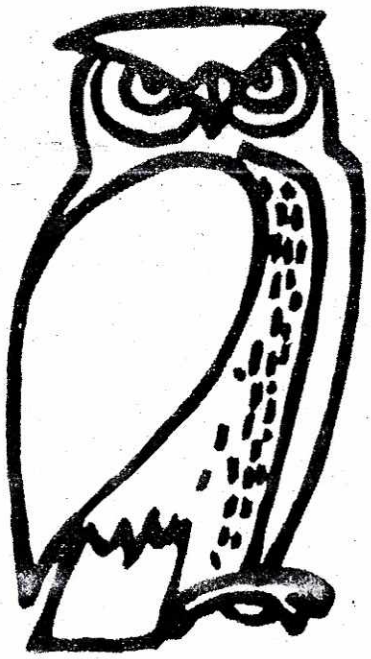
LA FILOSOFIA EN AMERICA

Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía



TOMO I

Caracas, julio de 1979

© 1979
SOCIEDAD VENEZOLANA DE FILOSOFIA
Portada: **Carlos Tosco**

PRESENTACION

Como resultado de una amplia y eficaz colaboración de todas las personas e instituciones interesadas en los estudios de filosofía del país, y bajo la coordinación de la Sociedad Interamericana de Filosofía y de la Sociedad Venezolana de Filosofía, se celebró en Caracas, entre los días 20 y 24 de junio de 1977, el IX Congreso Interamericano y VI de la Sociedad Interamericana de Filosofía.

La preparación del mencionado Congreso fue una tarea larga, difícil y laboriosa. La elaboración de su temario, así como su planificación y organización, estuvieron a cargo de un Comité Preparatorio, en el cual intervinieron activamente representantes de la Universidad Central de Venezuela, de la Universidad de los Andes, de la Universidad del Zulia, de la Universidad de Carabobo, de la Universidad Católica "Andrés Bello", de la Universidad Simón Bolívar y del Instituto Universitario Pedagógico de Caracas.

Las finalidades del Congreso apuntaban a dos objetivos o metas primordiales: a determinar la relación entre el pensar filosófico y la realidad latinoamericana y a trazar un panorama de las tendencias filosóficas actuales en las diversas regiones de todo el continente americano.

Guiado por tales objetivos, el temario se dividió en dos grandes áreas: la primera, consagrada a examinar la realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico; y la segunda, dedicada al estudio y análisis de las diversas tendencias actuales de la filosofía en el continente americano.

Cada una de estas áreas, consecuentemente, fue subdividida en diversos problemas, indicándose brevemente, a la manera de una sugerencia, el posible límite y contenido de los mismos. A este respecto, dentro de la primera área, se señalaron los siguientes problemas:

1°) *La enseñanza de la filosofía en América Latina.* (Se le sugirió a los expositores que se trataba de plantear los problemas que atañen a los planes de estudios, métodos, objetivos y temática de la enseñanza de la filosofía en América Latina).

2°) *Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina.* (Se indicó que se trataba de analizar las influencias del pensamiento filosófico en la historia cultural, institucional y política de los países latinoamericanos).

3°) *Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana.* (Se planteó la eventualidad de investigar los diversos componentes de la realidad latinoamericana como tema del pensar filosófico y de analizar el problema de la posibilidad y los límites de una filosofía latinoamericana).

A su vez, dentro de la segunda área, se escogieron los siguientes temas:

1°) La filosofía de la ciencia y la filosofía analítica;

2°) La filosofía de la praxis; y

3°) La filosofía fenomenológica y existencial.

A fin de orientar el tratamiento que se esperaba de tales temas por parte de los diversos expositores, se añadió la siguiente recomendación: "Se intenta analizar la situación actual que confrontan las anteriores tendencias filosóficas en los distintos países del continente y ofrecer un ámbito para que puedan presentarse trabajos que, versando sobre diversos temas, representen esas tendencias".

La acogida que tuvo la iniciativa del Congreso, en todo el ámbito del continente americano, fue extraordinariamente entusiasta y alentadora. Se recibieron más de 120 ponencias, las cuales, según las disposiciones del Comité Preparatorio, fueron debidamente seleccionadas y clasificadas para su lectura en las sesiones. Los volúmenes que hoy publicamos recogen la totalidad de las ponencias que fueron aceptadas, leídas y discutidas en el transcurso del Congreso.

Como una actividad complementaria y paralela, aunque íntimamente unida a los propósitos del Congreso, se aprovechó la presencia en Caracas de un distinguido grupo de científicos y filósofos dedicados a la filosofía de la ciencia para celebrar un Simposio dedicado a "Problemas filosóficos de la biología contemporánea". También en él se presentaron interesantes y brillantes trabajos, cuyos textos, por constituir una unidad autónoma, se ha decidido publicar en un volumen separado.

Para celebrar el Congreso se contó con la invalorable ayuda de la Organización de Estados Americanos, de la UNESCO, de la Fundación Eugenio Mendoza, del Instituto Nacional de Hipódromos y de la Empresa Lagoven. A todos estos organismos, así como a las personas, a los medios de comunicación e instituciones que colaboraron con nosotros, desea-

mos expresar aquí nuestras más sinceras gracias por la generosa cooperación que nos brindaron.

Los resultados objetivos del Congreso, como podrá apreciarse a través de la lectura de las ponencias que integran estos dos volúmenes, son realmente satisfactorios y esperanzadores. La diversidad y riqueza de pensamiento que se trasluce en los distintos enfoques y perspectivas que recibieron los temas escogidos, la altura y rigurosidad con que se hallan tratados, la vigorosa fuerza creadora que despierta en algunos de ellos, constituyen una indiscutible señal del creciente desarrollo experimentado por la filosofía en nuestro continente.

Pero, más allá de todo esto, el Congreso sirvió de ocasión para que se reunieran, una vez más, quienes en nuestros países dedican su vida y su trabajo al estudio y al cultivo del saber filosófico en generosa y permanente entrega. Bajo el cielo de Caracas, en abierta, sincera y franca camaradería, se dialogó con libertad y sin temores, se abogó por el hombre y sus inalienables derechos, se protestó por la ignominia que transitoriamente enluta a algunos pueblos hermanos de nuestro continente.

De ese diálogo, que jamás cayó en el sectarismo ideológico, pero que tampoco soslayó su enfrentamiento con la dramática realidad que nos corresponde vivir a todos los hombres de este tiempo, salió fortalecida la Sociedad Interamericana de Filosofía al tomar conciencia de lo que es y debe ser en el futuro. Ella es hoy el símbolo de una institución que agrupa a todos aquellos que, fieles a la búsqueda de la verdad por la verdad misma, saben que el ejercicio del pensamiento libre entraña siempre un riesgo, mas a la par un desafío al que no se puede rehuir sin desmedro de la dignidad y de la propia conciencia.

Ernesto Mayz Vallenilla
Presidente

LA REALIDAD LATINOAMERICANA COMO PROBLEMA PARA EL PENSAR FILOSOFICO

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA

TEMA 1

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA

Risieri Frondizi

Buenos Aires, Argentina

La enseñanza de la filosofía no se puede restringir a una cuestión didáctica, como podría ocurrir con la enseñanza de algunas ciencias. La razón principal es que la filosofía no está constituída por un conjunto de conocimientos sistemáticos y el saber filosófico no se imparte como se transmite un conocimiento técnico.

Por otra parte, no hay acuerdo sobre lo que es la filosofía y ese hecho se refleja en los modos de enseñarla. Las discrepancias no son accidentales o pasajeras, sino que tienen que ver con la naturaleza misma del filosofar. El desacuerdo no es vago y general, sino que se refiere a problemas concretos. Examinemos algunos de ellos para ver de qué modo la actitud que se adopte se reflejará en la enseñanza.

1. *Las distintas maneras de concebir la filosofía y la influencia que tienen en su enseñanza*

¿Es la filosofía un saber teórico desinteresado o más bien un conocimiento que ha de servir de guía a la conducta humana? En otras palabras, ¿es mera teoría o teoría con un fin práctico? Desde Grecia hasta ahora hay filósofos que han sostenido la primera alternativa. A su vez, en la filosofía contemporánea predomina la segunda, defendida por el pragmatismo, marxismo, existencialismo y otras tendencias de vigencia actual. No oculto mi preferencia por la segunda, aunque el problema sigue en pie. Es importante que se tome conciencia de él y de las consecuencias que proyecta sobre el tema central de esta ponencia.

Desde luego, se podrá argüir que hay ramas filosóficas como la ética y la filosofía social y política que tienen a la acción como tema central. En ellas resulta indudable que la teoría se orienta a una praxis. Pero quienes defienden la segunda alternativa insisten en que también las conclusiones de la metafísica, la gnoseología, etc., tienen aplicación práctica. Por ejemplo, según concibamos al hombre, así trataremos al prójimo y a nosotros mismos. Si el hombre es una creación divina o el resultado de una evolución biológica; si tiene una esencia o es el producto de su propio hacer, y otras alternativas semejantes, no son cuestiones que afecten tan sólo nuestro conocimiento sino que influyen también en nuestra conducta.

No se trata tan sólo de la oposición entre el carácter contemplativo y el práctico, sino que se refiere también al alcance y significado de la acción en caso de que nos inclinemos por la segunda alternativa. Esta tiene sus exageraciones que rechazamos desde ya. Por ejemplo, hay quienes consideran a la filosofía sierva de la teología o del dogma religioso; otros creen que debe estar al servicio de la acción política revolucionaria. Ambos modos tienen en común el deseo de que la filosofía se convierta en un instrumento para un fin que la trasciende. A nuestro juicio, en tal caso dejaría de ser filosofía. Entiéndase bien; no importa la nobleza del propósito ni la magnitud de la obra, la filosofía no puede convertirse en un medio al servicio de un fin impuesto desde afuera. Si pierde su afán indagador de los principios, normas y valores fundamentales, deja de ser filosofía. Se puede retener el nombre por razones de propaganda, pero la propaganda —comercial o política— es una de las inmoralidades dominantes del siglo XX: cualquier medio es legítimo con tal de alcanzar el fin propuesto. Pero la filosofía indaga los fines de la vida, su legitimidad y fundamento. No es filósofo quien adopta un fin y busca los medios para alcanzarlo.

Estas exageraciones forman parte de la pretensión más general que la filosofía se ponga al servicio de "los grandes valores humanos", de "las cosas importantes en la vida". Pero, ¿qué es lo importante? ¿Cuáles son los "grandes valores" que debe servir la filosofía? ¿De dónde salieron? ¿Quién los estableció? Justamente una de las cuestiones que preocupa a la filosofía es determinar la naturaleza de lo valioso y lo deseable. Si bien a nuestro juicio la teoría filosófica conduce a la praxis, no se debe partir de ésta sino de aquélla. La prioridad de la teoría parece innegable; de lo contrario se presupone una interpretación antes de haber examinado el problema.

Si el saber filosófico repercute en los modos de comportamiento, individual y social, se planteará en seguida la cuestión referente a la función de la filosofía en la sociedad. De nuevo reinará la discrepancia y no es extraño que ello ocurra. Según la posición que se adopte, la filosofía adquirirá un significado distinto, desde la aséptica neutralidad hasta el compromiso pleno y beligerante. En el segundo caso queda por decidir cuál es el fin que ha de servir. La decisión no será filosófica.

Estas discrepancias conducen a modos distintos de enseñar filosofía. Si se la concibe como mero saber contemplativo, se escogerán los contenidos y las técnicas de la enseñanza que susciten y alienten en los estudiantes esa concepción. Por el contrario, quien piense que la teoría filosófica tiene como fin una praxis, hará girar toda la enseñanza alrededor del fin escogido. En las dos exageraciones que expusimos se ve con claridad esta consecuencia. En un caso se mide la importancia de una teoría filosófica por la cercanía a los principios del dogma; en el otro se la divide en filosofía burguesa y revolucionaria. Si hay que hacer la revolución es lógico que se deje de lado a la filosofía burguesa.

Esto en cuanto al contenido. La técnica de enseñanza también variará. En el primer caso se insistirá en la seguridad de un saber filosófico y se desalentará el espíritu crítico, la iniciativa y la discrepancia sobre problemas de fondo. En la concepción revolucionaria, a su vez, se inculcará dicho fervor y menospreciará cualquier intento de apartarse de ese fin primordial.

Hay otras discrepancias que tienen también serias consecuencias para la enseñanza. Por ejemplo, hay quienes conciben la filosofía como historia de la filosofía. Es natural que pretendan convertirla en el estudio de su historia. La enseñanza de esta disciplina en nuestra América ha sido víctima de las exageraciones de ese tipo de concepción. Cualquier tema se convertía en el estudio de su evolución histórica. Los únicos problemas que enfrentaba el estudiante eran de tipo histórico. Y la preocupación teórica se desangraba en el torrente de la historia.

En abierta oposición a esta manera de entender la filosofía se hallan algunas formas contemporáneas. En primer término el positivismo lógico y sus continuadores. Para ellos la historia de la filosofía es la historia de los errores. Y ¿quién desea perder el tiempo en estudiar los errores cometidos? Por otra parte, si la metafísica, la ética, la estética, la axiología carecen de sentido porque se desconoce el método de verificación de sus proposiciones, habrá que desembarazarse de ellas.

Como profesor de filosofía durante dos años (1966-68) en la Universidad de California, en Los Angeles, pude apreciar de cerca la aplicación a la enseñanza de este modo de concebir la filosofía. Allí fueron profesores Reichenbach, Carnap y otros eminentes representantes del positivismo lógico. El cultivo de la lógica, los estudios semánticos y los problemas técnicos de la inducción alcanzaron elevada jerarquía. A su vez, la historia de la filosofía estaba ausente. No había cursos sobre Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, los renacentistas, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, el idealismo, el marxismo, la fenomenología, etc. Una persona podía, pues, obtener la maestría y el doctorado sin saber nada de historia de filosofía. Y los graduados prolongaban esa actitud dogmática que se apoyaba en la ignorancia, que es el amarre más seguro —y más peligroso— de toda forma de dogma. Se niega la existencia de lo que se ignora.

Desde luego, éstas no son las únicas discrepancias sobre la naturaleza de la filosofía que se reflejan en los modos de enseñarla. La divergencia sobre problemas fundamentales es un hecho innegable. Por otra parte, no es accidental o transitoria. Siempre ha existido y siempre existirá. A mi modo de ver éste no es un defecto, sino una característica que deriva del hecho de que la filosofía no tiene ni admite supuestos, y se ocupa de los temas básicos del hombre y la realidad en que vive. Por eso la discrepancia va más allá de las soluciones y hunde sus raíces en los problemas mismos ¿Cuáles son los problemas fundamentales? ¿Cómo deben plantearse? ¿Qué métodos seguir para solucionarlos? ¿Cuáles son los criterios válidos? ¿De qué o de dónde se debe partir? No hay acuerdo sobre estas cuestiones y es natural que así ocurra. Ello no implica que cualquier opinión sobre estos temas pueda pasar por filosofía. Por otra parte, lo que realmente importa no es lo que se sostiene, sino las razones que respaldan la tesis o proposición que se enuncia.

Por consiguiente, no es de esperar —ni siquiera es deseable— que haya acuerdo entre los profesores sobre los problemas fundamentales. La firmeza de las convicciones no es incompatible con la tolerancia de las ideas opuestas, especialmente si se advierte que la discrepancia está en la entraña del quehacer filosófico. En tal caso no tenemos que hablar de la "verdad" y el "error" de una teoría, sino de modelos interpretativos distintos, que son "mejores" o "peores". Por lo tanto, la tolerancia no es un acto de condescendencia con el error, sino la consecuencia de un modo de concebir la teoría filosófica.

Por otra parte, si las decisiones sobre los cursos no responden a un espíritu sectario, sino a las necesidades de los estudiantes para su futura carrera como profesores e investigadores, podrá lograrse un acuerdo práctico sobre los cursos que se deben ofrecer, superando así las barreras filosóficas. Muchos departamentos de filosofía en la América Latina y en el extranjero muestran que esa posibilidad se ha convertido en realidad. Comparten la tarea docente hombres de distintas tendencias que se ponen de acuerdo en que los cursos respondan a una pluralidad de orientación. Como la enseñanza no consiste en formar adherentes a una doctrina, sino personas capaces de proseguir la indagación por cuenta propia, los profesores responsables alentarán la formación independiente del joven dentro del espíritu de la afirmación de Nietzsche: "No me sigas a mí, sino a ti mismo".

2. *Objetivo, contenido y método de enseñanza*

Una vez señalada la influencia que tienen en la enseñanza los modos de concebir la filosofía, corresponde pasar al tema central de la ponencia. Por razones de claridad, hay que distinguir tres aspectos. El primero —de menor importancia teórica— es el estrictamente didáctico, metodológico: *cómo* enseñarla. El segundo se refiere al contenido: *qué* enseñar. Y el tercero al propósito: *para qué* enseñar filosofía. Los tres temas están interrelacionados, a su vez tienen distintos sentidos según se refieran a quienes se dedicarán o no a esta disciplina. *Propósito.* ¿Cuál es el propósito de la enseñanza de la filosofía en los cursos comunes a todas las carreras? Debido a las deficiencias de formación cultural en el ciclo medio, los cursos generales fueron muy populares en ambas Américas hace treinta o cuarenta años. Las deficiencias se han corregido sólo en parte y la finalidad complementaria, de tipo cultural, aún persiste. Pero ella no es la única razón que justifique que se enseñe filosofía en los cursos comunes a diversas carreras.

Hay quienes se oponen a esa enseñanza y expresan implícitamente su rechazo en la pregunta: ¿para qué sirve la filosofía? Quienes así se interrogan dan por supuesto que la vida humana tiene ciertos fines y desean saber si la filosofía es un medio apropiado para alcanzarlos. Cabe preguntar, por nuestra parte, de dónde se han extraído los fines que debe servir la filosofía.

Como señalamos, uno de los problemas filosóficos se refiere justamente a los fines de la vida humana, criterios para determinarlos y otras cuestiones axiológicas, gnoseológicas y semánticas. Si la filosofía no se ocupara de los fines sería porque el problema es inexistente o ellos provienen de otro sector. Cabe destacar la primera posibilidad. Toda actividad humana supone un fin y quien no exige una idea clara de los fines que persigue, su naturaleza y fundamento, es porque se conforma con vivir en una nebulosa: prefiere caminar sin saber donde va. Si los fines son claros pero derivan del sentido común, la religión, la ciencia o la política, será necesario analizarlos para ver qué fundamento tienen. El sentido común no crea, sino que recoge las ideas, en este caso de la propia filosofía. Lo malo es que siempre se alimenta de nociones anticuadas. La religión pretenderá imponerlas dogmáticamente. A su vez, la ciencia se ocupa de lo existente —del ser— y los fines se refieren al deber-ser, que está unido al ser pero no se identifica con él. Por último, la política no puede fijar fines porque es un medio para lograr fines superiores, que la trascienden y constituyen los temas de la ética, la axiología y la filosofía política.

En síntesis, quien se pregunta para qué sirve la filosofía, muestra con su ignorancia la necesidad de enseñarla.

Si se enseñara filosofía como medio para lograr un propósito impuesto desde fuera, se perdería doblemente el tiempo, pues no se lograría el propósito ni se enseñaría filosofía.

El rápido desarrollo de la tecnología, el colapso —en parte justificado— de los valores tradicionales, la importancia que ha adquirido el dinero, el poder, la comodidad, el confort, el entretenimiento y otros grandes objetivos que dominan en el mundo contemporáneo, muestran que el hombre actual no examina los fines que orientan su vida y concentra la atención en los medios para lograrlos.

Justamente, la función de la filosofía en los cursos generales consiste en mostrar que no se puede reducir toda la actividad humana a medios para lograr fines: que hay actividades como la filosofía, el arte, la ciencia pura, la moralidad, el amor, etc., que tienen valor intrínseco y, por lo tanto, no están al servicio de nada. Si se las transforma en un medio, se desnaturaliza su significado.

No es esta una actitud de mera especulación contemplativa y alejada de la vida. Justamente porque la vida nos interesa no queremos dejarla librada a las interpretaciones superficiales en boga, al goce del mero presente o al servilismo tecnológico o político. Es imprescindible que el joven reflexione críticamente sobre el sentido de la vida humana, las distintas interpretaciones existentes, los valores que encarnan y los criterios para ponderarlos.

La filosofía no debe ponerse al servicio del poderoso ni dejarse arrastrar por la corriente predominante. No puede renunciar a la exigencia de un análisis crítico. Quien enseña filosofía debe inculcar esta actitud de autonomía del pensamiento, tanto por lo que dice como por lo que hace. La integridad moral del profesor es fundamental. El que espera el resultado de una elección o de un conflicto para decidirse sobre temas de fondo, no merece el respeto de los estudiantes. Debe ser guía y no beneficiario del curso de los hechos.

Que no corresponde tratar a la filosofía y otras actividades similares como medios para lograr fines impuestos desde fuera, no significa que su cultivo y enseñanza no tengan *consecuencias,* que serán buenas o malas. Corresponde tomarlas en cuenta y ver de qué modo se pueden reforzar las de mayor valor educativo.

Una de las primeras consecuencias puede ser justamente que el joven advierta el error en que ha vivido, convirtiendo toda actividad en un medio para algo y descubra la importancia de los valores intrínsecos de la vida. Así puede ponerse al reparo del alud tecnológico, pragmático y mercantilista que invade al mundo contemporáneo. No se trata de oponerse al avance de la tecnología —tal actitud sería insensata e inútil— sino advertir que es un medio para alcanzar ciertos fines, pero que es incapaz de determinar los fines que debe servir. Es axiológicamente neutra.

Como la filosofía trata los problemas de gran amplitud, aunque apoyada en los conocimientos científicos, su cultivo puede tener una función integradora.

La auténtica cultura es saber integrado. Esa integración del saber no puede darla ninguna ciencia particular, y la ciencia en general no existe. En épocas anteriores la religión desempeñaba esa función. La imposibilidad de reconciliarla con el saber científico y, en especial, con lo que hoy se sabe sobre el origen y desarrollo del hombre, le ha restado esa función. La filosofía, en cambio, parte de las conclusiones de las ciencias, aunque extiende sus interpretaciones más allá de ellas. No se trata de que la filosofía elabore una síntesis de las ciencias, como se ha pretendido alguna vez, sino que aspira a dar una imagen global del mundo donde las conclusiones de las diversas ciencias se hallan integradas en una estructura interpretativa más amplia. La cosmología de Whitehead es un ejemplo de esta actitud en la filosofía contemporánea. Las formas de integración tendrán distinto sentido según la doctrina filosófica, pero en la mayoría de ellas existe la aspiración de ofrecer una imagen global del hombre, la sociedad y la historia. Esta función integradora del saber es hoy más necesaria que nunca debido a la creciente especialización y departamentalización del saber.

La integración puede tener dos sentidos. Uno, ya señalado, se refiere a las diversas formas de conocimiento. El otro a la integración de las ideas y creencias de la persona. El joven puede integrar, si es posible, sus propios conocimientos científicos con sus creencias religiosas, o sus preferencias estéticas con sus ideas políticas y sociales, para mencionar dos ejemplos. La esquizofrenia cultural es muy frecuente y hay que combatirla. No se trata de reconciliar lo incompatible, sino al contrario, de excluir la incoherencia interior en que vive mucha gente. Hay actividades que tienen una raíz común aunque den frutos distintos. Buscar el trasfondo común es parte de la tarea integradora a que nos referimos. Aunque el estudiante olvide lo aprendido en los pocos cursos de filosofía, seguramente perdudará en su ánimo ese afán integrador y el deseo de hurgar en los fundamentos del saber en que se especializa. Y eso, por sí solo, justifica un curso de filosofía.

Para lograr la integración interior es menester partir de las propias preocupaciones del estudiante. Así advertirá que la filosofía es teoría de la experiencia de la vida y no especulación desconectada de la realidad. Si no advierte esa conexión, considerará los cursos de filosofía como una carga académica más, una exigencia que para él carece de sentido. En cambio, si se acierta en los temas, lecturas y modos de presentación, el curso de filosofía puede convertirse en una experiencia imborrable que el joven ampliará más adelante a medida que se le presenten nuevos problemas.

Contenido de los cursos. Como es natural, el contenido de los cursos depende del propósito que se tenga. Si se quiere dar al estudiante un barniz cultural complementario, predominará un contenido informativo que se encauce en la enseñanza superficial de la historia de la filosofía. En cambio, si el propósito es el señalado, habrá que dejar de lado la historia de la filosofía y partir de los problemas contemporáneos. En lo posible conviene escoger los problemas filosóficos relacionados a preocupaciones vitales del estudiante, como son las cuestiones éticas, axiológicas y de filosofía social y política. En esos cursos elementales es aconsejable no tratar problemas metafísicos alejados de las preocupaciones del joven, o técnicos, que requieren un conocimiento aún no adquirido.

Se puede partir indistintamente de problemas filosóficos y descender luego a casos concretos o, por el contrario, partir de problemas concretos, vivos –pena de muerte, divorcio, injusticia social, dictaduras, derechos humanos, etc.,– y ascender a los problemas y teorías filosóficas pertinentes.

Lo importante es motivar previamente al estudiante; que el examen del problema sea objetivo, se muestren las distintas alternativas y los argumentos que lo fundamentan, se indiquen los criterios del análisis y se permita y ayude al joven a forjar su propia interpretación. En cambio, se desalentará a quien venga con un repertorio de respuestas a problemas que aún no comprende y se combatirá la actitud dogmática, de superioridad o de desprecio a quienes no comparten sus ideas.

Métodos de enseñanza. Es probable que estos cursos sean numerosos, pues son comunes a muchas carreras. Pueden ser obligatorios u optativos. Prefiero lo segundo, aunque alentando a los estudiantes a tomarlos. No se puede obligar a nadie a interesarse en la filosofía, como no se puede obligar a nadie a enamorarse. Lo que sí se puede es motivar a los jóvenes para que, respondiendo a una necesidad interior, se interesen por los problemas filosóficos.

A la presentación general de los problemas que hará el profesor, deben seguir grupos de discusión de no más de veinte alumnos a cargo de un ayudante. Los jóvenes se comunican mejor con los ayudantes debido a la edad, y superan la timidez al reducirse el número. Los grupos de discusión pueden tomar como tema problemas concretos relacionados a los que trató el profesor, o comentar críticamente textos filosóficos pertinentes.

Las clases del profesor, tanto como las del ayudante, deben ser flexibles en los temas y en los modos de presentación. Hay que eliminar definitivamente la clase magistral y alentar al estudiante a intervenir en la discusión. Se tiene que sentir comprometido y no mero espectador frente a algo que sólo concierne al profesor. Por eso habrá que partir del interés del estudiante y no del manual.

El manual o texto es el enemigo número uno de la filosofía, y el apunte mimeografiado su caricatura. Desde un principio el estudiante tiene que acostumbrarse a leer los textos originales. El profesor sabrá graduar las dificultades para que el alumno no quede perplejo frente a cuestiones que no comprende o a un lenguaje indescifrable. Afortunadamente la historia de la filosofía ofrece grandes obras donde se presentan complejos problemas en un lenguaje sencillo. El *Critón* de Platón es un buen ejemplo. Lo aconsejable, del punto de vista práctico, es preparar antologías con dos o tres textos

antagónicos sobre cada problema a estudiar. Pero la antología debe contener capítulos íntegros y no párrafos sueltos fuera de contexto. Por otra parte, hay que escoger los textos teniendo en cuenta al mismo tiempo su importancia teórica y el efecto que producirán en el estudiante. Lo peor que puede ocurrir es que lo dejen indiferente. Se debe ir al meollo del problema y no suscitar en clase cuestiones laterales, técnicas o de erudición histórica.

3. *Propósito y contenido de la enseñanza a estudiantes de filosofía*

Cualquiera sea el propósito de la enseñanza en los cursos comunes, el objetivo principal será distinto cuando los estudiantes se dediquen a la filosofía. Aquí no se realiza una tarea complementaria sino esencial.

Si bien hay otros propósitos colaterales, dos son los principales. Por un lado, formar a los futuros profesores de filosofía, ya que el 90% de los graduandos se dedicará a la enseñanza. Por el otro, formar a los futuros filósofos o investigadores en campos específicos. Como en un comienzo resulta difícil separar los destinos ulteriores de los estudiantes, la enseñanza tiene que contemplar ambos aspectos. Lo mismo ocurre con los contenidos. Por suerte los dos propósitos no son incompatibles, sino complementarios.

En ambos casos será conveniente formar una personalidad autónoma, que piense y valore por cuenta propia, que parta de los hechos y razone con rigor. Hay que combatir por igual el espíritu sumiso, rutinario, dogmático y la actitud abogadil, que pierde el tiempo en buscar argumentos para defender una tesis adoptada con apresuramiento o por sectarismo. El estudiante debe acostumbrarse, desde un comienzo, a respetar los hechos y las conclusiones científicas, y no ocultarse detrás de vaguedades o términos ambiguos.

Junto a la precisión y rigor conceptual es menester formar el hábito de la expresión precisa, unívoca y concisa. Que aprenda a distinguir entre la validez lógica de un razonamiento y su fuerza psicológica de convencimiento, sin sacrificar la primera a la segunda. Las exigencias de orden lógico y semántico no deben servir para achicar sus preocupaciones. El rigor conceptual, la preocupación lógica y la precisión expresiva no conducen necesariamente a temas pequeños o triviales; es imprescindible que no excluyan las grandes preocupaciones sobre el hombre, la sociedad y el mundo.

Como es distinto el propósito, también será distinto el contenido de la enseñanza. En los cursos generales sugerimos prescindir del estudio de la historia de la filosofía. Ahora tenemos que aconsejar exactamente lo opuesto: los cursos de historia de la filosofía son aquí imprescindibles. No se trata de ofrecer un examen detallado del proceso histórico, sino estudiar las grandes épocas y sus máximos representantes. Esto tiene una doble función. En primer término, formar la cultura filosófica del joven. En segundo lugar presentar el carácter histórico de la filosofía en su doble conexión interna y su relación con otras formas contemporáneas de actividades. Una conexión se advierte en un corte longitudinal y la otra en uno transversal. Así el estudiante podrá descubrir la relación de la filosofía actual con la pasada, por una parte, y con lo que ocurre actualmente en el mundo, por la otra.

La historia de la filosofía tiene un sentido distinto a la de la ciencia. La obra creadora de la filosofía se realiza apoyada en el proceso histórico. Si se ignora la historia de la filosofía se puede descubrir el Mediterráneo o caer en planteamientos o soluciones justamente abandonadas. Esta conexión con el pasado explica el frecuente retorno a filósofos o problemas de ayer. En ciencia, esto no ocurre. El sentido del progreso en filosofía es distinto y más complejo que en ciencia, donde con pequeños zig-zags, existe una clara línea ascendente. Es ingenuo transferir a la filosofía los rígidos criterios de verdad que se usan en ciencia.

En la historia de la filosofía el estudiante recoge la experiencia de los grandes creadores luchando con los máximos problemas y forma su opinión frente a la puja de los maestros y no en la disputa casera entre enanos.

Además de historia de la filosofía se deben incluir las grandes disciplinas: metafísica, ética, lógica, gnoseología, etc. El estudio de estas cuestiones no debe ser histórico; las referencias al pasado se harán sólo cuando sea necesario. Tanto en la enseñanza sistemática como en historia de la filosofía es imprescindible que el estudiante lea las obras originales y no se conforme con manuales. Como veremos al hablar del plan de estudio, algunos de estos cursos serán optativos.

Entre los cursos optativos corresponde incluir la filosofía latinoamericana. No con espíritu patriótico y localista, sino con la imagen del área global latinoamericana. Se trata de buscar el entronque del pensamiento actual con el pasado y no venerar éste por el mero hecho de ser nuestro. El mejor modo de honrarlo es construir sobre él y, para eso, hay que formar a los futuros filósofos sin recargarlos con el lastre de una tradición que puede ser errada. Corresponde mirar al futuro, aunque éste se halla unido al pasado. Que el pasado no restrinja el vuelo del estudiante, sino que lo impulse. Frente a una tradición reaccionaria y limitante corresponde fortalecer la tradición que sirve de apoyo a la obra creadora. Y esto vale no sólo para el pensamiento latinoamericano, sino para todo el pasado. Hay un pasado que impulsa la actividad creadora y otro que actúa como lastre. No hay que confundirlos.

A partir del tercer año es menester introducir seminarios sobre temas restringidos donde el trabajo principal esté a cargo de los estudiantes, aunque bajo la guía del profesor. He visto muchos seminarios convertidos en cursos comunes aunque sobre un tema limitado: hay que denunciar con toda energía la farsa

de usar nombres atractivos para encubrir una tarea común. El seminario puede referirse a un problema o a un filósofo. Además del tema común, cada estudiante trabajará en uno más específico sobre el que elaborará una monografía. No es la monografía el objeto del seminario, sino aprender cómo se realiza una investigación. Sólo se aprende trabajando. John Dewey insistió mucho en este principio educativo que ya había sido señalado por Aristóteles en la *Etica a Nicomaco,* libro II, cap. I, 1103 a 35. El aprendizaje por el propio esfuerzo no excluye aprovechar la experiencia ajena. Más que el contenido, aquí cuenta la obra que se realiza, su capacidad para despertar el espíritu crítico, la iniciativa, el sentido analítico y el descubrimiento de nuevas relaciones. Y, por último, aprender a exponer las ideas con claridad y precisión.

Plan de estudio. El contenido se concreta y 'oficializa' en un plan de estudio. No hay un plan de estudio ideal. Su bondad dependerá de las circunstancias y principalmente de la calidad y preparación del personal docente y de la capacidad de los estudiantes. Es un error frecuente redactar el plan de estudio sobre el papel, sin preocuparse si se cuenta o no con profesores competentes. Por eso es grave engaño imitar los planes y propósitos de las grandes universidades europeas y norteamericanas. Nuestra realidad cultural es distinta y debemos partir de ella. Por otra parte, la imitación conduce a una actitud colonialista, que hay que combatir con energía en todos los campos, para forjar una personalidad propia, enraizada en nuestra tradición y medio cultural.

Para atenerse a la realidad y por razones pedagógicas, es menester que el plan de estudio sea flexible. Desde luego, contará con un núcleo central imprescindible para la formación básica del estudiante. Es menester poner fin a los tradicionales planes de estudio rígidos, donde no cabe la elección.

El plan de estudio estará constituido por tres ciclos: uno, quizá previo, no filosófico; el segundo, obligatorio, con el núcleo de las asignaturas fundamentales de la filosofía; y el tercero con cursos y seminarios optativos.

Quien sólo sabe filosofía no sabe filosofía. Ese es el principio que rige el primer grupo de asignaturas. El estudiante tomará al menos tres cursos correlacionados de asignaturas científicas o humanísticas. Puede ser al principio o al final de la carrera. Si es al principio, le ayudará a encontrar su vocación; si es al final, satisfará la necesidad de un conocimiento científico en que apoyar sus ideas filosóficas. Conviene que advierta desde el comienzo que debe apoyarse en la ciencia sin ponerse a su servicio ni en actitud beligerante. La diferencia de enfoque no implica rivalidad.

Lo más importante del plan es el núcleo central obligatorio, constituido por cursos de historia de la filosofía, metafísica, ética, lógica, gnoseología y filosofía de las ciencias. Cualquiera sea la orientación ulterior, ellos son imprescindibles aunque el orden no es fijo. Hay que resistir a la tentación de aumentar su número. Es preferible dejar el resto para el tercer ciclo que estará formado por cursos y seminarios. En él se tratan temas especializados y para ello es menester contar con profesores competentes. Por lo tanto, el esquema no puede ser igual para las grandes y las pequeñas universidades que cuentan con pocos profesores. Lo importante es la autenticidad. No se trata de ofrecer seminarios para llenar huecos, si no se dispone de profesores capaces de ofrecerlos como corresponde. La farsa implica una pérdida de tiempo y decepciona a los estudiantes. En este nivel corresponde conjugar sus necesidades con la posibilidad del personal docente. No es preciso ofrecer cada año todos los cursos o seminarios; pueden alternarse ya que no hay un orden de correlación fijo. Lo importante es que sean de alto nivel y no una repetición de los cursos tradicionales. Ahí es donde los jóvenes madurarán y escogerán su futura orientación.

En el tercer ciclo debe haber flexibilidad y coordinación. Esto es, ni un grupo fijo de asignaturas ni el mariposeo, enemigo de toda formación seria. Cada estudiante escogerá su plan de cursos y seminarios bajo la dirección de un consejero. No se satisface la necesidad pedagógica con cursos tomados al azar; tienen que estar coordinados según los intereses u orientaciones del joven.

Hay dos ideas que me permito recomendar porque las he puesto en práctica y comprobado su excelente resultado. La primera es la de "consejero". Además del intercambio de ideas con los distintos profesores, el estudiante de filosofía necesita una persona que lo oriente y lo encauce frente a problemas que escapan a los casilleros tradicionales. El consejero lo "apadrina" y entrena para que luego pueda caminar por cuenta propia. Como en todos los casos, el cargo de consejero debe ejercerse con responsabilidad y no quedar reducido a conversaciones triviales. El estudiante puede escoger a su consejero y cambiarlo cuando haya motivo justificado.

La otra idea se refiere a los "estudios individuales". Un joven toma un seminario y desea proseguir el estudio de un tema especializado. Debe poder hacerlo con un profesor y esa tarea contar como una asignatura, siempre que se cumplan las exigencias, incluyendo un trabajo escrito. He tenido casos de estudiantes que han pasado del curso al seminario, de éste a los estudios individuales y de ahí a preparar la tesis doctoral bajo mi dirección. Además de su aplicación general, los estudios individuales pueden ser una solución práctica para aquellos departamentos que cuentan con pocos estudiantes de nivel superior y que, por su escaso número, no justifican un seminario. En los estudios individuales se organiza la labor alrededor del interés teórico del estudiante. Ejercidos como corresponden, tienen un alto nivel de aprovechamiento. Realmente, no hay desperdicio.

El conocimiento de una disciplina es requisito necesario pero no suficiente para enseñarla. El futuro

profesor tiene pues que aprender a enseñar antes de graduarse. Puede hacerlo junto a un profesor de reconocidas dotes o por medio de cursos adecuados.

Si bien se trata de problemas de otro orden, cabe indicar la conveniencia de que se establezca un departamento de filosofía, y se ponga fin a las designaciones por asignaturas. Así se concentra toda la actividad en un solo centro docente y de investigación. Al mismo tiempo resulta fácil coordinar cada año los cursos a ofrecer según el número y la necesidad de los estudiantes, y las posibilidades efectivas del personal docente de que se disponga.

En el mismo orden de ideas corresponde señalar la conveniencia de que el año académico se divida en dos semestres para dar mayor flexibilidad a los cursos. El curso anual resta flexibilidad y la división en períodos trimestrales, común en muchas universidades norteamericanas, impide un mínimo de concentración. He enseñado durante varios años bajo los tres sistemas y la reiterada experiencia me ha convencido de que la división en dos semestres es la más conveniente para la enseñanza.

Las observaciones anteriores se refieren a la "maestría" o "profesorado", según la denominación que se adopte. Cabe agregar unas palabras sobre el doctorado.

La maestría tiene carácter profesional. En un nivel superior está la labor de investigación y la docencia universitaria. Para que ello sea una realidad es menester organizar el doctorado, siempre que se cuente con un número de aspirantes que lo justifique y con profesores idóneos. En esta materia es conveniente avanzar con cautela.

Los estudios del doctorado durarán un mínimo de dos años y serán preferentemente seminarios especializados. El doctorado no tiene que convertirse en una prolongación rutinaria de la maestría. Por eso debe existir una estricta selección, de lo contrario todo decae y la formación de investigadores se convierte en una burla. Se debe estar atento a las vocaciones genuinas. Como no son comunes, no hay que desperdiciar las que se presentan, sino cultivarlas con sumo cuidado.

Los estudios del doctorado culminarán en una tesis que debe ser un trabajo original y una verdadera contribución el tema escogido. El tema y plan de trabajo deben ser aprobados por una comisión de cinco profesores, incluyendo uno de alguna materia afín, ajeno al departamento. Las exigencias idiomáticas y técnicas dependerán del tema. Por ejemplo, si el alumno no sabe griego, no podrá hacer una tesis doctoral sobre filosofía griega.

El futuro de la filosofía en la América Latina depende en buena parte de su enseñanza en las universidades. Si bien existieron en el pasado grandes filósofos que no tuvieron relación con la universidad —Descartes, Spinoza, Hume, Schopenhauer, etc.—, la gran mayoría se formó en ella. En la época actual, la casi totalidad de los filósofos, dentro y fuera de la América Latina, se formaron y enseñan en universidades. El destino de la filosofía en nuestros países está, pues, ligado a su cultivo dentro del ambiente universitario.

Como los estudios en ese nivel deben ser la tarea principal, es menester establecer becas para liberar a los estudiantes capaces de la preocupación económica. Cuando la universidad no cuente con personal idóneo para el doctorado, debe becarlos a otras universidades del propio país o del extranjero. Las becas resultan más económicas y más eficientes que improvisar un doctorado con personal incompetente. Si se beca al exterior —práctica muy conveniente para erradicar el espíritu provinciano— habrá que escoger cuidadosamente el lugar de destino y preparar al estudiante para que no pierda tiempo en la aclimatación a un medio cultural distinto. El primer paso se refiere al idioma. Si no se domina el idioma se pierde toda posibilidad de expresar matices conceptuales, exigencia primordial en filosofía. He visto a muchos estudiantes latinoamericanos perder el tiempo y el dinero en universidades europeas y norteamericanas por falta del dominio de la lengua. No hay que ir al extranjero a aprenderla; se puede estudiarla antes de partir. De lo contrario todos los esfuerzos consistirán en superar la barrera idiomática y la filosofía quedará postergada. La observación es también válida sobre la preparación filosófica imprescindible para tomar cursos de post-graduado. El principio es sencillo: aprender en el propio país todo lo que sea posible. Se va al extranjero a buscar la altura que el propio no está en condiciones de ofrecer.

Es importante asegurar el regreso del estudiante; de lo contrario los mejores se quedarán en el extranjero. No basta exigir un compromiso, sino que es imprescindible garantizarle un lugar de trabajo al menos por dos años, siempre que sus estudios en el extranjero lo justifique. En lo posible, las becas tienen que ser por dos o tres años: hay que desalentar los viajes turísticos.

La enseñanza en los dos últimos años y en el doctorado debe estar relacionada a la investigación. Para ello es menester que los profesores sean al mismo tiempo investigadores. Cuando la calidad del claustro lo permita, el departamento debe tener anexado un centro o instituto de investigación. Los graduados con vocación se deben incorporar al instituto, así como los que regresan del extranjero. En las universidades más desarrolladas debe existir la carrera de investigador, sin que ello impida cumplir con una tarea docente mínima. No hay que malgastar la capacidad del investigador en la enseñanza elemental.

Cómo enseñar. Todo lo anterior puede perder sentido si la enseñanza es errada. La forma que más atenta contra la efectiva formación de los estudiantes era la que imperaba antes, la llamada "clase magistral", donde el profesor exponía los temas y el estudiante tomaba apuntes a fin de repetirlos en el examen. La fidelidad era premiada junto a la docilidad. No hay que dejarse guiar tan sólo por el contenido cognoscitivo, sino por la capacidad formadora. Para ello se debe estar atento al interés y necesidad del estudiante.

En otras palabras, del punto de vista educativo lo importante no es lo que el profesor dice, sino la repercusión que tiene en el alumno. Hay magníficas conferencias que pasan por encima de la cabeza de los jóvenes; su valor educativo es nulo.

La clase debe ser una relación activa entre profesores y alumnos. Estos tienen que participar en las discusiones, formular preguntas y críticas, expresar sus opiniones aunque sean erradas, pues sólo quien se cae aprende a andar por cuenta propia. Los cursos tienen que ser una preparación para la actividad posterior en seminarios y clases de lectura de textos.

Es menester que los estudiantes se acostumbren desde un principio a tratar directamente con los problemas y los textos filosóficos originales. La tarea del profesor es facilitar la comprensión de unos y otros, mostrando las alternativas en el caso de los problemas y las interpretaciones posibles cuando se trata de obras originales. Las clases tendrán por objeto principal facilitar ese trato directo y no substituirlo.

El valor educativo de un curso no se mide por lo que se enseña, sino por lo que se aprende. El interés, esfuerzo y capacidad ulterior del estudiante cuentan más que las cuidadas exposiciones del profesor. Es preferible que éste se preocupe menos por el contenido de la enseñanza y más por la actitud del estudiante. La observación tiene mayor valor, desde luego, en los cursos elementales. El joven debe sentirse comprometido con los temas que se examinen en clase. Si es indiferente, el fracaso del curso está asegurado.

Los exámenes. Los exámenes son una consecuencia del método de enseñanza. Basta ver cómo se examina para descubrir cómo se enseñó. El mayor error es enseñar en función del examen y centrar la clase en la información.

Por ejemplo, en lugar de que el estudiante lea los diálogos platónicos, se les dan en clase los resúmenes, que luego serán exigidos en el examen. Este viaje de ida y retorno de un saber informativo es calamitoso. Se acostumbra al joven a tolerar tan sólo material predigerido que no nutre y en cambio alienta la pereza mental.

El examen es la culminación natural del curso. Si éste se desarrolló como corresponde y los estudiantes participaron activamente, el examen puede tomarse pocos días después de terminado el curso. Por otra parte, como el profesor conoce a sus estudiantes y ha podido evaluarlos en pruebas parciales, el examen final no tiene la importancia que se le asignaba tradicionalmente. No se trata de evaluar tan sólo el conocimiento y menos aún la información. Más importante es la mentalidad crítica, la iniciativa, la capacidad para interpretar los textos originales, el sentido histórico y la capacidad creadora.

Hay muchas otras cuestiones referentes a la evaluación que el tiempo no permite examinar, por ejemplo, qué tipos son los más adecuados, si los exámenes deben ser orales o escritos, etc. Quien se interese por estos temas puede consultar mi obra sobre *La universidad en un mundo de tensiones.* *

Las ideas que presento aquí, en forma resumida, son el resultado de cuarenta años ininterrumpidos de enseñanza universitaria en diez universidades. Su núcleo central se forjó en la primera década, en la Universidad Nacional de Tucumán. Desde entonces las he expuesto en cursos de filosofía de la educación, artículos y finalmente en un libro. Por otra parte, las he puesto a prueba en las aulas de cuatro países.

El año pasado se cumplieron treinta años de la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras –hoy de Humanidades y Educación– de la Universidad Central de Venezuela. Tuve el honor de ser uno de los profesores fundadores y exponer en un artículo publicado en *Cultura Universitaria,* en 1947, mis ideas sobre la enseñanza. El artículo terminaba así:

> "Lo importante es el cambio de actitud de profesores y estudiantes frente a la enseñanza. Esta no puede consistir en el trasvasamiento de un saber cristalizado, sino en el desarrollo interior y vivo de la propia personalidad. Toda verdadera educación es autoeducación; educación desde dentro, no desde fuera. La misión del educador es ponerse al servicio de la autoeducación del estudiante y no perturbarle recargando su espíritu con material inerte."

Como se ve, en lo esencial son las mismas ideas que profeso actualmente, aunque ahora están reforzadas por treinta años adicionales de experiencia docente.

Mi mayor aspiración es que la puesta en práctica de estas ideas haya contribuido a que algunos de mis discípulos de hace treinta años se hayan convertido en distinguidos representantes de la filosofía latinoamericana contemporánea.

Sé que algunas de las ideas expuestas suscitarán críticas. No me sorprende ni preocupa porque la discrepancia es el motor de la filosofía y la sal que da sabor a la faena filosófica.

Como complemento de la ponencia sobre *"La enseñanza de la filosofía en América Latina"* el Dr. Risieri Frondizi presentó en la sesión inaugural el siguiente proyecto de resolución que fue aprobado por unanimidad en la sesión de clausura, con las modificaciones que se indican al pie.

De acuerdo con lo dispuesto en el art. 3°, inc. a) de los Estatutos, el IX Congreso Interamericano de Filosofía recomienda a las Universidades de la América Latina:

---

* *La universidad en un mundo de tensiones. Misión de las universidades en América Latina.* Buenos Aires, Paidós, 1971, cap. I.

1. Reunir en un Departamento todos los cursos de filosofía.

2. Donde exista el Doctorado, crear un "Centro de Estudios filosóficos" dedicado a la investigación.

3. Dar flexibilidad al plan de estudios por medio de cursos optativos en los años superiores.

4. Basar la enseñanza en las obras originales de los clásicos y contemporáneos, y eliminar las manuales y apuntes mimeográficos.

5. Crear seminarios y pre-seminarios sobre temas restringidos de acuerdo con el nivel de la enseñanza que se imparta.

6. Incluir en el plan de estudios de filosofía cursos optativos de ciencias naturales y sociales.

7. Crear un curso general optativo sobre los "problemas filosóficos contemporáneos" común a todas las carreras universitarias.

8. Adoptar la división cuatrimestral del año académico.

9. Establecer los "consejeros de estudio", quienes guiarán a los alumnos a partir del segundo año de la carrera.

10. Incorporar en los Departamentos de Filosofía a profesores de distinta orientación para eliminar el dogmatismo y poner a los estudiantes en relación directa con representantes de las diversas corrientes de la filosofía contemporánea.

Nota: Se suprimió el art. 1° a propuesta del Dr. Mario Bunge y se agregó la palabra "exactas" después de "ciencias" en el art. 6°, a propuesta del Dr. Francisco Miró Quesada. El autor aceptó ambas propuestas.

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA

Diego Domínguez Caballero

Universidad de Panamá

A. *Importancia de la enseñanza de la filosofía en América Latina*

Estamos de acuerdo con la afirmación del profesor Risieri Frondizi de que el futuro de la filosofía en América Latina depende en buena parte de su enseñanza, más aún, se podría afirmar, paladinamente, que, el surgimiento, afianzamiento y progreso de la filosofía en nuestros países, está íntimamente relacionada con su cultivo dentro de nuestras universidades.

De lo anterior se puede partir a la consideración de la importancia y necesidad de la filosofía en nuestros países no sólo como instrumento de cultura, sino como forma de liberación espiritual y cultural, en lo individual, en lo nacional y en lo continental. Es un tema necesario y que necesita destacarse. Lo señalamos con la esperanza de que alguien se interese y lo desarrolle.

B. *Necesidad de una investigación en la forma como se ha enseñado hasta el momento la filosofía en nuestros países*

Si pretendemos referirnos a la enseñanza de la filosofía en nuestra América es menester partir de:

a. Un conocimiento de lo ya realizado, en nuestros países, como enseñanza de la filosofía.
b. Las condiciones bajo las cuales se efectúa esa enseñanza.
c. Posibilidad del mejoramiento de las condiciones del ambiente y de la metodología de la enseñanza.

Sobre el anterior particular deseamos recordar que, hace unos diez años, se realizó una investigación en la que participamos José Echeverría con su trabajo *La enseñanza de la filosofía en la Universidad Hispanoamericana*, José Antonio Tobías con *O ensino da filosofía nas universidades brasileiras*, Harold E. Davies y Harold E. Durfee *The teaching of philosophy in universities of the United States*. No fue posible conseguir quien presentara un estudio del área francoamericana. A mí se me encargó efectuar un estudio de las tres áreas mencionadas para determinar las semejanzas y diferencias, un examen crítico y global de la filosofía en América, y, sobre el particular, presenté el resultado de mi investigación en mi libro *Examen crítico de la enseñanza superior de la filosofía en América*, publicado por la Unión Panamericana en 1969. Las conclusiones a que llegamos fueron las siguientes:

1. *Necesidad de una teoría de la Universidad.* Es indispensable una estructuración de la Universidad que otorgue a la filosofía su debido lugar. Destacar el papel de los estudios generales y asignaturas humanísticas para que la Universidad no se dedique a producir profesionales sino que se dedique a la formación del hombre en su auténtico sentido.

2. *Necesidad de una enseñanza eficiente en filosofía.* A este respecto cumple tomar en consideración la organización del Departamento de Filosofía; programas y bibliografía adecuada; sobre todo superar la etapa de las conferencias magistrales y lograr la formación del estudiante a través del propio esfuerzo manifestado en la discusión, el diálogo, el seminario y la investigación. Junto a ello es necesario mejorar la condición económica y académica del catedrático; tender hacia el profesor y estudiante de tiempo completo; desarrollar la investigación; organización de bibliotecas especializadas.

3. *Necesidad de comunicación:* Es éste el aspecto al que, con más énfasis se refieren los autores de las monografías a que antes me referí. Comunicación a nivel nacional, americano y universal. Algunas de las sugestiones prácticas presentadas son las siguientes:

   a. Continuación de los Congresos Interamericanos de Filosofía.
   b. Ampliación de la circulación de la *Revista Interamericana de Bibliografía.*

c. Conclusión del trabajo de *Lista de libros representativos de América.*
d. Continuación de la *Revista de Historia de las Ideas.*
e. Edición de una revista de filosofía americana.
f. Intercambio de profesores.

4. *Falta de preparación de los estudiantes de la escuela de enseñanza media que siguen estudios en la Universidad.* A ello se agrega la necesidad de considerar la función de la filosofía fuera de lo estrictamente profesional o técnico.

C. *La experiencia latinoamericana*

Los puntos anteriores, a nuestro entender, tienen aún vigencia. Nuestra investigación nos llevó a la necesidad de un más cuidadoso estudio de los planes de enseñanza de las diversas universidades para poder discutir, criticar y dialogar sobre ese denominador común: la enseñanza de la filosofía en América.

El profesor Frondizi presenta en su ponencia algunas dificultades en la enseñanza de la filosofía y él es el primero en considerar que se pueden superar. Yo también lo considero así. Y creo que el conocimiento e información de la realidad filosófica latinoamericana son importantes y necesarios para poder discutir el problema de la enseñanza de la filosofía en América Latina. Por otra parte, cada uno de nosotros tiene una experiencia vivencial de la docencia filosófica en nuestras universidades y ello nos permitirá un diálogo iluminador y un fructífero aporte.

Sobre el particular, en esta ponencia, nos referimos a nuestra experiencia personal y a la presentación de algunas ideas sobre la enseñanza de la filosofía que pueden ayudar a nuestros colegas universitarios. Precisamente y con este propósito, escribimos *Introducción a la Filosofía,* notas sobre su propósito, su estudio y su enseñanza y que ha sido escrito desde la circunstancia americana y para la circunstancia americana. Es cierto, como dice el profesor Frondizi, que no hay acuerdo sobre la enseñanza de la filosofía y ese hecho se refleja en los modos de enseñarla; pero hay que tomar, asimismo, en consideración, la circunstancia universitaria americana que varía según se trate de las grandes universidades o las pequeñas universidades, del material humano con que se encuentra el profesor. Yo recojo la odisea de la enseñanza de la filosofía en mi país en una monografía: *Los estudios filosóficos en la Universidad de Panamá.*

D. *Consideración de la audiencia*

A la filosofía se puede entrar por diversos caminos. No hay la manera única e ideal que nos ha de conducir al filosofar. Y el camino más certero es el que toma en consideración la preparación, interés y preocupación del que tratamos de iniciar.

El curso de Introducción a la Filosofía, aunque tiene ciertas características que nosotros nos preocupamos por describir más adelante, es necesario que adopte ciertas modalidades de acuerdo con su audiencia.

Por el momento nos referimos a cuatro clases de audiencia.

a. Escuela de Enseñanza Media (Bachillerato en Ciencias y Letras):
b. Escuela Normal.
c. Universidad.
d. Público general.

Se han señalado las dificultades de la filosofía en el Bachillerato y las concesiones que es menester hacer a la edad y falta de experiencia, y por ello se ha tratado de relegar el estudio de la filosofía a los últimos cursos. Por otra parte no deja de ser sumamente interesante el experimento que se realiza en los Estados Unidos de enseñar la filosofía a nivel de escuela primaria.*

La introducción a la filosofía, más que cualquier otra asignatura, ha de tomar en cuenta la parte humana de la audiencia. En el procedimiento mismo de la enseñanza y en lo que se refiere a la ordenación y presentación del material, hay que proceder de acuerdo con la realidad. Es necesario recordar, una y otra vez, principalmente a los profesores jóvenes, que cada persona sólo puede filosofar partiendo de su circunstancia, de su propio nivel, tomando en consideración sus intereses y preocupaciones; pretender otra cosa significaría crear confusión y simulación donde debe existir claridad y autenticidad.

Cada personalidad es única en su naturaleza y accesible de una manera individual y, mientras más tomemos esto en consideración, más fácilmente conseguiremos comunicarnos con ella.

Ya hemos advertido, al referirnos al problema de la comunicación, que es necesario admitir que la filosofía, como la ciencia, no ofrece soluciones o respuestas definitivas que podamos transmitir, así, sin más. Nadie puede suministrar a otro las respuestas a sus preguntas e inquietudes filosóficas. Pero puede mostrárseles el camino. Por ello el profesor tiene que tener una auténtica vocación, es decir sus propias preocupaciones filosóficas y actitudes personales sobre el particular. La auténtica comunicación está precedida por la meditación personal.

No se trata, sin embargo, de crear problemas artificiales con lo cual se inautentica el propósito del curso y se le da al estudiante la sensación de gastar esfuerzos en una empresa inútil. No se trata de dar al estudiante una habilidad para resolver crucigramas o lucirse con palabras o pensamientos sutiles en las re-

* Me refiero al movimiento iniciado por Mathew Lippman, Director del *Institute for the Advancement of Philosophy for children at Montclair College* que ha producido la interesante guía *Harry Stottlemeier's Discovery* para niños de 10 a 13 años y tiene actualmente en prensa *Lisa* (12 a 15 años).

uniones sociales; se trata, en todo momento, de destacar la importancia de la meditación personal, del conocimiento de nosotros mismos –lo que nos preocupa como seres humanos– y, en este caso, la filosofía es camino y, como dice Aristóteles, un camino hacia nosotros mismos. Y es así como llegamos a la comunicación y al diálogo en su sentido profundamente humano. Más podríamos añadir sobre el particular pero no es el momento. Remitimos al interesado al capítulo "Filosofía y filosofar" en nuestra *Introducción a la Filosofía.*

E. *Puntos esenciales para tomar en consideración en un curso de iniciación filosófica*

En la Universidad:

Presentamos a continuación y en forma resumida, algunas de las ideas que consideramos conveniente tomar en cuenta al impartir el curso de Introducción en la Filosofía:

1. El curso se imparte a estudiantes, la mayoría de los cuales no tomarán otras asignaturas filosóficas en su vida académica y dependen de este curso para su iniciación y conocimiento de la materia. Por ello el curso debe ser independiente. No es un curso que debe depender de otro. Se requiere, claro está, por parte del estudiante, cierta madurez y disciplina. Sus conocimientos previos –cursos anteriores en la secundaria, lecturas, asistencia a conferencias, etc.– pueden ser una ayuda. Pero debe destacarse el hecho, cierto y estimulante a la vez, que el estudiante aún sin conocimientos previos, si pone de su parte y se aplica al estudio, puede obtener magníficos resultados.

   El profesor no debe impartir esta asignatura con la suposición de conocimientos previos en el estudiante, ni con la idea de que ha de tomar cursos posteriores que completen su conocimiento. Y, con todo, el curso ha de mantener altura universitaria, lo cual se consigue exigiendo estudio y disciplina del estudiante y, sobre todo, dedicación al estudio y a la reflexión. Más adelante presentamos algunas sugestiones para conseguir esto en la práctica.

2. La introducción ha de impartirse en la forma más sencilla y clara posible. La claridad no está reñida con el rigor.

   Dice Ortega: "La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de medio día". El profesor ha de evitar, en lo posible, la "jerga" filosófica, que conduce a la "ininteligibilidad". Indudablemente que el estudiante ha de iniciarse en ciertos aspectos del vocabulario filosófico, pero ello no significa atiborrarlo con tecnicismos innecesarios. Como dice Wittgenstein en el inicio del *Tractatus:* "Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse"; y nos recalca al final de esa misma obra: "El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir".

3. El plan del curso y lo que el profesor pretenda enseñar en cada lección han de estar claramente en su mente. Tener cuidadosamente organizado su programa tanto del primero como del segundo semestre.

   Los contornos del curso de introducción han de ser claramente acotados, presentando su objetivo, los temas que va a tratar y el método que va a utilizar y una bibliografía asequible si es que desea captar, desde los inicios, el interés del estudiante.

   Insistimos. El curso de Introducción a la Filosofía ha de ser ordenado. El estudiante se desespera ante el profesor que salta alegremente, aunque lo haga con gracia, de uno a otro tema; que da la sensación de que está improvisando su clase; que trata de impresionar al estudiante con sus conocimientos y su habilidad dialéctica. Es preciso recordar que el curso no pretende ser un espectáculo con el profesor como actor y los estudiantes como espectadores. Es una seria labor de conjunto. Y este tipo de trabajo necesita del orden, la disciplina y el método.

4. Es necesario asegurarse del interés que siente y del gozo que el estudiante obtiene con la asignatura. Hasta donde ello es posible y manteniendo en todo momento la debida altura académica, es necesario eliminar toda aridez. Ayuda a obtener este propósito tomar en consideración las preguntas del estudiante. Una de las formas de mantener diálogo es analizar la pregunta misma: si el estudiante sabe exactamente el sentido de su pregunta, o si ésta es captada apropiadamente por el profesor. Tomar algunos de los problemas personales planteados por los estudiantes y darles dimensión filosófica. Tomar cosas y cuestiones del diario vivir y proyectar sobre ellos el análisis filosófico. Y esto no es difícil. Decíamos nosotros:

   "El uso equivocado de los libros y de la experiencia han convertido el espíritu en una especie de casillero. Cuando la pregunta salta trémula, esperando comprensión e investigación, no se hace más que correr al casillero y sacar una respuesta vieja y estéril, la misma y de siempre. Nos quedamos sin conocer ni comprender. Es menester conocer las cosas extrañas hasta que se nos hagan familiares y las familiares hasta que se nos vuelvan extrañas. Descubrir facetas, colocar nuestra cámara en ángulos diversos, movernos alrededor del asunto como el fotógrafo que saca de una escena sencilla los más insospechados y maravillosos efectos."

5. Cada tres o cuatro semanas o cuando así lo considere conveniente, puede el profesor ayudar a los estudiantes con las notas tomadas en el curso. Esto da a los estudiantes seguridad.

Consideramos contraproducente dar extensas notas mimeografiadas o asignar un "texto" de introducción que llevaría a la memorización o la imitación de un modelo determinado. Es conveniente, por otra parte, proporcionar ciertos datos, explicaciones y observaciones que muestren el camino y señalen las fuentes y permitan el asedio a los primeros problemas y que, en cierto sentido, preparen al estudiante para la lectura de libros filosóficos y más tarde, la investigación y elaboración de los trabajos que se han de exigir al final del primer semestre. Por ello, se facilitará al estudiante indicaciones breves; de las ideas y problemas tratados en clase, planes y cuadros sinópticos y una bibliografía ordenada y asequible. Todo ello le permitirá el ordenamiento de sus apuntes y notas personales. Y en vista de nuestra tácita afirmación de que no existe un "texto" de clase, se invitará a que cada estudiante elabore, con las guías mencionadas, su propia introducción a la filosofía. Es conveniente aprovechar toda oportunidad para que el estudiante se dé cuenta por él mismo de lo que va aprendiendo.

Tratar por todos los medios posibles de que el estudiante adquiera confianza en su propia capacidad mental; que piense por sí mismo y se arriesgue a expresar su opinión. Por ello toda corrección debe formularse de la manera más casual posible y hablando siempre, en forma general; evitemos por todos los medios que se sienta en ridículo o humillado, ya que es precisamente el temor a estas situaciones el obstáculo mayor que encuentra el profesor al tratar de lograr que los estudiantes se expresen libremente. Hay el riesgo, por otra parte, de incubar un resentimiento que se puede convertir en una resistencia o un encerramiento en el propio yo. En la respuesta al estudiante destacar primero y antes que todo los aspectos positivos. Mostrar nuestro agrado cuando un estudiante hace una pregunta inteligente.

6. Lo importante no es lo que el profesor cubre en el curso sino lo que el estudiante asimile y capte. Tenemos que comprender que en la enseñanza de esta asignatura, no se trata tanto de completar un programa en todos sus detalles en lo que a información se refiere. Si el curso consigue su propósito, el estudiante continuará estudiando por su cuenta. Es importante insuflar una actitud; despertar un anhelo; mostrar una región espiritual de gran interés para el conocimiento humano. Aunque no hay siempre la posibilidad de examinar a fondo un problema en clase, lo importante es prender en el estudiante la inquietud para que trate de resolverlo en forma individual. Aunque no se pueda tratar debidamente una figura filosófica o un período histórico, es menester estimular el apetito intelectual para que el estudiante, personalmente, se dirija a los libros. Al recordar con Aristóteles que todos los hombres desean por naturaleza saber, insistir en que éste saber es, como dice el mismo Estagirita, el camino hacia nosotros mismos, que cada uno en particular ha de recorrer. Se trata, en otras palabras, de ayudar al estudiante a establecer hábitos de pensamiento y a enfrentarse racionalmente con los grandes temas del hombre, del mundo y de Dios.

7. El curso debe ayudar al estudiante a utilizar la dialéctica y el análisis racional con el fin de formarse una visión del mundo y del propio yo. Esto último es lo que, en el fondo, busca la mayoría de las personas al tomar estos cursos. Se discute hoy en día si la filosofía es análisis o síntesis; dialéctica o cosmovisión. El profesor puede adoptar una de las posiciones anteriores, pero debe recordar que los estudiantes buscan, en su gran mayoría, que se les ayude a pensar en algunos de los principales problemas de interés humano. El filósofo y la filosofía son productos de la sociedad. Actúan en la sociedad. Por ello deben presentarse a su consideración problemas de actualidad. Ante todo hay que evitar convertir el curso en una metodología o en una información enciclopédica.

8. Despertar el deseo de continuar leyendo filosofía. Por ello favorecemos decididamente —sin descartar las antologías de manera tajante— el poner en manos del estudiante, desde el primer momento, obras completas de filósofos. Si se le pide al estudiante, por ejemplo, que presente y discuta la forma como Sócrates contesta la acusación que le formulan en la *Apología*, que lea el Discurso de Diótima en *El Banquete*, o la Alegoría de la Caverna en *La República*, o la segunda Meditación en las *Meditaciones Metafísicas* se le despertará el apetito y es muy posible, con algo de estímulo, que lea la obra completa. Y de la lectura de uno de estos libros, pasará a otros. El estudiante está ganado para siempre por la filosofía.

F. *El método sintético: una experiencia en la docencia filosófica en latinoamérica*

En este punto de mi ponencia deseo presentar a la consideración, crítica y discusión de mis apreciados colegas latinoamericanos, una modalidad docente surgida de mi experiencia en la enseñanza de la filosofía en una pequeña universidad latinoamericana: la Universidad de Panamá.

Se ha discutido, en forma extensa, las formas más convenientes de iniciarse en el estudio deliberado de la filosofía. Nuestras lecturas y experiencias nos han mostrado las siguientes posibilidades:

1. El método histórico.
2. La problemática filosófica.
3. Lectura y comentario de textos.
4. Cursos monográficos.
5. Método sintético.

Nos referimos inmediatamente a los métodos que acabamos de enumerar, mostrando las ventajas y desven-

tajas que hemos encontrado en nuestra docencia y el método que, a nosotros, nos ha dado resultado y que llamamos, por el momento, método sintético.

1. *El método histórico:*

Comenzar el estudio de la filosofía por la lectura de su historia. Esta es, en realidad, la forma como se iniciaron los cursos de Introducción. Todavía recordamos un curso de esta índole que tomamos con el doctor Paul Honigsheim, cuando nos iniciábamos en la filosofía. Comenzábamos con los presocráticos y terminábamos en la época actual. Fue un curso que, a pesar de nuestra decidida vocación filosófica, y de contar con un magnífico profesor, se nos hizo bastante aburrido. Aquella experiencia de estudiante ha servido para que tratemos de evitar, en nuestra práctica, este tipo de curso de introducción.

José Gaos nos dice:

> "La iniciación histórica en la Filosofía no ha dado de hecho hasta ahora más que dos resultados, indeseables ambos: nociones superficiales de muchas filosofías, sin ningún conocimiento filosófico verdaderamente tal, y el escepticismo."

Sin embargo, el mismo Gaos nos señala la imposibilidad de posponer toda información histórico-filosófica a una iniciación doctrinal y señala la necesidad, que a nosotros nos parece muy justificada, de incluir un filósofo nacional en el programa o en la consideración de los pensadores tratados.

Precisamente lo que más impresiona en la lectura de una historia de la filosofía a una persona sin preparación filosófica, es la cantidad de teorías, los "filósofos discrepantes" a que se refiere Cicerón. Aquí encontramos perfectamente justificada la crítica anterior de Gaos.

Es realmente difícil para el que se inicia, saber lo que es la filosofía a través de la historia de ella, desde sus mismos comienzos hasta llegar a nuestros días; aun cuando no se pretenda cubrir todo lo que los filósofos han dicho –meta de realización imposible– y afirme conformarse con detenerse más despaciosamente –ahora o después– en algunos filósofos.

Por otra parte, la posibilidad de que la historia de la filosofía no sirva para descubrir nuestras afinidades intelectuales, es más efectiva si la leemos luego de un curso de introducción. De otra manera es muy difícil saber qué es lo que en realidad estamos buscando.

Personalmente, pues, reconociendo la importancia y ventajas de la lectura de la historia de la filosofía, no consideramos efectivo, en la gran mayoría de los casos, la introducción a la filosofía a través de su historia. Consideramos que se puede realizar posteriormente como curso en la Universidad o como lectura y estudio personal.

2. *Los problemas de la filosofía:*

Se ha insistido últimamente en el método de iniciar al estudiante a través de los problemas de la filosofía; señalarle las regiones de la filosofía –gnoseología y ontología– y mostrarle los problemas característicos de cada una de estas regiones.

Algunos estudiosos insisten en que no es necesario que sean problemas exclusivamente filosóficos sino que a problemas de otro orden, personales o sociales, se les puede dar el tratamiento filosófico o buscar su raíz filosófica.

En la primera actitud tendríamos los problemas de la apariencia y de la realidad; esencia y existencia y, en los problemas planteados por el acto de conocimiento ¿qué es un objeto?, ¿qué es la idea?, ¿cómo se relaciona la mente con el mundo exterior?, ¿qué es el bien?, ¿qué es el mal?, ¿qué entendemos por libertad?, ¿cuál es la naturaleza de la muerte?, ¿cuál es el problema de Dios? La segunda actitud es más radical, ya que pretende que el filosofar –como análisis crítico– se podría lograr en la presentación de cualquiera de las asignaturas del curriculum universitario o, aún, en todo lo que se refiere a nuestras relaciones diarias con los otros seres humanos.

En vez de leer acerca de la filosofía, de informarnos de las opiniones de los demás a través de un largo proceso histórico, tratemos como dice Descartes de "tener una propia opinión". Esta es la actitud que informa gran número de los cursos de introducción luego de las críticas a que fueron sometidos los cursos en mención a través de historia. Se siente aquí la influencia de la actitud científica de nuestros días: atacar los problemas. No hay duda que en esta actitud hay entusiasmo y cierta impaciencia por encontrarse con la filosofía en la forma más pura posible: el problema.

Sin embargo, nosotros consideramos que entrar en los problemas así, sin más, ya sea en la primera o en la segunda actitud, exige cierta preparación e información de lo que los otros dijeron. No se puede comenzar la filosofía desde un principio tajante y desconocer en forma absoluta lo que previamente se ha dicho sobre el particular. Por ello, la circunstancia y situación en que un problema se plantea, tiene importancia para su comprensión. Una problemática filosófica que prescinda en absoluto de la situación histórica que produce o conduce a estos problemas es radicalmente incompleta.

Si la filosofía tiene una historia, es preciso recurrir a esa historia para fundamentar el saber, a no ser que aceptemos que la filosofía es algo hecho de una vez por todas. Y este último es precisamente el punto a que no adherimos. Por ello la problemática filosófica no puede descuidar, de manera total y absoluta, los elementos históricos y las "soluciones" de los filósofos.

3. *Lectura y comentario de textos:*

Se insiste por otros profesores que la mejor y única manera de entrar realmente en la filosofía no reside tan-

to en la historia o en la preocupación por los problemas, como la lectura de los mismos filósofos, la "filosofía viva". Como dijo Emerson: "Platón tiene un mensaje que darnos a cada uno de nosotros en particular". Según este criterio el conocimiento de la filosofía se obtiene con el contacto directo de los grandes libros filosóficos, esquivando toda enseñanza a base de compendios o manuales sistemáticos del tipo que sean. Se trata de la insistencia en la lectura y comentario de textos filosóficos como manera cierta de entrar en el estudio deliberado de la filosofía. Esto ha promovido un movimiento que consideramos saludable de la edición popular de obras filosóficas, de antologías filosóficas y de discusiones de los grandes libros.

Sin embargo, consideramos que atacar la lectura y comentario de los textos filosóficos sin una adecuada propedéutica, puede tender a confundir al estudiante. Es importante, no hay duda, que el estudiante lea los textos filosóficos. Y lo más pronto posible. Sin esta lectura no es posible decir que ha entrado en la filosofía, ya que nadie puede comenzar solo y desde el principio esta labor que desde hace siglos realiza el hombre de interrogarse por la realidad y las posibilidades de su acceso a ella.

4. *Cursos monográficos:*

Otros pedagogos insisten en que a través de un filósofo, de un problema o de un libro, tratados en detalle, se podría iniciar al estudiante en la filosofía. No hay duda que una visión de conjunto tiende a crear en el estudiante cierta superficialidad, y es posible que se quede sólo en lo periférico. Lo importante en filosofía no es tanto la síntesis como el análisis, la profundización; no tanto la tesis que se afirma como los argumentos que sostienen esta tesis. Y no hay duda que es posible, con habilidad pedagógica, lograr en los cursos monográficos bastante del propósito que acabamos de apuntar.

Sin embargo, con todas las ventajas que traen los cursos monográficos, ellos no pueden rendir resultado adecuado si el estudiante no tiene antes una visión de conjunto.

Por lo anterior son sabias las palabras de Francisco de Romero cuando nos afirma:

> "Otra vía para introducirse en la filosofía, muchas veces recomendada, es el estudio a fondo de un gran filósofo. Nada más peligroso para el principiante. Si topa con un filósofo verdaderamente grande y lo entiende, acaso ya nunca salga de él, y la filosofía se le convertirá en una bruma en la cual sólo se destaca un claro perfil: el filósofo elegido. El poder de seducción de un pensador eminente es extraordinario. Son muchos que se han adherido incondicionalmente y de por vida a una determinada filosofía, sólo por el hecho accidental de que tropezaron con ella en el primer momento".

5. *Nuestro método: el método sintético:*

Al referirnos a los métodos anteriores hemos señalado sus desventajas. Sin embargo, queremos insistir en sus ventajas, en los aspectos positivos de cada uno de los métodos anteriores.

No hay duda de la necesidad, especialmente para el estudiante que se inicia en la Universidad y que no ha de dedicarse a la filosofía como profesión, de una adecuada información histórica. Ello no significa que el estudiante ha de saber todo lo que los filósofos han dicho. Ya hemos manifestado que ésta es una meta imposible de alcanzar. Además nos llevaría a un conocimiento de tipo enciclopédico, que se apartaría del verdadero objetivo filosófico que persiguen estos cursos. Pero sí consideramos conveniente que el estudiante posea una información histórica.

En lo que a los problemas se refiere, reconocemos la necesidad de que el estudiante cate la problemática filosófica y se dé cuenta del problema que late en el fondo de toda solución filosófica. Sólo la comprensión y apropiación del problema hará posible llegar al fondo de la teoría.

Por otra parte es indudable que el estudiante debe leer a los filósofos en sus obras originales. La filosofía viva es la que dará al estudiante el gusto por la filosofía.

Aceptamos, asimismo, la bondad de los cursos monográficos. Al estudiar un problema o un filósofo determinado, hay un esfuerzo personal que ayuda enormemente en la comprensión y ejercicio del filosofar.

Sin embargo, al analizar los diferentes modos en que podríamos entrar en el estudio deliberado de la filosofía y señalar las ventajas en cada uno de estos modos, surge angustia y preocupación por el tiempo de que podemos disponer en nuestra docencia. Un curso universitario, por lo general, cubre a lo más, dos semestres, tres horas semanales de clase. ¿Cómo podríamos aprovechar las ventajas de cada uno de estos modos de entrar a la filosofía sin perjuicio de presentar un curso desleído y que pueda llevar al estudiante a la confusión y a la simulación? ¿Acaso no llegaríamos, en un curso sintético que pretendiera abarcar los métodos anteriores y cargar con todas las desventajas escapándosenos, por ambiciosos, las bondades particulares?

Nosotros expondremos sencillamente el resultado de nuestra bastante larga experiencia sobre el particular. La que, luego de varios tanteos, nos ha mostrado, por lo menos en nuestro caso, ser la forma más conveniente de impartir el curso.

Nos parece que hasta el momento se ha centrado la atención en el profesor y no tanto en el estudiante. Se mira el curso principalmente como una labor de exposición del profesor en que el estudiante o es completamente pasivo o no llega a desplegar toda la actividad de que es capaz.

El curso, insistimos, debe centrarse más que nada en el trabajo del estudiante. En otras palabras: el estudiante debe ser elemento muy activo y colaborador en estos cursos. Esto, lo sé, ya se ha dicho otras veces. En esta ocasión deseo referirme al sentido y la forma de la colaboración entre estudiante y profesor. No se trata tanto de que el profesor exponga, como de que el estudiante trabaje y asimile. Por ello consideramos que todos los métodos mencionados antes –histórico, problemas, textos filosóficos y trabajo monográfico– tendrían cabida en el curso, siempre y cuando se logre la activa participación del estudiante. Explicamos inmediatamente.

El aspecto histórico se le confía al estudiante. En el universitario –con título de escuela secundaria– se supone cierta madurez y disciplina mental. Por ello él puede estudiar por su cuenta la historia de la filosofía. No se trata por el momento de un conocimiento profundizado sino lo que podríamos llamar una primera información de una historia de la filosofía, a propósito para este fin. Durante el primer semestre el estudiante leerá todo lo que se refiere a la filosofía grecorromana, con insistencia en Sócrates, Platón, Aristóteles y Plotino. En unas tres o cuatro clases –luego de la lectura por parte del estudiante– el profesor se referirá a la historia y trazará unos cuadros y, en líneas generales, dará al estudiante la visión de conjunto del período. Es el momento para señalar la cuestión del comienzo de la filosofía, de la división en períodos de la historia de la filosofía, del problema que plantea la filosofía o sabiduría oriental frente a la filosofía occidental, del objetivo de una filosofía de la filosofía y de una filosofía de la historia, enterarse de las dificultades que ha encontrado el estudiante, conocer aquello que lo ha impresionado, etc. Esto servirá para interesantes discusiones, cambios de puntos de vista e incitación al estudio y a la reflexión. En el segundo semestre leerá la filosofía moderna con insistencia en Descartes, Berkeley y Kant. Esta lectura histórica le servirá, además, para el trabajo monográfico que explicamos más adelante. El profesor en clase y cada vez que se le presente la oportunidad, se referirá al aspecto histórico en la exposición de los problemas pero más bien en forma de preguntas e invitando al estudiante a suministrar la información pertinente. Indudablemente que en varias ocasiones el profesor tendrá que aclarar y completar.

En lo que se refiere a la lectura y comentario de textos, el profesor asignará al estudiante textos filosóficos tanto en el primero como en el segundo semestres. No se trata de atiborrar al estudiante de lecturas sino proporcionarle la cantidad que, de acuerdo con las circunstancias, pueda leer con atención y ejerciendo lo más posible el análisis y la reflexión. Personalmente preferimos dar al estudiante, durante el primer semestre, los diálogos socráticos: *Apología, Critón, Fedón* y *Eutifrón,* a estudiantes más interesados le recomendamos, el discurso de Diótima en *El Banquete* y el libro VII de *La República.* Se dedicarán algunas sesiones a la discusión de aspectos determinados –señalados con la debida antelación– de estos diálogos. El profesor aprovechará toda oportunidad para relacionar problemas o motivos de discusión con los textos filosóficos.

En el segundo semestre alguna obra de autor moderno, por ejemplo *El Discurso del Método* y *Las Meditaciones Metafísicas,* de Descartes o los *Diálogos* de Hylas y *Filonus* de Berkeley. Estas obras deben ser leídas completamente pero, siempre, con insistencia en ciertos pasajes. Así, en los *Diálogos* señalados se insistirá en la *Apología* y en *El Discurso del Método* se insistirá en la forma cómo el filósofo llega a presentar sus cuatro reglas y la manera cómo las aplica en la *Segunda Meditación Metafísica.* Es decir se dedicará cierto número de clases, tanto en el primero como en el segundo semestre, a discutir libremente los libros asignados. Más adelante nos referiremos a la manera de llevar a cabo estas discusiones.

El profesor, por otra parte, tiene a su cargo la presentación de los problemas de la filosofía. Tratará en lo posible de evitar largas y tediosas exposiciones. En las primeras clases, y como explicamos más adelante, irá presentando las nociones que le permitirán un primer asedio a los problemas. Pero como desde el inicio del curso se pone a trabajar al estudiante en la lectura de la historia y de los textos filosóficos, la exposición de estas primeras nociones se referirá continuamente a estas lecturas de los estudiantes. Nótese que los cuatro métodos señalados se utilizan de manera casi conjunta.

El propósito es el siguiente: el estudiante, en forma simultánea, obtiene información histórica, lee la obra de un filósofo y escucha la exposición del profesor. La mayor parte del trabajo recae, en cierto sentido, en el estudiante. El profesor debe estimular, por todos los medios posibles, este trabajo del estudiante despertando su interés en las más diversas formas; tiene en realidad el oficio de tábano a que se refería Sócrates. Al estudiante, poco a poco, se le va preparando para las discusiones y se le van señalando los requisitos y reglas del diálogo filosófico. Estas discusiones y diálogos se iniciarán tan pronto sea posible y se le señalará, a través de ellos, la importancia del trabajo personal que el estudiante realiza. Así, en la *Apología* se destacarán ideas principales, como la idea de Sócrates acerca de la muerte, acerca de Dios, acerca de la educación, etc. y se harán referencias a los diálogos citados anteriormente. Se aprovechará para que el estudiante informe acerca del hombre Sócrates, tal cual lo está leyendo en la historia. Nuestra experiencia nos ha mostrado el gran interés que toman los estudiantes en estas discusiones y el cuidado con que se informan históricamente y leen las obras mencionadas para participar en la discusión. Es el momento para iniciarlos, asimismo, en el uso del diccionario filosófico. Y, desde el punto de vista humano, se trata de ayudarlo a comprender el hondo sentido de la palabra humana y de la dialéctica, en lo que significa escuchar atentamente las razones de los otros y el respeto a la opinión o creencia discrepante de la nuestra.

Insistimos. En esta primera etapa del curso de introducción hay un trabajo conjunto de profesor y

estudiante; los dos han de colaborar estrechamente para obtener éxito. Y el profesor ha de destacar constantemente esta necesidad. Al comienzo, como es natural, hay cierta dificultad e indecisión pero, a medida que el estudiante comprende lo que se pide de él, y al darse cuenta por las discusiones y por su trabajo personal, de la forma en que avanza hacia nuevas perspectivas intelectuales, todo se hace más fácil. Se encuentra gratificación y placer en esta labor de conjunto, y entre los participantes se genera afecto y respeto mutuos.

La última fase del curso es la preparación de un trabajo monográfico. Aquí consideramos conveniente iniciar al estudiante, se trata del universitario, en el trabajo de investigación. Mostrarle la forma de presentar un plan inicial; hacer fichas bibliográficas y de citas; redactar de manera lógica y clara. En clases especiales se explicará al estudiante la técnica de la investigación, la manera de leer para extraer ideas y argumentos. El trabajo monográfico se entregará un mes antes de finalizar el semestre. Estos trabajos, naturalmente, han de ser cuidadosamente corregidos por el profesor quien les dará a los estudiantes el resultado, explicando las fallas generales, los aciertos, etc. y procederá a la lectura, por sus autores, de uno o dos de los mejores trabajos y los someterá a la discusión de los estudiantes. En la crítica de los trabajos es conveniente, al referirse a los aciertos y bondades, mencionar el nombre de sus autores. Esto último se evitará al señalar errores y fallas. Los trabajos se entregarán con las correspondientes fichas que luego se devolverán al estudiante con la nota de apreciación y las observaciones del caso. Mi experiencia es que el estudiante emprende este trabajo con entusiasmo y asiste complacido a las clases extras en las cuales se explica la técnica de la investigación filosófica. En esta forma se cumplen los aspectos que, a nuestro entender, debe cubrir un curso de introducción:

a. Información,
b. Lectura de textos filosóficos,
c. Discusión y
d. Trabajo personal.

Aunque no he logrado cubrir aspectos importantes del tema general de la ponencia, he rebasado, con creces, el espacio y tiempo que se me asignó. Pero quería aprovechar esta oportunidad al máximo para presentar mi experiencia como profesor en una universidad latinoamericana.

En mis trabajos y en estas notas, recojo mi experiencia de treinta y cuatro años de docencia en la Universidad Panameña y dos en la Universidad de Yale. Siempre he escrito desde y para la circunstancia panameña y con algo de optimismo para la circunstancia americana. La experiencia me ha convencido de que no se puede "enseñar" filosofía en el sentido de transmitir una capacidad de filósofo: no hay receta ni texto que logre tal cosa. Se trata de presentar una experiencia, estimular el estudio de la filosofía, y, sobre todo, ayudar a crear en el estudiante las condiciones para que él, por sí mismo, descubra el filosofar.

BIBLIOGRAFIA

Para la preparación de esta ponencia he resumido y citado textualmente de mis siguientes libros:

1. DOMINGUEZ C., Diego: *Filosofía y Pedagogía*, Problemas de la escuela panameña. Publicaciones de la Universidad de Panamá. Imprenta Nacional de Panamá, 1952.

2. DOMINGUEZ C., Diego: *Los estudios filosóficos en la Universidad de Panamá*. Publicaciones de la Facultad de Filosofía, Letras y Educación. Universidad de Panamá. Panamá, 1963.

3. DOMINGUEZ C., Diego: *La enseñanza de la filosofía en Iberoamérica*. Separata Revista de la Universidad de Costa Rica. Oct. 1964.

4. DOMINGUEZ C., Diego: *Examen crítico de la enseñanza superior de la filosofía en América*. Unión Panamericana, Washington D. C., 1969.

5. DOMINGUEZ C., Diego: *Introducción a la Filosofía*. Apuntes sobre su propósito, su estudio y su enseñanza. Sexta Edición. Impresora Panamá, 1976.

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA

Manuel Agustín Aguirre

Quito, Ecuador

Me ha correspondido presentar una co-ponencia sobre el tema tratado por mi amigo y distinguido filósofo Risieri Frondizi. Sin señalar en detalle las coincidencias o diferencias que pudieran existir entre nuestros puntos de vista, he creído conveniente exponer, más que en afán de enfrentamiento, en forma en lo posible esclarecedora, algunos aspectos de mi pensamiento y experiencias sobre el tema.

Como el problema a dilucidar no es el de la enseñanza de la filosofía en abstracto sino en concreto, en América Latina, considero que era necesario, cosa que no se ha hecho en la ponencia, hablar, aunque fuera en forma esquemática, acerca de esta región sobre la que debemos proyectar esa enseñanza, situándola en el contexto mundial y continental en que se halla inscrita.

Esquema socioeconómico

El sistema mundial capitalista-monopolista-imperialista, sufre una crisis cíclica y estructural al mismo tiempo, que tiene su origen en la gigantesca acumulación de capital que se expresa en las multinacionales y conglomerados, el desarrollo científico técnico, el aumento de la composición orgánica del capital, la baja de la tasa de beneficio, la intensidad de la explotación, el incremento de las contradicciones internas y externas, que han llevado, al tratarse de los Estados Unidos de América, a la disminución de su zona de influencia, no sólo debido a la ampliación del campo socialista y la lucha victoriosa de pueblos como Vietnam, Laos, Cambodia, Angola, etc., sino frente a rivales de su propio campo como Alemania Occidental y Japón.

Esto ha determinado que el poderío imperialista norteamericano concentre su acción en América Latina, que no sólo sufre la crisis general del sistema sino la que proviene de su propia estructura socio-económica, penetrada e integrada, en forma apendicular, al imperialismo mundial, especialmente norteamericano, que acentúa su explotación en lo económico y su dominación en lo político, social, militar y cultural, agravando, en contubernio con las burguesías "nacionales", la miseria de las masas latinoamericanas, agudizando las contradicciones y la lucha de clases, que en Cuba condujeron a la primera revolución socialista, rompiendo la cadena imperialista en nuestro Continente.

Pero por otra parte, como esta crisis general y regional que en mucho nos recuerda la de los años 30, no puede resolverse por medios democráticos periclitados, el imperialismo y sus secuaces no encuentran otra salida que el armamentismo, la violencia militar fascista, los campos de concentración y el genocidio, como acontece en el Cono Sur del continente, cuando no la amenaza de una guerra nuclear si la creyeren necesaria.

Dependencia cultural y filosófica

Dentro de este panorama, y al tratarse de nuestro tema, no se pueden ni deben soslayar, sino profundizar, los aspectos relacionados con la dependencia cultural, especialmente en el campo de la filosofía, sus verdaderas causas y consecuencias, primero de la metrópoli luso-hispana durante la Colonia, luego del imperialismo europeo, principalmente inglés, y más tarde, en forma absorbente, del norteamericano, así como de los mecanismos por los cuales las diferentes corrientes filosóficas de los países centrales y dominantes se insertan en la superestructura ideológica de los países semicoloniales como los nuestros, y la función que desempeñan como elementos estabilizadores del sistema imperante, al ser transmitidos por medio de la enseñanza.

Así, a manera de ilustración, recordemos que la conquista y colonización luso-hispánica, no sólo destruye el modo de producción indígena y lo suplanta con un sistema de relaciones de producción basadas en la propiedad privada y la explotación, sino también la cultura autóctona, para imponernos con el idioma, y todo un conjunto de formas ideológicas, el dominio de los conquistadores. Si por una parte se cristianiza a los indígenas para someterlos mejor, en los seminarios y universidades se prepara a las *élites* en el escolasticis-

mo, que derivando todo conocimiento de la teología como fuente del saber, se empeña en demostrar, con el milagro de los silogismos, la supuesta verdad de los dogmas que justifican esas relaciones de producción y dominio existentes, transformando a la filosofía en sierva de la teología.

A fines de este período, y en el proceso de la independencia, la filosofía de la Ilustración y la Enciclopedia, sirve a los grupos oligárquicos criollos para su lucha contra el dominio español. Luego en la República, cuando el contubernio de los intereses foráneos y criollos frustra la formación de la gran patria latinoamericana que soñara Bolívar, que se fragmenta en veinte naciones bajo la égida especialmente de EE.UU. y la Gran Bretaña, es el radicalismo filosófico inglés y en especial Bentham, lo que predomina en la enseñanza, como la prueba el hecho de que el mismo Libertador lo introduce en los planes de estudio que se formulan para las Universidades Centrales de Cundinamarca, Venezuela y Ecuador y más tarde se lo suprime, al considerárselo inspirador del movimiento del 28 de diciembre de 1828, porque "contiene máximas contra la religión, la moral y la tranquilidad de los pueblos". Y cuando en el proceso de formación de las naciones, las oligarquías tratan de superar la llamada "anarquía", se ha de acudir al positivismo sintetizado en la voz de mando de: "orden y progreso".

Ya en nuestro siglo, cuando las contradicciones del sistema capitalista-monopolista-imperialista, acentúan su irracionalidad a tal punto que las inmensas riquezas acumuladas y el desarrollo científico-técnico, se emplean menos en medios de producción y más en medios de destrucción, surgen las ideologías irracionales, "existencialismo", "personalismo", "vitalismo", "pragmatismo", etc. filosofías del imperialismo, que son transmitidas, en la mayoría de los casos, sin ningún juicio crítico, en nuestros colegios y universidades.

Podemos afirmar, recordando a Marx, que las ideas filosóficas dominantes en América Latina, son las que corresponden a las clases dominantes exteriores e interiores, que ejercen no sólo el dominio material sino espiritual sobre las clases dominadas en nuestra región.[1] No es que estas ideologías se impongan siempre por la fuerza, como elementos de dominación de las burguesías imperialistas sobre los países coloniales y semicoloniales, aunque existen tales casos, sino que se utilizan una serie de medios de difusión y se transmiten con la complicidad de las burguesías criollas, llamadas "nacionales" y sus satélites intelectuales, porque ellas justifican, en un determinado momento histórico, el mantenimiento del sistema y sus privilegios, tanto en el orden internacional como en el regional y nacional.

La consideración o no de estos aspectos tiene mucho que ver con el problema que nos ocupa, ya que de ello dependerá la forma necesariamente crítica, que debemos adoptar, al impartir la enseñanza de la filosofía y su influencia en los jóvenes que tratamos de formar.

Las concepciones de la filosofía

La concepción que nosotros llamamos metafísica, considera a la filosofía como algo abstracto, intemporal y ahistórico, una teoría pura en el sentido del episteme aristotélico, situada por encima y al margen de las clases sociales y sus luchas, sumida en la contemplación de los primeros principios y los valores eternos, en un espacio vacío de ascética neutralidad.

Partir de esta concepción en la enseñanza de la filosofía en una América Latina convulsionada por los más graves y acuciantes problemas de toda índole que la sacuden de punta a punta, conduciendo al estudiante por el falso camino de una búsqueda desinteresada de la verdad, ocultando que la filosofía ha sido siempre un instrumento eficaz en la lucha ideológica de las clases dominantes para justificar sus posiciones y privilegios, un reflejo de los intereses y conflictos sociales, constituye un verdadero contrasentido. Toda filosofía, quiéraselo o no y dígase lo que se diga, jamás ha sido una cosa situada en las nubes, como algunos suponen, sino un arma ideológica formidable en las luchas políticas y sociales; pues aun las actitudes contemplativas son, en el fondo, una toma de posición, pues tienden a inmovilizar e impedir la acción de aquellos que, de alguna manera, podrían poner en peligro los intereses de la clase dominadora. No es que esto se lo haga siempre en forma interesada y consciente, pero en el fondo no existen filosofías puramente académicas, neutras e inofensivas, ya que es la lucha de clases la que plantea los problemas y el derrotero de su solución.

No es necesario recorrer la historia de la filosofía para demostrarlo. Basta señalar algunos ejemplos: Platón, que parecía sumido en la contemplación de las formas eternas de las cosas, construyó, sin embargo, un andamiaje ideológico para defender a la aristocracia terrateniente a la cual pertenecía, contra el ascenso de la clase comercial y manufacturera, creando el ideal de un Estado oligárquico gobernado por una *élite*. Aristóteles, trata de justificar la esclavitud, que constituye la base del sistema y permite a la clase "rica y virtuosa" dedicarse a la contemplación de los primeros principios del Universo. La filosofía materialista de la Ilustración y los enciclopedistas surge como expresión de los intereses de la clase burguesa para oponerse a la aristocracia feudal y su ideología dominante, y se vuelve atrás cuando el desarrollo de la clase proletaria hace posible la creación del socialismo científico. Desde entonces, la filosofía moderna y contemporánea desarrolla toda su apologética, directa o indirectamente, primero, contra el concepto idealista y dialéctico histórico del progreso, como en el caso de Hegel, y luego más encarnizadamente, contra la dialéctica materialista y el materialismo histórico de Marx, Engels, Lenin, como lo demuestra Georges Luckács, en su libro *El Asalto a la Razón.*[2]

La concepción materialista dialéctica de la filosofía

La constatación de que la filosofía se halla en el centro de las cuestiones sociales y políticas, no la degrada ni minimiza, sino más bien la exalta y dignifica, al conferirle el rol social que le corresponde. Y esto es lo que hicieron Marx y Engels al sentar las bases fundamentales del materialismo histórico y la dialéctica materialista, que son el resultado de la unidad de la teoría científica y la lucha del proletariado por su liberación, dándonos una concepción materialista-dialéctica de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

La esencia de esta filosofía se halla en la *Tesis* XI de Marx sobre Feuerbach que dice: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".[3] Así, la filosofía marxista no sólo significa la ruptura con las interpretaciones tradicionales, metafísicas o idealistas, sino la creación de una teoría y un método dialéctico materialista, que al mismo tiempo que nos da una nueva interpretación científica de la realidad, constituye una guía para la transformación revolucionaria de la misma.

En los últimos tiempos, el ascenso de la lucha de clases en América Latina, engendrado por la crisis y el despertar de la conciencia de los trabajadores, ha determinado que numerosos científicos sociales utilizaran las categorías y los métodos del marxismo leninismo, en la investigación y análisis de diversos aspectos de la realidad socio económica, cuyos resultados, constantes en numerosos libros y ensayos, nos demuestran no sólo la fecundidad de la aplicación de la filosofía marxista a las ciencias humanas, sino también el significativo aporte que aquélla proporciona a la creación de *una verdadera ciencia latinoamericana.*

Una experiencia interesante significó para nosotros, cuando nos correspondiera dirigir la Universidad Central del Ecuador, la introducción en el plan de estudios de un primer año de cultura general, que reemplazara al antipedagógico examen de ingreso tradicional, del materialismo dialéctico e histórico, para el análisis de los problemas del mundo contemporáneo y de América Latina y el Ecuador, que se dictaban en otras cátedras conexas, ya que aquello permitía, como dijéramos entonces, "globalizar los problemas y conocerlos a través del proceso histórico y de sus contradicciones. El método empírico considera las cosas inmóviles, aisladas y muertas, desconectadas de los procesos que las integran a la totalidad y los antagonismos que producen su movimiento y dirección. De ahí que el empirismo no pasa de la superficie de las cosas, incapaz de penetrar su realidad profunda. Sólo el método dialéctico permite el descubrimiento de la verdad científica".[4]

Por eso creemos que en la ponencia a que nos referimos, al tratar del contenido de la enseñanza o sea "qué enseñar", existe un vacío en la consideración de estos aspectos y nosotros proponemos que el Congreso declare la necesidad de que se enseñe la filosofía marxista en los colegios y universidades latinoamericanos, en cuyos planes de estudio y programas generalmente no consta, ha sido suprimida por la voluntad dictatorial, como acontece en las universidades militarizadas y fascistizantes del Cono Sur, cuando no se la menciona para mistificarla, deformarla y atacarla impunemente.

No nos oponemos, entiéndase bien, a la enseñanza de otras corrientes filosóficas, con el necesario espíritu crítico; pero consideramos un verdadero delito contra la cultura, silenciar o escamotear lo relacionado con la enseñanza de la filosofía marxista, que constituye la síntesis de lo más alto que ha producido el pensamiento humano, por el hecho de ser la teoría de la clase proletaria en la lucha por su liberación.

Para qué enseñar filosofía y cómo enseñarla

El propósito, o sea para qué enseñar filosofía, se desprende de la posición que se mantenga dentro del campo filosófico. Nosotros consideramos necesario dar al estudiante de filosofía una clara concepción materialista dialéctica del mundo, de la naturaleza, de la sociedad y el hombre, su pensamiento y su acción. Suministrarle un método científico para la investigación y conocimiento de la realidad latinoamericana, permanentemente cubierta con la hojarasca palabrera de las filosofías oficiales, poniendo al desnudo las verdaderas relaciones humanas de dominio y explotación exterior e interior, ocultas tras las apariencias de las falsas relaciones entre las cosas. Entregarle los instrumentos necesarios para una crítica objetiva de lo existente, con el fin de superarlo, porque la crítica dialéctica no significa destrucción y negación absolutas en términos nihilistas, sino una constante superación de lo viejo por lo nuevo, de lo caduco por lo que nace, del pasado y presente por el futuro. Dotarlo de nuevos valores basados no en el individualismo, el egoísmo y la competencia destructora, sino en la entrega desinteresada de sí mismo en beneficio de los demás. No se trata de formar un ente colocado supuestamente al margen o sobre la sociedad, las clases y sus luchas, sino un hombre que actúe junto a su pueblo, en el diario combate por su liberación. "La filosofía no es exterior al mundo. Los filósofos no brotan de la tierra como hongos, son los frutos de su época, de su pueblo, cuyos jugos más sutiles, más preciosos y menos visibles se expresan en las ideas filosóficas. El mismo espíritu que construye los sistemas filosóficos es el que construye las vías férreas con las manos de los obreros".[5]

En cuanto a los aspectos didácticos y metodológicos, o sea cómo enseñar la filosofía, coincidimos en lo fundamental, con el ponente, cuya experiencia didáctica reconocemos.

Condenamos el monólogo sordo y aislante de la cátedra magistral, que proviene de una pedagogía escolástica y metafísica, que se basa en la concepción de una

supuesta naturaleza o esencia inmutable del hombre y la existencia de verdades y valores permanentes y eternos, que el profesor vuelca sobre el alumno como en un recipiente vacío, lo que determina el cultivo del memorismo mecanizante y los exámenes repetitivos y traumatizantes, que destruyen la capacidad creadora del estudiante. Para el pensamiento dialéctico materialista, el hombre no posee una esencia abstracta inherente al individuo aislado, ya que el ser humano es un producto histórico social, un conjunto de relaciones sociales; y la verdad, absoluta y relativa al mismo tiempo, es algo que deviene, se hace; y, en consecuencia, el alumno debe ser un elemento activo en el proceso del conocimiento y búsqueda de la verdad, a través de la investigación conjunta y el diálogo permanente con sus profesores. Consideramos que los planes y programas de estudio no deben formularse por materias sino por problemas, que tengan su raíz *en la realidad latinoamericana, que ha de ser la materia prima de nuestro filosofar.* Estamos contra el dogmatismo estéril y paralizante y proclamamos la unidad de la teoría y la práctica, la praxis.

Mucho habría que decir sobre la necesidad de la enseñanza de *la filosofía latinoamericana*, pero nos lo impide la limitación ya rebasada de esta co-ponencia.

---

1. "En todas las épocas el pensamiento de la clase que se halla en la cima del poder, ejerce un predominio absoluto. La clase que impera en la sociedad *materialmente*, impera a la par *espiritualmente*. La clase que tiene a su alcance los medios para la producción material, dispone también de los medios para la producción espiritual; de modo que imponen su pensamiento a los que por carecer de medios materiales, no pueden ser productivos espiritualmente". *La Ideología Alemana.* Marx y Engels Ed. Pavlov. México. Pág. 231.

2. *El Asalto a la Razón.* La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Ed. Fondo de Cultura Económica.

3. *Obras escogidas de Marx y Engels.* T. II Pág. 378.– Ed. Lenguas Extranjeras.– Moscú.

4. *La Segunda Reforma Universitaria.* Ed. Universitaria. Pág. 117.

5. Marx, *Gazeta Renana,* (1842).

LA FILOSOFIA DE LOS PLANES

Carlos Mato Fernández

Montevideo, Uruguay

Un plan de enseñanza debe explicitar su filosofía.

La ausencia del conocimiento reflexivo respecto a sus Principios y Fines, constituye una falta injustificable para cualquier sistema de Educación Institucionalizado.

El objeto de un Sistema de Enseñanza destinado a cada uno de nuestros países, ha de ser: *la Vida Nacional, las auténticas identidades y diferencias de la comunidad latinoamericana, y su ubicación en el mundo.*

La condición de "países en desarrollo", característica de nuestra América, determina que el esfuerzo de la Enseñanza Pública se concentre en producir "hombres que posean al mismo tiempo cultura y un conocimiento experto en determinada especialidad". (A. N. Whitehead, en *Los Fines de la Educación*; ed. Paidós, pág. 13).

Tienen prioridad, impuesta por la necesidad, los fines definidos y concebidos del siguiente modo: *la adquisición del dominio práctico y teórico de una técnica productiva.*

La filosofía del Plan enseñante equilibrará su respuesta con la proposición complementaria de una Finalidad de valor universal y permanente: *la formación del Espíritu Crítico.*

Ella es nuestro tema presente.

Filosofía de la enseñanza
y enseñanza de la filosofía

La Filosofía es un legado cultural, nacido en la antigua Grecia, privilegio del progreso occidental, y herramienta irrenunciable para el ser humano que busca comprender a su humanidad actual.

La Filosofía ha sido negada, o, con mucho fundamento, se ha sostenido que ella no puede ser enseñada. Es admisible pensar que en algunos momentos de la vida ella es inoportuna y hasta nociva; que la asignatura de tal nombre es superflua y pone en cuestión a los valores exteriormente establecidos, así como a nuestros supuestos prejuiciosos.

Entiéndase bien que no le adjudicamos la exclusividad a la enseñanza institucionalizada, puesto que aquellas experiencias conmovedoras nacen en la cultura popular y en la educación natural. Por ello mismo, la enseñanza institucionalizada está obligada a procurar el reencuentro de tales vivencias. Así llegará a ser "educación suscitadora".

La enseñanza filosófica nos ejercita en la búsqueda sincera de nuestros orígenes y en la elección comprometida de los más altos fines prácticos, científicos y espirituales.

El sistema nacional de enseñanza está destinado a producir una Segunda Vida Cultural por sobre la Primera Vida Natural. Junto a los contenidos (que no pueden ser tratados aquí) el educando debe obtener *la racionalización de su discurso y su diálogo, de su conducta, de su conocimiento y de su saber general.*

El primer logro reside en que la *racionalización asimilada* esté presente al término de la Enseñanza Básica.

El segundo, será la *racionalización explicitada,* al nivel pre-universitario o universitario.

Es obvio que *ambas modalidades componen la orientación filosófica de la formación docente.*

El norte al cual nos dirigimos, según nuestra estimación surgida de la vida misma en la enseñanza, en Latinoamérica, es: El ejercicio pleno de un *Racionalismo crítico, confeso, pluralista, responsable* y *creador.*

Con él se convierte la cultura propia, autóctona y universal, en una Tercera Vida que capacita a nuestros hombres y a nuestros pueblos para *la práctica de la libertad, de su autonomía y de la comprensión internacional.*

Indicaciones

Para evitar los inveterados males nuestros.

A) Los intentos clásicos que pretendían partir desde "los Principios" hacia la deducción de las conclusiones pedagógicas, serán sustituidos definitivamente y la estructura docente correspondiente, prescindible. Todo lo anterior merece ser tenido en cuenta cuando pretendamos extraer conclusiones e indicaciones prácticas.

Pero, un especialísimo resultado (de las muchas formas históricas de la enseñanza) de la Filosofía, consiste en la *Formación del Espíritu Crítico o la Capacidad reflexiva ante las conductas y el saber.*

Esta finalidad, específicamente filosófica, no puede faltar en ningún proyecto de Enseñanza formadora y suscitadora, digna de la civilización de hoy.

Elegimos de este modo una orientación, y la asumimos responsablemente. Era inevitable. Sabido es que "no elegir" configura la peor decisión.

Entendemos que el modo crítico y reflexivo del saber racional, representa a un altísimo valor cultural, el cual –además– está más al alcance de nuestras manos laboriosas que cualquier otro.

Si nuestro propósito se centra en saber lo más científicamente posible *qué es lo que hacemos y somos,* ni nuestra corta edad en tanto que naciones independientes ni el desgarramiento entre las culturas europea y precolombinas, ni la extrañeza de los valores importados, ni los costos de la información científica y las tecnologías, podrán impedírnoslo.

No resulta inaccesible (menos aún, contradictorio) que queramos ser auténticamente singulares mediante una conciencia universalizante, la cual nos reconoce y nos juzga, en nosotros mismos.

Nuestras luchas independentistas nos dieron el uso de la razón y la mayoría de edad.

El camino por el cual optamos es el del Racionalismo.

Las metas filosóficas

Después de mil vueltas, regresamos a confirmar que la Filosofía es el saber racional, la ciencia en el sentido más general de la palabra.

La enseñanza filosófica suscita la vivencia del asombro; (véase Esquema I).
" " provoca la duda;
" " genera la necesidad de reflexionar;

por *el realismo y la inducción, propios de las verdaderas "ciencias de la educación".* No sería justo olvidar que en América Latina tenemos muy buenos antecedentes al respecto.

B) Puede faltar la asignatura y la estructura docente en determinados niveles del Plan de Enseñanza Media, según las combinaciones adecuadas a la peculiaridad nacional, pero *ha de estar presente la orientación filosófica en los educadores de todas las ramas.*

C) Propuesta experimental:

1. En el nivel pre-universitario se introduce a la Enseñanza de la Filosofía sin asignatura ni docentes fijos, pero en función complementaria de la enseñanza de las otras materias y ciencias, y dirigida hacia la Finalidad ya enunciada como: *Racionalización Explícitada.*

2. Lo mismo, pero en la formación de los educadores trabajando sobre cada una de las disciplinas especializadas y explicitando a sus epistemologías (en lugar de los desarrollos meramente informativos sobre Teoría e Historia General de la Educación).

D) El dogmatismo quedará superado por el espíritu crítico; el formalismo y la silogística, por la inducción y la reflexión sobre las premisas; el aristocratismo de algunas especialidades, por la crítica epistemológica (la cual da el ejemplo puesto que comienza por ser autocrítica filosófica y científica).

La foraneidad, evitada por la reflexión sobre la realidad nacional y regional; el extranjerismo enajenante, por la validez universalizante del racionalismo encarnado; la refracción ideológica del conocimiento, por la crítica a las ideologías. Las amenazas a la libertad plena de los hombres, por su profundización libérrima. El valor de las opciones estimado, en definitiva, por cada uno.

E) Los enfoques esenciales de una enseñanza filosófica como ésta serían entonces:

1. *La Enseñanza de la Filosofía,* desde la Lógica hasta la madurez de la Epistemología, sin desatender a ninguno de los conocimientos que se impartan directamente en la totalidad del Sistema. (Véase Esquema II).

2. *La Historia de la Razón,* reflexionando sobre las Cosmovisiones y sus conceptos centrales de tipo religioso, metafísico, moral, científico y técnico, desarrollando la Filosofía de la Acción, presente, y la Filosofía de la Creación, futura. (II).

3. *Su enraizamiento en el concreto nacional,* desde la operación consciente sobre el idioma materno hasta la voluntad creadora de nuevos valores éticos, estéticos y jurídicos. (IV).

ESQUEMA I

VIDA PRIMERA

Espíritu crítico

asombro
duda
reflexión
principios
fines
supuestos
medios
orígenes
finalidades

APERTURA REFLEXIVA

educación natural
educación institucionalizada
educación suscitadora

VIDA SEGUNDA

Racionalización asimilada
de las conductas:
discurso-diálogo
técnica-producción
ciencia especial

VIDA TERCERA
Racionalización explicitada

COMPRENSION Y PRACTICA
DEL RACIONALISMO:

crítico, confeso, pluralista, responsable y creador.

FINALIDADES: Libertad
Autonomía
Comprensión internacional

ESQUEMA II

La Enseñanza de la Filosofía

SABER RACIONAL

T E O R I A D E L A S C I E N C I A S

Lógica

El idioma
La inteligencia y el lenguaje
Las Matemáticas
Cosmología. Las ciencias de la Naturaleza.
Antropología. Las ciencias del Hombre.
(Axiología. Las disciplinas normativas como ciencias del Valor),

Lógica moderna
EPISTEMOLOGIA

Orientación metodológica de esta enseñanza:

extracción del conocimiento general a partir del CONCRETO

aplicación de la axiomática al mismo

ESQUEMA III

HISTORIA DE LA RAZON

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Metafísica

Filosofía de las Cosmovisiones religiosas

Moral

Filosofía de las ciencias

Formales

Naturales

Culturales

Filosofía de la Acción

Filosofía de la creación

Orientación metodológica de esta enseñanza:

métodos estructuralista-genético y/o retrospectivo-prospectivo; materiales didácticos: lecturas escogidas.

ESQUEMA IV

Puntos de aplicación a la realidad latinoamericana.

El idioma materno

Los Lenguajes en uso

Las Culturas Americanas

El trabajo nacional

El Carácter nacional

Las Tradiciones

La creación nacional

Las Cosmovisiones actuales

Las Finalidades ideales.

Orientación metodológica para el desarrollo de tales puntos:

Lecturas comentadas y
actividades prácticas.

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA

Carlos E. Oliva

Rosario, Argentina

Advertencia

Cabe señalar que en este trabajo haremos alusión a la enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria o media, donde se plasma la práctica mayoritaria del aprendizaje de esta disciplina en nuestro país. Los motivos de nuestra elección son:

1. el tema de la enseñanza de la filosofía a que hace alusión el Congreso es demasiado amplio y creímos precisar el objeto de nuestra investigación delimitando los alcances de la misma.

2. la mayor difusión de la filosofía ocurre en este nivel medio, donde participa de la formación integral del adolescente, que se halla en condiciones bio-psíquicas más permeables a los planteos de carácter filosófico, en la medida de que rozan su problemática existencial concreta.

PARTE 1. *La situación*

Nuestra escuela media se halla impregnada de la tradición humanístico literaria, característica de una cultura de élites donde el aprendizaje, ciencia o técnica son sólo valores "útiles" aunque enajenados de su valor instrumental. Como consecuencia, al alumno –con este esquema referencial propuesto– se le impide que tome conciencia de la realidad en que está inmerso y que la asuma críticamente.

Unido a este panorama, el ingreso a las escuelas de nivel medio es muy restringido y los distintos tipos de establecimientos (bachilleres comerciales, técnicos) perpetúan aún más la diferencia inicial de orden socioeconómico.

De la situación descripta podemos sacar la siguiente conclusión:

+ el cientificismo o la tecnocracia de origen extranjero no han conseguido –a pesar de las últimas décadas– lograr la aprobación necesaria de la comunidad en los países latinoamericanos como para ocupar el lugar que a pasos acelerados el viejo humanismo europeizante deja. Este vacío que se produce nos sugiere una doble manera de enfrentarlo con posibilidad de recuperación:
  a) programar y profundizar en los países dependientes las reformas educativas democráticas que los mismos grupos dominantes nacionales no están –por múltiples razones– en condiciones de llevar a la práctica.
  b) destruir, sin más, las actuales estructuras del sistema educativo, instaurando nuevas pautas para un nuevo tipo de sociedad.

En nuestra opinión, esto último será correlato natural de la constitución de una sociedad latinoamericana más auténtica, forjadora de nuevos valores y cuidadosa de ellos en la defensa de su independencia.

Nuestro aporte entonces se inscribe en la primera de las variantes, en el de una reforma con orientación –presumiblemente– a servir de instrumentación teórica para la consecución de la segunda variante mencionada.

PARTE 2. *¿Qué enseñar?*

La mayoría de los trabajadores de la educación circunscriben la cuestión de los contenidos de filosofía a estereotipos u opiniones de viejos (y no tan viejos) manuales de enseñanza. Lo que ocurre es que los docentes en un país capitalista dependiente, como lo es Argentina, cumplen la función de agentes ideológicos del sistema a través de la institución escolar. Con independencia de sus propósitos concientes y voluntades individuales, sufren las vicisitudes propias de su función reificadora.

Quedan entonces, sin conocerse cabalmente los cambios o experiencias espontáneas que se producen en algunos lugares a los que pretenden imponerse desde esferas gubernamentales.

De estas últimas, comúnmente quedan en alguna medida adoptada sin importancia, en intervención a organismos educativos, en la renovación de programas pero no de contenidos ni objetivos o en algún cambio en los sistemas de exámenes o promoción. Pero nunca apuntando al verdadero nudo gordiano: los contenidos de la enseñanza de la filosofía.

Las reformas propuestas al actual programa de filosofía de los colegios y escuelas de nivel medio la creemos necesaria:

1. por tener un enfoque parcial y fragmentario

2. por ser abusivo, en su extensión, para un curso normal de 120 minutos semanales y porque tal como están estructurados carecen de operatividad.

3. por carecer de elementos motivadores de interés para el alumno, por cuanto que ofrece una imagen de la filosofía como fenómeno desconectado del contexto histórico - social, imagen que ha llevado a constituir un prejuicio acerca de la filosofía como algo muy abstracto y difícil, y de escasa funcionalidad, que tiene poco y nada que ver con los otros conocimientos que están asimilando los alumnos.

En vista de esto proponemos contenidos que respondan a los siguientes *Objetivos Generales:*

+ Propiciar una formación filosófica operativa, es decir:

1. que en la medida de sus límites, pueda servir como uno de los instrumentos teóricos que el alumno maneje para integrarse activa y críticamente en la práctica social:

2. que en la medida de su propia especificidad, permita al alumno establecer claras líneas de demarcación entre:

   a) los conceptos teóricos capaces de dar cuenta, en función de su objetividad, de los procesos reales y en consecuencia, determinar una correcta apreciación e intervención en los mismos y
   b) las nociones que, en función de su carácter imaginario, deforman dichos procesos y determinan por lo tanto, una incorrecta posición frente a ellos;

3. que en relación a su autonomía relativa, sea capaz de preparar al alumno a fin de que pueda diferenciar la práctica filosófica de:

   a) ciertas prácticas que suelen presentarse como asimilables a la misma;
   b) otras con las que ciertas filosofías pretenden identificarse, por ejemplo, la práctica científica; y que por lo tanto, pueda ubicarla en lo que ella realmente es:

   – filosofía y no ciencia.
   – instrumento crítico y no concepción del mundo
   – toma de partido y no pura contemplación.

Objetivos específicos
de conocimiento

1. proporcionar un enfoque en función del cual se pueda pensar al pensamiento filosófico como uno de los elementos que se articulan en la estructura social y sobre el que, en cuanto tal, pesan todas las sobredeterminaciones históricas, a los fines de eliminar la falsa imágen de una filosofía "desconectada" de todas las situaciones concretas y de los filósofos como genios aislados y meramente especulativos. Se tratará de proporcionar desde la perspectiva de una teoría de la filosofía, los conceptos mínimos para pensar la real y efectiva determinación, constitución y eficacia de la filosofía en el contexto histórico-social de sus complejas relaciones con otros elementos de la estructura.

2. Brindar un panorama de las "diversas" cuestiones filosóficas junto a los elementos críticos que sirvan de instrumentos para someter a juicio tal diversidad, la que en último análisis se reduce a la repetición intemporal de la misma problemática, aunque a veces encubierta con la apariencia de crítica y supuesta ruptura.

de habilidades

Promover al desarrollo y ejercicio de la única habilidad que una formación filosófica orientada hacia los objetivos formulados posibilita: el trazado de líneas de demarcación.

de actitudes

Promover el desarrollo de la única actitud que una formación filosófica orientada hacia los objetivos formulados posibilita: la actitud crítica.

Contenidos programáticos
Unidad 1: La filosofía y la estructura social

Estructura social. Ubicación de la filosofía en la estructura. Sus principales articulaciones o relaciones: con lo político y con las ciencias. Caracteres diferenciales entre filosofía y las ciencias. La filosofía como trazado de líneas de demarcación. La filosofía como epistemología general. La historia de la filosofía como inseparable de la historia de las ciencias. Los esbozos de una teoría de la filosofía: sus principales conceptos.

Unidad 2: Las cuestiones filosóficas tradicionales y sus múltiples determinaciones históricas

1. *la cuestión ontológica:* las tendencias metafísicas en los planteos del problema del ser. Idealismo y materialismo metafísico. Sus categorías: logos, ser, ente, razón. Sus principales planteos. Desarticulación de sus discursos desde el punto de vista histórico estructural.

2. *la cuestión gnoseológica:* empirismo y racionalismo como planteos especulativos. El conocimiento como proceso de abstracción-extracción. Superación de las posiciones especulativas: el conocimiento como producción.

3. *la cuestión axiológica:* la filosofía y los valores. La ilusión filosófica: autoadjudicación de un rol jurídico. La filosofía tradicional como ética.

Bibliografía:

Ferrater Mora: Diccionario de Filosofía, Sudamericana.

Lamanna: Historia de la Filosofía (Hachette)

Windelband: Historia General de la filosofía (Ateneo)

Hirschberger: Historia de la filosofía (Herder)

Mondolfo: El genio helénico (Columba) El pensamiento Antiguo (Losada)

Kitto: Los griegos (Eudeba)

Hartmann. La filosofía del idealismo alemán, Sudamericana.

Hessen: Tratado de filosofía/Teoría del conocimiento (Losada).

Wahl, J.: Tratado de Metafísica, (F. C. E.).

Selsam, H: ¿Qué es filosofía?/Revolución en filosofía, (Grijalbo).

Eli de Gortari: 7 Ensayos sobre la ciencia moderna (Grijalbo).

Labastida, J: Producción, ciencia y sociedad de Descartes a Marx (Siglo XXI)

Bachelard, G: La filosofía del no (Amorrortu); La formación del espíritu científico (Siglo XXI) El compromiso racionalista (Siglo XXI).

Pecheaux y Fichant: Sobre la historia de las ciencias (Siglo XXI).

Althusser, L: Curso de filosofía para científicos, (Rev. Imago No. 1).

Monod, J/Althusser L/Piaget J: Del idealismo "físico" al idealismo "biológico", (Anagrama).

Varios autores: La enseñanza de la Filosofía (Estrada).

Lecourt, D: Para una crítica de la epistemología (Siglo XXI).

Mieli, Papp y Babini: Historia de las ciencias (Espasa Calpe).

Estralgo y Piñero: Panorama histórico de la ciencia moderna (Guadarrama).

Nota: entendemos que pueden responder muchos títulos más. Sólo seleccionamos los más conocidos en idioma castellano.

Explicitación de los términos empleados

Líneas de demarcación: establecimiento de diferenciaciones, discriminación entre ideas, delimitación de su validez o invalidez.

Autonomía relativa: significa que todo fenómeno histórico tiene una relativa independencia que le permite explicarse por sí mismo pero también una relativa dependencia, que hace que él se explique por los efectos que sobre él ejercen los factores que lo determinan.

Sobredeterminación: apunta a indicar que todo fenómeno histórico es el efecto de múltiples causas parciales, que en mayor o menor grado de importancia, lo determinan.

Epistemología: reflexión filosófica sobre la validez e invalidez del pensamiento científico.

Toma de partido: indica que toda filosofía implica explícita o implícitamente una opción sobre la misma.

PARTE 3. *¿Cómo enseñar?*

Entendemos que un método no es una sumatoria de una diversidad de procedimientos elegidos caprichosamente o al azar. Está condicionado en gran medida por los fenómenos investigados, por la naturaleza intrínseca de los mismos, sus categorías conceptuales y por las leyes que los rigen.

Con ello queremos significar que enseñar filosofía con los contenidos propuestos nos lleva a negar aquellos procedimientos y técnicas que no incidan como aporte en la orientación del aprendizaje.

Consideramos que el punto de partida metodológico en filosofía será entonces denotar hechos y relaciones empíricas, que no aparecen en forma aislada; es decir que implica una síntesis inicial que aunque difusa en los primeros intentos, es orientadora de una investigación analítica posterior. Sólo por ella se ponen de manifiesto las características del conjunto objeto-conocimiento. A pesar de que aquí las mencionamos separadamente, es obvio quizás afirmar qué análisis y síntesis se realizan conjuntamente, sirviendo de base a otras formas de intencionar del pensamiento: comparación, generalización, inducción, deducción, etc.

En resumen, entendemos que el proceso de conocimiento es una práctica sobre la realidad objetiva. Si aceptamos esto, coincidiremos en afirmar que la situación problemática en el aprendizaje de la filosofía debe ser real. La cuestión entonces radica en la habilidad del

docente para 'inventar' una situación problemática. En nuestra opinión es posible, si tiene en cuenta que son las situaciones concretas las generadoras de problemas ya que surgen de la interacción de un sujeto (el alumno) con un contexto histórico determinado (su medio).

Por eso es que para responder a los objetivos y contenidos formulados, proponemos acceder a la problemática a través de:

+ exposición y sugerencias del profesor,
+ inquietudes e información de los alumnos,
+ lectura de texto, artículos, revistas.

Luego analizar y discutir la información. Reelaborarla. Síntesis y tomar partido frente a ella.

Para ello sugerimos los siguientes *Recursos metodológicos:*

a) clases informativas,
b) planteo y resolución de problemas,
c) análisis de situaciones,
d) grupos de discusión y elaboración,
e) lectura guiada,
f) elaboración de fichas e informes con una *Evaluación* de tipo grupal e individual, permanente y localizada a través de actividades que podrían consistir en:

– análisis de textos y su interpretación,
– cuestionarios y coloquios,
– exposición libre de un tema,
– aplicación de la metodología de análisis a algunos sistemas filosóficos.

PARTE 4. *Conclusiones*

Creemos que la enseñanza tradicional de la filosofía no responde a la necesidad del momento: hacer de la formación teórica de los jóvenes un elemento instrumental que les sirva para integrarse eficientemente a la vida social.

No habiéndose tenido en cuenta esta necesidad, los contenidos filosóficos seleccionados para la formación del joven y la metodología teórica para su enfoque y explicitación, resultan hoy inoperantes. De allí la necesidad de seleccionar nuevos contenidos y de encararlos bajo una nueva metodología de análisis.

Ya no se tratará entonces, de examinar el pensamiento de tal o cual filósofo desde la interioridad de su discurso, sino de explicitar cuál es la coyuntura histórica que hace posible ese discurso y cuál es el rol que desempeña en esa coyuntura.

Ya no habrá que señalar cuánta genialidad y amor a la sabiduría implica la vocación filosófica, sino que se tratará de poner de relieve cómo las ciencias por un lado, y las determinaciones político-sociales por otro, provocan más allá de la voluntad y vocación de los genios filosóficos, esos discursos que llamamos filosofías.

Ya no se tendrá que examinar cómo la filosofía y sus filósofos han producido imágenes idílicas e idealizadas de sí y su actividad, sino de conocer la teoría que dé cuenta de qué es la filosofía como proceso de producción de filosofías, en plural.

Ya no se tratará en definitiva de la enseñanza de una filosofía que pase por dentro de ella y de sus representaciones (ciencia de la totalidad, amor a la sabiduría, respuesta a los fines últimos del hombre) y en cuanto tal, sólo promueva una información parcial, sino que se trata de una enseñanza que, desde fuera de la filosofía, la juzgue y conozca como un proceso que a través de un mecanismo de constitución y un funcionamiento específico, sea capaz de producir como otros procesos históricos, efectos sociales.

ANTEPROYECTO DE PENSUM PARA LA ESPECIALIDAD DE FILOSOFIA CON ORIENTACION LATINOAMERICANA

Horacio V. Cerutti Guldberg

Universidad de Cuenca, Ecuador

A tener en cuenta

El Anteproyecto que se adjunta fue leído en el Centro Académico de Filosofía en reunión regular realizada durante la primera semana de febrero de 1977.

Tómese en cuenta que ha sido redactado teniendo en mente una situación muy concreta: la actual realidad académica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca y las condiciones concretas para una posible reforma.

El doctor Claudio Malo González anotó que en el Anteproyecto se disuelve un tanto la relación de la filosofía con la antropología en sus distintas variantes. Considerando el desarrollo de la antropología y la concepción generalizada en el Anteproyecto de que la filosofía debe dejarse influir por otras disciplinas sociales, propuso la inclusión de un seminario sobre Teoría de la Cultura donde se enfoque sobre todo el aporte de Levi-Strauss y los estudiosos norteamericanos.

El Anteproyecto parte de la convicción del necesario dominio de las lenguas modernas por los futuros egresados. Un dominio al menos instrumental que permita leer y confrontar textos en inglés, francés, italiano y de ser posible alemán.

La solución propuesta en cuanto al delicado problema de la existencia o no, de los límites y posibilidades, etc. de una "filosofía latinoamericana" es una solución circunstancial en vistas a no entrampar la discusión organizativa y pedagógica con un debate que requiere un mínimo de infraestructura para poder desenvolverse con sentido.

El análisis detenido del Pensum presentado para una futura especialidad de "Filosofía y Sociología" exige la elaboración de un proyecto alternativo. Quede claro, de partida, que no es posible reformar un Pensum cuestionando detalles secundarios, sino que debe tomarse en cuenta que constituye una unidad más o menos, mejor o peor estructurada y es esa estructuración la que debe ser discutida en primer término para, acordes sobre la estructura fundamental, pasar a la tarea de pulir los detalles.

Esto supone que, en líneas generales, un proyecto de este tipo debe incluir cuando menos un diagnóstico de la actual situación que se quiere superar, una breve presentación de ciertos elementos teóricos que lo justifiquen y la descripción sucinta de los objetivos que se pretenden alcanzar con la implementación del nuevo Pensum que es, en definitiva, un medio para el logro de esos objetivos. Objetivos y medios deben estar acordes con la propuesta teórica que implica una reforma de contenidos y métodos de la pedagogía filosófica en la Facultad.

Antecedentes en la misma Facultad

No es difícil rastrear ciertos antecedentes que hablan del "espíritu" imperante en los tiempos de la formación de la Facultad. La idea era formar investigadores en filosofía, más que profesionales en la docencia de la filosofía, a partir de la consideración de ciertos problemas filosóficos fundamentales y de validez perenne evitando, en lo posible, la mera memorización de datos históricos o filosofemas provenientes de manuales, las más de las veces, de dudosa procedencia. Estas preocupaciones se desprenden de una atenta lectura de los números de la primera revista editada por la Facultad al inicio de la década de los 50, de algunas publicaciones de la época cuya autoría se debe a ex-profesores de la Facultad y del análisis detenido de las actas del Primer Congreso de Filosofía y Filosofía de la Educación, celebrado en Quito en 1953.

De todos estos antecedentes queda como consigna para la Facultad la exigencia de plantearse un sistemático esfuerzo por capacitar a docentes y estudiantes en el enfrentamiento con problemas decisivos, avanzando

audazmente más allá de las meras repeticiones escolarizadas.

Algunas deficiencias actuales

Realizar un diagnóstico exhaustivo de la situación actual imperante en el ciclo básico y en la especialización de filosofía, excede las posibilidades del presente anteproyecto. Sin embargo, no es posible eludir sin más tales deficiencias o al menos la mención de algunas de ellas. De aquellas suficientemente extendidas como para ser tomadas necesariamente en consideración para poder paliarlas.

Resulta muy duro colocarse frente a estas carencias, pero es imposible superarlas si no se las enfrenta decisivamente y si no se tiene la presencia de ánimo como para hacerse cargo de la cuota de responsabilidad que a cada uno compete.

- Por de pronto, una visión estrecha y simplista (acrítica) de la especialización ha llevado insensiblemente a pehsar que es posible hacer filosofía sin una vasta formación cultural, que no es equivalente a enciclopedismo. Nada mejor que recordar el caso de los grandes filósofos. A más de filósofos todos ellos han sido artistas, matemáticos, físicos, médicos, biólogos, políticos, literatos, etc. ¡La filosofía no es planta que crezca en el desierto!

- Con laudables excepciones, las materias son "dictadas" a partir de resúmenes manualísticos que se van "mejorando" año a año, traicionando así las mejores intenciones de los tiempos de la fundación de la Facultad.

- La falta de lectura es pavorosa llegando a extremos como el de pretender tachar a docentes por exigir un mínimo obligatorio de páginas policopiadas. No se ha logrado arraigar el hábito de la lectura en los estudiantes.

- Los profesores no pueden aspirar a un mínimo de especialización al interior de las diversas disciplinas filosóficas, porque están condenados a un permanente cambio en las asignaturas que tienen a su cargo. Deben demostrar idoneidad en campos tan disímiles como la lógica simbólica, la historia de la filosofía moderna o la estética, bajo la amenaza permanente de la "tacha".

- La única actividad que se considera universitariamente remunerable es el "dictado" de clases, perdiendo de vista que no hay posibilidad de docencia universitaria sin investigación o, al menos, sin un tiempo mínimo para estudiar, preparar las clases y mantenerse más o menos actualizado en la especialidad.

- Esto está íntimamente unido a las dificultades económicas que atraviesa la Universidad, dificultades que llevan al desmedro progresivo de nuestra biblioteca. Cada vez estamos más distantes de tener a disposición algunos textos fundamentales.

- El vaciamiento de los términos ha llegado a punto tal que por "investigación" se entiende el resumen de uno o dos libros de segunda mano que luego se presentan con el carácter de "monografía".

- En el mismo sentido, trabajo de "seminarios" pasa por un equivalente, más o menos remozado, de la cátedra magistral.

- Frente al crecimiento poblacional de la Facultad la única "solución" prevista es reiterar la pedagogía tradicional con la proliferación de "paralelos".

- Cada docente se siente "propietario" de su cátedra y con temor a que otros docentes asistan a sus clases.

- Lo anterior tiene funestas consecuencias en cuanto al trabajo "interdisciplinario". Esta práctica, indispensable a la altura del desarrollo científico contemporáneo, se halla ausente, no sólo en el campo general de la ciencia social, sino al interior mismo de las disciplinas consideradas comúnmente "filosóficas".

- Estas y otras creencias han llevado a que la carrera de filosofía sea considerada una de las más "fáciles" en la opinión generalizada de los estudiantes. Las escasas exigencias llevan, a corto plazo, a un decaimiento general de la productividad y de las inquietudes teóricas en la misma Institución.

No vale la pena seguir ocultando o tergiversando todo esto, porque acontece. Sólo en la medida en que se analice claramente por qué se produce, se estará en condiciones de ponerse a la tarea, inmediata e ineludible, de reformar esta situación. La voluntad de encarar esta reforma parece generalizada en el claustro docente y en el estudiantil. Pero, con buena voluntad no basta. Es necesario un esfuerzo de reflexión y elaboración para poner manos a la obra evitando errores que ya la experiencia de muchos años en América Latina permiten atisbar. La causa fundamental, no la única, de estas deficiencias es que no se ha logrado montar una estructura institucional que esté en contra de las aberraciones pedagógicas mencionadas anteriormente. Una estructura que motive e incite permanentemente a la búsqueda, a la investigación, al trabajo común y mancomunado, a la actividad cultural permanente. Que habitúe al ejercicio constante y renovado de la crítica y la autocrítica como único modo eficaz de avance en el conocimiento científico y filosófico. A la creación de esta estructura institucional debe contribuir decisivamente el Pensum que se adopte para la especialidad de filosofía.

Objeciones al Pensum de "Filosofía y Sociología" propuesto.

- Se propone un Pensum de "Filosofía y *Sociología*" al término del cual se otorgará un título de

"filósofo sociólogo". Esta propuesta atenta, de hecho, contra la organización actual de los estudios en la Universidad. Actualmente existe organizada y funciona una Escuela de Sociología dependiente de la Facultad de Ciencias Económicas. Al término del Pensum de esta Escuela se otorgará a los estudiantes el título de "sociólogo". Podría estarse alimentando así un futuro conflicto con esa dependencia universitaria, porque, con todo derecho, los estudiantes de sociología podrían reclamar a la Universidad por permitir que dentro de ella misma se esté limitando el campo de acción profesional para el cual se los capacita y declara idóneos.

- Mucho más grave si se analiza la perspectiva teórica que esta propuesta supone. La mera yuxtaposición de materias filosóficas a materias sociológicas es índice de una concepción que puede caracterizarse como reduccionismo sociologista y mecanicista. Se piensa que las disciplinas filosóficas y sociológicas están completas en sí mismas y que el ponerlas en relación no implica transformaciones decisivas al interior de sus respectivos campos. Esta solución ecléctica no pone en cuestión ni a la filosofía, ni a la sociología, cayendo en una actitud claramente antifilosófica por falta de criticidad. No vaya a ser que por razones de pura demagogia se pase a adoptar sin más esta salida ecléctica. No es posible compartir el prejuicio simplista y simplificante que propone sin más y en forma inmediata, que una estructura social determina absolutamente una forma de pensamiento. Este prejuicio ha sido suficientemente criticado por distintas corrientes en la tradición filosófica mundial.

- El Pensum propuesto se limita a ordenar de otra manera las materias que son tradicionales en todas las facultades de filosofía de América Latina, sin poner en cuestión los supuestos epistemológicos sobre los cuales se asienta la clasificación de las disciplinas filosóficas así organizadas.

- La estructuración del Pensum no deja lugar a ningún tipo de nuevos aportes en el campo filosófico. Sólo la repetición de pensamientos elaborados en otras circunstancias. El asumir la tradición de pensamiento mundial no es malo. Pero cuando sólo eso se hace, se esterilizan la propia capacidad de elaboración conceptual.

- Por otra parte, el Pensum propuesto no pone en cuestión la noción de historia de la filosofía, ni se plantea objetivos a lograr, ni justifica explícitamente sus fundamentos teóricos. Esto permite leerle desde una multiplicidad de ángulos que no salvan la pluralidad ideológica o la libertad de cada docente en el ejercicio de su cátedra, sino que se convierte a corto plazo en la pieza de caza de todas las banderías, marginando la discusión y la elaboración teóricas, dejando de lado el nivel propio de la actividad filosófica en la Universidad.

- Se asigna un determinado número de horas semanales a ciertos rótulos (materias) sin establecer qué objetivos se persiguen en ellas o cuál sería su contenido fundamental. Contenido mínimo que debe ser elaborado por docentes y estudiantes so pena de que los Centros Académicos carezcan de todo sentido.

- Tampoco se plantea nada respecto de la pedagogía que supone el desarrollo de esas materias o de los lineamientos metodológicos generales que deben respetarse en el tratamiento de los contenidos.

- Se continúa esgrimiendo el criterio de que el avance en la formación filosófica supone una cierta aprehensión cronológica de la historia de la filosofía. Esta idea debe ser analizada con detenimiento. En el campo de la historia hay ya propuestas múltiples para una pedagogía retrospectiva. No se trata de abrir juicio sobre esta posibilidad aunque valdría la pena tomarla en consideración.

En síntesis, no es que se deba clausurar el discurso sobre éstos y otros tópicos decisivos, se trata más bien, de tomarlos en consideración para proponer un nuevo Pensum y sugerir que se fomente la reflexión y debate continuo sobre los mismos, experimentando soluciones alternativas dentro de ciertos límites que así lo permitan, sin desmedro del nivel académico y en procura de elevarlo cada vez más.

Fundamentos para un nuevo Pensum

Un primer interrogante frente al cual hay que tomar posición so pena de tomarla inconscientemente, es: *¿qué tipo de egresado de filosofía se pretende lograr y por qué?* De la decisión que implica la respuesta depende la organización misma del Pensum y esta decisión debe ser explicitada claramente. Este interrogante conlleva otras cuestiones como la del lugar de la filosofía en el ámbito de la Universidad y la del campo laboral posible para los egresados. Sobre todo esto último es de responsabilidad de la Institución pensarlo y plantearlo desde el inicio de su vida universitaria a los estudiantes.

En este orden hay que responder que:

- Si bien no se está en condiciones de competir internacionalmente con los grandes centros filosóficos reconocidos mundialmente, esto no implica que no sea posible un aporte hasta original y novedoso, eficaz, en orden al desarrollo del conocimiento científico. Tampoco es consecuencia necesaria el que no se pueda lograr una capacitación aceptable que permita cumplir el campo del conocimiento que otros ya están desarrollando aprovechándose de la displicencia de quienes deberían hacerlo. En la medida en que se hiciera posible esta capacitación se resolvería, incluso, la sensación permanente de frustración que es tan propia de los "filósofos" latinoamericanos y que los lleva, en múltiples ocasiones, a caricaturescos intentos de superar la consciencia de su inferioridad objetiva.

Lo que sí se puede y se debe hacer es capacitarse en el manejo y dominio de toda la tradición filosófica mundial. No sólo de lo que tradicionalmente se ha concebido como filosofía por referencia a la Europa occidental sino también de las múltiples y variadas expresiones de otras culturas. Toda esta tradición de pensamiento mundial debe ser retomada en función del correcto planteamiento y resolución de los problemas que son propios a nuestro Continente en el momento presente, sin hacer omisión del pasado y pensando en delinear el futuro. Si se pudiera ejemplificar habría que decir que hay que estudiar, sin duda, el pensamiento de Aristóteles, por caso. Pero, no con un afán de pura erudición en el cual estamos perdidos de antemano por carencias bibliográficas, instrumentales, lingüísticas, etc. sino en función de establecer, por ejemplo las conexiones que su pensamiento tuvo con la época en que surgió y la respectiva estructura socio-económica, analizando el influjo posterior del aristotelismo en el pensamiento europeo, árabe y también latinoamericano, el modo en que se constituyó en un tremendo obstáculo contra el cual surgió la ciencia moderna, etc. Esto no quiere decir descuido en el acrecentar los fondos bibliotecológicos, con muy buenas ediciones, que los docentes no se capaciten para acceder a ellas, que nuestros alumnos no tomen siquiera contacto con estas ediciones. Debe realizarse esa capacitación y ese contacto pero con un claro sentido del por qué. No se trata de pasatiempos para "ociosos" o "estetas" de las formas mentales. Se piensa por necesidad y la elaboración teórica supone un trabajo agotador para ser mínimamente productivo.

Con esta perspectiva es posible que la Facultad de Filosofía, y dentro de ella la actividad filosófica, se constituyeran en un centro de cuestionamiento y crítica permanente al interior mismo de la Universidad. Crítica y estudio de los fundamentos de las ciencias, de los objetivos y la estructura de la Universidad, de la función de las ciencias en el contexto en que se hallan inmersas, etc. No es que el filósofo será idóneo para hablar de todo esto. Es que motivará el estudio de éstos y otros tantos interrogantes decisivos para el futuro latinoamericano con otros especialistas.

Por último, si bien los egresados saldrían capacitados para cumplir eficazmente su labor profesional como docentes de filosofía en el secundario, se vería ampliado su campo laboral hacia investigaciones interdisciplinarias, hacia otras universidades en el exterior, hacia labores de investigación en institutos latinoamericanistas del mundo entero, hacia la labor de otras facultades a más de las humanidades. Se estaría así en condiciones de ofrecer progresivamente a otros pueblos el conocimiento de nuestra propia realidad cultural.

Claro que este objetivo implica una modificación en la concepción misma de la filosofía, de la historia de la filosofía y de la metodología y pedagogía apropiadas para desarrollarla.

Prácticamente todas las corrientes filosóficas contemporáneas coinciden en concebir a la filosofía como relacionada, condicionada, conectada con un contexto histórico. Cual sea la relación con ese "contexto" no es problema que interese tratar aquí. También se ha generalizado el concebir a la filosofía como una actividad que debe ser fecundada por las ciencias en sus múltiples manifestaciones. Una actividad que ya no puede reclamar para sí una autonomía u omnisciencia absoluta. Una actividad que debe dedicarse, entre otras cosas, a dar cuenta de otras posibilidades de conocimiento para criticarlas, evaluarlas, y, posiblemente, superarlas.

Por su parte, practicar historia de la filosofía supone enfrentarse con dificultades muy complejas de índole epistemológica y metodológica. La tradición filosófica y de pensamiento puede y debe ser recuperada. Debe tenerse muy en cuenta que, si bien al historiador en cuanto tal le interesa reconstruir el pensamiento con la significación que tuvo en su época y ateniéndose fielmente a los textos y documentos, el hombre que está detrás de todo historiador no puede conformarse sólo con eso. Nadie historia porque sí. Se historia el pasado por preocupaciones muy concretas del presente. Lo que conviene es explicitar claramente esas preocupaciones para lograr relacionar presente y pasado, sin interpolarlos, historia de la filosofía con filosofía, tradición con proyecto futuro. Toda tematización filosófica supone, por tanto, un aspecto histórico y otro problemático. Siempre lo histórico está en función de lo problemático. Hay que tener esta afirmación muy en cuenta para no identificar lo problemático con lo presente. Si no se determina el problema no se puede establecer su génesis.

Lo antedicho permite replantear algunos aspectos relativos al método seguido en la enseñanza de la filosofía. Tanto las cátedras de historia de la filosofía como las de filosofía "sistemática" debieran cumplimentar un programa mínimo que permita superar las dificultades ocasionadas por las alternativas que debe vivir el ciclo lectivo. No puede quedar librado a la voluntad del docente o a las incidencias del curso (paros, feriados, etc.) el desarrollo de los temas. El período que consideren las cátedras de historia de la filosofía debe quedar establecido en el Centro Académico, sin perjuicio de que se pueda realizar un anteproyecto por parte de los docentes encargados de los mismos, para que el Centro se expida al respecto. No puede seguirse intensificando la perspectiva "historicista" en los cursos de filosofía "sistemática", ni dejando de lado cuestiones epistemológicas, metafísicas o lo que fuere en los cursos de historia de la filosofía, argumentando que en el primer caso, sólo la visión genética permite comprender los problemas (cabría preguntar ¿qué problemas?), y en el segundo caso, para qué entrar en esas cuestiones (problemáticas) si ya se las trata en los cursos "sistemáticos".

Cabe señalar, también, que el sistema de cátedras magistrales ha sido prácticamente abandonado en todas partes y reemplazado por diversos sistemas que apuntan a una mayor participación y responsabilidad por parte de los estudiantes. El sistema de cátedras magistrales apunta a la memorización y el esfuerzo repetitivo sin fomentar la creatividad personal. Sería recomendable extender (de ser posible generalizar totalmente) el sistema de seminarios, entendiendo por tales un trabajo participado y dialogado en el cual el docente cumple funciones de coordinador, guía, promotor, incentivador, principal evaluador, responsable del nivel de desarrollo teórico de los contenidos, etc. y los estudiantes intervienen activamente debiendo preparar temas, exposiciones, debatiendo, realizando búsquedas bibliográficas y consultas, organizando grupos de diálogo y reflexión, etc. Indudablemente, corre siempre a cargo del docente indicar el sentido, alcance y limitaciones del respectivo curso. Sería ideal que los mismos programas fueran elaborados de común acuerdo, previo a la iniciación de los cursos, por aquellos que participaran en los seminarios. El sistema de seminarios pone a cargo de los participantes el desarrollo de ciertas partes de la tarea a realizar, de acuerdo con sus capacidades. Esto permitiría superar el sistema de "propietarios" de cátedras, en la medida que los docentes se habitúen a trabajar ellos mismos en equipo, coordinando, entre dos o más, algunos seminarios.

Todo esto apunta a la necesaria imbricación entre investigación y docencia que se debe ir intensificando en la Facultad. No existe una actividad radicalmente distinta entre docentes y alumnos. La actividad intelectual es siempre una, con diferencias de grado de exigencia y de rigor, pero una. Para ella se deben capacitar los estudiantes.

Con estos elementos es dable intentar una esquematización del nuevo Pensum.

Esquema del nuevo Pensum para la especialidad de filosofía con orientación latinoamericana.

La reforma se ha iniciado en el primer año básico de la Facultad. Es de suponer que al finalizar ese primer año los estudiantes habrán podido elegir ya su especialización y habrán recibido una cantidad de elementos instrumentales que les permitan avanzar en la carrera universitaria.

Pensando concretamente en filosofía, en el primer año los estudiantes verán, entre otras materias:

En el primer ciclo:

Fundamentos de ciencia social: alcanzando una idea de las distintas disciplinas que componen la ciencia social y del lugar que podría caber dentro de ella a la filosofía.

Problemas latinoamericanos: en esta materia se brinda una primera aproximación a la problemática de nuestro Continente, sobre todo desde un punto de vista político-social.

En el segundo ciclo:

Fundamentos Filosóficos: en este curso se realizará una introducción a la filosofía latinoamericana contemporánea con un apartado especial dedicado a los problemas de investigación del pensamiento ecuatoriano, que se presenta sumamente fecundo a la investigación. Este curso haría las veces de prólogo a toda la *orientación latinoamericana* de la especialidad.

Métodos de trabajo comunitario: en la que se pondría a los estudiantes en contacto directo con las realidades del país.

Realidad educativa nacional: en la que se aspira a realizar una reflexión sobre este importante aspecto.

Expresiones políticas actuales: donde se daría una primera aproximación a esta problemática política a nivel mundial.

Sin discutir, por ahora, las materias pedagógicas incluidas en el primer Pensum, se menciona a continuación el esquema de materias a desarrollar en toda la especialización para detenerse, posteriormente, en el análisis más detallado del segundo año que se inicia a partir de octubre de 1977. Todas las materias propias de la especialización están previstas con una intensidad de cuatro horas semanales.

SEGUNDO AÑO

III CICLO

Psicología General y Evolutiva
(3 horas semanales)

Metodología de la Investigación
(2 horas)

Teoría de los Modos de Producción y de las Formaciones Sociales

Problemas de método e investigación en historia de la filosofía.

Antecedentes de una teoría de la cultura latinoamericana.

Hermenéutica simbólica y mítica.

IV CICLO

Pedagogía General
(4 horas)

Modos de producción en América Latina

Historia de la filosofía antigua

Propuesta para una teoría de la cultura latinoamericana

Filosofía Náhuatl

TERCER AÑO

V CICLO

Psicología de la Educación
(4 horas)

Historia de las ideas políticas en Latinoamérica
Historia de la filosofía medieval
Historia del pensamiento norteamericano
Lógica formal y matemática

VI CICLO

Didáctica General
(5 horas)
Filosofías del derecho latinoamericanas
Historia de la filosofía moderna
Sociología ecuatoriana
Pensamiento dialéctico

CUARTO AÑO

VII CICLO

Evaluación educativa (3 horas)
Historia de las ciencias
Problemas del psicoanálisis
Historia del pensamiento español

Prueba madurez idioma portugués
Historia de la filosofía contemporánea

VIII CICLO

Didáctica especial (3 horas)-
Filosofía del lenguaje
Epistemología
Historia del pensamiento latinoamericano (precolombino y Colonia)
Filosofía brasileña

QUINTO AÑO

IX CICLO

Historia del pensamiento latinoamericano
Etica

Estética

Economía política
Metafísica u ontología

X CICLO

Filosofía política

Historia y problemas del pensamiento ecuatoriano

Teoría de la literatura y el arte latinoamericanos

Teoría de las ideologías

Seminario de Licenciatura en Filosofía en orientación latinoamericana

(2 horas semanales con duración anual culminando con la presentación de la tesis.)

La distribución de horas apunta a que los estudiantes dispongan de tiempo para realizar otras tareas en la Facultad, ya que no sólo la asistencia a clases es proceso formativo. También las consultas a bibliotecas, las elaboraciones y discusiones grupales, las consultas a los profesores, etc., requieren un tiempo que debe estar previsto en el Pensum.

Este plan parte también del supuesto de qué se entiende o pueda entenderse por filosofía o pensamiento latinoamericano. Mucho se ha discutido desde la época de Alberdi sobre esta cuestión. Por el momento, la solución que cabe es enfrentarse con nuestra propia realidad histórico-cultural, tratando de desentrañar nuestros problemas y de avanzar en su develamiento. El no hacerlo implicaría seguir pisando sobre un "terreno" cultural desconocido que juega malas pasadas. No se trata de hacer folklorismos o provincianismos mentales que no caben en el trabajo teórico. Se trata de conocer toda la tradición del pensamiento mundial para poder avanzar en el análisis de la propia especificidad. No se trata de falta de rigor, se trata de tomar conciencia del tipo de rigor que requiere el estudio de las propias necesidades. La urgencia es el presente, pero en la medida en que se siga ignorando el propio pasado, se hace cada vez más difícil lograr una sincronía con el devenir a escala mundo y se aleja la posibilidad de planificar seriamente el futuro.

Cabe aclarar también que España ha sido la puerta de Europa por mucho tiempo y, en ese sentido, el estudio de su tradición de pensamiento es el estudio de una entidad cultural que mucho influyó e influye en lo nuestro. El predominio norteamericano sobre una porción considerable del mundo, en la cual Latinoamérica está incluida, exige estudiar su evolución de pensamiento (téngase presente que ellos disponen de miles de institutos con jugosos presupuestos destinados a estudios latinoamericanistas, mientras que en América Latina existen no más de dos o tres). Por último, el estudio del pensamiento brasileño tiene sus especificidades dentro del contexto continental y su importancia política ac-

tual exime de cualquier justificación a su necesario estudio.

En cuanto al SEGUNDO AÑO se pretende alcanzar en él un doble objetivo:

a) capacitar a los estudiantes en el dominio de ciertos instrumentos conceptuales básicos para la investigación del pensamiento (III ciclo),
b) aplicar esos elementos al estudio de casos concretos que permitan reelaborarlos y ajustarlos a las necesidades de la misma investigación (IV c.)

Siempre la orientación general es hacia la reflexión sobre nuestra propia realidad y problemática, sin olvidar la tradición histórica mundial y la formación sistemática y rigurosa de los estudiantes.

Teoría de los modos de producción y de las formaciones sociales

El objetivo en este seminario es que los alumnos logren analizar la constitución de la historia como ciencia e incorporen el dominio de los conceptos básicos como los de "modo de producción" y "formación social", entre otros, para ponerlos en función del análisis de la realidad latinoamericana y mundial en otros seminarios.

Problemas de método e investigación en historia de la filosofía

En este seminario debería ponerse en cuestión la noción misma de "historia de la filosofía", analizando también el instrumental conceptual disponible para su elaboración y las consecuencias teóricas e ideológicas que tiene la organización de una tal historia desde cualquier perspectiva. Niveles como los de "historia de la filosofía", "historia de las ideas" e "historia del pensamiento" deben ser tematizados con detalle.

Antecedentes de una teoría de la cultura latinoamericana

Desde los trabajos pioneros de Rodó, Ingenieros, Mariátegui, Ponce, pasando por los de Henríquez Ureña, Zea, Mayz Vallenilla, etc. se ha ido acumulando una serie de datos y propuestas en torno al problema de la especificidad de nuestra cultura, se trataría, en este seminario, de pasar revista a esas propuestas para asumir críticamente las dificultades que plantean y explorar vías alternativas.

Hermenéutica simbólica y mítica

El mito y el símbolo dan que pensar. La tradición filosófica mundial se encuentra permanentemente inmersa en esta dimensión todavía misteriosa. El *logos* surge en contra del *mithos* y debe defenderse siempre de él. Los estudiantes deberían capacitarse en el dominio racional de estos elementos culturales.

Modos de producción en América Latina

El estudio de la productividad latinoamericana servirá de punto de partida para elaboraciones ulteriores a nivel de la productividad cultural.

Historia de la filosofía antigua

El pensamiento "antiguo", como cualquier pensamiento, se constituyó en un determinado medio sociocultural. Dentro de él debe ser estudiado. No es por azar que la "filosofía" surja en Grecia, donde un grupo de hombres "libres" pueden dedicarse al *otium* gracias al trabajo de miles de esclavos. Qué relación tenga esta situación con el pensar es lo que hay que analizar. No sea que esa conexión sea mucho menos extrínseca de lo que pudiera parecer a primera vista, dada la deformación cultural de la tradición en que ha sido formado.

Propuesta para una teoría de la cultura latinoamericana

Se intentará, sobre la base de la revisión de antecedentes realizada en el III ciclo, la elaboración de algunas propuestas que sirvan como camino posible para avanzar en la resolución de este problema.

Filosofía Náhuatl

Se ha difundido mucho el mito de que los pueblos precolombinos carecían de tradición gráfica. Sin embargo, los trabajos realizados en México (especialmente por Miguel León Portilla) han permitido redescubrir una inmensa tradición cultural como la de este pueblo del que todavía quedan supervivientes. La conquista no sólo significó la destrucción física de los indígenas, sino el opacamiento y la tergiversación de su misma cultura. En este caso existe la posibilidad de analizar una situación concreta de la cual se pueden extraer muchos elementos para el análisis y la búsqueda posterior en otros campos.

La Facultad y, más concretamente la especialización de filosofía, se encuentra a veinticinco años de su fundación frente a un tremendo y apasionante desafío: convertirse en la primera especialidad de filosofía, Facultad, Universidad y país latinoamericano, en que se desarrolle un Pensum de filosofía orientado a las necesidades de nuestra propia situación cultural, quedando en condiciones de mostrar al mundo la especificidad de nuestras producciones.

clásicos de la filosofía, como por ejemplo Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, etc., sin excluir, por cierto, a los grandes contemporáneos. Este sistema tiene ventajas manifiestas sobre el de los ramos o materias. En primer lugar, no introduce parcelaciones artificiales de la filosofía, ya que el estudio de cada gran filósofo supone el estudio global de todo el pensamiento filosófico. En segundo lugar, responde al sentido auténtico de la actividad filosófica, ya que si la filosofía es lo que hacen los filósofos, es claro que ella sólo podrá ser hallada en las obras de quienes la hacen y no en los manuales didácticos. En tercer lugar, confiere un sentido a la especialización del profesor, aun cuando no sea sino por la razón trivial de que ningún profesor se atreverá a tratar a un filósofo a quien no haya estudiado con relativa profundidad. En cuarto lugar, nada impide en él que un estudiante permanezca durante un tiempo prolongado en contacto de trabajo con un mismo maestro, debido fundamentalmente a que los grandes clásicos de la filosofía que ningún estudiante debería desconocer, son muy pocos. Por último, el sistema permite transmitir a los alumnos, el dogma filosófico tal como se ha decantado en las obras de los clásicos y enseñarles a la vez la disciplina filosófica, por cuanto los estudiantes podrán beber esta última en las obras mismas de los pensadores y guiados precisamente por los filósofos que hicieron de la sabiduría el objeto de su amor.

El método docente para realizar un plan de esta naturaleza supone, ante todo, prescindir en lo posible de la clase magistral, que tiende a provocar en los estudiantes una actitud pasiva y que, cuando es hecha por profesores jóvenes o de poca experiencia en la investigación, suele ser una repetición empobrecida de algunos manuales. La docencia debe centrarse en la lectura, comentario y discusión de textos filosóficos clásicos, que se seleccionarán atendiendo a su grado de dificultad para los estudiantes a quienes se destina cada curso. Es necesario abandonar, definitivamente, el infundado prejuicio de que la lectura de los textos filosóficos originales es demasiado difícil para los jóvenes que se inician en el estudio de la filosofía.

PRAXIS UNIVERSITARIA EN MEXICO IDEOLOGIA Y/O CIENCIA

Joaquín Sánchez Mac Gregor

Universidad Nacional Autónoma, México

1. Praxis

1.1 Praxis o actividad, *lato sensu*, es un concepto ontológico, o sea, un constructo cuyo contenido semántico procede del mundo real y teleológico pudiendo concretarse en *n* especímenes (*tokens*) diversos entre sí.

1.2 Praxis revolucionaria (*umwaelzende Praxis*): es una de las modalidades específicas de la praxis; trátase de la lucha actual por el cambio colectivo en el régimen de propiedad, en la tenencia de la tierra (sector primario) y en los medios de la producción industrial (sector secundario), así como en la orientación de los servicios brindados por la burocracia estatal y privada (sector terciario).

1.3 Otros posibles especímenes o realizaciones (*performances*), considerados dentro de la competencia (*competence*) de la praxis, serían las actividades científico-económicas, las científico-políticas o politológicas, y demás ciencias sociales, así como las filosóficas: epistemológicas, lógicas, éticas, estéticas.

2. En el nivel de estudio de la praxis revolucionaria, se dan las filosofías marxistas y paramarxistas (así, en plural).

2.1 Estas filosofías no deben confundirse con las marxológicas (conocimiento del marxismo sin profesarlo) ni menos con la kremlinlogía o sovietología.

2.2 De estos corpus cognoscitivos se distinguen los marxismos por la tendencia ideológica revolucionaria (entre otras cosas) cuya pretensión es unir la teoría con la práctica revolucionarias, o sea, el conocimiento y la ejecución cabal de los cambios revolucionarios propios de la época.

2.2.1 Se trata de igualar la vida con el pensamiento, según reza el proloquio clásico, casi equivalente a la mezcla del agua y el aceite, algo así como la unificación existencial de los valores veritativos del conocimiento teórico y los funcionales del hecho práctico, de la finalidad cognoscitiva de aquél y la utilitaria de éste.

3. Ideología.

3.1 Tal unidad o unificación es defendible ideológicamente; no parece admitir una fundamentación científica, pero como postulado de la razón práctica y pieza fundamental de una determinada concepción del mundo conlleva múltiples elaboraciones científicas y filosóficas.

3.1.1 La actividad revolucionaria (*umwaelzende Praxis*), punto de convergencia marxista de la teoría y la práctica es, en lo central, motivo de propaganda ideológica, lo cual no excluye la posibilidad, y hasta la necesidad, de que la investiguen la filosofía y las ciencias sociales.

3.1.2 Verosímil, circunstancial, instrumental, eminentemente histórico, es el lenguaje ideológico de la unidad teórico-práctica en la actividad revolucionaria.

3.1.2.1 *Verosímil* alude a un lenguaje mostrativo, científicamente neutro, no demostrativo o explicativo, ni falso ni verdadero, de contenidos emocionales y, por ello, de validez circunstancial.

3.1.2.2 Por consiguiente, uno de los rasgos del lenguaje ideológico, así como de la conducta correspondiente, podría llamarse *insuficiencia intrínseca*: depende de factores ajenos al lenguaje ideológico mismo y a la semiosis ideológica, entendiendo por *semiosis* el "proceso en el cual alguna cosa funciona como un signo" (Charles W. Morris).

3.1.2.3 Cualquier *ideologema* (unidad ideológica mínima, simbólica o icónica), primario o secundario, según la función que desempeñe en el sistema del cual es miembro, posee el valor del signo utilitario cualquiera que sea la serie de conductas humanas (religiosas, políticas o de otra índole) ordenadas teleológicamente para facilitar la lectura sígnica.

3.1.2.4 Cuyo valor instrumental (de dicho signario) se establece circunstancialmente, históricamente, moviéndose en una situación u horizonte determinado, estrecho o amplísimo, vigoroso o débil, en conformidad a las fuerzas sociales estimuladas por el ideologema.

4. El pensamiento filosófico-científico.

4.1 El *epistema* es la unidad mínima del lenguaje científico y filosófico-científico; es el constructo desinteresado que posee su finalidad propia: el conocimiento objetivo.

4.1.1 Contrasta con la heteronomía del ideologema puesto al servicio de intereses políticos, morales, religiosos, económicos; sólo fuera de sí mismo cumple con su finalidad ya que, en cuanto instrumento conceptual, es un simple eslabón en la cadena interminable de la conducta humana. El ideologema tiene pues una existencia vicarial careciendo de valor en sí y por sí.

4.1.2 El epistema vale en sí y por sí: no se puede abominar en abstracto de la ciencia o de la filosofía, pero sí de tal o cual uso o abuso científico-filosófico, de tal o cual práctica científica (vgr: de la ciencia aplicada a la industria bélica).

5. Lo que más se acostumbra hacer en torno a la *umwaelzende Praxis* es la propaganda ideológica (una de las formas de no pensar), adversa o favorable, genérica o concreta. El *Manifiesto del Partido Comunista* constituye una muestra privilegiada de ideología genérica favorable a tal praxis, mientras que *El capital* se formula en términos netamente científicos: es el paso del ideologema al epistema. *¿Qué hacer?*, *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin, exhiben un conjunto predominante de ideologemas favorables y concretos pues remiten a la praxis política correvolucionaria rusa de fines del siglo pasado y principios de éste; mientras que *El desarrollo del capitalismo en Rusia* o *El imperialismo, fase superior del capitalismo* constan preferentemente de epistemas, siendo su plan, también, epistémico.

Los ideologemas son eminentemente *técnicos*, en el sentido de que tratan de establecer relaciones fijas, teleológicas entre su fórmulas conceptuales y las situaciones históricas variables a fin de obtener tales y cuales resultados [illegible]berá hacerse esto y lo otro (no hacerse aquel [illegible] y lo de más allá); vgr. organizar la vanguardia proletaria, si se quiere dar la [illegible] al capitalismo.

5.1.1 Trátase de una tecnología [illegible] dística, referida a una serie de [illegible] tos, que no debe confundirse [illegible] miento científico (la controversia [illegible] del marxismo-leninismo), supuesto [illegible] se deja medir con los criterios [illegible] la utilidad, la eficiencia o el [illegible]

5.1.2 No constituye un baldón para [illegible] corpus marxistaleninista que se [illegible] ideologemas y no de epistemas: [illegible] revolucionaria pueden moverse [illegible] ciencia y/o la filosofía dejan [illegible] cialmente fuera de las universidades [illegible] radio de acción es el epistémico [illegible] de Salvador Allende en la Universidad [illegible] dalajara, México).

6. Ciencia y filosofía son indispe[illegible] pira a desentrañar la esencia de [illegible] de un problema, establecer los [illegible] delinear modelos y previsiones. [illegible] sable aún en relación a la *umwa*[illegible] marco obligado de las principales [illegible] esbozadas en esta ponencia.

6.1 ¿Es acaso posible formular teo[illegible] cambio y de la *umwaelzende Pr*[illegible] al auxilio de una firme regulación [illegible] y de las ciencias sociales pertinen[illegible] puede conducirnos, más que a la [illegible] magógica o al practicismo estrech[illegible] las herramientas adecuadas al fu[illegible] de ese aparato o sistema superco[illegible] la praxis revolucionaria?

6.1.1 Así, por ejemplo, las consignas d[illegible] mo revolucionario pueden caer en [illegible] se sabe con qué fuerzas se cuenta [illegible] con honradez los datos, si no se a[illegible] riencia concreta partidaria un ge[illegible] miento de circunstancias inmedia[illegible] conocimiento necesariamente mu[illegible] y, en consecuencia, imposible de [illegible] por reducción a un sólo factor ge[illegible]

6.1.2 Sin dicho conocimiento, tarde o te[illegible] derá el rumbo la praxis revolucio[illegible] tos serán efímeros, al igual que los [illegible] tecnología practicista que se des[illegible] investigación científica que pue[illegible] abriéndole horizontes e incrementa[illegible]

7. La Universidad Nacional Autóno[illegible] co (UNAM) y otras universidades [illegible] autónomas.

7.1 Constituyen uno de los "textos" [illegible] México actual, permiten mejor la [illegible] tendencia practicista, tecnocrática, [illegible] te, propia de las agrupaciones de [illegible]

actúan en recintos universitarios donde se imparte la enseñanza superior (uno de cuyos elementos es la investigación científico-filosófica).

7.1.1 Se trata de un fenómeno interesante, paradójico que, por lo menos en algunas universidades mexicanas autónomas, representa el forzado divorcio entre el ideologema y el epistema, el auge de aquél a costa de éste.

7.1.2 El divorcio se explica (sin justificarse) a partir del momento en que ciertos sindicatos universitarios comienzan a proferir dicterios contra la "patronal", entendiendo por ésta a la administración universitaria en turno que sería el enemigo de clase, el empresario explotador.

7.1.3 Hasta la fecha, ningún "ideólogo universitario" ha sabido argumentar los modos de generarse la plusvalía en una institución educativa de servicio público, no lucrativa, razón por la cual es una ideología seudorrevolucionaria la que se levanta sobre bases tan precarias.

7.1.4 Resulta, asimismo, que en el propio recinto de la ciencia (la universidad del siglo XX es, quizá, la principal productora de ciencia), se sufre un atraco, y no en despoblado, por culpa de los inconscientes sepultureros que, al ignorar la vitalidad académica, sólo piensan en el motín ideológico, santificándolo, en sí y por sí, como revolucionario.

7.1.5 Por si fuera poco, esa ideología, nacida en vísperas del 68 europeo, nihilista a más no poder (reaccionaria, en consecuencia), tiende a expandirse a expensas del obstáculo mayor que se interpone en su camino: la ciencia y/o la filosofía o, mejor aún, los sistemas epistémicos relativos a la praxis revolucionaria. Es así como tiene que minarse, irresponsablemente, la teoría científica de la plusvalía y la actividad intelectual en su conjunto, la cual se resiente de las sangrías inmisericordes en sus recursos humanos, del asambleísmo esterilizante, del mucho muchísimo tiempo invertido en los ataques y contrataques del oscurantismo ideológico disfrazado de revolucionario. La atmósfera creada por éste no favorece la producción científica: es un *pathos* enemigo del *logos* y el *ethos*.

7.2 Cuando la ideología política –que sólo es una modalidad técnica mistificada, a veces, o bien ritualizada– y, para colmo, en este caso, la ideología "universitaria" pretende llevarle la contraria al logos, entonces se introduce un conflicto artificial dañino a una y al otro (al logos)

8. El conflicto artificial.

8.1 No se benefician, desde luego, los niveles académicos.

8.1.2 Tal tipo de ideología tiende a expresarse como una propaganda política infantil y, a la larga, ineficaz porque sólo convence, por lo general, a los ya convencidos.

8.1.3 Surge, en tal virtud, una escuela paralela a la existente con la novedad de que se administra sin escrúpulos exagerados la irreflexión autodestructiva.

8.2 ¿No hay ganancia para nadie, acaso? Por lo pronto, en el caso de la UNAM y otras universidades se presiona a fin de obtener beneficios laborales... que las administraciones universitarias habían ya determinado conceder. Se benefician, además, los grupos promotores de esa ideología que aspira a convertirse en dominante y excluyente de las demás.

8.2.1 Como una ideología no se compone exclusivamente de ideologemas sueltos, hay otros aspectos de ese sistema ideológico exactamente contrarios al absolutismo antidemocrático: tales son los ideologemas que abogan con una posición antimperialista por un sindicalismo independiente cuyo propósito sería sustraer del control estatal a los sindicatos a fin de convertirlos en una vanguardia política.

8.2.2 ¿Qué duda cabe que los sindicatos de la UNAM juegan un papel –aún por determinarse– en este sentido? El problema es el precio exageradamente alto que se tiene que pagar por un artículo de primera necesidad a cuya escasez quizás se contribuya innecesariamente. Me explico.

8.3 Para cualquier ideología revolucionaria lo decisivo es la praxis revolucionaria; un ingrediente obligado de ésta es el pensamiento filosófico-científico. Si se desarrolla una actividad que lo lesione de algún modo, esto repercutirá, a la larga o las cortas, en la actividad revolucionaria.

8.4 Moraleja: apréndase a estimar mejor el pensamiento filosófico-científico, sin que haga falta subestimar el ideológico, si se pretende hacer aportaciones duraderas a la actividad revolucionaria, y no sacar simples ventajas burocráticas para tal o cual agrupación.

8.4.1 Preferir, en tales casos, lo ideológico significaría involucionar del socialismo científico al utópico, precipitarse por la pendiente del nihilismo oscurantista; sacrificar, en fin, sin darse cuenta, la lucha por la democracia en aras de la tentación autoritaria.

N.B. La ponencia presupone la diaria consulta de la *actualité*, desde luego, así como de los textos clásicos del marxismo, de la filosofía de la ciencia (Bunge), de la semiótica (Peirce, Morris), de la lingüística (Chomsky).

HISTORIA Y EVOLUCION DE LAS IDEAS FILOSOFICAS EN AMERICA LATINA

TEMA 2

HISTORIA Y EVOLUCION DE LAS IDEAS FILOSOFICAS EN AMERICA LATINA

Arturo Ardao

Venezuela

I.

El enunciado del tema plantea un primer problema: el del concepto de historia de las ideas filosóficas.

Visto por el lado de sus relaciones léxicas, es un concepto que se presenta emplazado entre el de historia de las ideas, a secas, y el de historia de la filosofía. Junto con ellos se ha visto sometido en nuestro siglo a un intenso debate, como consecuencia de la revisión profunda solidariamente experimentada tanto por la teoría del saber histórico como por la del saber filosófico. Ha sido éste un debate animado ante todo por cultivadores de la filosofía, en vínculo estrecho con el general espíritu historicista que ha venido soplando en ella desde horizontes doctrinarios muy diversos. Sólo en escueto esbozo deberá traérsele a cuenta aquí.

Por lo que a la historia de las ideas, sin más, se refiere, no sólo se ha discutido su naturaleza. Se la ha negado. En tal sentido, los dos embates mayores que ha recibido son, tal vez, el de Ortega y Gasset a principios de la década del 40, y el de Foucault a fines de la del 60. El primero, desde el punto de vista de la que entiende ser la función del pensamiento en la historia; el segundo, desde su concepción y propuesta de lo que ha llamado la arqueología del saber. Si bien se mira, uno y otro, cada uno a su modo, rinden en definitiva homenaje, más allá del radicalismo de formulaciones iniciales, a la labor que cumple la historia de las ideas.

Como título de uno de los capítulos de su ensayo *Ideas para una historia de la filosofía,* escribió Ortega: "No hay propiamente *historia de las ideas.*"[1] Aclaraba a continuación que se refería a las ideas puras o abstractas, en cuanto desarraigadas de sus concretas circunstancias históricas. Y concluía: "Una *historia de las ideas* –filosóficas, matemáticas, políticas, religiosas, económicas– según suele entenderse este título, es imposible. Esas *ideas,* repito, que son sólo abstractos de ideas, no tienen historia". Pero frente a ellas están las que él mismo llama "efectivas ideas": las ideas como funciones vitales de la conciencia humana. Una historia de estas efectivas ideas, relacionadas con el contexto cultural en que surgen y operan, no sólo es posible sino que es la única teóricamente válida. Lo entendía así a propósito de cualquier clase de ideas, pero le interesaba puntualizarlo en el caso particular de las ideas filosóficas, por su índole, las susceptibles de mayor abstracción. Habrá ocasión de volver sobre esto.

Por su parte Foucault, en su *La arqueología del saber,* expuesto el cuerpo principal de la disciplina que aspira a fundar con el nombre que da título al libro, se pregunta: "Pero, ¿no me he alojado, de hecho, muy exactamente en ese espacio que se conoce bien, y desde hace mucho tiempo, con el nombre de *historia de las ideas*?" Después de responder negativamente, agrega: "No tendré derecho a sentirme tranquilo mientras no me haya liberado de la *historia de las ideas,* mientras no haya mostrado en lo que se distingue el análisis arqueológico, de sus descripciones." Sin embargo, es también historia lo que quiere hacer, aunque se trate de una historia que llama distinta: "Ahora bien, la descripción arqueológica es precisamente abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos, tentativa para hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho." Y piénsese lo que se piense de tal tentativa epistemológica, cuya discusión está fuera de lugar aquí, es lo cierto que en los desarrollos que siguen no puede menos que caracterizar, a menudo con enaltecimiento, a la historia de las ideas, hasta llegar a decir, él mismo: "Podrá muy bien hacérsele a la historia tradicional de las ideas cuantas críticas teóricas se quiera o se pueda: tiene por lo menos a su favor el tomar como tema esencial los fenómenos de sucesión y de encadenamiento temporales, analizarlos de acuerdo con los esquemas de la evolución, y describir así el despliegue histórico de los discursos."[2]

Tales negaciones, o intentos de negación, más aparentes que reales, para nada han afectado el universal desarrollo alcanzado en nuestro tiempo por la historia de las ideas. Ese desarrollo ha presentado dos grandes aspectos, íntimamente entrelazados de hecho:

el práctico y el teórico. Es decir, por un lado, el directo cultivo historiográfico de la disciplina en los más diversos sectores de ideas, con habitual referencia de todas ellas, más o menos explícita, más o menos implícita, según los casos, a su trasfondo filosófico. Y por otro lado, la consideración especulativa de lo que cabe llamar la lógica de la historia de las ideas: la determinación de su objeto y de su metodología. Los notorios desacuerdos en este segundo aspecto, han estimulado el impulso del primero antes que haberlo trabado, infundiéndole riqueza y variedad. Inevitable ha sido, en consecuencia, que haya podido decirse, como en el lugar citado lo ha dicho Foucault: "No es fácil caracterizar una disciplina como la historia de las ideas." Eso dicho, para pasar por su parte, en seguida, a una personal caracterización, por momentos brillante, pero insatisfactoria, o incompleta, desde algunos puntos de vista.

Aquella riqueza y variedad puede observarse aun en el seno de cada una de las formas de institucionalización que el movimiento, o movimientos, en esta materia, han adoptado en la época contemporánea. En el área de la cultura occidental, tres principales: —en Europa, los *Archivos Internacionales de Historia de las Ideas,* con sede en La Haya; teniendo por tácito fondo histórico las sombras de los Dilthey, Windelband, Croce o Lovejoy, ha funcionado con una dirección integrada por especialistas de distintas filiaciones filosóficas, de Francia, Inglaterra, Alemania, Italia, Holanda, Suecia, Polonia, Estados Unidos; —en Norteamérica, la *Sociedad de Historia de las Ideas,* con sede en Nueva York; ha actuado doctrinariamente diversificada también, aunque reconozca el clásico patronato de Lovejoy, inspirador del tal vez único movimiento en este campo que haya aparecido como escuela; —en Latinoamérica, el *Comité de Historia de las Ideas en América,* con sede en México; presidido por Leopoldo Zea, ha aglutinado muchas contribuciones convergentes, ya que no coincidentes, en continuación del legado tampoco coincidente en la fundamentación de la historia de las ideas, pero también convergente en su práctica historiográfica, de maestros de la generación anterior como Francisco Romero, Samuel Ramos y, más que ningún otro, José Gaos.

La profundización de la teoría del saber histórico, o de la *idea de la historia* en la expresión de Collingwood, tiene ancha parte en los entrecruzamientos especulativos sobre la historia de las ideas. Pero no la tiene más angosta la elucidación crítica de los correlacionados conceptos de filosofía, pensamiento e ideas. Si bien por inercia tradicional muchas veces se les ha utilizado o se les utiliza como expresión de una sinonimia, las particulares historias aplicadas a cada uno de ellos han sido objeto de múltiples tentativas de distinción. Unas, orientadas a desvincularlas francamente; otras, a acercarlas como miembros de una sola familia historiográfica. Así, en algunos casos, se ha tendido a su nítido deslinde por el lado de la esencial significación o comprensión de las nociones respectivas; en otros, en cambio, se ha procurado su distingo tan sólo por el lado de la correspondiente extensión lógica, subsumiendo las tres nociones, de menor a mayor, o de especie a género, en una sola cobertura conceptual.

Circunstancias específicas derivadas de las tradiciones propias de las diferentes comunidades histórico-culturales, han condicionado los planteamientos y las soluciones. Natural es que así haya sido. Por lo que a Latinoamérica se refiere, ha resultado el último de esos criterios —con razón y eficacia a nuestro juicio— el de mayor consenso, bajo el influyente magisterio de Gaos, su gran sustentador y fundamentador. Lo ha definido con mucha claridad. Después de discernir en nuestros países por lo menos cinco tipos de pensadores, de los cuales sólo el primero es el de los cultivadores de la filosofía, observa: "Pero parece conveniente distinguir no sólo entre historia de la filosofía y del pensamiento, sino también de las ideas. De la filosofía: la de las ideas filosóficas *stricto sensu.* Del pensamiento: la de las ideas sea profesadas como convicciones propias, sea, simplemente, tratadas o, más simplemente aún, mentadas por los pensadores en el quíntuple sentido detallado. De las ideas: la de las ideas de todas clases y de todas las clases de hombres de un grupo mayor o menor, hasta la Humanidad en toda su amplitud histórica." Para ser bien preciso concluye todavía Gaos: "La historia de la filosofía y la historia del pensamiento resultan partes de la historia de las ideas."[3]

La historia de la filosofía es una parte de la más amplia historia del pensamiento, comprensiva esta última de la actividad de todos los clásicamente llamados pensadores, filósofos o no; y la historia del pensamiento es a su vez una parte de la todavía más amplia historia de las ideas, en cuanto historia de todas ellas sin ninguna restricción. Conforme a esto, la historia de la filosofía no viene a ser otra cosa que la historia de las ideas filosóficas en su más estricto sentido; por lo tanto, sólo un sector de la historia de las ideas, desde que ésta se ocupa de las filosóficas pero además de todas las otras: científicas, religiosas, estéticas, pedagógicas, políticas, jurídicas, sociales, económicas, limitando aquí la mención a las categorías más convencionales.

Sin confundirse entonces con la historia de las ideas, la historia de la filosofía tampoco es distinta de ella por naturaleza, como se ha sostenido a veces.[4] Y si coincide con una de sus partes, o sea con la historia de las ideas filosóficas, la inversa es igualmente valedera: la historia de las ideas filosóficas, parte de la historia de las ideas, coincide con la historia de la filosofía. De dónde —y es a esto que queríamos llegar— la expresión *historia de las ideas filosóficas* contenida en nuestro tema, no sólo equivale a la de *historia del pensamiento filosófico,* sino que no es ni más ni menos que la de *historia de la filosofía,* en este caso referida a la América Latina.

II.

Establecido lo anterior, surge la exigencia de esclarecer el papel que desempeña la noción de *idea* en el contexto genérico de "historia de las ideas", y con mayor razón en el específico de "historia de las ideas filosóficas".

No se trata de una exquisitez semántica, aunque no hubiera andado errado Ortega cuando en su preocupación por renovar la historia de las ideas filosóficas postulara una "nueva filología". Fue haciendo teoría de la historia de la filosofía que llevó a cabo la ya aludida crítica de la historia de las ideas puras o abstractas: no pueden ellas ser historiadas por la sencilla razón de que no tienen historia. Le faltó, empero, llevar esa crítica a todas sus consecuencias.

Dijo por lo pronto entonces, en el lugar arriba citado: "Ninguna idea es sólo lo que ella por su exclusiva apariencia es. Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a éstas. Pero además ella y la textura o complexo de ideas a que pertenece, no son sólo ideas, esto es, no son puro 'sentido' abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta."

Esa historicista manera de ver, en la que resuenan ecos vitalistas, pragmatistas y hasta dialécticos, pasó tal cual a la concepción de la historia de la filosofía en particular, y de las ideas en general, que Gaos profesó y difundió en nuestra América. Consideraba él que no sólo se justificaba a la escala universal que tenía en vista Ortega, sino que, además, era la única capaz de hacer justicia a las peculiares características de la historia de la filosofía en los países nuestros. En el ámbito latinoamericano la reforzaban paralelamente, desde el campo dialéctico, las muy afines ideas que sobre la historia de la filosofía propagaba Rodolfo Mondolfo. Subrayaba éste la necesidad de vincular siempre la reconstrucción histórica de la especulación filosófica, con los múltiples factores ofrecidos por la vida, en el marco de la historia global de la cultura.[5]

En esos y otros concurrentes desarrollos, un malentendido ha perturbado, sin embargo, la comprensión del verdadero carácter de la historia de la ideas. Es el que resulta de la ambivalencia radical, en este dominio, del término idea: la idea como abstracto concepto general, y la idea como afirmación o negación, es decir, como juicio. O sea, lo que vamos a llamar la *idea-concepto* y la *idea-juicio*.

Todo el debate teórico sobre la historia de las ideas ha girado en torno a las ideas en tanto que conceptos, mientras que de hecho ella –la historia de las ideas– se ha ocupado y se ocupa de las ideas en tanto que juicios. Por desconcertante que esto pueda parecer, no sólo registra un generalizado desenfoque, sino que da explicación a muchos equívocos doctrinarios que al respecto han tenido lugar.

Naturalmente, cualquier vocabulario del ramo informa sobre la multiplicidad de acepciones gnoseológicas y metafísicas, que el término idea, desde su memorable bautismo en la escritura platónica, ha recibido a lo largo de la historia de la filosofía. No se trata de eso aquí. Lo que a nuestro objeto importa es la versión de la lógica formal, en su plano más directo y obvio. El juicio no recibe en ella, en cuanto juicio, la denominación de idea. Pero siendo conceptos, y por lo tanto ideas, sus tres clásicos elementos, tanto en el lenguaje corriente como en el de las más diversas disciplinas científicas y filosóficas, la estructural unidad del juicio aparece como la formulación o enunciado de una idea, y de una idea sola: una especie de idea síntesis de los tres conceptos combinados en la actividad judicativa. Por más que el nervio de ésta sea la afirmación o la negación que en cada caso se hace –afirmación o negación lógicas, aunque puedan expresar dudas o incertidumbres psicológicas o gnoseológicas– carecen ambas de todo sentido sin el papel siempre unificante de la atribución que llevan a cabo. Pues bien, es de las ideas en esa acepción integradora o sintética, cargada del dinamismo intelectual y afectivo impuesto a la forma lógica por el juzgamiento psicológico, que se ocupa la historia de las ideas.

De ellas es que se ocupa, y sólo de ellas. Es decir, se ocupa sencillamente de juicios, más allá de los puros conceptos con que se construyen éstos o a cuyo propósito ellos se emiten. Bien entendida, la historia de las ideas en el sentido de conceptos, de Dios o de sustancia, de espacio o de tiempo, de libertad o de progreso, de independencia o de nacionalidad y así de modo indefinido, no es –en cuanto historia– más que la historia de las proposiciones por las que se expresan gramaticalmente los juicios que han motivado en la sucesión de las épocas: vastas series de afirmaciones y negaciones sobre tales o cuales temas o problemas; más o menos fundadas o infundadas, sistemáticas o no, pero claves siempre de la vida humana en su concreta existencia social e individual. No otro sentido, por supuesto, tiene la historia de las ideas que se organizan o formulan en "ismos": historia de las ideas racionalistas o empiristas, espiritualistas o materialistas, iluministas o positivistas, liberales o socialistas, impresionistas o cubistas, cristianas o mahometanas, y cuantas otras se quiera recordar. No otro sentido, tampoco, tiene la historia de las ideas sustentadas por los pensadores o filósofos individualmente considerados: ideas de Sócrates o Santo Tomás, de Descartes o Kant, de Bello o Vaz Ferreira. En definitiva, en todos los casos, historia de ideas-juicios.

El manejo del vocablo idea en el implícito sentido de juicio es de tradición en la historia de la filosofía. Lo es igualmente en el lenguaje propio de la conciencia natural. Tal sentido es el que por extensión reciben otros vocablos abarcados también por la historia de las ideas en su más lato alcance: así, los de creencia y opinión; y hasta el de sentimiento, cuando con éste se alude a la tonalidad afectiva de una representación intelectual, como en las expresiones sentimiento democrático o sentimiento pacifista. Detrás de todos ellos, es una proposición o un conjunto de proposiciones, o sea, un juicio o un conjunto de juicios, lo que está operando vitalmente. Por eso todos ellos se reducen, en definitiva, a pensamientos, que no son pasivos repertorios, y menos repositorios, de conceptos. Pensar, ya se sabe, es juzgar.

El pasaje de Ortega últimamente transcrito, tenía por núcleo la tesis de que "una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida." Dicha tesis, y con ella el pasaje entero, se iluminan desde que por idea se entiende, no ya un concepto, sino la aseverativa conexión de conceptos en que el juicio consiste. Esa concreta reacción humana allí mentada, es la reacción —o respuesta— que se manifiesta a través de la decisoria, tanto como vital, operación del juicio. Toda respuesta comporta un juicio, explícito o implícito. El alegato orteguiano contra la posibilidad de una historia de las ideas abstractas —desde luego oportuno— hubiera sido, entonces, más contundente, si se le hubiera incorporado la advertencia de que en el curso de la historia es como juicios que las ideas funcionan.

"De los abstractos no hay historia", insistía. Es cierto. Pero la historia de las ideas, incluso las filosóficas, entendida como historia de ideas-juicios antes que de ideas-conceptos, no es historia de abstractos. Por eso es preciso darle también la razón cuando, teniendo en vista en primer término la historia de la filosofía, concluye: "Es vano querer hacer historia si se elude hablar de hombres y colectividades de hombres."

Buenas palabras para legitimar la historia de las ideas filosóficas, o sencillamente de la filosofía, en nuestra América. Ninguna abstracta universalidad existe capaz de suplir lo que han tenido de propio, o —conforme a la expresión de Gaos— peculiar, las situaciones y circunstancias a que ha debido responder la conciencia filosófica de los hombres y colectividades de hombres de la América Latina.

III.

Cuando de manera simultánea, pero no concertada, Francisco Romero en Buenos Aires y José Gaos en México, fundaron en 1940 sendos centros académicos destinados a recuperar el pasado filosófico latinoamericano, este pasado había sido objeto ya de diversas, a la vez que dispersas, tentativas historiográficas.

Algunas de ellas se remontaban al siglo XVIII, por obra de plumas mexicanas que historiaron, sobre la marcha, aspectos del incipiente proceso nacional en la materia. En el XIX, otras manifestaciones esporádicas en más de un país. A principios del XX, por primera vez una visión continental de conjunto, bajo la forma de comunicación al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en 1908 en Heidelberg: *Las corrientes filosóficas en la América Latina,* del peruano Francisco García Calderón.[6] Dada la ocasión, era por primera vez también que la historia de la filosofía en Latinoamérica golpeaba tímidamente a la puerta de la historia universal de la filosofía. Después, distintos ensayos nacionales, más repetidos en la década del 30, en la que al mismo tiempo aparecen algunas nuevas perspectivas continentales.

Pero es a través de aquellos episodios institucionales del año 40, que la urgida preocupación, más que el solo interés, por la historia de la filosofía en nuestros países, conduce a un general movimiento por el que se radica prácticamente en todos ellos, su estudio sistemático. Desde la Cátedra Alejandro Korn del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, y desde el Seminario de Tesis del Colegio de México, coordinado con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, los maestros Romero y Gaos, respectivamente, fueron los verdaderos fundadores de dicho movimiento. Anudando sueltos hilos anteriores, imprimieron desde el primer momento a sus empeños, un común espíritu continentalista. En el transcurso de un prolongado viaje de investigación por toda Latinoamérica, de mediados de 1945 a mediados de 1946, un joven pensador formado en el Seminario de Gaos, unificó de hecho ambos focos. Tal fue la histórica misión cumplida entonces por Leopoldo Zea, llamada a institucionalizarse a su vez en el Comité de Historia de las Ideas en América, con sede en México, fundado en 1948 y dirigido por el mismo Zea desde entonces hasta la fecha.

Estudios monográficos, panoramas nacionales y continentales, reediciones de clásicos nuestros, antologías y bibliografías, se han ido incrementando de modo cada vez más orgánico de aquella década del 40 en adelante. Si no han acabado el edificio, en sí mismo inacabable, han por lo menos puesto ya sólidos cimientos a la historia de la filosofía en Latinoamérica.

Por coyunturales razones, de profundo sentido para la conciencia filosófica latinoamericana, tal movimiento historiográfico se ha producido entrelazado, pero no confundido, con otros dos paralelos movimientos intelectuales: hacia un extremo, el movimiento, también historiográfico, de la historia de las ideas, sin más; hacia el otro extremo, el movimiento teórico en torno al problema, estrictamente especulativo, de la filosofía latinoamericana.

De las relaciones conceptuales entre la historia general de las ideas y la historia particular de las ideas filosóficas, hemos hablado. La segunda se nos ofreció como un sector de la primera. En la práctica, el contemporáneo cultivo de la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, se ha dado en el ámbito más amplio de un intenso esfuerzo de reconstrucción histórica de los más diversos tipos de ideas. Sólo que, en primer lugar, esta misma historia de las ideas, sin más, ha sido en todas partes, ora directamente impulsada, ora indirectamente estimulada por estudiosos de la filosofía; y en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, de la historia de las ideas filosóficas ha recibido ella orientaciones de doctrina al par que pautas metodológicas. Por su generalidad teórica, el pensamiento filosófico condiciona en cada época todas las demás manifestaciones de la inteligencia, lo que no puede menos que reflejarse en las historias respectivas.

La historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica ha venido siendo así la gran animadora, o reanimadora, de la historia de las ideas científicas o religiosas, estéticas o pedagógicas, políticas o jurídicas, sociales o econó-

micas, en nuestros países. No se identifica, empero, con ellas: es el suyo, en rigor, un dominio diferenciado, a la vez que tan sectorial como cualquiera de los otros. Dicho sea sin olvidar la pertenencia a ese su dominio, del pensamiento filosófico aplicado, en tanto que filosófico, a las mismas correlativas áreas: filosofía de la ciencia o de la religión; del arte o de la educación; de la política o del derecho; de la sociedad o de la economía. Importa consignar que estas filosofías particulares establecen una permanente comunicación, a menudo de gradación insensible, entre las ideas filosóficas y las demás clases de ideas.

Más complejas resultan ser, en la dirección opuesta, las relaciones entre la historia de la filosofía en Latinoamérica y el problema de la filosofía latinoamericana. Más complejas, por dos razones. Una, que este problema incluye, entre las distintas cuestiones que lo integran, la de las características en nuestro continente, no ya de su filosofía sino de la historia de su filosofía: la naturaleza de sus fuentes, lo específico de sus recursos metódicos, sus singulares relaciones con la historia universal de la filosofía. Otra, que la elaboración de la historia de nuestras ideas filosóficas ha venido siendo considerada —a la inversa— como condición fundamental, y por lo mismo tarea previa, para la definición autonómica de la filosofía latinoamericana. En conjunto, el particular problema de la historia de la filosofía en Latinoamérica, como capítulo aplicado del llamado, con la expresión consagrada desde Windelband, el problema de la historia de la filosofía.

Al inaugurar en 1940 la Cátedra Alejandro Korn, preocupado por "alentar cualquier expresión de nuestra propia índole en filosofía", proponía Romero indagar "la historia de la marcha de las ideas en el país, en cuanto tenga concomitancias filosóficas". Labor imprescindible, al mismo tiempo que impostergable. "Por motivos difíciles de explicar en contadas palabras, la ocasión es propicia para las revisiones filosóficas del pasado... porque nuestra filosofía tiene ya un pasado, un pasado remoto y un pasado próximo... Habrá que realizar mucha ingrata labor bibliográfica, mucho rebusque y ordenación, si queremos juntar con pleno derecho estas dos palabras: América y Filosofía."[7] Explicando más tarde la instalación, ese mismo año, de su también mencionado Seminario de Tesis, decía por su parte Gaos: "La historia del pensamiento y de las ideas en los países de lengua española presentaba un interés singular para fomentar la filosofía misma de estos países: el conocimiento más cabal posible de los antecedentes históricos de una filosofía es instrumento de ésta, dadas las relaciones corrientemente admitidas en la actualidad entre la filosofía en general y su historia."[8] En la misma línea, declaraba en 1943 Samuel Ramos, en el prólogo de su *Historia de la filosofía en México*: "He deseado hace mucho tiempo escribir una historia de la filosofía en México, para buscar una tradición que pudiera fijar un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años, que ha adquirido una gran extensión y profundidad en nuestro país."[9]

Según puede apreciarse, en todos esos fundacionales puntos de vista, tan largamente influyentes luego, se trataba de promover la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica como tarea histórica, pero al mismo tiempo como tarea filosófica. No pudo ser de otra manera. Toda historia de la filosofía, si es auténtica, es en sí misma ejercicio filosófico; no sólo porque sin filosofar de alguna manera es imposible organizar la sucesión del pensamiento de filósofos, escuelas, sistemas, corrientes, sino, además, porque es nutriéndose dialécticamente de su propia historia que el progreso de la filosofía se cumple. No es menos así en el caso de la historia de la filosofía latinoamericana; ha sido y sigue siendo preciso filosofar para erigirla, al mismo tiempo que, como resultado, es sintiéndose parte de una tradición propia — el seno de la tradición universal— que nuestro pensamiento filosófico puede al fin asumirse y reconocerse como pensamiento también propio.

La preocupación historicista expresada en aquellos años por aquellos autores, vino a presentarse por todo eso, entonces y después hasta la hora presente, estrechamente vinculada al debate sobre la peculiaridad, o genuinidad, o autenticidad de la filosofía latinoamericana. Como conciencia colectiva, culminó por primera vez ese nexo en el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en México en 1950. "En torno a la filosofía americana" fue la formulación de uno de sus tres grandes temas, así dividido: "La unidad de la filosofía americana", enjuiciada a través del cotejo entre el filosofar en Norteamérica y el filosofar en Latinoamérica; y "El interés por el pasado", cuestión centrada en esta pregunta principal: "¿Está ligada la suerte de la filosofía americana a la elaboración de una historia de sus ideas?".

Detenernos en esa interrogante, sería internarnos, por uno de sus distintos costados, en el problema mismo de la filosofía latinoamericana, que no es, en cuanto tal, nuestro objeto aquí. Quede la cuestión apuntada. Pero no sin señalar que su enunciación literal en ese texto, obligadamente escueto, puede no ser bien entendida. De lo que se trataba y se trata, es de si el ingreso de la filosofía americana —en nuestro caso latinoamericana— con identidad propia, al corpus de la filosofía universal, está o no ligado a la elaboración de una historia de sus ideas. Cualquiera sea el pensamiento sobre el fondo del asunto, es a esta altura cierto que la toma de conciencia histórica que de sí misma ha hecho, en el curso de las últimas décadas, la filosofía latinoamericana, ha tenido ya dos consecuencias fundamentales.

Por un lado, la historia universal de la filosofía, tal como sigue siendo organizada desde sus grandes centros europeos, ha comenzado la incorporación a sus cuadros de la historia de la filosofía latinoamericana. No hubiera podido ser así, sin los materiales aportados por la vasta operación historiográfica emprendida en estas tierras. En 1954, el filósofo italiano Michele Federico Sciacca, al reeditar su *La filosofía hoy*, le incorporó un capítulo sobre "La filosofía en Iberoamérica", en cuyo comienzo expresaba: "Quizás sea ésta la primera vez que dicha

actividad es tomada en consideración en una síntesis panorámica de la filosofía mundial, escrita por un europeo y publicada en Europa."[10] En el mismo año, Luis Martínez Gómez, traductor al español de la *Historia de la filosofía,* del alemán J. Hirschberger, añadía a la misma, en apéndice, la historia de la filosofía española e hispanoamericana, esta última desde sus orígenes en el siglo XVI a nuestros días. En 1958, la revista francesa *Les Etudes Philosophiques,* dirigida por Gaston Berger, dedicaba una de sus entregas temáticas a "La pensée Iberoaméricaine", entendiéndose por tal pensamiento, conforme al título y carácter de la revista, el pensamiento filosófico. Imposible resulta registrar aquí el sitio que desde entonces hasta ahora la historia de la filosofía universal ha hecho a la latinoamericana, en libros, revistas, congresos.[11] Todo ello configura una situación impensable hace apenas unos lustros.

Por otro lado, la especulación filosófica de nuestras más actuales generaciones, sobre objetos universales o sobre objetos propios del hombre, la historia y la cultura de Latinoamérica —tan legítima en un caso como en el otro— no ha podido menos que empezar a contar, así sea implícitamente, con la tradición continental, más o menos inmediata, más o menos mediata. Impedidas de ello estuvieron las generaciones precedentes, carentes de la conciencia del propio pasado filosófico. De tal suerte, ensanchando su autognosis por la vía de su memoria histórica, dicha especulación contemporánea ha encontrado motivos de vitalización a la vez que de renovación. Con lo que se ha dado razón amplia a las que fueran conclusiones del recordado debate en el Congreso de 1950 en México. Sin proponérselo, constituyen su elocuente condensación, al año siguiente, estas palabras del maestro García Bacca: "Hacer historia de las ideas filosóficas en América no es mera curiosidad; en enraizarnos, y por tanto vivir en profundidad, en el pasado, que tal vez sea más nuestro que el presente, o seamos más de él, más interior pertenencia suya de lo que el presente, con sus actualidades y modas, tal vez nos haga creer."[12]

IV.

La empresa de reconstrucción histórica de las ideas filosóficas en Latinoamérica, llevada a cabo en los últimos tiempos, se ha revelado fecunda, según se ha visto, en el campo estricto de la filosofía. Pero se ha revelado no menos fecunda como esclarecedora de importantes aspectos del general proceso histórico del continente, al poner de relieve la influencia en ellos del pensamiento filosófico.

No corresponde engolfarse aquí en la clásica cuestión de la valoración correlativa, como factores históricos, de los llamados reales o materiales, de orden físico, o biológico, o económico, y los llamados ideales o espirituales, de orden psicológico, o intelectual, o ideológico. En cualquier caso, no se podría desconocer la enorme gravitación de las ideas, en cuanto tales. Sean factores de respuesta a condiciones infraestructurales, sean factores de creación e iniciativa autónomas, sean ambas cosas a la vez —en el grado en que esas alternativas mismas puedan tener sentido— es lo cierto que accionan y reaccionan, no sólo entre sí, sino también con relación a todos los demás elementos integrantes de la cultura y la existencia social. Y tanto más cierto es ello, si tenemos presente que la referencia no es a las abstractas ideas-conceptos, en cuya sola consideración tantas veces se ha subestimado, y hasta desestimado, por desarraigado o aéreo, el papel de las ideas, sino a las ideas-juicios, concretas siempre en la conciencia humana históricamente viviente y actuante.

Colocados en este terreno, surge de inmediato la obligada distinción entre la condición de agentes históricos que tienen, por un lado, las ideas en general, y por otro, las ideas filosóficas en particular. Conforme a nuestro tema, es a la influencia histórica de estas últimas que nos corresponde atender. La cuestión se vuelve delicada, no ya por el necesario deslinde entre unas y otras.

Ocurre que para una determinada concepción, historia de la filosofía e historia de las ideas se distinguen, precisamente, porque la primera se ocupa de la pura dialéctica interior del pensamiento filosófico, mientras que son materia de la segunda los componentes intelectuales que condicionan y orientan el general proceso histórico. Para esta concepción, claro está, la filosofía, en cuanto pura filosofía, no opera como factor de la historia común, por más relaciones indirectas que tenga con ella. No es el criterio seguido en estas páginas. De acuerdo con la identificación más arriba establecida entre historia de la filosofía e historia de las ideas filosóficas, esta última resulta incluida con carácter sectorial en la historia de las ideas, a secas. Y es así porque, en el fondo, las ideas filosóficas se mezclan tanto como las demás a la vida histórica y tanto como ellas influyen en su curso. Sólo que lo hacen de distinta manera. En términos generales, es a través de esas demás ideas que las ideas filosóficas influyen. En cierto sentido, entonces, su papel es más restringido. Son las particulares ideas políticas, jurídicas, sociales, económicas, por un lado; educacionales, estéticas, religiosas, científicas, por otro —volviendo aquí a atenernos a las categorías más convencionales— las que más directamente operan con su energía judicativa en esas reales áreas de la actividad humana que son el Estado, el derecho, la sociedad, la economía; o la educación, el arte, la religión, la ciencia. Pero en otro sentido, las ideas filosóficas son las de acción más universal: es siempre teniéndolas a ellas por inspiración o fundamento, más o menos consciente o inconscientemente, que las demás ideas inciden sobre la realidad, al mismo tiempo que entre sí. De enlace entre estas demás ideas y la pura filosofía, actúan los contenidos propios de la filosofía aplicada: filosofía del Estado, del derecho, de la sociedad, de la economía; filosofía de la educación, del arte, de la religión, de la ciencia. Todo ello, por cierto, en una gradación por momentos insensible, y hasta indiscernible, en la conceptuación teórica tanto como en la metodología práctica.

Mucho antes de que se difundiera en nuestro siglo la concepción sistemática de conexión estructural en el mundo histórico, escribía Rodó en 1910, en oportunidad de hacer el balance del a esas horas superado positivismo latinoamericano: "Expone Taine que cuando, en determinado momento de la historia, surge una 'forma de espíritu original', esta forma produce, encadenadamente y por su radical virtud, 'una filosofía, una literatura, un arte, una ciencia', y agreguemos nosotros, una concepción de la vida práctica, una moral de hecho, una educación, una política. El positivismo del siglo XIX tuvo esa multiforme y sistemática reencarnación."[13] No por azar la filosofía encabezaba la serie establecida por Taine y ensanchada por Rodó, para hacer su especial aplicación a nuestra América. Esa preeminencia ha venido ahora a quedar todavía más en claro.

Del papel de las ideas en general en los procesos históricos latinoamericanos, se ha hecho notable caudal en los últimos tiempos, como consecuencia del rico movimiento historiográfico de las mismas, de que se ha hablado. Francisco Romero llegó aún a sostener: "Sin duda en ninguna otra región del mundo las ideas han tenido tanta significación e influencia en la vida política y social." Eso decía, distinguiendo y contrastando el superabundante recurso a ellas por nuestras sucesivas generaciones dirigentes, con el escaso desarrollo, hasta nuestros días, de la filosofía propiamente dicha. Pero eso mismo lo conducía por vía indirecta a reconocer el papel de esta misma. A texto seguido remitía a —o subsumía en— expresos conceptos de filosofía aplicada, cuando no de filosofía general, a las que había llamado simplemente ideas: "El siglo XVIII, sacando las consecuencias de las teorías anteriores de *filosofía política*, y sobre todo de la de Locke. . . La *filosofía de las luces* preside el nacimiento de estas naciones. Más tarde, a mediados y fines del siglo XIX, la *filosofía del positivismo* contribuyó a suavizar y a fortificar la existencia social. . ."[14]

Venía a registrar de ese modo el maestro argentino, la natural continuidad de hecho entre la pura filosofía, la filosofía aplicada y las comunes ideas, en el más amplio sentido de éstas: desde doctrinas, teorías, convicciones y creencias corrientes, hasta programas ideológicos y esquemas intelectuales de acción práctica. Por su parte, Samuel Ramos se manifestaba de su país en estos términos, extensibles a toda Latinoamérica: "En los grandes acontecimientos sociales y políticos que resaltan en la historia de México, hay un fondo de ideas filosóficas, más o menos visibles, que delatan la preocupación de ajustar la vida a ciertas normas de pensamiento. Nadie puede negar que la filosofía ha sido una realidad en nuestra cultura, y no es por eso un intento vano hacerla objeto de una historia especial." Y añadía a continuación inmediata: "Pero entonces hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por los profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etc."[15] Obsérvese que en tales palabras no es de las ideas en general que habla Ramos, sino en particular de las "ideas filosóficas", conforme a la obra de "historia de la filosofía" a que aquellas palabras pertenecen.

Del contexto mismo se desprende, al igual que en el caso de Romero, que las ideas filosóficas tenidas ahí principalmente en vista como agentes históricos, son ante todo las que venimos llamando de filosofía aplicada. No por eso su historia deja de ser historia de ideas filosóficas y por tanto de filosofía. Corresponde por lo pronto subrayarlo, frente a alguna tendencia académica a circunscribir ésta sólo a sus manifestaciones de mayor abstracción especulativa. Pero es que, además, toda filosofía aplicada resulta carente de sentido sin su constante referencia explícita o implícita a la filosofía general, y en definitiva, a la filosofía primera. Es lo que quiso expresar Alejandro Korn ya en el título de su clásica obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional.* Lo refería a la Argentina; pero, en cuanto título, es aplicable sin variante alguna al conjunto de la nacionalidad latinoamericana. La historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, de por sí legítima y fértil en el ámbito natural de la filosofía, duplica así su significado como privilegiado instrumento de comprensión del hombre, la historia y la cultura de nuestros pueblos.

Las conclusiones a que se llegue sobre el papel desempeñado por las influencias filosóficas, serán distintas según los criterios interpretativos que se sigan. Pero cualesquiera sean éstos, tendrán que contar con la real evolución de la filosofía en Latinoamérica, tal como su historiografía la ha venido estableciendo. Desde los más lejanos orígenes coloniales ha sido cultivada en estas tierras. Lo ha sido como docencia y como reflexión, como trasmisión del saber que la constituye e instituye en el espíritu objetivo, y como ejercicio del pensar que indefinidamente la renueva en el espíritu subjetivo. Tanto uno como otro aspecto se han dado regidos por los contenidos y modos de pensamiento originarios de los grandes centros ultramarinos de la cultura occidental; situación no diferente, por otra parte —como lo ha observado Sciacca— a la de la gran mayoría de los propios países europeos, no menos regidos en la materia que los nuestros, por los cuatro o cinco que han encabezado la marcha de la filosofía del Renacimiento en adelante.

La anacrónica prolongación en la península ibérica de las formas escolásticas, determinó la persistencia de las mismas —en su modalidad hispánica— durante los tres siglos de la colonia. Ello no impidió la penetración en su momento, bajo el manto de aquellas formas, de la filosofía clásica moderna primero y la iluminista después. Es a través de esta última que la definitiva ruptura con la escolástica se produce, en estricta correlación con la ruptura del vasallaje colonial. Filosofía de la Revolución, el iluminismo marcó la caducidad del rectorado cultural hispánico, franqueando el encuentro, bajo el signo de la libertad intelectual consagrada por la independencia política, con el nuevo espíritu europeo que Francia irradiaba.

A partir de entonces, la evolución latinoamericana de las ideas filosóficas acompañó más de cerca a la de la Europa dirigente. El iluminismo, culminado en pleno ciclo de la Independencia en el giro epigonal que a la Enciclopedia imprimieron los ideologistas, fue seguido en todo el continente, primero por las corrientes del romanticismo y luego por las del positivismo, en las diversas expresiones que, según los países, unas y otras asumieron. Hasta fines del siglo iniciaron y completaron ellas, cada una con sus valores y sus métodos, la ímproba tarea de la organización nacional. Después, la gran renovación idealista del 900, que abrió el camino a la ávida recepción del acelerado a la vez que heterogéneo proceso filosófico del presente siglo. Siguiendo a la que en una línea fue la acción de la filosofía de la vida y el pragmatismo, y en otra la del neokantismo y el neohegelianismo, se produce hacia fines del primer tercio la entrada en escena de las tendencias —unas veces convergentes y otras encontradas— de la fenomenología, el existencialismo, la neoescolástica, el neopositivismo, la filosofía analítica, el materialismo dialéctico, el historicismo. Más o menos detenidas algunas de ellas, más o menos en expansión otras, según los países, diseñan en conjunto, con mayor o menor nitidez, el panorama filosófico latinoamericano con que se acaba de entrar al cuarto final de la centuria.

La Colonia, la Independencia, la Organización Nacional, habían sido hasta el 900 las fundamentales etapas de la historia general de nuestros países, cada una con su característica cúpula filosófica. La efervescencia especulativa del siglo XX, a su turno, se relaciona en forma muy estrecha con las grandes crisis que vienen conmoviendo en la época a la civilización universal. Su repercusión primera en la conciencia latinoamericana ha sido la de evidenciar una situación de dependencia cultural tanto como material dentro de un sistema de relaciones e instituciones de escala también universal. Como factor inevitablemente influyente que es, en el vasto campo de la historia cultural, institucional y política, no hay para nuestra filosofía, entonces, apremio mayor que el de asumir y asimilar su propia historia, en lo que ha tenido de positivo tanto como de negativo del punto de vista de la general emancipación continental.

Más allá de la mera docencia, la reflexión filosófica entre nosotros, por precaria que haya podido ser durante mucho tiempo, no dejó nunca de buscar su acento propio. "De allende los mares recibimos, en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionada. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello", decía Alejandro Korn.[16] Así ha sido comprobado por todo el subsiguiente movimiento historiográfico, revelador de un pertinaz empeño de autenticidad en pugna con las recurrencias de la imitación mecánica o servil.

En todas las épocas, por intermedio de las más libres inteligencias, al par que adoptado, el pensamiento ajeno ha sido adaptado. Adaptado a nuestras reales situaciones y circunstancias, a nuestros efectivos problemas y necesidades; pero también a nuestro estilo o espíritu, a nuestra manera de ser. En el devenir de las generaciones, sobre la adopción pasiva, por su parte siempre obstinada, la reflexiva adaptación crítica ha ido día a día imponiéndose; y de ese modo propiciando el advenimiento, irreversible desde hace varias décadas, de una fase de definido avance hacia el comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos.

CONCLUSIONES

I.

1. El concepto de historia de las ideas filosóficas se presenta emplazado, del punto de vista léxico, entre el de historia de las ideas y el de historia de la filosofía.

2. La historia de las ideas filosóficas es una parte de la historia del pensamiento, y ésta una parte de la general historia de las ideas.

3. Historia de las ideas filosóficas es un concepto equivalente al de historia del pensamiento filosófico y al de historia de la filosofía.

4. En consecuencia, la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, no equivale a la general historia de las ideas en la misma; equivale, en cambio, tanto como a la historia del pensamiento filosófico en Latinoamérica, a la historia de la filosofía en Latinoamérica.

II.

5. La comprensión del papel que desempeña la noción de idea en el contexto genérico de historia de las ideas, y con mayor razón en el específico de historia de las ideas filosóficas, requiere la distinción entre ideas-conceptos e ideas-juicios.

6. Por su condición abstracta, de las ideas en tanto que puros conceptos no hay historia: toda historia de las ideas, cualquiera sea el objeto de éstas, es siempre historia de las ideas en tanto que juicios.

7. Es bajo la forma de juicios que las ideas se insertan en la historia, como respuestas concretas de los individuos o las colectividades a situaciones y circunstancias también concretas de su existencia vital.

8. Por dicho criterio es que se legitima la historia de las ideas filosóficas como historia de lo propio o peculiar de las respuestas que se han dado, en el plano de la filosofía, a intransferibles situaciones y circunstancias vividas por la comunidad latinoamericana.

SENIAT
CORPORACION SOINCOPY, C.A.
Av. Principal de Montalban Edif.
Ucab Modulo 4 Piso PB Local ñ Urb. Montalban
Zonal Postal 1020.
Tel. (0212) 4712038
RIF:J-31214470-0
19/02/2013 17:16:02 COD:031931 Factura:031379
----------Datos del Consumidor----------
NOMBRE:Juan Rosales
RIF: 8661179

FACTURA

ARTIC COD. DESCRIP.	CANT.UN.VL_UN(Bs.) TASA VL_ART.(Bs.)
001 58 Copias profesores 262x0,76 T12,00%	199,12
002 2 Encuadernado simple carta 1 T12,00%	11,61
SUBTTL Bs.	210,73
IVA	25,29
A PAGAR	236,02
Tarjeta	235,70
Efectivo	0,32
SUMA	236,02
TOTAL Bs.	236,02

Exentos = 0,00
BI G12,00% = 210,73 IVA G12,00% = 25,29
BI R08,00% = 0,00 IVA R08,00% = 0,00
BI A22,00% = 0,00 IVA A22,00% = 0,00
Pedido # 198
P07AB7J6 GFK4QGJL XUYJXNAA PL6186G6 9EH4LFHITRTF
BEMATECH MP-2100 TH FI ECF-IF
VERSIÓN:02.05.00 CAJA:0001 TIENDA:0001
QQQQQQQQQQEYQOUUIIP 19/02/2013 17:16:04
MH 1FB9307130

próxi-
atinoa-
desde
de un
materia.
ducido
os dos
historia
teórico
ricana.
ecibido
orien-
etodo-
mente
a por
sóficas
mente
noame-
ez más

13. Más allá de las ideas y la filosofía, la historia de esta última en Latinoamérica ha venido a esclarecer importantes aspectos del global proceso histórico del continente, al poner de relieve la influencia en ellos, no sólo del pensamiento en general, sino en particular del pensamiento filosófico.

14. En términos generales, es a través de las demás ideas que las ideas filosóficas influyen, sirviendo de enlace entre aquéllas y la pura filosofía, los contenidos propios de la filosofía aplicada; la historia de esta última no deja de ser historia de ideas filosóficas, cuya comprensión requiere la de las más especulativas en que se fundan.

15. La evolución de la filosofía en Latinoamérica, desde su más lejanos orígenes coloniales, se ha producido como docencia y como reflexión, como trasmisión del saber que la constituye e instituye en el espíritu objetivo, y como ejercicio del pensar —auténtico o inauténtico— que indefinidamente la renueva en el espíritu subjetivo.

16. Inseparable de los generales sistemas históricos de dependencia latinoamericana, la reflexión filosófica en nuestros países —en sus modos auténticos— ha venido cumpliendo una función emancipadora, por su tradicional empeño en la adaptación crítica sobre la adopción pasiva; y se orienta cada vez más al comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos.

---

1. El ensayo apareció como prólogo a la versión española de la *Historia de la filosofía* de E. Bréhier, Buenos Aires, 1942; el cap. cit. figura en p. 29 y ss.

2. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, París, 1969, parte IV; ed. esp., 1970.

3. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, T.I, México, 1952, p. 17.

4. Remitimos a "Sobre el concepto de historia de las ideas", en nuestra *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963.

5. Entre otros textos del mismo autor: Rodolfo Mondolfo, "Historia de la filosofía e historia de la cultura", en revista *Imago Mundi*, No. 7, Bs. As., 1955.

6. Se publicó por primera vez en francés, el mismo año 1908, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, París; fue recogido luego en el volumen del mismo autor *Profesores de idealismo*, en español, París, 1909.

7. Véase el opúsculo: *Colegio Libre de Estudios Superiores. Veintidós años de labor*, Bs. Bs., 1953, pp. 12 a 17.

8. José Gaos, "Seminario de Tesis", en el Anuario de Filosofía *Diánoia*, México, 1955, p. 187.

9. Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, 1943, prólogo, p. V.

10. Michele Federico Sciacca, *La filosofía hoy*, 1a. ed. esp., 1956, p. 513; 2a. ed. esp., 1961, vol. II, p. 479.

11. Particularmente significativo es el volumen antológico publicado en Toulousse, en 1971, bajo el título *Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d' Amérique Latine*, conteniendo una selección de estudios vertidos del español y el portugués al francés; fue obra colectiva de un equipo de investigación sobre la filosofía de lenguas española y portuguesa, animado por Alain Guy y Asociado al C. N. R. S. (Centre Nationale de la Recherche Scientifique, de Francia).

12. Juan David García Bacca, prólogo a *Filosofía del Entendimiento*, de Andrés Bello, en el vol. III de las *Obras Completas* de éste, Caracas, 1951, p. IX.

13. José Enrique Rodó, ensayo "Rumbos Nuevos", en *El Mirador de Próspero*; véase *Obras Completas* del autor, editadas por Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 2a. ed., 1967, p. 519.

14. Francisco Romero, "Filosofía e Historia de las Ideas en Iberoamérica" en revista *Les Etudes Philosophiques*, París, 1958, No. 3, pp. 277-278 (Los subrayados son nuestros. A.A).

15. Samuel Ramos, lug. cit., p. VII.

16. Alejandro Korn, ensayo "Filosofía argentina", en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, prólogo y selección de Leopoldo Zea, México, 1968, p. 6.

sido en la búsqueda de la relación que guardan entre sí, las ideas de la filosofía europea adoptadas y la realidad, en función con la cual se realizó tal adopción, lo que se ha ido haciendo consciente, la que parece ser la lógica propia de esta adaptación. Esto es, la lógica que normará la historia de las ideas así asimiladas. Un esfuerzo aclaratorio, que ha dado lugar, sin habérselo en principio propuesto, a expresiones que ya se pueden considerar como propias, no sólo del pensamiento, sino de la filosofía latinoamericana. Son a estas expresiones que se refiere José Gaos, cuando habla de la nueva filosofía originada en la preocupación que resulta ser la propia de la historia de las ideas de ésta, nuestra América. Esto es, como toma de conciencia de la lógica que ha dado origen a la asimilación de unas determindas ideas de la filosofía y cultura europeas. Lógica que se expresa en lo que Gaos llama ya filosofía de la Historia de Hispanoamérica. Filosofía, no de los propios filofemas adoptados, sino del espíritu o sentido que originaron esta adopción. Sentido que lo es ya de la realidad propia de esta América, expreso en las motivaciones que han dado origen a la historia de las ideas en Latinoamérica.

Lógica, o sentido, que el mismo Gaos ha resumido como resultado del esfuerzo hecho por los propios latinoamericanos por deshacerse de su pasado, para rehacerse según un presente extraño. Presente que los latinoamericanos encontraban encarnado en las ideas que tratarán de adoptar. Esfuerzo que no será sino expresión de la idea que, sobre su propia realidad, tengan los latinoamericanos. Una realidad, la propia, vista como algo extraño, prestado, o peor aún, impuesto y de la cual sólo podrán liberarse negándola como realidad. Negativa que tendría que ir acompañada por la adopción de ideas que pudiesen dar origen a otra realidad, a la tomada como modelo y construida por otros hombres. Hombres, por la misma razón, considerados como superiores por los latinoamericanos empeñados en tal esfuerzo. Por ello, tomar conciencia de la lógica que ha dado origen a tales esfuerzos implicará, también, captar el sentido de la realidad que se quiere negar. Una realidad, formada tanto por lo que se quiere negar, como por lo que se quiere, o se quiso alcanzar a lo largo de esta historia de adopciones de ideas. Historia, decíamos, cuyo hilo conductor lo ofrece la conciencia de dependencia, la que se quiere cambiar, así como la forma de realizar tal cambio. Tal es la conciencia que se hace expresa en lo que ya se designó como filosofía latinoamericana. La filosofía propia, auténtica, del hombre de esta América que toma conciencia de su realidad. Autenticidad que no será afectada por el hecho de que se hayan adoptado unas determinadas ideas, supuestamente ajenas a la realidad de esta América. Y digo supuestamente, porque la posibilidad misma de la adopción de tales ideas, está indicando que tienen que ver con tal realidad, aunque haya sido otro el contexto de su origen. Autenticidad que se ha expresado, paradójicamente, en la afirmación de que tal adopción sólo ha podido originar malas copias de los modelos adoptados. Malas copias por no repetir, fielmente, los modelos propuestos ya que, sobre este propósito de supuesta imitación, se ha impuesto, una y otra vez, la realidad de quien pretende imitar. Imposición de la ineludible realidad es lo que da, a sus expresiones, autenticidad.

Arturo Ardao, sigue diciendo: "Más allá de la mera docencia la reflexión filosófica entre nosotros, por precaria que haya podido ser durante mucho tiempo, no dejó nunca de buscar su acento propio. De allende los mares recibimos, en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionada. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello, decía Alejandro Korn. Así ha sido comprobado por todo el subsiguiente movimiento historiográfico, revelador de un pertinaz empeño de autenticidad en pugna con las recurrencias de la imitación mecánica o servil". "En todas las épocas —continúa— por intermedio de las más libres inteligencias, al par que adoptado, el pensamiento ajeno ha sido adaptado. Adaptado a nuestras reales situaciones y circunstancias, a nuestros efectivos problemas y necesidades; pero también a nuestro estilo o espíritu, a nuestra manera de ser. En el devenir de las generaciones, sobre la adopción pasiva, por su parte siempre obstinada, la reflexiva adaptación crítica ha ido día a día imponiéndose; y de este modo propiciando el advenimiento, irreversible desde hace varias décadas, de una fase de definitivo avance hacia el comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos". Es el advenimiento de la filosofía latinoamericana, de que hablaba José Gaos y, como expresión de ella, un nuevo esfuerzo encaminado ahora a rehacerse según el pasado y el presente más propios. Que es precisamente lo que hace de la filosofía la filosofía propiamente dicho.

Precisamente, ésta, nuestra filosofía, la filosofía de ésta, nuestra América, se expresa por el empeño, aunque inútil, de separar esa doble universalidad filosófica de que habla Arturo Ardao, la de los objetos y la de los sujetos. Se nos muestran sujetos, los latinoamericanos, empeñados en desrealizarse, en desobjetivarse. Que tal cosa implica el empeño por tratar de negar lo que se es, para ser aquello ajeno a sí mismo, el empeño por borrar lo que se ha sido, el pasado más propio, para ser aquello extraño a sí mismo. El objeto, la realidad, negada, una y otra vez en función con determinados modelos que, por serlo, son extraños a la realidad negada y al sujeto negador. Negación que proviene, decíamos, de la conciencia que toma el hombre, de ésta, nuestra América, de su situación de dependencia. Conciencia de su dependencia a una realidad que no considera suya y que le ha sido impuesta. Se parte así, de la conciencia diversificada de esa doble universalidad, la del sujeto y el objeto. El sujeto se sabe aquí extraño a su objeto, esto es, a su realidad, donde el empeño por hacer suya otra realidad; aquella que por el hecho de adoptarla libremente o de no serle impuesta, pueda considerar como propia. Pero, dice Gaos, si bien parece posible rehacerse según un presente extraño, lo que resulta absolutamente imposible es deshacerse del propio pasado. Ya que la posibilidad de tal acción implicaría la propia aniquilación. Quiérase o no, todo presente extraño que se quiera adoptar, tendrá, necesariamente, que contar con el pasado, la propia realidad, del que ha-

ga la adopción. Realidad que será la que determine la forma de adopción de este presente extraño.

Tal es lo que se ha hecho consciente en la historia encaminada a mostrar cómo ideas extrañas a la realidad de esta América han sido adoptadas y adaptadas a la misma. Toma de conciencia de una historia de adopciones y adaptaciones que se expresa en lo que Gaos, y otros latinoamericanos llamarán filosofía de la historia de ésta, nuestra América. Filosofía de la historia que capta, precisamente, los motivos de las adopciones y adaptaciones expresas en esta historia. Una filosofía de la historia que, por serlo de la realidad de esta América, se expresará en forma distinta de lo que ha sido la filosofía de la historia europea u occidental. La filosofía de la historia, expresada ejemplarmente, en un Hegel va a ser la antípoda de la filosofía de la historia expresa en ésta, nuestra América. La filosofía de la historia europea u occidental, se caracteriza por la *Aufhebung* hegeliana, de la cual nos hablará Gaos. Esto es, una filosofía dialéctica, que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mediante un esfuerzo de absorción, o asimilación. De forma tal que lo que fue, lo que ha sido, no tenga ya que seguir siendo. En este sentido nuestra filosofía de la historia es su antípoda, empeñada como lo ha estado en cerrar los ojos a la propia realidad, incluyendo su pasado, pretendiendo ignorarla por considerarla impropia y ajena. El sujeto y el objeto supuestamente separados. El sujeto abstrayéndose de una realidad que no quiere aceptar como propia, y un objeto, la propia realidad, como si fuera algo ajeno al sujeto que en ella está inserto.

Así, por un lado, la historia europea u occidental, como una historia de absorciones y asimilaciones y, por el otro, la historia latinoamericana, hecha de yuxtaposiciones. Yuxtaposición de realidades, de una u otra forma, ajenas al sujeto que rechaza y adopta. Absorción en una historia; yuxtaposición en la otra. La conciencia de esta doble expresión de la filosofía de la historia, la propia y la europea u occidental, ha dado origen a lo que puede ser el término de esta yuxtaposición y a la posibilidad de una filosofía de la historia que haga posible el *Aufhebung*, la absorción del pasado, de la historia, de una realidad que, quiérase o no, es la propia de esta América. Un pasado hecho de yuxtaposiciones que, al hacerse consciente, se presenta como algo propio y del cual, por serlo, hay que partir para construir el presente y el futuro más propios. Una filosofía de la Historia que ponga fin a la situación, trágicamente expresada por el Libertador, Simón Bolívar, cuando decía: "Hemos arado en el mar". Esto es, a la idea de que, una y otra vez, se ha venido laborando sobre el vacío. El arar sobre el mar o la arena. El vacío propio del sujeto que elude su propia realidad y pretende realizarse fuera de ella. El bovarismo de que hablaba el mexicano Antonio Caso.

Emma Bovary, la heroína de Flaubert, decía Caso, tenía "la facultad de concebirse diferente de como es". Una actitud humana, todo hombre se concibe, de alguna manera, distinto de lo que es. Y esto puede también, suceder, con los pueblos. Tal es, precisamente, lo que sucede con pueblos como los de ésta, nuestra América. "Tenemos —dice Caso— el bovarismo constitucional más claro y patente: *la facultad* de concebirnos políticamente diversos de como somos en realidad". Madame Bovary fracasa en su vida por tomar esta actitud; nuestros pueblos fracasaron por lo mismo. Es el renegar de la propia realidad, no tomarla en cuenta, adoptando una realidad extraña y, por extraña, fuera de su posible realización. Al renunciar a los elementos de esta realidad. El resultado ha sido la yuxtaposición de que hablamos, el acumular problemas y no soluciones. El bovarismo no resuelve los problemas, simplemente los va acumulando. Una acumulación que data de la misma conquista, acumulación y no solución de los problemas que ésta planteó a los pueblos que por medio de ella se mezclaron. Y cuando todavía no se resolvía el problema de la conquista, se planteaba ya, el de un liberalismo ajeno a esa solución, para continuar así, acumulando problemas en lugar de soluciones. Siempre ignorándose la realidad, considerándola inferior a los ideales proyectados. Negándose lo que se es, para proyectar, sobre el vacío, sobre lo que nunca antes se ha sido. "Todavía no resolvemos —dice Caso— el problema que nos legó España con la Conquista; aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante". Tal será la historia de ésta, nuestra América. una historia distinta de la europea u occidental. Una historia, la de esta América; expresa en la persistente adopción de ideas importadas, de ideales bovaristas, cuyo significado tratamos ahora de hacer expreso. Toma de conciencia que nos pueda explicar esa historia de supuestos fracasos que pareciera ser propia de esta América. Conciencia que hace de esos supuestos fracasos, experiencias sobre las cuales se ha de poder construir un mundo no ya bovarista, sino real, el mundo que de cualquier manera se ha venido construyendo. Una historia, como parte de una historia que resulta ser única, del Hombre sin más.

La filosofía de la historia de ésta, nuestra América, ha hecho expresa la especial dialéctica que ha venido animando a los hacedores de esta historia. Una historia que toma sentido a partir de la conciencia de marginalidad. Es la conciencia de la marginalidad lo que da origen a la separación de lo que debería ser unidad y punto de partida de la doble universalidad filosófica de que habla Ardao. Marginalidad que da origen a la incongruencia del sujeto con el objeto, del hombre con su realidad. Carlos Real de Azúa ha destacado, también, cómo se da el paso de una historia de las ideas a una filosofía de la historia. Filosofía que empieza por serlo de las ideas, "filosofía de la historia de las ideas". "Una filosofía de la historia de las ideas erigidas, imperialística y aún inevitablemente, dice —Real de Azua —en filosofía de la historia a secas". Filosofía que resultará ser propia de pueblos marginados, subordinados y, por subordinados, dependientes y, por lo mismo, filosofía de la historia distinta de la que los pueblos centro, imperiales y colonizadores. Filosofía que puede ser válida, también, para otros pueblos, distintos de los latinoamericanos, pero en situación semejante. Sigue Real de

Azua "la perspectiva iberoamericana, puede ser ampliamente válida para el *occidentalizador* africano o asiático, en cuanto expresa estados de espíritu tan generales como la doble vivencia central de la *marginalidad* respecto a Occidente y de la adhesión a sus bienes".

Esta misma historia de las ideas, con su peculiar interpretación filosófica ha sido vista, también, por quienes en los Estados Unidos hacen lo que llaman Historia Intelectual, como filosofía de la historia. Pero, considerando que esta filosofía, tiene un carácter abstracto. Una filosofía de la historia, nos dicen, que por serlo, no se atiene a los hechos, sino tan sólo busca en ellos la justificación de un determinado proyecto. Proyecto, que por serlo, no se refiere a lo que es, sino a lo que puede o debe ser. Una filosofía que no toma a la realidad histórica tal y como ella es, tal y como ella se presenta, sino, simplemente, pretende hacer de ella instrumento al servicio de algo que aún no existe. Paradójicamente, es una filosofía pragmática, una ideología. Filosofía de la historia porque hace de la historia real el punto de partida, así como instrumento y justificación, de la historia que aún no es, la historia que ha de ser hecha. Una filosofía que, por lo mismo, carece de objetividad. A esta Historia de las Ideas no importa, tanto conocer la lógica propia del intelecto en la América Latina, —se dice— la concatenación que guardan entre sí las expresiones de este intelecto, sino el sentido que esta relación guarda con un determinado proyecto, con una acción que ha de ser realizada contando con esa realidad. Uno de estos críticos, el historiador Charles A. Hale dice: ". . . si el historiador se halla totalmente comprometido con el pasado, y si su principal objetivo se encuentra en el futuro, ¿no tenderá naturalmente, a confundir más que a aclarar, la situación histórica que estudia? No se sabe, con exactitud cuándo habla el historiador o cuándo el filósofo, la realidad histórica, supuestamente objetiva, queda subjetivizada, puesta al servicio de los proyectos del sujeto que hace de ella instrumento de una determinada praxis. ¿Qué es entonces lo que hace, en concreto, esta filosofía vista en función con la historia? Busca, dice Hale, lo característico y esencial de la cultura de esta América, "tratando de encontrar sus diferencias y propiedades dentro de Occidente o cultura europeo-occidental, . . . para presentar lo que podía llamarse una filosofía de la historia latinoamericana". Filosofía de la historia que, por serlo, tratará de trascender los hechos, la realidad, ir más allá de ella, pretendiendo transformarla.

Otro de los críticos, William D. Raat, enfoca su crítica, distinguiendo la historia de las ideas, la historia intelectual y la filosofía de la historia. Las dos primeras se distinguen, entre sí, porque una realiza lo que llama Raat "análisis interno" de las ideas y la otra "análisis externo" de las mismas. "El análisis interno —dice— estudia generalmente las ideas fuera del problema de su origen social. Por otra lado, el análisis externo refiere la relación de las ideas a los acontecimientos y no a ellas mismas". Historia de las Ideas es la que hace un Arthur Lovejoy o un Roy H. Pearce, preocupados por el análisis interno de las ideas, buscando la relación que guardan entre sí, con independencia de la realidad histórica en que surgen. Historia intelectual, por el contrario, que la hacen historiadores como James Harvey Robinson o Crane Brinton, los cuales ven las ideas como instrumento de adaptación y supervivencia del hombre dentro de la realidad en que se encuentra. El primero: "El análisis interno de las ideas —dice Raat— presupone que la mente humana posee una vitalidad creadora que no depende de circunstancias exteriores; o sea que las ideas tienen una vida propia que trasciende la experiencia ordinaria". Para el segundo: "Este concepto idealista es diferente del funcionalismo del historiador de la historia intelectual externa. Para éste la vitalidad no caracteriza tanto a la mente como la utilidad y las ideas son importantes en la medida en que actúan como agentes para la adaptación y la supervivencia en el dominio concreto de un universo socio-biológico". Lo importante es que: "En uno u otro caso, la mayor parte de los escritores no consideran su disciplina equivalente a filosofía de la historia". ¿Qué pretende o hace la filosofía de la historia? No se atiene, nos dirá Raat, a los hechos. Esto es, no se conforma con exponer la lógica propia de las ideas, ni la relación que éstas puedan guardar con una determinada realidad. Pretende ir más allá, hacia lo que no existe aún y, por lo mismo, no puede ser comprobado, el futuro. Futuro en función con la cual quedan entre sí, ligadas las ideas; relacionados los hechos de la historia. Ideas y realidad relacionadas en función con proyectos que trascienden, temporalmente, a ambas.

"Lo que empezó como una humilde búsqueda para comprender el pensamiento histórico —dice William Raat— se vuelve actividad especulativa en la que se afirma una realidad superior que no se subordina a ningún análisis objetivo sobre el papel de las ideas en la historia. La historia se convierte en metahistoria y el historiador de las ideas en un gran teórico y filósofo de la historia". ¿Es esto malo? Lo es —según Raat— para una filosofía que ha de atenerse a los hechos, tanto en lo referente a las ideas en sí, como a la realidad histórica como tal, sin pretender hacer de ellas instrumentos de manipulación subjetiva, como lo hace el filósofo de la historia que las organiza en función con un determinado proyecto. Pues tal es lo que se han propuesto los filósofos de la historia, lo mismo un Hegel que un Toynbee. Esto es, no se preocupan de los hechos, sino del sentido de los hechos; del por qué de los mismos. Este es, precisamente tanto para Raat, como para Hale, el problema que plantea la supuesta historia de las ideas que vienen realizando algunos latinoamericanos. La cual no es ni historia de las ideas, ni historia intelectual, y no siéndolo sólo son elucubraciones subjetivas, encaminadas, no tanto a conocer la realidad histórica e intelectual de América, como a justificar acciones para el logro de un determinado proyecto. Los historiadores de las ideas latinoamericanas, dice Raat, "siguen rebelándose contra el positivismo", contra el tener que atenerse a los hechos. "Esta rebelión ha significado —agrega—, hablando en términos filosóficos, un alejamiento de lo externo y un acercamiento a lo interno, de lo objetivo

a lo subjetivo, de lo universal a lo particular, de la historia científica a la historia como arte romántico o como filosofía".

¿Neo-bovarismo? ¿Una nueva forma de eludir la realidad tal y como se había venido haciendo a lo largo de esa historia de las ideas en Latinoamérica? No, aquí no se vuelve a una nueva incongruencia entre lo objetivo y subjetivo. El sujeto no niega su realidad, por el contrario, se empeña en conocerla; pero en conocerla para hacer de ella un instrumento y cambiarla. Trata de conocer los hechos, pero no se atiene a ellos ya que será, a partir de éste, su conocimiento, que se propondrá transformarlos. El sujeto, pura y simplemente, busca hacer suyo al objeto, incorporándoselo, y no una vez más, eludirlo. Esto es, precisamente, lo que significa el *Aufhebung* hegeliano de que nos habla José Gaos. Ahora bien, ¿Es esto filosofía de la historia, y no historia de las ideas o historia intelectual? Es por supuesto una filosofía derivada del conocimiento de la historia y de su sentido en Latinoamérica. "Muy pocos escritores mexicanos —dice Raat— utilizan el análisis externo y producen historias que pudieran llamarse propiamente intelectuales". Sus "historias se dirigen a un fin determinado, porque, en el sentido historicista, la historia verdadera debe ser historia contemporánea". ¿Qué quiere decir Raat con esto? Nos dice que la historia, el pasado, es visto en función con el presente y el futuro, lo que ha sido con lo que se es y con lo que se puede llegar a ser. Cierto, pero también es cierto que el bovarismo queda superado. Porque queda superada la inconexión entre sujeto y objeto, que se expresaba como la que parecía insuperada yuxtaposición de la problemática de la historia de ésta, nuestra América. Sin embargo, esta superación es vista, por sus críticos, como una violación de los principios de la temporalidad. Confundir una idea presente con los acontecimientos pasados a los que ellos se refieren —dicen— viola los principios básicos de la temporalidad. Para Lovejoy dice Raat "la comprensión histórica necesita trascender sus prejuicios del presente". "La tarea del historiador no trata sólo de alcanzar la verdad sino de aproximar la objetividad". ¿Qué es lo que pretende entonces esta filosofía de la historia? Pretende, según Raat, salvar a "la cultura occidental de la crisis espiritual actual" y cambiar "el curso de la deshumanización". El latinoamericano "puede universalizarse a partir de su situación particular . . . para desarrollar una filosofía del Nuevo Mundo que puede compartir con toda la humanidad". Es éste "el gran esquema y esperanza en el futuro". Pero siéndolo agregó "queda más allá del dominio del análisis histórico común", dice Raat. "Se trata de metahistoria y no de historia intelectual". Subjetivismo que al parecer, nunca se ha dado en la tradición histórica de los Estados Unidos. "El concepto subjetivista del conocimiento histórico nunca ha sido tan popular en los Estados Unidos como en América Latina". Por ello, concluye William Raat, con los historiadores estadounidenses, por no estar comprometidos con la realidad de América Latina, los más abocados a realizar una auténtica historia intelectual, o de las ideas, que no los latinoamericanos. "Quizás será la investigación desinteresada —dice Raat— la que finalmente permita a México y a la humanidad conocerse a sí mismo". Al fin de cuentas, se trata de una preocupación, ésta de Raat, también metahistórica, ya que expresa un proyecto no menos ambicioso y subjetivo que el que se ha pretendido criticar.

Toda filosofía de la historia, por supuesto, implica un proyecto. Es decir, algo que trasciende el mismo conocimiento de los hechos históricos, lo que da sentido a este conocimiento. Proyecto, insistimos, que implica no atenerse a los hechos; pero que no implicó ignorarlos, que tal fue el error de la interpretación de la historia captada en la investigación de la historia de las ideas latinoamericanas. Proyecto que ahora implica superar esta interpretación y los hechos que originó, esto es, cambiarlos, ir más allá de ellos. ¿Pero qué es lo que ofrecen los hechos? La situación, de que hablamos, la situación de dependencia y marginalidad de los pueblos de esta parte de América y de otras partes del mundo no occidental. Atenerse simplemente a los hechos sería sólo aceptarlos. Conocerlos, para cambiarlos es, por el contrario, la preocupación central de esta filosofía de la historia. Filosofía que ha resultado de la preocupación por la historia de la adaptación de determinadas ideas a una realidad en la cual éstas no se habían originado. ¿Metahistoria? Sí, si se entiende tal como superación de una historia que no puede seguir siendo. Una historia derivada de proyectos ajenos a los hombres y pueblos de esta América. ¿Subjetivismo? Tanto como lo puede ser el atenerse a hechos que han sido el resultado de proyectos, en los que no contó la voluntad de quienes se convirtieron, pura y simplemente, en parte pasiva de los mismos. Desde este punto de vista la filosofía de la historia latinoamericana viene a ser expresión de la filosofía de la historia universal en la que se entrecruzan diversos proyectos. Tanto los proyectos de los pueblos colonizadores y como los de quienes han sufrido o sufren esta dominación. Proyectos diversos, pero entrelazados, concurriendo hacia metas que resultarán ser semejantes y, por lo mismo, conflictivas. Los proyectos propios de los hombres y pueblos de esa nuestra América, en ineludible relación dialéctica, de estímulo y respuesta, con los del llamado mundo occidental.

Ahora bien, el pensamiento latinoamericano no ha logrado hasta ahora esta nueva perspectiva. Toda la filosofía enseñada en las cátedras o en los libros, toda crítica y toda polémica, todo análisis y toda especulación filosófica están y han estado siempre clara y distintamente enmarcados dentro de la filosofía europea, lo cual equivale a decir que no podemos mirar al Ser sino desde los observatorios espirituales construidos por Europa.

En el lapso que media entre el descubrimiento y el fin del siglo XVIII fue la Escolástica o, por mejor decir, el residuo escolástico de la contra-reforma hispánica, el pensamiento que rigió la barroca arquitectura de las "disputationes" filosóficas en los claustros universitarios o conventuales de Santo Domingo, de Lima, de México, de Chuquisaca, de Córdoba y de Caracas.

Santo Tomás, Escoto, Ockham y, sobre todo, sus glosadores tridentinos, encaminan nuestro filosofar bajo las rojas tejas.

Durante el agitado período que precedió y siguió inmediatamente a la proclamación de la Independencia, son las grandes figuras de los iluministas franceses e ingleses las que guían el pensamiento de conspiradores y revolucionarios. Baste revisar los escritos de Bolívar o el catálogo de la biblioteca de Miranda, para advertir la gravitación de Locke y de Rousseau, de Condillac y de Montesquieu.

El enciclopedismo se prolonga, dentro y fuera de las aulas en ideología (Cabanis, Destutt de Tracy etc.); la ideología se transforma luego en romanticismo (no exento de ecos socialistas-utópicos) y en espiritualismo teísta o semi-panteísta, de origen francés pero con influencias germánicas (Cousin etc.).

El argentino Esteban Echeverría o el venezolano Juan Vicente González ejemplifican el reflejo del pensar romántico o socialista utópico en nuestros países durante el siglo XIX.

Durante las últimas décadas de esta centuria se implanta, vigoroso y ambivalente, el positivismo de raigambre comtiana o spenceriana.

Su influencia difícilmente puede ser exagerada: mentor de las dictaduras de Porfirio Díaz en México y de Juan Vicente Gómez en Venezuela, del movimiento republicano y anti-esclavista en Brasil, del liberalismo conservador finisecular en Argentina, no dejó de producir pensadores significativos, como Varona en Cuba, Barreda en México, e Ingenieros en Argentina.

Desde la primera década del siglo XX, pero sobre todo a partir de la segunda guerra mundial, se gesta la reacción anti-positivista, cuyas manifestaciones estrictamente filosóficas no deben menos a Bergson, a Nietzsche, a Croce y a los neokantianos que lo que los concomitantes movimientos literarios deben a los post románticos. Un poco más tarde llegan la fenomenología y el existencialismo. En este momento nace, según Francisco Romero, la filosofía como quehacer autónomo y relativamente independiente de la cátedra.

Korn y el mismo Romero en Argentina, Vaz Ferreira en Uruguay, Molina en Chile, Deústua en Perú, Caso y Vasconcelos en México representan esta etapa.

Más recientemente todavía la filosofía analítica y el estructuralismo, así como diversas versiones del materialismo histórico, corrientes todas eminentemente europeas, señalan rutas al pensamiento filosófico de América Latina.

Este no ha logrado, pues, hasta el presente promover un sólo movimiento de ideas autónomo, original, plenamente significativo.

Pero tal inmadurez filosófica —conviene señalarlo— afecta no sólo a nuestra América sino también a la América del Norte, cuyos contactos con los grandes centros del pensamiento europeo han sido, por razones económicas y hasta geográficas, más estrechos y asiduos que los nuestros. No es infrecuente hablar del pragmatismo como de una filosofía típicamente norteamericana. Tal juicio es producto de un arielismo superficial. Ni James ni Dewey hubieran podido desarrollar su pensamiento, como ellos mismos han reconocido, sino a partir de Stuart Mill y de Spencer, de Bain y aun de Kant. Pragmatistas pueden considerarse Nietzsche y Bergson, Vahinger y Simmel; pragmatista es, en cierto sentido, Marx, independientemente del pensamiento americano. De algún modo el pragmatismo puede remontarse hasta la sofística griega, pero formalmente es un movimiento de ideas anglo-sajón, es decir, tan inglés como norteamericano.

Hacia finales de la década del 20 se inició en Francia una polémica cuyos protagonistas fueron Bréhier y Brunschvicg por una parte, Gilson y Maritain, por la otra. Se trataba de la existencia de la filosofía cristiana, esto es, no de la filosofía pensada y expresada por cristianos, cosa que nadie ponía en duda, sino del aporte específico del cristianismo al filosofar griego. En otras palabras, se discutía si los cristianos filosofaron alguna vez "qua" cristianos, en su condición de tales; se trataba de saber si la revelación cristiana había producido enfoques o puntos de vista radicalmente nuevos, que enriquecieran y diversificaran el acervo doctrinario recibido de la Hélade. Bréhier y Brunschvicg lo negaron. Para ellos toda filosofía era, en definitiva, filosofía griega. El primero llegó a decir "on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathematique ou d'une physique chrétienne". Según Gilson y Maritain, en cambio, se podía hablar con derecho de una filosofía cristiana, porque el cristianismo, aun sin ser en sí mismo una filosofía, ha introducido, al elaborar su propia teología, conceptos y juicios inéditos, enteramente extraños al pensamiento helénico.

Salvadas las distancias, podría decirse que el problema de la relación entre filosofía europea y filosofía latinoamericana es el mismo que allá se planteaba sobre la relación entre filosofía griega y filosofía cristiana.

Ahora bien, en nuestro caso no podemos sino asumir, como Bréhier en el otro, una actitud negativa. No hay en América Latina una filosofía original y autónoma ni han producido los latinoamericanos hasta el presente nada que pueda considerarse como un aporte decisivo al pensamiento universal.

La historia de las ideas filosóficas no puede contentarse, sin embargo, con comprobar este hecho. Está obligada también a explicarlo.

Y una primera explicación que debe desechar es la hegeliana, basada en la oposición conceptual entre "Estado real" y "Naturaleza". Hegel, y con él no pocos críticos e historiadores europeos, relegan a América al mundo de la a-historicidad. Allí —piensan— la labor creadora del Espíritu no ha sustituido aún la mecánica de los fenómenos naturales. Pero tal explicación no tiene en cuenta el vigoroso florecimiento de artes y letras y la autenticidad de otras diversas manifestaciones de la cultura en América. Por otro lado, los americanos tenemos el honor de ser excluidos por Hegel junto con el pensamiento chino e indio, a los que considera como mera fase provisional (ein Vorlaufiges) con respecto a la verdadera filosofía (zur wahrhaften Philosophie).

Mucho menos aún cabría aceptar aquí alguna de las diferentes teorías racistas, excogitadas en el mismo ámbito del pensamiento latinoamericano, casi siempre bajo el signo del positivismo, para dar razón de nuestra debilidad intelectual.

Afortunadamente casi nadie se atreve hoy a comulgar con las fantasías reaccionarias y pseudocientíficas de Carlos Octavio Bunge o Alcides Arguedas.

Pero tampoco constituye una explicación válida el hecho innegable de nuestra dependencia económica respecto a los países industrializados de Europa o de América del Norte. Resulta evidente que muchos países no dependientes y plenamente desarrollados no tienen una filosofía propia. Más aún, no la tienen tampoco, como dijimos, los Estados Unidos de América del Norte, cuyo pensamiento filosófico no es menos europeo que el nuestro.

La inexistencia de un pensamiento filosófico propio de América Latina se explica más bien por razones histórico-culturales, que a su vez suponen razones histórico-sociales, pero que no se reducen a estas últimas. Hay que tener en cuenta, ante todo, que la filosofía es un producto tardío: el ave de Minerva no aparece sino con el crepúsculo. Grandes civilizaciones del mundo antiguo, como la egipcia o la caldea, jamás llegaron a tener nada que en rigor pudiera llamarse "filosofía". Sólo la acomodaticia y ripiosa imaginación de unos pocos escritores nuestros ha podido engendrar una cosa tal como la filosofía de los mayas o de los aztecas.

De hecho, no hubo en la antigüedad sino tres pueblos filósofos: el indio, el chino y el griego. Y el pensamiento filosófico de los griegos, dominados por el imperialismo romano, dominó a su vez a Roma: Graecia capta ferum victorem cepit.

Aun en la Europa moderna, si bien es posible referirse a una filosofía alemana, inglesa o francesa, como suficientemente originales e individuadas dentro del seno de la filosofía europea general, difícilmente podríamos hablar de una filosofía húngara, sueca o portuguesa, sino para complacer la vanidad nacionalista de algunos académicos. En América Latina, el quehacer intelectual ha seguido hasta ahora como bien lo señalaba Francisco Romero, los cauces de la historiografía y de la poesía. La necesidad de conocer los propios orígenes y el propio pasado y de expresar los sentimientos individuales y colectivos ha primado sobre la exigencia teórica y sobre la voluntad de plasmar conceptualmente una visión del mundo y de la vida.

En el terreno del arte y de la literatura la originalidad creadora de América Latina se manifestó desde épocas tempranas. Pero para aludir sólo a un fenómeno contemporáneo, baste recordar la repercusión de su actual narrativa en la literatura europea y norteamericana.

Para que una corriente, una escuela, una teoría del pensamiento filosófico latinoamericano alcance una repercusión análoga falta, al parecer, mucho todavía. En el árbol de la cultura, la filosofía es no solamente fruto que supone el pleno desarrollo de raíz, tallo, hojas y flores, sino también fruto de excepción, que con frecuencia no llega a madurar.

Podría decirse que, siendo la filosofía una actividad esencialmente universal, un pueblo sólo logra tener su propia filosofía, esto es, su propia perspectiva sobre el Ser, cuando es capaz de asumir en la propia subjetividad particular la universalidad del sujeto pensante. Para que sea capaz de ello es condición necesaria, aunque no suficiente, que se haya individualizado y haya logrado definir su identidad dentro de las coordenadas histórico-culturales.

De acuerdo con esto, será preciso convenir en que la historia de la filosofía latinoamericana es la historia de las ideas filosóficas europeas asimiladas desde determinadas circunstancias sociales y culturales y proyectadas sobre un determinado contexto histórico, en el cual influyen y por el cual, en alguna medida, son influidas.

Difícilmente podrá plantearse como un estudio de la evolución interna de la idea; su meta será más bien el análisis de las conexiones de la filosofía con los demás momentos de la cultura, es decir, con la política, el derecho, la religión, las artes, la poesía, la educación, etc.

Resulta claro, por lo demás que cualquier relativa originalidad que pueda reivindicarse para los filósofos latinoamericanos (piénsese en Korn, en Deústua, en Caso, por ejemplo) estará dada por la recepción de la

filosofía europea como respuesta a determinados problemas o inquietudes que son particulares y propios de nuestros países. Esta recepción, que cuando no es mecánica, como no lo es entre los pensadores citados, constituye un acogimiento, implica un re-pensar dentro de circunstancias propias del pensamiento europeo.

En qué consiste y cómo se manifiesta tal re-pensamiento y cuál es su significado histórico concreto es lo que la historia de la filosofía latinoamericana debe investigar. No se trata nunca, para decirlo en términos aristotélicos, de iluminar una génesis sino sólo de estudiar una serie de alteraciones (aunque sin olvidar que la suma de las alteraciones puede producir en el futuro una nueva génesis).

Propongamos, a modo de ejemplo, una forma concreta de esta tarea. Problema constante del filosofar en América Latina es el de la libertad.

Se trataría de investigar cómo y por qué, en qué sentido y desde qué punto de vista, las ideas surgidas en Europa sobre la libertad han sido acogidas y repensadas en nuestros países y hasta qué punto tales ideas se han alterado o modificado cualitativamente a la luz de nuestras circunstancias.

Sin pretender asignarle a la historia una función estrechamente didáctica, semejante estudio podrá aclararnos muchos problemas de nuestro conflictivo presente. Los momentos de esta investigación podrían ser:

1. la idea de la libertad como ruptura con la tradición feudal y, más todavía, con el absolutismo estatal y eclesiástico, idea originada en la filosofía de la ilustración y acogida en nuestra América en la perspectiva de la independencia política y cultural frente a la España de Fernando VII y el catolicismo tridentino. Este momento nos enseñará que nuestros propios orígenes como países independientes nos comprometen al rechazo radical de toda forma de totalitarismo político o religioso.

2. la idea de la libertad como fundamento de la igualdad social, originada en el socialismo utópico, y acogida por la generación romántica, en el período de las luchas internas que siguió a la guerra de la independencia. De aquí podría inferirse que entre nosotros no puede haber libertad individual que se contraponga a la justicia, y que históricamente estamos llamados a entender la libertad como inseparable de la igualdad.

3. la libertad como dominio sobre la naturaleza exterior, idea proveniente del positivismo y del cientificismo, que hicieron suya con fervor los pensadores latinoamericanos de las últimas décadas del pasado siglo y de las primeras del presente. De ella podríamos extraer la conclusión de que la libertad no debe divorciarse nunca entre nosotros del pensamiento y del trabajo.

4. la libertad como constitutivo esencial de la persona humana, como trascendencia y como fuente de los valores, tal como aparece en Europa entre los neokantianos y los filósofos de la vida y de la evolución creadora y tal como la acogen en nuestro ámbito los pensadores que, desde la primera guerra mundial, reaccionan contra el positivismo. Estos pensadores se comprometen con el manantial mismo de la libertad y nos incitan a considerar a la persona humana y a sus derechos por encima de cualquier "razón de Estado".

De esta manera, la historia de la filosofía se convertirá en una filosofía de la historia. A falta de una filosofía *de*, tendremos una filosofía *sobre* América Latina.

En efecto, si la historia de las ideas filosóficas logra aclarar cómo, por qué y para qué las filosofías europeas han sido adoptadas y adaptadas en nuestro ámbito, si consigue mostrar de qué manera han sido asimiladas y aplicadas a todos los momentos de la cultura y han dirigido, aunque fuera indirectamente, la acción de los latinoamericanos, tendremos una historia de la filosofía como filosofía de la historia.

Y esta filosofía de la historia, esta reflexión sobre América Latina que, si bien por realizarse a través de categorías elaboradas por el pensar europeo, no será aún una filosofía *de* América Latina, constituirá sin embargo una filosofía *para* América Latina, en el sentido en que la postulaba Alberdi. Exigir, más allá de esto, una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina, como han hecho con más entusiasmo que penetración algunos autores contemporáneos, es algo que carece de sentido. No tiene una filosofía propia el que quiere sino el que puede.

LA HISTORIA DE LAS IDEAS COMO HISTORIA DE LAS IDEOLOGIAS

Manuel Claps

Montevideo, Uruguay

La Historia de las Ideas en Latinoamérica ha pasado por diversas etapas hasta alcanzar el normal nivel académico actual. Si bien es cierto que en algunos países se ha desarrollado más que en otros, presenta en general un *corpus* de jerarquía en que junto a los precursores como A. Korn y J. Ingenieros, deben figurar los trabajos de Samuel Ramos y L. Zea en México, de Salazar Bondy en el Perú, de Cruz Costa en Brasil y de A. Ardao en el Uruguay, para no citar sino a los que a nuestro juicio han realizado una tarea más completa y rigurosa.

No puedo dejar de mencionar aquí al maestro José Gaos, el transterrado español que tan hondamente enraizara de nuevo en nuestras tierras y marcara una etapa fundamental en la elucidación de nuestro pasado. Estas historias de las ideas se realizaron siguiendo las pautas de las ya clásicas historias de la filosofía, entendida como exposición de doctrinas, relevamiento de influencias, ubicación histórica, periodización, articulación de su desarrollo interno, etc. Hay que destacar el enorme esfuerzo —largo y continuado— que significó esta obra, dadas las condiciones en que se desarrollara. Pero creemos que ha llegado el momento de abordar el segundo tiempo de esta tarea, integrando las ideas en la totalidad del proceso histórico, interrelacionándolas con los diversos niveles de la realidad. Hasta hace un tiempo esta tarea hubiera sido imposible, pues el relevamiento de las otras regiones de la realidad histórica era muy pobre, insuficiente o simplemente inexistente. Pero desde las últimas décadas se ha trabajado en los diversos países (más en unos que en otros) en la historia de la economía, de la sociedad, de las ideas políticas lo que permite intentar la tarea de integración propuesta. Esto puede hacerse, según el estado de las investigaciones, por regiones o por períodos.

Compartimos las conclusiones del Prof. A. Ardao expuestas en uno de sus aclaradores ensayos (en 1956), de modo especial cuando sostiene que hay dos tipos de historia de las ideas: el de las ideas puras o abstractas y el de las ideas relacionadas con las concretas circunstancias históricas. "Ambos tipos se legitiman —agrega— tanto en el proceso universal como en el americano: pero *en este último resulta particularmente exigido el tipo de historia de las ideas que indaga a éstas en su imbricación con las demás circunstancias concretas de la cultura.*"

Por lo que sin una integración en "la historia real, en *la historia profana* de los hombres" sin una reconstrucción de la totalidad del proceso quedarían inanes, flotando en el vago cielo de las abstracciones, constituyendo una nueva región de la *"historia sagrada"* y no contribuirían cabalmente al proceso de conocimiento y de toma de conciencia de la realidad y podrían convertirse, a su vez, en una forma residual de la ideología.

Por ello pensamos que para que la historia de las ideas alcance su plenitud debe integrarse, como se ha dicho, al contexto histórico, mostrando cómo funcionaron, por qué se adoptaron y se adoptaron unas y no otras, qué nuevas configuraciones asumieron. Como lo sostiene López Cámara, la historia de las ideas sólo puede adquirir pleno sentido a la luz de su significación histórico-social, es decir, determinando su *significación metaideológica.*

El modo como había procedido la historia de las ideas en Latinoamérica, es perfectamente explicable ya que se partía de una tradición cultural en la que la inversión ideológica daba prioridad a los niveles superiores y además los autores provenían siempre de la filosofía y no de la historia. Las otras regiones se hallaban relegadas, olvidadas u ocultas.

Proponemos entonces entender la "historia de las ideas" como *historia de las ideologías,* denominación que nos parece más acertada y comprensiva, pues a la vez que explicita la naturaleza del proceso, afirma inequívocamente una posición epistemológica.

Esta *lectura ideológica* de la historia de las ideas

nos permitirá tematizar los ideologemas y determinar los contenidos de las ideologías:

a) el *contenido de conocimiento o información,*
b) el *contenido de ocultamiento* y
c) el *contenido de utopía.* O para decirlo con palabras de Althusser: las funciones alusivas, elusivas e ilusorias de las mismas. Articulando ponderadamente estas tres funciones, se podrá determinar la conciencia falsa de los grupos sociales, estructurar su conciencia posible y su conciencia real. Es decir, reconstruyendo la *estructura significativa,* alcanzar la *objetividad* del conocimiento y realizar entonces una ciencia humana auténtica.

Esta historia de las ideologías debe realizarse utilizando la *teoría científica de la historia* que nos proveerá las categorías, los conceptos y los métodos a emplear. En especial la teoría de la ideología, con toda su riqueza hermenéutica. El fundamental venero de los fundadores será completado a nuestro parecer más significativos de Gramsci, Luckács, Mannheim, Weber, Althusser y Poulantzas.

Va de suyo que el aporte de las historias regionales de la economía, de la sociedad y de la política concurrirá a nuestra tarea de manera fundamental.

Debe utilizarse el aporte de las restantes ciencias humanas, en especial de la sociología, sobre todo de la sociología del conocimiento y de la lingüística con los aportes de la semántica estructural. Corroborando lo dicho hasta aquí, quiero citar un pasaje de J. Kristeva donde se refiere al concepto de *intertextualidad.* Toda lectura de un texto —afirma la autora— debe hacerse teniendo en cuenta no sólo ese texto sino otros textos y el contexto histórico en el cual el texto surge. El texto es el producto de todos esos factores. Esto nos permite delimitar el *ideologema* del texto. El ideologema "es esta función intertextual que se puede leer materializada a los diferentes niveles de la estructura de cada texto (. . .) La acepción de un texto como ideologema determina el paso mismo de una semiología que, estudiando el texto como una intertextualidad, lo piensa en (el texto de) la sociedad y la historia. El *ideologema* es el foco en el cual la racionalidad conocedora capta la transformación de los *enunciados* (a los que el texto es irreductible) en un todo (el texto), al mismo tiempo que las inserciones de esta totalidad en el texto histórico y social.

Como la estructura económica se refleja preferentemente en lo *jurídico-político* y a su vez, desde allí, lo hace en lo *filosófico* y en lo *religioso,* la región privilegiada en que se manifiesta la superestructura es la de lo *jurídico-político* (para el tipo de sociedades a que nos estamos refiriendo). Pero a su vez la *estructura ideológica* (religiosa, filosófica, moral, jurídica, política, etc.) está siempre relacionada con una clase social determinada (y dentro de ella, en especial, con fracciones de clase) resulta evidente que al ser en Latinoamérica la burguesía la clase dominante desde la Revolución hasta el presente, la ideología dominante expresa los intereses de esa clase y ellos se manifiestan en la *región de lo jurídico-político* (que la caracteriza según Poulantzas). Por lo tanto creemos que es desde ese nivel que se debe partir para explicar a la vez las regiones superiores de la superestructura como las inferiores de la infraestructura. Esta región se constituye en el *lugar ideal,* en el nudo de la trama, en el que se produce la interacción de los diversos niveles y se origina la *función práctico-social,* es decir, que desde allí se explican también las prácticas sociales de los grupos. Recordemos, de paso, que Gaos, partiendo de muy distintas premisas, establecía como una de las tres características del pensamiento hispanoamericano, la de ser eminentemente político. Es pues desde esta región privilegiada, donde se pueden ir desenredando los hilos de la madeja histórica, con sus hebras de influencias, con sus transformaciones que acentúan ciertos temas y problemas según las circunstancias y el ascenso, el predominio o la declinación de las clases sociales.

Como ha afirmado uno de los fundadores: "La filosofía de cada época tiene como premisas un determinado *material de ideas* que le legan sus predecesores y del que arranca" y "la base económica no crea nada *a novo* pero determina cómo se modifica y desarrolla el material de ideas preexistentes, pero esto de un modo indirecto, ya que son los reflejos políticos, jurídicos y morales los que en mayor grado ejercen influencia directa sobre la filosofía." Es pues sobre estas bases, que debemos elaborar la historia de las ideologías, teniendo siempre en cuenta la complejidad de estos fenómenos y evitando las simplificaciones mecanicistas que nada explican.

En el caso particular de Latinoamérica debe tenerse muy en cuenta las peculiaridades que los fenómenos de *transculturación* plantearon (sobremanera en los pueblos con gran tradición histórica) lo que exige afinar los métodos de análisis. Pese al cambio de modo de producción que se produjo, la supervivencia de formas ideológicas anteriores se halla siempre presente. Es decir, que sobre el fondo de las mitologías indígenas se inserta la ideología de la Iglesia Católica primero y luego la de las burguesías de los países capitalistas dominantes. (Para el primer período y referido al Perú, no podemos olvidar los trabajos del malogrado J. Ma. Arguedas).

El *material ideológico* lo hemos recibido principalmente de formaciones sociales que se hallaban en una fase muy distinta de desarrollo, por lo que la clase dominante se vió obligada a adaptarlos para que sirvieran a sus intereses en la práctica social. Esto ha provocado múltiples desfases debido a esta asincronía histórica, y por ello la funcionalidad de las ideologías se vió reducida y muchas veces el factor utópico ha predominado sobre los restantes, sobre todo hasta que la clase estableció su dominio.

Aquí debe ser tratado el problema de las influencias. Ellas provienen de un *campo de influencias posibles* y

hay que probar por qué han actuado unas y no otras. Se trata, como ha dicho Goldmann, de una *elección* (inconsciente) y también de una deformación, mejor transformación de las mismas. Los intereses de clase son decisivos para la adopción de determinadas influencias y el rechazo de otras. Dentro de la ideología total predominante en la formación social dominante, habrá *zonas, regiones, subideologías* que influirán más que otras, dada la peculiaridad de la situación. Nuestra historia nos ofrece variados ejemplos de esto. Para explicar esto debemos recurrir a los conceptos de clase social, de relaciones de clase, como ya se ha dicho para los otros aspectos de la dinámica de las ideologías.

Esto nos permitirá reconstruir los *modelos* que han influido e influyen en la sociedad latinoamericana, es decir, *estructuras ideológicas* más o menos puras, las más de las veces heterogéneos en sus elementos. Así el modelo norteamericano, que actúa desde la iniciación de nuestra emancipación hasta el presente (con todas sus transformaciones) o el modelo francés, que tanta fuerza tuviera entre nosotros en el siglo XIX.

CONCLUSIONES

La historia de las ideas debe ser entendida y realizada como historia de las ideologías por las razones anteriormente expuestas. De este modo se hará un aporte inestimable para el conocimiento histórico de nuestras sociedades, mostrando el *efecto histórico de las ideas*, es decir, su significación metaideológica.

La historia de las ideologías establecerá cuáles han sido *las ideologías dominantes*, qué región de las mismas ha predominado en los períodos estudiados, determinará los *subconjuntos ideológicos* (o subideologías) que coexisten con la ideología dominante junto a la ideología burguesa, la precapitalista (¿o feudal?), la pequeño burguesa y la proletaria. Asimismo caracterizará las *contraideologías* actuantes y su función.

Al realizar este relevamiento tematizará los ideologemas, sistematizándolos en cada uno de los períodos estudiados. Todas estas investigaciones se deben realizar a través de proyectos referidos a una región ideológica, o a la ideología total, pero siempre abarcando períodos delimitados dentro de cada país.

Para ello se utilizarán las categorías, los conceptos y los métodos de la teoría científica de la historia, y se recurrirá a la sociología y a la lingüística como ciencias auxiliares.

De este modo se realizará un aporte, no sólo al conocimiento de la realidad sino a su transformación, al adquirir una conciencia real de nuestro pasado.

RODOLFO MONDOLFO: SU POSICION FILOSOFICA

Diego F. Pro

Mendoza, Argentina

Como homenaje al ilustre historiador de la filosofía, cuya calificada y dilatada labor ha beneficiado por igual los estudios filosóficos de Europa y América, parece aconsejable trazar el perfil de su pensamiento. Su actuación personal en varias universidades de la Argentina y algunos países de Latinoamérica, –como Uruguay, Chile, Brasil, Puerto Rico– y la extensa difusión de sus libros, durante treinta y cinco años, casi tantos como su labor universitaria en su nativa Italia, tornan justiciero, por cierto, estas palabras iniciales de homenaje al Dr. Rodolfo Mondolfo.

Había nacido en Senigaglia, frente al Mar Adriático, en la provincia de Ancona, Italia, el 20 de agosto de 1877. Murió en Buenos Aires, el 15 de julio de 1976, casi centenario, a los 99 años.

Ricardo Miceli en su libro *La filosofía italiana actual*,[1] sitúa el pensamiento filosófico de Rodolfo Mondolfo entre las "nuevas formas del positivismo" que aparecen en Italia durante las primeras décadas de nuestro siglo, a raíz de las críticas al positivismo clásico realizadas por Croce y Gentile desde la revista *Crítica* y por los representantes del pensamiento neokantiano, los neotomistas y los herbartianos. Para el mencionado historiador de la filosofía, Mondolfo se sitúa entre los discípulos de Roberto Ardigó, quien prolongó el positivismo en Italia renovándolo. Su nombre figura junto al de José Tarozzi, E. Troilo y otros más. Caracteriza la labor de Mondolfo de este modo: "Alumno de Tocco, se acercó luego a Ardigó, Rodolfo Mondolfo (nacido en 1877), profesor ordinario de la Universidad de Bologna, ha heredado del positivismo su sentido de la concreción histórica y el espíritu de atención y preocupación hacia los problemas inmediatamente humanos, que surgen del campo de la sociología y, en particular, de la economía. A este interés se suma toda la primera parte de su actividad de estudioso, puesto que, fuera de algunos ensayos de índole psicológica, publicados en armonía con las ideas del tiempo, Mondolfo ha abordado de inmediato problemas de carácter práctico, tales como los de *La morale dello Hobbes* (1903) y *Le teorie morale e politiche di C. A. Helvetius* (1904). . . . Ha encontrado así Mondolfo, más de un punto de contacto entre la cultura social del setecientos y la del ochocientos, lo que ha tratado de demostrar en una serie de trabajos que se extienden hasta 1925, y que abrazan a Monstesquieu y Lasalle, Engels y Marx, Rousseau y Becaria.".[2]

Más adelante Miceli señala que, a partir de 1925, Mondolfo ha dirigido su atención al campo de la historia de la filosofía y puntualiza los estudios que ha realizado en el terreno de la historia de la filosofía griega. Vuelve Miceli a insistir en la orientación positivista a propósito del método de investigación de Mondolfo. Esta apreciación es harto discutible. Es cierto que en sus años de formación influyeron en Mondolfo la personalidad y las ideas de Roberto Ardigó, pero el positivismo de este filósofo era un positivismo crítico, que había pasado por la experiencia kantiana. No es menos cierto que también influyeron en Mondolfo las ideas de Felice Tocco, un neokantiano de la época, profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Florencia, cuya obra más significativa son sus trabajos históricos más que sus estudios teóricos. No queremos ser injustos con Miceli. Su libro sobre la filosofía italiana apareció en 1936 y por entonces su autor no disponía de los materiales que tenemos en la actualidad para estudiar y juzgar el pensamiento y la obra mondolfiana.

Tras de haber estudiado la personalidad y el pensamiento y obra de Mondolfo en nuestro libro *Rodolfo Mondolfo* (Editorial Losada, Buenos Aires, 1967), podemos caracterizar sus pensamientos filosóficos de la manera siguiente:

1. La filosofía y las ideas de Mondolfo son las de un humanista. En primer lugar porque el tema central de todas sus investigaciones ha sido siempre el hombre, sus actividades, ideas, acciones y creaciones. En nuestro autor no aparecen preocupaciones y trabajos de interés cosmológico o investigaciones de filosofía de la naturaleza. Basta recordar en este sentido el contenido de sus libros, ensayos y artículos,

desde los más antiguos, de comienzos de siglo, hasta los más recientes. En segundo lugar, Mondolfo sitúa al hombre en el centro de todos los problemas, actividades y realizaciones históricas, sociales, políticas y culturales. El principal tema de interés para el hombre es el hombre mismo. Acerca de esta primordialidad ha escrito Mondolfo: "Ha estado (el tema del hombre), está y estará siempre presente en el pensamiento de los hombres como consecuencia natural y necesaria del hecho de que el interés primordial y el problema más inmediato para el sujeto humano está constituido por el hombre mismo".[3] En Mondolfo el hombre está en relación con la naturaleza, pero ésta no es un término independiente y separado de las relaciones humanas. El hombre ve a la naturaleza a través de su propia estructura social y de sus actividades, entre las que están las científicas. El hombre se torna así camino para el estudio de la naturaleza. Y por aquí llegamos a otro carácter del pensamiento mondolfiano.

2. La esencia del hombre es, según Mondolfo, un conjunto de relaciones sociales. El hombre es desde su raíz un ser social. Todas sus actividades son, en este sentido, sociales. El hombre se define en la *praxis* social. En relación con los demás hombres crea la sociedad, la cual a su vez actúa sobre la vida humana formándola y modificándola. Hay así una relación de acción y reacción entre el hombre y la sociedad, de carácter dialéctico, puesto que el hombre es a la vez causa de la sociedad, un producto de la misma, y la sociedad a la vez que un efecto de la *praxis* humana, actúa sobre la vida del hombre influyéndola y transformándola. Por eso dice Mondolfo: "El desarrollo completo del hombre no se alcanza en el individuo sino en la humanidad; el progreso, sin embargo, se cumple a través de una oposición dialéctica entre el individuo y la sociedad: el individuo, que tiene necesidad de la sociedad para su existencia, la sociedad que, a su vez, vive de la vida y las relaciones recíprocas de los hombres. Para el desarrollo de su propia individualidad y de sus mejores capacidades el individuo debe situarse como momento opuesto a la sociedad: como el árbol de la floresta, que para desarrollarse debe disputar a los otros el aire y la luz; pero como de la lucha por la vida entre los árboles obtiene la floresta exuberante desarrollo, así de la que se produce entre los hombres progresa la sociedad".[4] El humanismo de Mondolfo resulta así un humanismo social, o si se prefiere socialista, puesto que siendo la esencia del hombre un conjunto de relaciones sociales, todas sus actividades lo son también y la vida humana se define de este modo por la *praxis*, que encierra tanto las actividades teóricas como las prácticas. De la *praxis* humana resulta el proceso histórico y por aquí damos en otro rasgo de la filosofía y las ideas de nuestro filósofo: el historicismo.

3. El historicismo de Mondolfo tiene raíces en la época de su formación universitaria, como lo ha reconocido él mismo en unas páginas donde caracteriza su posición filosófica: *La filosofía como problematicidad y el historicismo*. En ellas nos dice que, en los últimos años del siglo XIX, predominaba en los ambientes filosóficos de Europa el historicismo, y que esta orientación influyó en su actitud hacia los estudios de historia de la filosofía. Pero, por otra parte, tiene bases teóricas en sus mismas ideas. Si el hombre es por su naturaleza un conjunto de relaciones sociales, y si la vida humana se define por la *praxis*, y ésta a su vez engendra el proceso histórico, bien se comprende que todas las actividades del hombre, tanto las teóricas como las prácticas, tienen un horizonte histórico y social.

El hombre no puede trascender ni su naturaleza de ser social ni su condición de ser histórico y temporal. El conocimiento absoluto de lo absoluto es una contradicción en los términos. Lo absoluto cuando entra en la relación del conocimiento se relativiza y entra en el campo histórico. Aunque los sistemas filosóficos se proyecten "sub specie aeterni", recaen siempre en el tiempo histórico y se elaboran realmente "sub specie tempori". Pero esta situación no es desalentadora para Mondolfo, porque el proceso histórico es infinito y el sujeto activo del mismo es la humanidad, que está siempre abierto al futuro. A diferencia del historicismo de Ugo Spirito, el de Mondolfo no es pesimista ni desalentado, pues si bien no es posible emerger de las aguas históricas éstas corren siempre hacia el infinito. Como quiera que la filosofía no puede aquietarse en resultados definitivos, su esencia consiste en la conciencia crítica de sus problemas, y esa conciencia crítica se ahonda y se profundiza en el proceso histórico. El tiempo infinito está siempre abierto y reemplaza a la eternidad. El hombre no se realiza alzándose fuera de su horizonte histórico, verticalmente, sino desarrollándose en la historia y la sociedad.

El proceso histórico tiene dos aspectos: la necesidad y la libertad. A este respecto dice Mondolfo: "La meditación sobre el problema de la historia me ha llevado a la idea de la continuidad infinita de su proceso de desenvolvimiento, que incluye en sí un aspecto de necesidad, representada por las condiciones causales del desarrollo, y uno de contingencia, introducido incesantemente por la virtud creadora del espíritu, con su libertad de movimiento y sus alternativas de actividad y estancamiento. El desarrollo se realiza por lo tanto en una línea muy irregular, imprevisible a priori en la sucesión de su tramo, la cual comprende momentos de elevación y momentos de caída, de camino recto y de desviaciones: todos con un carácter de unicidad irrepetible a pesar de las semejanzas más o menos acentuadas que pueden tener unos con otros."[5]

4. El cuarto rasgo del pensamiento filosófico de Mondolfo es su carácter dialéctico, que se nutre en el idealismo de Hegel, en el naturalismo de Feuerbach

y en el historicismo de Marx. La vida humana se define por la *praxis*, que como hemos dicho comprende tanto los aspectos teóricos como los prácticos. Pero la *praxis* es de extraña dialéctica, activa, transformadora.

El carácter dialéctico de la *praxis* explica la índole dramática del proceso histórico, que a veces se vuelve trágico. Mondolfo se refiere a este aspecto de su humanismo social, historicista y dialéctico en estos términos: "En todo el proceso eminentemente dramático de la historia me parece tienen una importancia particular los contrastes, la lucha de los opuestos, el movimiento dialéctico que ha sido puesto en evidencia por Hegel y su escuela". En este proceso dialéctico de la historia el sujeto es el hombre, que es el creador de la historia, "creación continua de la actividad humana, por la cual el hombre se desarrolla, o sea, se produce a sí mismo como causa y efecto, autor y conciencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser". Los hombres están movidos y mueven el proceso histórico por las fuerzas de la necesidad y la libertad.

5. El quinto rasgo de la filosofía mondolfiana es su activismo voluntarista. Si la *praxis* define la vida del hombre y la *praxis* tiende a la interpretación y transformación de la naturaleza, la sociedad y la historia, se comprende que Mondolfo proponga un humanismo social, historicista, dialéctico y arraigado en las fuerzas activas del hombre. El hombre no es un ser pasivo y a merced de las fuerzas naturales, sociales e históricas. Si fuese así su vida sería automática y los procesos sociales históricos serían tan fatales y forzosos como los de la naturaleza.

Mondolfo ofrece una concepción crítico-práctica de la sociedad y la historia, de la comprensión de los conflictos internos que dominan en ellas y determinan a los hombres a la exigencia de superación. Esta exigencia de superación está suscitada por la conciencia de la necesidad. Y la necesidad es una realidad que el hombre siente en su interioridad, es una necesidad subjetiva: pero cuando se comunica a muchas personas y se extiende a la colectividad, se convierte entonces de subjetiva en objetiva. El concepto de necesidad comprende en nuestro autor una gran variedad de ellas: económicas, políticas, sociales y culturales. Si bien las primeras son importantes, no determinan exclusivamente el proceso social e histórico. Las necesidades y fuerzas económicas obran sobre las otras, y éstas a su vez reobran sobre las primeras. Hay así una interdependencia dialéctica entre necesidades de toda clase, aunque las más concretas e inmediatas y vitales sean las económicas.

La interpretación que hace de las fuerzas y necesidades económicas las determinantes exclusivas de los procesos sociales e históricos, se conoce con el nombre de determinismo económico y no es característica de la filosofía de Mondolfo. Ni el proceso histórico ni el social son automáticos ni el hombre es objeto de dichos procesos. El hombre es, antes bien, el sujeto de la historia y de la realidad social.

6. Otro carácter de la filosofía mondolfiana consiste en ser un humanismo de la libertad. Este sesgo se deriva del carácter activista y voluntarista ya señalado. La raíz de la vida humana y el espíritu creador del hombre es la libertad. El espíritu humano es esencialmente creador y libre, sesgos que destacan los humanistas del Renacimiento y que Mondolfo recoge en la propia tradición de la cultura italiana. El hombre no se detendrá nunca en los resultados u obras producidas por su actividad. Está en su naturaleza avanzar por sobre sus creaciones, es decir, progresar. Este proceso creador está abierto hacia el futuro y es infinito, como es infinito el proceso de la historia. La libertad, la creación y el progreso son consustanciales con el espíritu humano, dignifica al hombre y le dan su propio ser, lo universalizan. Por eso el humanismo de Mondolfo podría llamarse también universalista.

Mondolfo no acepta la interpretación difundida entre los marxistas de que Marx posee una doctrina que puede calificarse de materialismo histórico, ni menos adosarle la denominación de materialismo metafísico. Según las investigaciones que ha dedicado a aquel pensador, éste ha refutado el humanismo realista de Feuerbach, que sostenía la independencia de la naturaleza con respecto al hombre, aunque reconoce que se encuentra en él el punto de partida de una concepción dialéctica de las relaciones del hombre con el mundo. También habría refutado el materialismo metafísico, que es una doctrina muy en boga en el siglo XVIII y que, como se sabe, sostiene que el principio último, fuente y término de toda la realidad, es la materia.

Tampoco está de acuerdo Mondolfo con la calificación que se suele dar de determinismo económico a la filosofía de la *praxis* de Marx. La economía es una creación del espíritu humano, suscitada por la férrea fuerza de la necesidad. En suma: Mondolfo niega que la filosofía crítico-práctica pueda confundirse con interpretaciones deterministas de cualquier naturaleza que sean. Los procesos históricos y sociales no están determinados, sino que resultan de la relación dialéctica entre necesidad y libertad. La necesidad la representan las fuerzas del pasado, la tradición y lo establecido (que a su vez han sido ideados libremente por el espíritu humano), las instituciones, usos y normas en vigencia. La libertad la representan las fuerzas innovadoras, críticas, que discuten las preferencias y valoraciones de las predominantes, las instituciones, usos y normas que no satisfacen las exigencias de la vida y el momento histórico y social.

De la conjunción dialéctica de unas y otras nace el proceso dinámico de la historia y la sociedad. Y la libertad del hombre es la que hace que la *praxis* sea eficaz y eficiente para el cambio y la transformación de la sociedad, la historia y el hombre mismo.

7. El personalismo es otro sesgo del humanismo mondolfiano. Este carácter aparece claramente manifestado en diversos pasajes de sus obras. En el hombre reconoce Mondolfo el derecho a la libertad y el deber de la responsabilidad. Esto explica la exigencia universal de la personalidad humana, que afirma como fin histórico y como misión libertadora. En su disertación sobre la misión del filósofo en el mundo contemporáneo, en el Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Buenos Aires en 1959, señaló Mondolfo que la filosofía de la *praxis* afirma que "la actividad y el espíritu del hombre son sociales tanto por su contenido como por su origen", pero agregaba en seguida que "así como la sociedad produce al hombre, así el hombre produce la sociedad". El peligro está en que se pierda la conciencia de semejante reciprocidad. En nuestro tiempo se percibe la tendencia a hacer depender al hombre de la colectividad, rasgo que se manifiesta en los organismos colectivos y asociaciones, como en el propio deporte.

El humanismo de Mondolfo, social, historicista, dialéctico, voluntarista, de la libertad y la personalidad, reacciona contra todas las formas sociales que niegan todo respecto a la persona humana y que quieren reducirla a instrumento pasivo de servidumbre incondicional. Pero es también una reacción contra la tendencia tan desarrollada del hombre masa, que fue analizada y en cierto modo pronosticada hace cincuenta años por Ortega y Gasset. La tarea del humanismo en nuestro mundo contemporáneo, tiene que reivindicar, según Mondolfo, en medio de tantas semejanzas, los valores universales de la personalidad humana. Y en la necesidad y urgencia de esta tarea considera la significación esencial del humanismo en el mundo contemporáneo.

8. Un carácter más reconocemos en el pensamiento filosófico de Mondolfo. En un sentido general y amplio se trata de una filosofía de la cultura, si entendemos por ésta la investigación que concentra "su atención en el problema de la cultura en su totalidad, considerada como conjunto, organismo y dinamismo, de todos los productos de la actividad humana creadora (sociedad, lenguaje, costumbres, educación, vida social, política, economía, técnica, arte, ciencia, mito, religión, filosofía, etc.), es decir de todas las encarnaciones o realizaciones que pueden recogerse con fórmula hegeliana bajo el nombre de espíritu objetivo".[6] A los problemas de la filosofía de la cultura dedicó Mondolfo su libro *En los orígenes de la filosofía de la cultura.*

Subrayemos también que, conforme a los principios de la filosofía de la cultura, Mondolfo ha mostrado la tendencia poliédrica del genio helénico, la variedad y el contraste de sus manifestaciones, su capacidad de pensar el infinito, su reconocimiento explícito de la importancia del sujeto humano en el terreno del conocimiento, en la ética y en la teoría de las creaciones culturales. Lo mismo se puede decir de sus estudios de historia de la filosofía del Renacimiento, moderna y contemporánea.

9. Si apreciamos con visión de conjunto la filosofía de Mondolfo, reconocemos en ella un inmanentismo social. Su autor la presenta como una continuidad de la tendencia inmanentista de la filosofía a partir del Renacimiento, que se prolonga en el pensamiento moderno y contemporáneo y actual.

Por lo que hace a la misión de la filosofía en nuestra época, como raíz en cierto modo de toda actitud humanista, ella consiste para Mondolfo en "una misión que es al mismo tiempo una defensa de la filosofía misma, que no puede existir sin libertad, y una reivindicación de los valores humanos, los únicos que hacen la vida digna de ser vivida". En el Congreso Interamericano de Filosofía de 1959, expresó el filósofo italiano: "No puede por cierto la filosofía ni alejar los peligros de guerra ni oponerse a los motivos prácticos y sociales que obligan al individuo a vincularse con las instituciones colectivas en regiones que conciernen a todos los aspectos de su vida y a las formas de su actividad; pero bien puede y debe luchar a fin de que no se pierda por este camino la conciencia de la personalidad, no se renuncie a la exigencia de la libertad individual, no se aniquile el sentido de la dignidad y responsabilidad de la persona humana. La filosofía tiene que proclamar y propagar en las conciencias estas exigencias espirituales, afirmándolas no sólo como el derecho más sagrado del individuo, sino como imperativo más categórico de su conciencia moral, el deber fundamental que tiene hacia sí mismo y hacia su prójimo a la vez, la obligación de convertir los valores de la persona en una exigencia a la cual ningún hombre puede renunciar, para él y para todos los demás".[7] Esta posición se encuentra manifestada en la vida de Mondolfo, en sus libros, ensayos y artículos, en sus conferencias, en suma, en su filosofía política, educacional y cultural, la cual se condensa en la conciencia clara y vivida de que la libertad nunca es el goce de un bien, sino siempre una defensa que debe ejercitarse sin interrupción.

10. El último rasgo del pensamiento filosófico mondolfiano es su unidad doctrinaria y su gran coherencia. Esta unidad doctrinaria anima todo el desarrollo de su obra en sus varios aspectos de historiador de la filosofía, de filósofo político y social, y de filósofo de la cultura, la educación y el humanismo. Estos aspectos están estrechamente vinculados, hasta el punto que son, sí, legítimas las distinciones de especialidades, pero siempre dentro de la unidad actual de un pensamiento filosófico único.

No se ha puntualizado suficientemente esta profunda unidad interna de la filosofía de Rodolfo Mondolfo. Es frecuente separar su obra en una parte que corresponde al historiador de la filosofía, y en otra que corresponde a los otros aspectos de su labor, desconociéndose así la unidad de todo su pensamiento. En este sentido la figura de Mondolfo no está por debajo de muchos filósofos de nuestro tiempo, que han visto sus nombres prestigiados con una actividad pública brillante. Mondolfo se mantuvo siempre como una pura figura universitaria.

Quede así cumplido este homenaje, con la misma sencillez que irradiaba de la personalidad viviente del Dr. Rodolfo Mondolfo, bueno y modesto en su sabiduría.

---

1. Ricardo Miceli: *La filosofía italiana actual.* Editorial Losada, Buenos Aires, 1940.

2. Ricardo Miceli: *obra citada,* cap. V, par. 5, págs. 176-179. Edic. Idem.

3. Rodolfo Mondolfo: "Significación del humanismo en el mundo contemporáneo." *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* pág. 532. Quinta época, año VI, núm. 3. Buenos Aires, 1961.

4. Rodolfo Mondolfo: *Marx y marxismo. Estudios históricos I.* Cap, 4, pág. 56. Fondo de Cultura Económica. México, 1960.

5. Rodolfo Mondolfo: "La filosofía como problematicidad y el historicismo." *Revista Philosophia,* núm 16, págs. 10-18. Año IX. Mendoza, 1952.

6. Rodolfo Mondolfo: *En los orígenes de la filosofía de la cultura.* Cap. I, págs. 9-10. Edit. Imán, Buenos Aires, 1942.

7. Rodolfo Mondolfo: "Misión del filósofo en la cultura actual." En el diario *La Prensa,* Buenos Aires, 2 de setiembre de 1959.

EL CONCEPTO DEL VALOR EN LOS ENSAYOS DE FRANCISCO ROMERO

William Cooper

Baylor University, U.S.A.

La primera expresión sistemática de las ideas filosóficas de Francisco Romero se encuentra en su ensayo "Filosofía de la persona."[1] En este ensayo, publicado en 1935, se desarrolla una posición que subsecuentemente fue modificada. Esta modificación refleja importantes cambios en la perspectiva filosófica de Romero.

El intento de la presente ponencia es dar un bosquejo de los cambios fundamentales en su perspectiva, y aclarar las razones de estos cambios. En particular, el enfoque será sobre los cambios en su concepto del valor.[2]

En "Filosofía de la persona" los valores se conciben como pertenecientes a un mundo intemporal, un mundo separado de la realidad temporal a la cual pertenece el hombre. Ensayos subsecuentes reflejan incomodidad con esta separación, y desarrollan una perspectiva que incorpora el valor a una realidad temporal. En sus últimos libros, Romero estructura una perspectiva que unifica el valor y el ser.

El tema de interés inmediato es determinar cómo Romero describe al valor y al ser como pertenecientes a ambientes distintos y separados, por qué cambió esta posición y cuáles fueron los pasos que tomó al acercarse a una posición más tradicional.

Examinemos la posición formulada por Romero en "Filosofía de la persona." Romero no se interesa primordialmente en los valores, en este ensayo, dado que intenta estructurar una antropología filosófica que facilitaría una mejor comprensión del hombre. Para estructurar su antropología filosófica se apoya en la estratificación ontológica elaborada por Nicolai Hartmann en *Neue Wege der Ontologie* y el concepto del hombre evidente en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* por Marx Scheler.

La estratificación ontológica de Hartmann sugiere que hay cuatro niveles de realidad: materia, vida, psiche y espíritu. Romero adopta un concepto de realidad que incluye estos cuatro niveles, pero cuando trata de la experiencia humana, se apoya profundamente en la perspectiva de Scheler que insiste en que la realidad se divide en tres niveles: materia inorgánica, vida y espíritu. En "Filosofía de la persona", que es un poco ecléctico, Romero mantiene que "los valores residen en un mundo aparte, ajeno a nosotros. En un vasto panorama, sólo visible para los ojos iluminados del espíritu, están como supremas categorías del valor, lo noble, lo bello, lo verdadero."[3]

Este ensayo hace hincapié en la cualidad moral de la existencia del hombre. El hombre se presenta luchando con una división radical arraigada en su mismo ser, la división entre individuo y persona: "El individuo establece con su contorno y con los demás individuos únicamente relaciones de hechos; no comprende un 'deber ser' más allá de lo que efectivamente es. La persona, en cambio, se interesa ante todo por lo que debe ser, tanto para estimar lo que es, como para aspirar a lo que no es todavía."[4] Es decir, la persona se interesa en los valores, pero como los valores absolutos están fuera de su alcance, se establecen "ciertos valores . . . intermediarios . . . éticos."[5] A pesar de la importancia que los valores éticos tienen para la persona, que es ente temporal, los valores, "por su esencia misma . . . están fuera del tiempo."[6] Esta perspectiva arrastra ciertas dificultades que quizás se pueden entender mejor cuando se encara la separación entre ser y valor.

La separación entre el ser y el valor se basa en la relación de cada uno con el tiempo. El ser, o la realidad, es temporal y sufre un cambio continuo. El valor, sobre todo el valor absoluto, no está sujeto al tiempo, nunca cambia y de hecho no puede entrar a la realidad. Aunque Romero no desarrolla un argumento extensivo en apoyo de esta posición, intenta aclarar la relación entre el ser y el valor. Menciona dos posibles maneras de entender esta relación. Una, es por medio de la contemplación intelectual. La otra es por medio de conducta y es esta última la que recibe más atención.

Valores absolutos se relacionan a la persona por medio de valores intermedios que la persona incorpora en su conducta. Esto implica que valores intermedios, a diferencia de valores absolutos, pertenecen a lo temporal. Esta posición permite una solución parcial al problema de la separación entre el valor intemporal y la conducta temporal en que la relación entre la persona y los valores intermediarios puede ser clarificado. Pero aún queda la dificultad de mostrar la relación entre los valores intermediarios y el valor absoluto.

El problema de la separación entre ser y valor es un problema al cual Romero vuelve continuamente en una serie de ensayos que siguen a "Filosofía de la persona". Pero la solución que va formulando tiene su raíz más bien en el concepto de la realidad que en el concepto del valor. La noción de trascendencia cobra mucho más importancia para la comprensión de la realidad. Al reformular su concepto de la realidad a base de la trascendencia, su concepto del valor también se modifica. Para aclarar este cambio, será de provecho un examen del ensayo "Persona y trascendencia."[7]

En este ensayo, los valores permanecerán más o menos como se conciben en "Filosofía de la persona", es decir están separados de la realidad temporal y son universales. Pero, a la vez, hace hincapié en la importancia de la trascendencia para la vida de la persona. "La persona funciona como un haz de movimientos trascendentes; es pura trascendencia. Su ser es trascender. Trasciende hacia las cosas en el conocimiento, en la delectación estética; trasciende hacia los valores. Trasciende especialmente hacia las demás personas."[8] De esta manera, Romero prepara un nuevo concepto de la realidad que le permitirá hablar de la realidad en una manera diferente y a la vez permitir una reformulación de su entender de los valores, dándoles más accesibilidad e influencia en las actividades humanas.

En 1940, Romero publicó un ensayo bajo el título "Temporalismo"[9], en el cual analiza el concepto de tiempo en la filosofía occidental, dando atención especial al tratamiento de este tema en el siglo XX. El asesora la importancia que se da al concepto de tiempo como una característica fundamental de la realidad e insiste que ya no se puede entender a la realidad sin darle primacía al tiempo. A la luz de este énfasis en "Temporalismo", dos ensayos subsecuentes, "Programa de una filosofía"[10] y "Trascendencia y valor"[11], reflejan cambios decisivos en su perspectiva del valor.

En "Programa de una filosofía" de 1940, la perspectiva fundamental hacia el valor parece ser la misma que se encuentra en "Persona y trascendencia". Es decir el valor es aquello hacia el que se trasciende pero es siempre algo que queda más allá del trascender, aunque en este ensayo Romero también se refiere al "punto en que espíritu, valor y libertad coinciden".[12] Esta última afirmación, al parecer, indicaría que la trascendencia es un proceso activo que puede alcanzar su plenitud y a la vez encarnar o tomar posesión del valor. Dentro del ambiente de este ensayo, es difícil determinar si la plenitud de la trascendencia es un tomar posesión de un ideal algo parecido a una forma platónica o si es una plenitud de una cierta cualidad de proceso o trascendencia.

En "Trascendencia y valor", publicado en 1942, la transición se completa. En este ensayo, Romero mantiene que el valor, es decir "el acto práctico espiritual, el acto ético, posee el mismo carácter de la plena trascendencia".[13] Se refiere al valor cognoscitivo como la actitud cognoscitiva que trasciende hacia el objeto, con la sola intención de entender el objeto completamente. La misma característica identifica el valor ético como hemos visto. Romero concluye su ensayo indicando que "la unidad de ser y valor se nos ofrece como identidad del principio ontológico esencial y de aquello que determina y recibe el valor; manteniéndose, empero, la distinción entre las dos caras del todo, la faz entitativa y la faz valiosa, lo que es y su validez. La unificación sucede sobre todo en el espíritu, instancia en que la trascendencia, libre de cualquier traba, se afirma omnímoda".[14]

En este ensayo vemos, entonces, que la posición de Romero ha cambiado de una manera importante cuando se compara con su "Filosofía de la persona". Pues en ese ensayo, mantenía que ser y valor estaban separados, perteneciendo a dimensiones completamente separadas. En este último ensayo, empero, se sugiere que aunque la diferencia entre ser y valor debe mantenerse, tanto el ser como el valor deben entenderse como trascendencia.

Las razones que gobiernan este cambio se encuentran en el desarrollo de sus conceptos ontológicos, especialmente las nociones de espíritu y de trascendencia, a base de las cuales da una nueva orientación a su pensamiento filosófico, especialmente a su concepto del valor.[15]

---

1. *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía.* 2a. ed; (Buenos Aires: Editorial Losada), 1951, pp. 7-36.

2. El tema del desarrollo general del pensamiento de Romero es examinado a fondo por J. C. Torchia Estrada en "Francisco Romero: esquema de su itinerario filosófico." *Homenaje a Francisco Romero,* (Univ. de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras), 1964, pp. 57-93. Este ensayo es una excelente exposición del desarrollo de la perspectiva filosófica de Romero. Hasta cierto punto, nuestra ponencia tiene un curso paralelo al de Torchia Estrada. Difiere, sin embargo, de aquel en que se limita a la teoría del valor mientras que Torchia Estrada abarca todo el pensamiento de Romero.

3. *Filosofía de la persona,* p. 29.

4. *Ibid.*, p. 35.

5. *Ibid.*, p. 29.

6. *Ibid.*, p. 30.

7. "Persona y trascendencia", *Filosofía de la persona y otros ensayos filosóficos.* 2a. ed., (Buenos Aires: Editorial Losada), 1951, pp. 37-44.

8. *Ibid.*, p. 43.

9. "Temporalismo", *Filosofía contemporánea Estudios y notas.* Primera serie. 2a. ed., (Buenos Aires: Editorial Losada), 1944, pp. 27-55.

10. "Programa de una filosofía", *Papeles para una filosofía.* (Buenos Aires: Editorial Losada) 1944, pp. 9-30.

11. "Trascendencia y valor", *Papeles para una filosofía.* (Buenos Aires: Editorial Losada) 1944, pp. 33-45.

12. *Op. cit.*, p. 28.

13. *Op. cit.*, p. 36.

14. *Ibid.*, p. 44.

15. Para un examen más a fondo y más extenso de este desarrollo, véase, G. Cooper *La Teoría del valor de Francisco Romero* (Baylor Univ., Waco, Texas: Dept. of Philosophy), 1966, pp. 37-83.

SPENCER Y EL PENSAR POLITICO DE MACEDONIO FERNANDEZ

Hugo E. Biagini

Buenos Aires, Argentina

I. Vindicatoria

Resulta un tanto extraño hablar del ideario político de Macedonio frente a la imagen dominante que se ha forjado acerca suyo, como exégeta de la sensibilidad, el ensueño, el amor y la muerte.

Revisemos algunas de las expresiones con que se suele caracterizar a Macedonio Fernández: el "Zaddik argentino", el Parménides continental que "define al pensamiento en estado puro", al "puro ocio contemplativo", y "se desentiende del trajín exterior". Refleja un "espiritualismo absoluto", de tipo búdico o shankárico, negador no sólo de la materia sino del yo, el conocimiento, la causalidad, el tiempo y el espacio. Sus libros se asemejan a "una biblia esotérica". Ya Ingenieros se lamentaba por el temprano aislamiento que se había impuesto nuestro autor, mientras que otros se refieren al mismo como "ajeno a la política" y en "constante inmolación. . . de lo social a lo personal".[1]

Enjuiciamientos todos que procuran traducir los rasgos últimos o excluyentes de la obra de Macedonio, quien aludió a sí mismo y a sus intereses en modo similar. "Intrincado como estoy desde muy joven con la percepción del Misterio. . . Deseo terminar esta vida como místico"; "lo que me preocupa es la Metafísica". A ésta pretende acceder mediante "soberana intelección", creyendo contar con una "especulación hondísima".[2]

Sin embargo, sabemos que las preocupaciones de Macedonio han excedido el terreno de la filosofía no aplicada. En *Adriana Buenos Aires*[3] menciona también su inclinación "por lo científico" y en una de sus misivas a Gómez de la Serna despliega su horizonte reflexivo:

> "Predilección por la metafísica, doctrina general de la ciencia, psicología, problema del Arte, música (guitarra); en literatura. . . muy interesado en estética de la Novela" (II, 50).

De esas disciplinas, si bien ha considerado siempre a la primera excelsamente, subrayó el atractivo que le suscitaba la psicología; la cual le habría producido "las mayores satisfacciones" de su vida.[4]

De cualquier manera, en nada se asoma hasta aquí la temática del presente trabajo. Asimismo, no sólo el ascético marginamiento de Macedonio sino también su incidencia relevante en el movimiento de Florida, contribuirían a reforzar la señalada imagen de apoliticidad. El grupo "Martín Fierro" estaba imbuido de una tónica esteticista que aspiró a desentenderse de las "cuestiones materiales", concibiendo a los problemas políticos como algo "indigno de intelectuales".[5]

No faltan pasajes donde Macedonio desestima las preocupaciones mundanas más comunes o sutiles:

> ". . .busca la soledad de dos. . . y no te extravíen de tu fe en la Pasión las solemnidades de la ciencia, el arte, la moral, la política, los negocios, el progreso [la más estúpida de las ideas], la especie". (*NTV*, 77; *PR*, 184).

Cuando se refiere al artista, sostiene que éste debe "evitar su eclipse en los movimientos sociales. . ."[6]

Empero, Macedonio nunca fue indiferente a la cuestión social, aportando además su visión escrita al respecto —en menor grado pero de modo permanente. Prueba de ello lo ofrecen su legendario intento de fundar una colonia libertaria en Paraguay; la fantástica campaña presidencial a que se abocó más tarde; sus colaboraciones en *La Montaña* (1897), *La Gaceta del Foro* (1920), *Argentina Libre* (1940) y *Papeles de Buenos Aires* (1943-1945); el contenido de diferentes manuscritos que se están dando a publicidad, etcétera.

El propio Macedonio ha reconocido sus inquietudes por la cosa pública y las tempranas lecturas que efectuó sobre la misma.[7] En una de las excitantes jornadas de la *Revista Oral*, culminaba su exposición aludiendo a una

Así descargaba Macedonio (¡57 años ha!) su olímpico rechazo a la ingerencia estatal; actitud que lo llevará a tomar partido por el ingreso irrestricto al capital extranjero y por la libertad de comercio, de trabajo y de agremiación, al tiempo que se opone a cuestiones de tanta envergadura como la instrucción y la salud públicas, el voto obligatorio, el derecho de huelga, etc.[22]

El ímpetu antiintervencionista hace que incluso se rebele ante la prohibición de los estupefacientes, el juego, el curanderismo, el agio, el alcohol (II,166; III,135). Le resultan inadmisibles las gestiones de Thomas W. Wilson, Herbert Hoover y Franklin Roosevelt, porque "no supieron no-gobernar" (tampoco Lloyd George, Clemenceau, Yrigoyen). Exalta en cambio la Inglaterra de Spencer, olvidando que éste ya la había repudiado por las mismas razones que él esgrime contra esa nueva "democracia yanqui" que, "llovida de leyes", ahoga "la Libertad" y escandalizaría a Benjamín Franklin, Bentham, Mill y otros.[23]

Las modalidades socialistas resistirán todavía menos a este enfoque, aun en la época en que Macedonio podría considerarse más afín a ellas. Ya hacia 1896, en su artículo 'La desherencia', alude al socialismo como a un "economismo" que, si bien atiende algunas cuestiones "inmediatas", deja sin resolver una serie numerosa de interrogantes.[24] Más adelante, también incluirá al socialismo, al igual que otras formas para él estatistas, como promotor del empobrecimiento. Sin establecer mayores diferenciaciones conceptuales, el rechazo por el comunismo y la lucha de clase es más rotundo aún; exclamando simbióticamente que "todos los Estados son actualmente [2a. guerra] comunistas-fascistas."[25]

En verdad, el fenómeno fascista, donde debería culminar el maximalismo, no parece inquietar tanto a Macedonio, salvo en aquél memorable brindis en el cual le espetó a Filippo Marinetti: "En materia política soy adversario vuestro... pues... creéis en el beneficio de las dictaduras... yo no conservo de mí media fe en el Estado, más que la mitad..." (*PR*, 73).

Entre los principales disparos analíticos de Macedonio se destacan sus ataques al avance del poder sindical, a la "trustificación del trabajo", a "los favores injustos que los gobiernos acuerdan hoy [1920] a los obreros" y a "la destrucción del Individuo a pedido de los Pobres."[26] Como contrapartida —mientras adopta criterios malthusianos, combate las soluciones distributivas y propicia esquemas productivistas y antiemisionistas—, reverencia los valores capitalistas tradicionales: la renta, la propiedad, la libertad de contrato, la herencia.[27] Pese a lamentarse por la falta de justicia (*PR*, 183), el capitalismo sería a la postre, para Macedonio, la mejor alternativa "práctica" y "una vocación muy interesante e inteligente."[28] Consecuentemente, el tipo de igualdad propuesta no sobrepasa demasiado a la ya bíblica igualdad "ética" (II,157) ni a la iluminista igualdad "ante la ley" (*PR*, 155).

Por ende, resulta improcedente guiarse por algunas palabras circunstanciales de Macedonio, en lugar de sus propias ideas, y asignarle una especie de socialismo e inclusive de anarquismo o una mixtura de ambos.[29] En cambio, más acertadas son las conclusiones de quien, junto con Borges despidiera los restos de Macedonio: Enrique Fernández Latour. Este, en nota publicada hace 20 años en el diario *La Nación*,[30] no trepidó en calificar al pensamiento de su íntimo amigo sobre el particular como reaccionario y cercano a un liberalismo oligárquico.

En efecto, se trata de una mentalidad muy distante también del populismo nacionalista que se le ha imputado. No se niega, por ejemplo, que Macedonio exaltó a su propia patria —en los pocos pasajes disciplinarios que le dedicara— ni que haya tenido algunos impromptus neutralistas.[31] Empero, su parecer más coherente se encuentra en otras aseveraciones: "las diferencias entre las nacionalidades son insignificantes" (III,15) y "las soberanías... no son tan venerables" (II,32). En el cuadro suprarregional, también está alejado del planteo tercermundista, pues, a diferencia de lo que éste ha venido alegando, según Macedonio, "Iberoamérica es europea" (II,147). Por otro lado, no escasean las acusaciones contra el predominio de las mayorías y su "tiranía ilimitada" (II,163), contra "el pueblo y su obsecación de gobernarlo todo" (III,130), asegurando en una ocasión que "el 95% de votantes del país [Argentina] no tiene convicción ni compromiso" (III,158).

En lo que se aparta Macedonio, ya a principios de siglo, de un riguroso liberalismo clásico es en la creencia del avance constante de la humanidad, creencia que entraría seriamente en crisis con el estallido de la Primera Guerra. Sólo aplicará la idea de evolución y progreso, no en el sentido de ventajas morales o intelectuales, sino como creación de "complejidad" que afecta al hombre —en cuanto a su mayor poder e inventiva— y, curiosamente al mundo natural, aunque sin existir correspondencia entre ambos dominios y con primado de la evolución cósmica. Si bien combate la pedagogía rousseauniana, mantiene y extiende los conceptos del ginebrino sobre la índole enfermiza y artificiosa de la civilización.[32]

Parámetro decisivo para establecer el nivel civilizatorio será el mayor o menor porcentaje de coerción gubernativa. De allí que Macedonio, tributario del *laisser faire* y del Estado gendarme, aparezca muy escéptico sobre el adelanto logrado en la convivencia durante los últimos tiempos —plagados de un "delirio legislante universal" que ha empobrecido a la gente, económica y psíquicamente. El rigorismo minimalista de Macedonio es tan grande, que lo enfrenta hasta con teóricos nuestros tan liberales como Ezequiel Ramos Mejía, Eleodoro Lobos o Estanislao Zeballos. El gobierno debe ser elegante, i.e., relegará funciones a medida que la comunidad se muestre "más culta", y su elegancia resultará "suprema" cuanto más le atraiga

"la libertad y la individualidad civil". En las civilizaciones más "avanzadas" y "cultivadas", el hombre es un "egoísta bueno".

En definitiva, lo más rescatable sería el Individuo y su familia, ¿el inglés y su castillo? Macedonio esboza una teoría sobre el hogar-fortaleza –"mínimo de Calle, máximo de Casa"– que sirve de reparo, de "sangre moral" frente a la decadencia de las instituciones (III,14,96,183). Es una "fe individualista" (II,163) que, al margen del respaldo que pueda tener en la restante producción macedoniana, aquí posee un contenido "económico-político" (III,148).

Insistimos en que la posición de Macedonio, como la de Spencer,[34] no responde a una orientación ácrata. Aunque parece objetarse al hecho de gobernar y al Estado en sí mismos, la desconfianza respecto a su "perfección y necesidad" es "casi" total, pero siempre un "'mal menor' que la Anarquía". El Estado, si bien una "carga" no puede ni debe ser suprimido sin más. "Individuo Máximo, Estado Mínimo": este último sólo supone una reducción de atributos pero no merma en el papel para el cual fue instaurado por el primero: velar por "la propiedad y la herencia" (por el inglés y su castillo). Una concepción que chocará, obviamente, con "la predicación solidarista, mayorista o socialista."[35] Tampoco se aproxima necesariamente al anarquismo en lo tocante al desprecio por los partidos políticos,[36] pues también se distingue como filiación liberal el rechazo a alterar los principios por la acción y la preferencia a militar en el "partido de los anti-partidos."[37]

Si habría que comprimir de algún modo el tipo genérico de organización política preconizado por Macedonio, viene en nuestro auxilio su propia conceptuación: "gobierno aristocrático" (*CTN*, 62). Con ello se confirma el anticipado diagnóstico de Fernández Latour cuando aludía al elitismo macedoniano.

El propósito de esta comunicación no consistió en reivindicar la vertiente doctrinaria descripta sino en exhibir una dimensión inexplorada de un importante pensador latinoamericano y sus contactos con la ideología europea. Asimismo, se ha intentado refutar algunas versiones equívocas sobre el aspecto analizado.

---

1. J. C. Murchison, "The visible work of Macedonio Fernández", en L. Dunham e I. Ivask *The Cardinal Points of Borges* (Norman, Univ. Oklahoma, 1973) p.55; N. González, "Prólogo" a los *Poemas* de Macedonio (México, Guarania, 1953) p. 12; J.A. Martínez, "Macedonio Fernández, metafísico paradojal", *Sexto Continente* 6, oct. 1950, p. 11; J. C. Foix, *Macedonio Fernández* (B. Aires, Bonum, 1974) p. 22; A. Vanasco, "Macedonio Fernández" *Fichero* 1, jun. 1958, p. 6; A. Jurado, "Aproximación a M. Fernández", *Ficción* 7:65-78, jun. 57; M. Peyrou, en *Hablan de M. F.* (B. Aires, C. Pérez, 1968) p. 79; R. Scalabrini Ortiz, *El hombre que está sólo y espera* (B. Aires, Albatros, 1951) p. 129 y "M. F., nuestro primer metafísico", *Nosotros* 60, mar. 28, p. 237. El dato sobre Ingenieros en D. Cúneo, *Las primeras vanguardias* (B. Aires, Edics. Culturales, 1973) p. 114.

2. *Obras Completas*, vol. II (B. Aires, Corregidor, 1976) p. 24; vol. II (1974), pp. 17-8, 45, 53, 227; *Papeles de Recienvenido* (B. Aires, CEDAL, 1966) p.9.

   Se abreviará el nombre de los textos de Macedonio de la siguiente forma: *Obras Completas*, con el No. del tomo correspondiente (II o III). *Papeles*, con *PR; cuadernos de todo y nada* (B. Aires, Corregidor, 1974) con *CTN*, y *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (CEDAL, 1967), con *NTV*. "Macedonio" y "Macedonio Fernández" se simplificarán M. y M. F.

3. *Obras Completas*, vol V (Corregidor, 1974) p. 19.

4. Cf. reportaje de C. Porcio, "M. F.", en *La Nación*, enero 26, 1930, p.39.

5. V. E. Méndez "Aclaración", *Martín Fierro* No. 44-5, nov. 15, 1927, p. 6.

6. Entrevista a M. de M. V. Tripoli en *M. F.* (B. Aires, Plus Ultra, 1971).

7. Cotejar los temas que M. confiesa haber abordado desde adolescente en *Museo de la novela de la Eterna* (CEDAL, 1967) p. 48.

8. II, 331 y ss. Son muy ilustrativas las observaciones de su hijo y compañero, Adolfo de Obieta, principal compilador de la obra de M., a quien le atribuye un constante "desvelo" politológico; III, 115.

9. Mientras que a la presencia de James no ha dejado casi nadie de referirse, son pocos quienes han aludido, y sólo incidentalmente, al influjo spenceriano sobre M: II, 330; Obieta, *Papeles de M. F.* (B. Aires, Eudeba, 1964) p.7, *Hablan de M.F.* (ed. cit.) p. 19, y en este mismo trabajo G. del Mazo, p. 33 y F. L. Bernárdez, págs. 84-5. También en *La Opinión Cultural*, jun. 23, 1974. "Testimonio de Borges", p.11 y T. Eloy Martínez, "Aun se oye a M." p. 8.

10. II, 41; III, 203, 100, 97, 95; *PR*, 397, 305; *NTV*, 150, 121.

11. III, 31, 101, 95-6, 106; *PR*, 307.

12. Como pretende G. L. García en *M. F: la escritura en objeto* (B. Aires, siglo XXI, 1975) p. 125.

13. *NTV*, 20, 67, 52-3, 68, 121, 124, 126, 150,225; II, 200, 152; III, 95, 221.

14. II, 189, 41; III, 97.

15. III, 203, 220; *CTN*, 99, 46.

16. Por ej., edición Pelican Classics a cargo de D. Macrae (Hardmonsworth, Penguin, 1969).

17. Advertir que M. menciona haber atravesado en su mocedad por una etapa "materialista y cientificista" (*P. R.*, 54). Etapa que acaso sea provechoso rastrear a la luz de la inminente publicación integral de sus primeros trabajos.

18. Aludimos a la interpretación de J. C. Martini Real, "El legado de Macedonio", *Macedonio* 11:3-9, set. 1971, y "M. F. La búsqueda solitaria", *Clarín. Cultura y Nación*, ene. 22, 1976, p. 3.

También Borges se ha referido, aunque como algo excéntrico, a cierto populismo en M.; lo cual, reviste un valor bastante relativo porque el primero reconoce que nunca hablan "de política"; *M. F.* (B. Aires, Ediciones Culturales, 1961) p. 12; "Testimonio de Borges", loc. cit., p.11, y "Las memorias de Borges", *La Opinión*, 2a. secc., p. XIII.

19. A. Jauretche, en *Hablan de M. F.*, p. 58.

20. *CTN*, 41; *Museo de la novela*, p. 181, II, 164; III, 155; *P. R.*, 58, *NTV*, 83-4.

21. Cf. G. L. García, *op,cit.*, págs. 124, 126, 128, 179.

22. *CTN*, 11, 83, 92; II, 32, 146-7; III, 14, 96, 99, 124, 128, 135, 161, 163, 179, 184, 186.

23. *CTN*, 41; II, 158, 160, 171-2; III, 125, 156, 162, 166 y ss., 172, 177; *PR*, 74.

24. Trabajo reproducido en D. Cúneo, *El romanticismo político* (B. Aires, Transición, 1955) pp. 91-2.

25. *CTN*, 83; II, 149; III, 123 y ss., 129, 136, 147, 211.

26. III, 125, 130, 135-6.

27. III, 136, 143, 147, 151, 157, 162, 175, 134, 140, 146, 173, 180, 188, 191, 129, 144, 161.

28. *CTN*, 126; II, 157; III, 180.

29. V., por ej., A. de Obieta, en *Hablan de M.F.*, págs. 19 y III, 115-6.

30. "Un episodio epistolar entre Juan B. Justo y M. F.", 2a. secc., feb. 5, 1952, p. 1.

31. *PR*, 57; II, 145 y ss., 162; III, 14-5, 172.

32. II, 148-50, 160; III, 138, 145, 148 y ss., 158-9, 167-8, 172 y ss., 80, 17, 19.

33. III, 53-5, 102, 109-10, 177, 190.

34. V., p. ej., "Specialized Administration", en *The Man versus the State* (ed. cit.) p. 288.

35. *PR*, 55, 96; *CTN*, 40, 83, 135; II, 72; 131-2; III, 138, 150, 161, 167, 195.

36. *PR*, 102-3; III, 194.

37. B. Crick, *In Defence of Politics* (Hardmosnworth, Penguin, 1964), págs. 123-4

SOBRE LOS ORIGENES FILOSOFICOS DE ALEJANDRO KORN: SU TESIS DE 1883

Juan Carlos Torchia Estrada

Organización de Estados Americanos, Secretaría General. Washington, U.S.A.

Se ha dicho reiteradamente que los orígenes filosóficos de Alejandro Korn fueron *positivistas*. Seguramente por la menor importancia relativa que esos orígenes tienen con respecto a la doctrina madura, no se ha realizado un análisis detallado de las fuentes —escasas y menos atrayentes— que justificarían o modificarían aquella aseveración. El propósito de esta ponencia es informar sobre la primera de esas fuentes: su Tesis de graduación en Medicina, de 1883.[1] Nuestra intención, dentro del muy limitado espacio disponible, es analizar esa Tesis exclusivamente desde el punto de vista filosófico. Hacerlo así constituye una verdadera distorsión histórica, por cuanto fue pensada para cumplir con un requisito de graduación en Medicina, y su declarado propósito es establecer la relación entre el crimen y la enfermedad mental. Sin embargo, algunas ideas generales se perciben en ella y permiten atisbar el clima de formación y de lecturas del joven Korn mientras era estudiante.

La Tesis es un escrito de psiquiatría aplicada al problema del crimen. Anterior a la difusión de la escuela de Lombroso en la Argentina, sus fuentes —directas o indirectas— son la tradición francesa de Pinel y Esquirol; Morel con su teoría de la degeneración; Prichard, autor de un célebre *Treatise on Insanity* en el cual desarrolló el concepto de "locura moral"; Griesinger y su escuela; Maudsley, autor de una obra con el mismo título que la Tesis; Luys; Kraft-Ebbing, etc. El uso de autores alemanes, que Korn podía leer directamente, lo distinguía de sus contemporáneos, normalmente volcados a la información en lengua francesa.

En la Tesis prevalece el concepto somático de la enfermedad mental. El factor social es reconocido, pero no predomina. Lo psíquico tiende a reducirse a funciones fisiológicas. La conclusión final de la Tesis es que el crimen es una forma de la locura moral, o que "entre el crimen y la locura no existe sino una diferencia de grado".[2]

Esencialmente dos son los temas que nos interesan en la Tesis: una cierta forma de afirmación del determinismo de la conducta y algunas expresiones de reductivismo naturalista.

El joven Korn afirma que no es posible sostener la "determinación libre" de los actos de la conducta. En la base de esta afirmación está la opinión, expresada en la primera página de la Tesis, de que los fenómenos psicológicos son el resultado "de las evoluciones de un proceso fisiológico".[3] Por ello, tanto el pensamiento como la acción en que se refleja "vienen a ser producto de una fatalidad fisiológica".[4] La "determinación libre" es ajena tanto a la razón como a la locura.

Y ni siquiera le pasa inadvertida la consecuencia que de ello se sigue para la ética:

> Se dirá que negando el libre albedrío se niega también la responsabilidad moral. Pero ¿acaso el hombre puede ser responsable de su temperamento sanguíneo o linfático, de su constitución robusta o endeble, de los gérmenes morbosos transmitídoles por sus padres, del medio social en que nace y se desarrolla, de la educación que recibe? Todos estos elementos, empero, los transmitidos hereditariamente y los adquiridos individualmente en la lucha por la existencia, determinan la constitución del yo, con sus sentimientos egoístas y altruístas, sujeto al perpetuo conflicto entre el organismo propio y el medio externo.[5]

Si el pasaje se examina con detenimiento, en realidad lo que afirma es un alto grado de condicionamiento (fisiológico, hereditario, social) en "la constitución del yo", más que una determinación absoluta de los actos. Korn tiende a adoptar del clima de la época ciertas actitudes, pero no siempre su elaboración en detalle las sostiene, como veremos más adelante.

También existen ciertas regularidades del comportamiento social, reveladas por la estadística, que involucran conjuntos de actos individuales que, vistos en

sí mismos, parecerían resultar de la voluntad individual, en tanto que en realidad "resultan regidos dentro de una comunidad dada por leyes generales". Las predicciones que la estadística permite, "conocidas las cifras de períodos anteriores y los cambios sobrevenidos en el cuerpo social", han venido a corroborar "las conclusiones de la fisiología".[6]

Sin embargo, cuando trata de la labor que el médico debe cumplir para asesorar al juez en casos criminales, afirma nuestro autor la existencia del "discernimiento" y la "capacidad de determinarse". Ante un caso criminal, el juez debe determinar si hubo "responsabilidad legal" y decidir si el acto es punible o no. Para ello, el médico debe darle su opinión sobre si en el sujeto incriminado existió el discernimiento, es decir, "la capacidad de apreciar un acto y sus consecuencias probables, en relación con los principios morales y jurídicos".[7] Asimismo debe opinar sobre si tuvo "la capacidad de determinarse y obrar con arreglo a los principios reconocidos como justos".[8] "El discernimiento presupone cierto desarrollo de la inteligencia y ciertos conocimientos; la capacidad de determinarse presupone la ausencia de una coacción imperiosa".[9] De ahí la importancia de dictaminar la insanidad del sujeto en cuestión: no podría hablarse, en ese caso, de "responsabilidad legal". Lo cual nos lleva a pensar que sí puede haber responsabilidad (discernimiento y capacidad para determinarse) en los casos normales. Y esto obviamente se enfrenta con las afirmaciones que el autor hizo en general sobre la inexistencia del libre albedrío.

Naturalmente, no nos interesa aquí un análisis de coherencia lógica, sino buscar las raíces de las ideas generales del autor en este trabajo juvenil. En tal sentido, encontramos otra muestra de su actitud naturalista, cuando se refiere al origen de los sentimientos morales, cuyo reconocimiento, como vimos, es capital para determinar si se puede o no hablar de discernimiento. Los conceptos o sentimientos de "bien" y "mal" provienen originariamente de las correspondientes sensaciones de agrado y desagrado, de placer y dolor. Los sentimientos morales, como todo lo psíquico, son el resultado de la relación entre el individuo y el medio:

> Los sentimientos morales, cuya naturaleza es de importancia decisiva en la apreciación de los criminales, son como todas las manifestaciones psíquicas, producto del desarrollo individual en un medio dado, sobre la base de las cualidades transmitidas hereditariamente. Son debidos a la evolución en los centros nerviosos de la sensación física del bien y del mal, del goce y el dolor, transmitidos al sensorio común por el aparato de la sensibilidad, con las modificaciones que le impone la idiosincrasia de cada cual y elevadas a la categoría de idea abstracta por medio de la inteligencia.[10]

La sensibilidad moral, reitera, es la expresión más elevada "de la sensación de agrado y desagrado".[11]

El joven Korn es parte de un cierto clima de ideas que, en aquella época –y todavía un poco después– se denominó "materialista". La denominación, sin embargo, no debe tomarse demasiado al pie de la letra. El propio Korn nos ha dejado un documento, inédito hasta hace poco, de gran valor en muchos sentidos y útil para el tema que estamos tratando. Se trata de un manuscrito interrumpido y titulado *Mi credo*. En él encontramos la siguiente declaración: "Como estudiante de medicina y aún antes, hacía alarde de materialista. *Fuerza y materia* de Büchner lo leí a la edad de dieciséis años".[12] El mencionado clima de ideas está atestiguado por varias fuentes de la época. En 1879, decía en Mendoza Julián Barraquero: "La mayor parte de la juventud bonaerense (especialmente la que se dedica al estudio de la medicina) es materialista".[13] En 1888, cuando Pedro Scalabrini, representante de las ideas de Comte en la Argentina, realiza su análisis de las semejanzas y diferencias entre materialismo, darwinismo y positivismo, escribe: "En la facultad médica de la Capital Federal domina el materialismo, nuestros médicos más distinguidos son materialistas, como lo son también nuestros matemáticos, astrónomos, físicos y químicos".[14] Al referirse a la obra de José María Ramos Mejía, *Las neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, cuyo primer volumen se publicó en 1878, decía Antonio Dellepiano en 1914: "La orientación filosófica general del libro es decididamente positivista y de un determinismo que raya en el materialismo, bajo cuyo influjo, un tanto difundido por aquel tiempo entre nosotros, habíase abierto el espíritu de Ramos Mejía a la luz de la ciencia".[15] Y de inmediato: "La obra tuvo una entusiasta acogida de parte de los admiradores de Büchner, no escasos por entonces en el país".[16]

La Tesis representa el punto culminante del naturalismo de Korn. Toda la evolución posterior significará un paulatino abandono de esa posición, hasta concluir en su reconocida filosofía de la libertad creadora. Aún dentro de su primera profesión de médico psiquiatra, cuando en 1902 publica sus *Informes médico-forenses*, afirma haberse "curado... de todos los radicalismos".[17] "No me seduce ya –escribe allí mismo– el doctrinarismo dogmático, que pretende regir la multiplicidad de los fenómenos vitales por escaso número de reglas fijas y he aprendido que sólo llegamos a las abstracciones filosóficas despojando a las cosas y a los casos de sus cualidades concretas y tangibles".[18] Si bien no es el caso de demostrarlo aquí, en el alejamiento de esa posición primera influyó mucho en Korn su temprana religiosidad interior, en tanto lo proyectó a inquietudes que trascendían el limitado recinto de la verdad científica. Según sus propias declaraciones, aún en la época en que "hacía alarde de materialista" esa religiosidad estaba presente. Así se lee en *Mi credo*: "... aún en los tiempos en que escribí mi tesis sobre el [*sic*] "Crimen y locura" el materialismo nunca fue la muelle almohada donde reposaba mi cabeza libre de dudas y afanes de un más allá".[19]

En algunos pasajes de una novela que escribió en 1894 y retocó en 1910, inédita hasta hace unos años,

se encuentran algunas intuiciones centrales de su filosofía madura.[20] En 1906 se incorpora a la cátedra filosófica y su vida toma un nuevo giro.

No todos los aspectos de esa transición están claros. El clima de ideas denominado "materialista" debiera establecerse con mayor precisión.[21] Ni "materialismo" ni "positivismo", tomados en un sentido estricto, parecen buenas designaciones para esa primera época de Korn, si bien las cuestiones de nombres son siempre secundarias. Mayores elaboraciones son necesarias para todos estos temas. Realizarlas redundará en beneficio de una mejor comprensión del pensamiento de Korn y también del momento en que se desarrollaron sus orígenes filosóficos. Menos ambiciosa, esta ponencia sólo aspiró a destacar uno de los momentos fundamentales de esos orígenes.

La figura de Korn guarda interesante paralelo con la de otro filósofo argentino, Alberto Rougès, también insospechable de positivismo en su obra madura, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, una de las más importantes de la historia del pensamiento filosófico argentino. En 1936, Rougès escribió a Francisco Romero: "En lo que a mí respecta, he sido un prisionero —no un adepto— del materialismo científico del siglo XIX. Hoy ya no lo soy, he logrado libertarme tras muchos años de duro reflexionar, entre mortales inquietudes a veces". Me atrevería a sospechar que si Alejandro Korn hubiera juzgado su trayectoria intelectual desde la altura de su madurez filosófica, no habría empleado palabras muy diferentes.

---

1. *Locura y crimen*. Tesis para optar al grado de Doctor en Medicina, por Alejandro Korn, Practicante de la Penitenciaría. Buenos Aires, Imprenta de La Nación, 1883, 85 p. En todas las citas hemos modernizado la ortografía.

2. *Locura y crimen*, edic, cit., p. 85. Para el contenido psiquiátrico-criminológico de la Tesis remitimos a nuestro trabajo "*Locura y crimen* (1883): Tesis de grado de Alejandro Korn", en prensa, *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, D. C., USA. Para una visión de conjunto de las actividades de Korn en el campo de la psiquiatría, anteriores a su total dedicación filosófica, véase nuestro artículo "Alejandro Korn: la primera profesión", en prensa en la *Revista de la Universidad*, de la Universidad de La Plata.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 25.

5. *Ibid.*, págs. 25-26

6. *Ibid.*, págs. 30-31

7. *Ibid.*, p. 38.

8. *Ibid.*, *loc. cit.*

9. *Ibid.*, p. 39.

10. *Ibid.*, págs. 26-27

11. *Ibid.*, p. 27.

12. Transcribí parcialmente ese documento en el primero de los trabajos mencionados en la nota 2. Independientemente se publicó completo en el libro de Daniel E. Zalazar, *Creación y libertad en los ensayos de Alejandro Korn*, Buenos Aires, 1972 (?).

13. Cf. Julián Barraquero, "La filosofía (1879)". Nota introductoria de Arturo A. Roig. *Cuyo*. Anuario del Pensamiento Argentino. Mendoza, II, 1966, p. 163.

14. Pedro Scalabrini, *Materialismo, darwinismo, positivismo. Diferencias y Semejanzas*. Separata de *Cuyo*. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, III, 1967. Edición preparada y anotada por Arturo A. Roig, p. 176.

15. Antonio Dellepiane, "José María Ramos Mejía". *Anales de la Academia de Filosofía y Letras*, Universidad de Buenos Aires, tomo III, 1914, p. XV.

16. *Ibid.*, *loc. cit.*

17. Alejandro Korn, *Informes médico-forenses*. La Plata, Talleres Sesé y Larrañaga, 1902, p. 4.

18. *Ibid.*, *loc. cit.*

19. Cf. el citado libro de Daniel E. Zalazar, p. 151.

20. Alejandro Korn, *Juan Pérez*. Novela inédita. Estudio preliminar de Elsa Tabernig. Buenos Aires, Claridad, 1963.

21. Cf. la nota 2, p. 176, de la edición de Scalabrini antes citada, a cargo de Arturo A. Roig.

SOME AGREEMENTS AND DIFFERENCES IN THE PHILOSOPHIES OF KANT AND (ALEJANDRO) KORN

William J. Kilgore

Baylor University. Texas, U.S.A.

Alejandro Korn (1860-1936) was one of the most able and critical Latin American philosophers of this century. This Argentine philosopher was well versed in the history of philosophy. His own philosophical position was significantly influenced by Kant, Dilthey, and Bergson. This article compares and contrasts some of his views with those of Kant.

Korn state that Kant has a "message of a free spirit to free men."[1] Korn acknowledges his indebtedness to Kant, but rejects reliance on Kant as a "dogmatic authority." Kant "obeyed the suggestions of the historical moment in which he lived and the weight of tradition sometimes caused him trouble."[2] Korn finds acceptable what he regards as one of the basic purposes of Kant: "To affirm the dignity of the human personality and to make of the conscience a center of spontaneous activity."[3]

Korn is very critical of philosophers who proposed to "go beyond" Kant without having carefully read and understood his works. With his characteristic irony Korn remarks:

> There are persons for whom the *Critique of Pure Reason* was not written. They are the same persons who protest against a pretended return to Kant. How are they going to return if they have never arrived![4]

Kant seeks in some of his writing to reconcile the views of science with those of religion and ethics. He teaches that it is possible to accept a contemporary view of science and to adhere both to a meaningful religious faith and to a sense of moral responsibility. Korn proposes to construct a philosophical system in which the contemporary views of science are both accepted and utilized in attaining a greater mastery over our environment and in our expression of freedom moral responsibility through creative action. Through the insights provided by science and the critical evaluation of goals provided by philosophy we are to reconstruct our environment so that it satisfies more adequately our economic needs and cultural interests.

Kant proposes to demonstrate that synthetic a priori judgments are possible through the manner in which the mind is organized in its interpretation of experience. These forms of the mind are limited in their knowledge to phenomena, the appearance of things. They are incapable of penetration to the noumena, the thing in itself.

Korn rejects Kant's interpretation of the synthetic a priori propositions, but he does not present a specific and detailed criticism of it. After stating that consciousness is a necessary condition of experience, Korn proceeds in a manner similar to Dilthey to separate subjective and objective orders of consciousness. He grants the possibility of the existence of an order of things that goes "beyond experience," but he denies the possibility of knowledge of such an order.

> It is obvious that the noumena, as Kant affirms it, is not an object of knowledge. There does not subsist any rational means to go beyond experience and metaphysics as a science is impossible. Our knowledge trips with an unsurmountable limit even when the same sensation of limit suggests to us the certainity of something beyond.[5]

Korn formally rejects the Kantian view that the mind imposes its forms upon the content of experience stating that both the content and the forms are given by experience itself in the act of knowing.[6] Space is characteristic of the objective order within consciousness. Science is concerned with this order and with the measurable. Time is characteristic of the subjective order in a manner analogous to Bergson's interpretation of duration. Time can be abstracted in an artificial way and applied to the objective order, yet external time is only a "bastard derivation of space."[7] Philosophy for Korn focuses on the subjective order and on what is evaluated rather than on what is measurable.

Kant develops the faculty of understanding whose twelve categories operate on the material of sensibility as it is already organized by the forms of intuition. Korn denies that these categories are in the mind in the Kantian sense. With Dilthey he finds such categories are abstracted from the flux of experience in consciousness. But Korn never adequately justifies the manner of obtaining the concept of necessity which applies to his whole objective order. Specifically he does not know how the concept of necessity can be derived from experience. We would agree that it cannot be so derived. But he regards such necessity as a precondition of scientific knowledge. The only one of these categories that Korn finds applicable to both the objective and subjective order is relation. Neither the objective order nor the subjective order is self-subsistent; that is, each is related to the other. The possibility of affirming the activity of one of these orders is dependent upon the affirmation of the other. Korn also holds that any knowledge about facts in one these orders is contingent upon knowledge of activity in the other order. Korn states that it is not possible to know one fact of consciousness in isolation from others to which it is related.[8] Korn adds another category common to both orders, but this is a category absent from Kant's group. This category is the dynamic process of constant activity in both the subjective and objective contents of consciousness.[9] Korn states that Kant's position is not in contrary relation to this dynamic view, but that Kant neglects to give adequate recognition and emphasis to such a dynamic process.

The faculty of reason for Kant functions legitimately when it uses its fundamental ideas of the world, the soul, and God as regulative ideas through which it seeks to enlarge and perfect man's knowledge. These fundamental ideas are not possible objects of empirical knowledge and they become illegitimate when they are transformed into metaphysical principles or proposed objects of metaphysical knowledge. In his reference to Kant's parallogisms of pure reason Korn does not make a specific evaluation of the details of Kant's arguments. He does accept Kant's general argument that the world, the soul, and God cannot be objects of metaphysical knowledge.[10] What is known about the world, its possible origin, its development, and its possible future is strictly a problem of science for Korn. If the scientist proposes any solution to such a problem, his hypotheses need to be constructed upon the facts of experience without dependence upon a "philosophy of nature." Korn denies that there is any metaphysical entity to which the term "soul" is appropriate. If the terms "soul" or "spirit" are used, they need to refer to the activities of the subjective order of consciousness rather than to some proposed metaphysical object. There is no basis in Korn's philosophy for holding that man has any knowledge that justifies a critical acceptance of belief in immortality.

Kant develops four antinomies of reason which are concerned with the problem of whether the world has a beginning in time and is without limit in space, of whether there are simple parts in composite bodies, of whether all things take place in strict accordance with natural law, and of whether there is an absolutely nedessary being. Korn accepts Kant's construction of these antinomies together with his view of their equal tenability but logical incompatibility as a conclusive demostration of the impossibility of constructing a rational metaphysics. Korn accepts the view that it is possible to construct metaphysical systems that are consistent but logically incompatible with other consistent systems. The philosopher needs to refrain from any attempt to construct such systems in the guise of their being philosophy. The philosopher for Korn needs to concentrate his attention to the area of evaluation in which definite and constructive results are possible.

In his elaboration of the significance of these arguments Kant claims to have shown that rational metaphysics is confronted with contradictory conclusions about freedom and determinism. But he states that he has not demostrated the impossibility of freedom. He proposes to show that it is possible to hold in a consistent manner these two positions. The first is that the empirical character of phenomenal events are determined through the preceding empirical conditions as sensible causes. And the second is that an active being of itself may begin to act in the phenomenal world in light of intelligible causes which make possible its freedom. In its practical sense freedom for Kant refers to the lack of dependence of the will on coerción through the sensuous impulses. In so far as the will is determined by sensuous impulses it is animal and sensuous. But Kant states there is a power of self-determination in man which is independent of any coercion which has sensuous impulses as its source.[11] Kant acknowledges that the concept of practical freedom cannot be justified within the limits of phenomenal experience alone. Modes of interpretation are being employed which cannot be derived from such experience.

Korn agrees with Kant that the third antinomy does not demostrate the impossibility of freedom. Korn's proposed definition of "freedom" as "the absence of coercion" has similarities to Kant's view of practical freedom. Creative freedom for Korn is not given initially to man. Rather it is something which must be achieved.[12] However, it is suggested initially by impulses and drives which point to the possibility of attaining to personal autonomy and freedom from coercive forces beyond man's control. Francisco Romero points out for Korn coerción is the initial fact in the subjective order of consciousness and that freedom for him is the absence of coercion. This struggle for freedom needs to be regarded as a definite goal in order to attain to its highest expression.[13] Yet ideal or complete freedom is never attained. The coercion against which freedom is in conflict is exercised within the subjective order. But the subjective order as a whole is seeking to carve out of the objective order greater possibilities of freedom.[14]

For Korn, as well as for Kant, any meaningful discussion of freedom cannot be had through the categories through which the phenomenal or objective order is presented. Korn's view differs from Kant in that in a strict sense he regards time as applicable only to the subjective order. Time for Kant is a form of the mind and the mind interprets the phenomenal world through use of this form. For Korn it is only an abstracted time that is applicable to the objective order.

In his transition from a critique of pure reason to a critique of practical reason, Kant shows how it is possible in his system to affirm certain beliefs as a basis for meaningful moral behavior when pure reason finds it impossible to demonstrate these beliefs to be true. Since the activity of theoretical reason is a form of conduct that is concerned with cognition and practical reason is concerned with conduct in its various aspects, the practical reason has a type of priority over the theoretical reason. In the *Metaphysical Foundations of Morals* Kant proposes to show that man is a rational being that he can be a moral being only if he has freedom of the will. As a moral being man is subject to the moral law. In order to provide consistency to man's awareness of his moral obligation, Kant postulates man's freedom, his immortality and the existence of God.

Korn does not analyze in a detailed a manner as Kant the different facets of the problem of freedom. Freedom for Korn is both an achievement in the subjective order and an immediately given object of knowledge.[15] Rather than being determined causally by laws, the subjective order responds to volitions and desires. The volition is purposive in its actions and is directed towards ends which are projected into the future. It feels pain and pleasure, constructs ideals, selects values, and gives priority to certain types of conduct and denies or subordinates other alternative ways of action to accepted goals. It is self-autonomous. Yet the desires and feelings of the subjective order encounter the resistance of the objective order. There is an unavoidable gap between our desires and wants in the subjective order and our power to achieve fully these desires and wants in the objective order. As an expression of its striving to increase its power over the objective order, the subjective order develops instruments such as science and technology through which it increases its dominion over nature.

Korn emphasizes repeatedly that the subjective order is in continuous rebellion against the objective order and is attempting to forge out of it greater freedom. The very possibility of freedom depends upon the resistance offered by the objective order. Its rebellion is not directed toward the destruction of the objective order. Rather it is intended to decrease the degree of coercion exercised by the latter over it.[16] Korn states that Kant ignored the need for this resistance. Korn did not believe that there is in experience any reconciliation between freedom in the subjective order and necessity in the objective order. Interpretations of these orders need to recognize this conflict and tension between them.

Korn affirms man's dignity on the basis of his experience of freedom. He does not accept the principle of Kant that a good will is characterized necessarily by the universalization of its maxims. But he does hold that the autonomy of the will, which includes the realization of personal freedom in the acts of the will, is an expression of moral behavior. The morally good will for both Korn and Kant responds to the sense of duty. Korn also agrees with Kant that freedom is a condition essential for moral behavior. It is on this basis that he criticizes the determinists of his day. He states that the "positivists" are unable to build an adequate and consistent system of ethics upon their deterministic premises.

> We find outselves at the cross roads. We are not able to move backwards. The deterministic and pseudoscientific conception which converts the universe into a mechanism conceives only a utilitarian ethics, confuses culture with technical ability, and matches the historical process with the natural process. All of this is the nineteenth century. We are unable to accept a philosophy which annihilates the human personality, reduces his dignity to a biological phenomena, denies him the right to forge his values and his ideals, and prohibits him to transcend the limits of his empirical existence with his thought. It is true that we persist in the worship of science and we shalla maintain the dynamic impulse of our material development although it will be framed in more just economic concepts.[17]

In Korn's philosophy a knowledge of the existence of the self is not acquired initially through intellectual activity. Rather the knowledge of the existence of the subjective order and the self arises through the opposition to volitional activity encountered in consciousness. As a biological organism man is subject in Korn's system to the necessary laws of the objective order in a way that is analogous to the manner in which man as a phenomenal object is determined in Kant's system.

Korn claims that Kant places freedom in the noumenal world. Korn finds that such a view makes impossible any reconciliation between a necessity that operates in the phenomenal world and a freedom posited in a noumenal world. Korn states that Kant's placing of freedom in the noumenal world converts freedom into an empty concept without contact with the world of experience and does not account adequately for the possibility of explaining facts in the world of experience by reference to such freedom.[18]

At the same time Korn agrees with Kant that attempts to solve the problem of freedom through metaphysical speculation are unsatisfactory. Such metaphysical speculations for Korn are poetical solutions which tend to erase the personality of the individual. If the subject of freedom is obliterated, the freedom which is proposed does not have any meaning.

If the intervention of transcendent or metaphysical factors are necessary for freedom, then man cannot be responsible for his actions in the manner that metaphysical theories propose.[19]

Korn criticized Kant's postulation of the immortality of the soul and the moral argument for the existence of God on the grounds that this did not contribute to the solution of the problem of freedom as Kant proposed. These postulates introduce unnecessary factors into the problem of freedom and confuse issues regarding it. Moral behavior for Korn must find its own justification within its own activity and it does not need any postulates about the noumenal world to support it. Korn states that there are no acceptable arguments which warrant critical acceptance of either the immortality of the soul or the existence of God. If man talks of these matters, he needs to recognize that he is speaking the language of poetry and not of philosophy. That is, the proper means for expressing beliefs about the existence of God and the immortality of the soul for Korn are poetic utterances rather than philosophical discourse.

Probably the most significant influence of Kant upon Korn was not primarily in the development of specific philosophical positions, although there were significant parallels in this respect. Rather it is to be found in Korn's having learned from Kant the need for a rigorous philosophical method and some guidance in the use of critical techniques. Korn was "self-taught" in philosophy. His initial training was in medicine. His study of Kant contributed significantly to his own philosophical development.

---

1. "Kant", 1924, in *Obras completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1949, p. 393.
2. "Introducción al estudio de Kant", 1923, in *Obras completas*, p. 383.
3. Ibid., p. 384.
4. "El concepto de ciencia", 1926, *Obras completas*, p. 257.
5. "Introducción al estudio de Kant", *Obras completas*, p. 382.
6. Korn, Alejandro, *La libertad creadora*, 1922, in *Obras completas*, p. 222.
7. Korn, Alejandro, "Bergson", 1926, *Obras completas*, p. 418.
8. "Esquema gnoseológico", 1924, in *Obras completas*, p. 247.
9. Ibid.
10. Korn, Alejandro, "Introducción al estudio de Kant", 1923, *Obras completas*, pp. 382-383.
11. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: The Humanities Press, 1950, p. 465.
12. Korn, Alejandro, "Croce", 1925, *Obras completas*, p. 414.
13. *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*, Editorial Reconstruir, Buenos Aires, 1956, p. 31.
14. Korn, Alejandro, "Carta al Dr. Alberto Rougés", 1927, *Obras completas*, p. 265.
15. *Apuntes filosóficos*, 1935, *Obras completas*, p. 337.
16. Korn, Alejandro, "Einstein y la filosofía", 1922, *Obras completas*, p. 370.
17. Korn, Alejandro, "Filosofía argentina", 1927, *Obras completas*, p. 41.
18. Korn, Alejandro, *La libertad creadora*, *Obras completas*, p. 226.
19. Korn, Alejandro, "San Agustín", 1930 *Obras completas*, pp. 462-463.

FOUNDATIONS FOR NEW ERA THE PHILOSOPHIC VOCATIONS OF FARIAS BRITO

Fred Gillette Sturm

University of New Mexico, U.S.A.

In an earlier paper[1] I have argued that the distinctive problematic for Iberoamerican thought from the time of Spanish and Portuguese colonization has been the necessity to articulate ideologies which could support the creation of meaningful structures of human existence in a 'now world' or to serve as official doctrine to guide policy and program determination of socio-political movements.[2] It is against that major focus on *praxis*, arising from the exigencies of societies struggling for self-definition and re-formation that Farias Brito's work is to be viewed. He has been accused of irrelevance in the face of Brasil's socio-political crisis during the early years of the first Republic.[3] Such charges are puzzling, and I am inclined to agree with Nestor Vitor who wrote immediately after Farias Brito's death that he was

> in sufficient correspondence, on one hand, with the atmosphere of the world in today's times and, on the hand, with the very historical moment in his country in which he participated.[4]

Despite a negative evaluation of its significance in Brasilian intellectual history, Cruz Costa admits that the entire work of Farias Brito was "taken up with the search for a criterion which leads to moral regeneration."[5] This is in keeping with Farias Brito's own stated sense of vocation, which he expressed in an autobiographical statement toward the end of his life. At the time he was involved in writing a work to be entitled *A Lógica da Açao*, of which the earlier *A Verdade Como Regra das Açoes* was to be a part.

> There in its grand lines appears the fundamental concept of the author. The end of philosophy is morality, and if we philosophize it is because we need to establish the eternal basses of morality firmly on unshakeable foundations.[6]

Philosophy seeks to interpret existence and comprehend human destiny. From that knowledge we are able to deduce the legal structure which to operate. The "supreme criterion of conduct" is "conformity to truth". Lacking full comprehension of truth, which by this time in his life he had come to believe was "an unattainable ideal, we ought to proceed in conformity with that which nature has given us in place of truth... our conviction. As a law student in Recife (1881-84), and after graduation as District Attorney and Secretary to the Government of Ceara (1885-92), Farias Brito was caught up in the popular social and political causes of the day: abolitionism and republicanism. His commitment to the ideals of these movements was expressed through poetry.[8] *Cantos Modernos*, a book of his poems, appeared just after the revolution of 15 November 1889.[9] In a note at the end he refers to his joy at learning of the success of both causes:

> The poems *Liberdade* and *Visao do Futuro*... were written well before the glorious revelation of November 15; but I... had the... joy of lifting myself to the prevision of the great event,... the political liberation of the country right after its social liberation of the slaves.[10]

Describing the imagery of the second poem:

> The temple in ruins was the old monarchical edifice incompatible with the national aspirations and condemned by the spirit of History. The group of young men was Brasilian youth... revolutionaries of November 15 who, raising themselves above the ruins of the old regime, gave assistance to the people and proclaimed the Republic."

Already, in the five years between graduation and the revolution, Farias Brito was torn between two callings. On one hand he was committed to social reform and political revolution, and a life devoted to political responsibility through public office. On the other hand, as is evident in articles published at the time,[12] he was absorbed in analysis of certain theoretical problems in

philosophy, psychology and mathematics. They were sparked by Tobias Barreto who had joined the Law School faculty during Farias Brito's second year of studies. Already Tobias had rejected Haeckel in favour of Ludwig Noire's monism. The problem of establishing a teleological naturalism was discussed at length with students. Still puzzling about the issue after graduation, Farias Brito became enthused with Fechner's psycho-physics as a scientific means of resolving it. To prepare himself for the task he opted for further study in mathematics and, in August 1889, moded to Rio de Janeiro to enroll in the Polytechnic School. The events of November 15 convinced him that it was his duty to return to Fortaleza and participate fully in the political life of the new Republic. Succeeding events, culminating in the suspension of the new Constitution by Floriano Peixoto and the violent eviction of the Governor of Ceara under whom he was serving as Secretary of the Government, an act which resulted in 13 deaths, led Farias Brito, along with other youthful Republican enthusiasts, to become greatly disillusioned with the direction taken by the new Republic. "All the good of which I had dreamed I saw transformed into anarchy and disorder, perturbation and injustice."[13] At this point the began to discern the inter-relationship between theory and practice, and the necessity of strengthening the former to correct the latter. The 1892 crisis, in which the ideals of the Republic were betrayed, was due to the divorce of politics from morality. Restoration of social order through which those ideals could be expressed adequately depended on the reunion of politics and morality in which the supremacy of moral law is recognized.[14] Farias Brito became convinced that his contribution to Brasilian political life must be made at this thebretical level, articulating the philosophical grounding to support the restoration of morality and justice to a state now governed by force and avarice.[15]

Farias Brito insisted that the crisis in Brasilian politics during the transition from Empire to Republic was not a unique occurrence, but was symptomatic of a crisis characterizing contemporary European civilisation as a whole, a state of affairs with roots in history, and the inability of intellectuals to provide sufficient grounds for re-structuring European society and culture after the fall of the Mediaeval synthesis. Indeed this had been a concern of his long before 1892. In his first published article which had appeared in 1886,[16] he stated clearly the fundamental problem to which he was directing his attention:

> The new philosophic schools, created by the latest explorers of thought: do they proclaim a moral criterion capable of seriously moving society? –Behold the question which . . . truly constitutes the problem of the present.

Twenty-eight years later, after a painstaking analysis of the major works of post-mediaeval European philosophy and psychology, he wrote in the last of his books to be published:

> It was the demolishing action of that philosophy (materialism), combined with the different modes of modern skepticism – phenomenalism, criticism, positivism, that resulted in the crisis of contemporaty civilisation. . . . But it is time to shout: Enough! The very fact of the general disorganization and the afflicted situation to which the world... is reduced, is enough to prove that an ideal is necessary to life.[17]

Socio-political order is dependent upon ethics, and ethics upon and understanding and doing of the truth.

> Truth is, then, our supreme duty. Let us be always truthful – behold the principle of all law and the condition of all morality. But to be truthful we ought to be united one with the others and united in the whole.[18]

It is the responsibility of philosophy and the sciences to establish the truth about reality.[19] However, a negative spirit has characterized modern philosophy and scientific investigation itself. Farias Brito referred to the "Doctrines of Demolition" (Humean Phenomenalism, Kantian Criticism, Comtean Positivism) and the "Philosophy of Despair" (Evolutionary Materialism), and declared that "all the theses of Absolute Idealism are absurd."[20] He did recognize three constructive attempts in the 19th century to replace the ineffectual liberal democracies which had appeared as malformed offspring of political revolutions: Comte's scientific dictatorship, Spencer's organicistic individualism, Marx' collectivistic socialism. Each was rejected on its own grounds, although a common fault found in all three was failure to provide an adequate substitute for the old unifying force of Roman Catholicism in mediaeval European society.[21] They did not make room for a well-supported moral ideal around which a new and vital religion could be formed which would have the power of unifying and re-organizing human society.

> My viewpoint is: the social question must be solved religiously in the name of an ideal. A great ideal, a great moral principle – behold, then, what must be the point of departure for the reform of societies, reform especially in human nature, reform specially moral in nature.[22]

In his first book he had written:

> Meanwhile I maintain with decisive energy a profound and unshakeable conviction that religion is the first and the most important of all public necessities, since without religion one cannot have stability nor order in societies. . . . There has to be created a new religion without which contemporary civilisation will not be able to be maintained and inevitably will disintegrate and die.[23]

The thought of William James and Henri Bergson were greeted by Farias Brito as a genuine break-through in European philosophy, providing possible grounds for

a new constructive philosophy which might lead to an interpretation of reality and the status of humanity in the world which might provide a set of convictions which could establish an "absolute and definite religion."[24] Upon analysis, however, they were seen to be fundamentally voluntaristic in orientation, implying a morality of interest – a morality incapable of creating an harmonious social order:

> Interest does not unite, it divides. . . . . All the struggles, all the divisions, all the miseries of life result from interests.[25]

Only a positive morality would do, a morality based on a great, attractive ideal. Catholicism had provided such a motivating "idea-force" en Europe for centuries, but Farias Brito did not advocate a return to a religious movement which was moribund in his eyes. Indeed, all existing religions were either dead or dying forms, which accounted for the socio-political deterioration which constituted the crisis of European civilisation.[26] Reformation of Catholicism in Europe, or Buddhism in Asia, was not sufficient to the task, nor was the arbitrary introduction of an artificial religion such as Comte had proposed in his *Religion de l'Humanité*, "the dream of a visionary" leading to "dry atheism" which ultimately rejects the notion of rational control over natural and societal processes.[27] The only viable religious position is a religion of truth which alone can provide the normative principle of all law as well as the motivation and condition for all morality.[28] Required as base for such a religious stance is the restatement of the *perennis philosophia* which served as such a foundation during past generations of humanity, but reformulated and suported in accord with modern standards of sicentific and ontological investigation.

> There is a philosophy natural and organic, traditional and universal, alive and quickening, imperious, effective, and . . . consubstantial with the life of the spirit itself; accepted by all peoples, inherent in all doctrines; combatted by may of them, but supposed or understood by all . . . which from the beginning imposed itself on the consciousness of the multitudes and gave regular and permanent organisation to societies, in all social and political associations, in all nationalities, as in all moments of history. . . . Only this imposses itself as truth and dominates as law. All the other systems are accidental and tend to rectify imperfections of the moment. . . . Only this has as its essential end to organize, and only this really organizes. . . . It is the philosophy of spirit which makes of life one of the processes of spirit and of the world the scene whpre the spirit develops the drama of its existence, . . . it is a philosophy . . . which does not cease to be transformed, . . . which is always new because at every moment it is reborn.[29]

Although acknowledging that the revival of such philosophy required the cooperation of many minds, perhaps over several generations, Farias Brito took this to be his vocation. At first he worked within the parameters of Noiré's version of naturalistic monism, attempting to demonstrate the existence of an immanent deity identified as force and thought. Then, in 1905, he made the transition to an effort of articulating a philosophy of spirit, under the initial influence of the new approaches to mind and consciousness which were being developed by James and Bergson. He proposed a method, never fully worked out, by which he hoped to be able to describe cosmic or divine spirit beginning with data obtained through the psychological study of human spirit.

> It is through the science of spirit that man can attempt the solution of the great problems, not only of the spirit, but also of nature.[30]
> Religion . . . has science for a foundation: not the science of matter . . . but the science of spirit, or moral philosophy.

Toward the end of his life Farias Brito began to despair of fulfilling his vocation. On the one hand he sensed that the work he had been doing consisted in dealing with "dead ideas", and not the vitalizing philosophy needed to ground morality, law, and social order. He confessed in a letter written en 1915 that:

> I was at bottom, then, a visionary, a simple cavalier with ideas, imagining fantastic combats . . . I was merely a sower of dead ideas. . . It was finally certain that I had wasted all my time so that, disillusioned with the value of my works, I made the resolution not to write even one more line about philosophical topics, contemplating a return to the legal profession . . . the practice of *law, the art of legalizing fraud.*[32]

On the other hand, he believed that he had had no influence on fellow Brasilian intellectuals, much less on the population at large. In the same letter he affirmed that the "generous reception" affored his writings by such "noble and worthy spirits" as Rocha Pomba, Thomas Pompey, Nestor Vitor, Jose Verissimo, Clovis Bevilacqua, and others, did not carry with it "adherence to my ideas".

> They found me perhaps curious, applauded me; but only as one applauds an obscure artist who represents his small role in a comedy. . . . They came to my encounter, but as one who proposes to aid a shipwrecked man who is sinking. . . . What I was ambitious for was cohesion and solidarity, cooperation for victory in the battle. . . for the truth . . . for justice . . . for moral perfection.[33]

It is clear to me that Faria Brito had not been "dreaming of foggy problems in far-away regions, as Cruz Costa put it, but was seriously involved in what for him constituted the bases for establishing the foundations of a new era in Brasilian society and culture, as well as in European civilisation as a whole. Our theme

in this section of the Congress, however, has to do with "the influences of philosophic thought in the cultural, institutional, and political history of Latinamerican countries." The question at hand, then, is whether Britiano thought, expressed in six major volumes and many smaller monographs and articles, had any impact on Brasilian social and cultural history. I believe that it did, although perhaps not in the directions which he would have preferred. There were both political and religious movements which stemmed, at least in part, from a concern to implement his basic viewpoint.

Just one month after his death a group of young intellectuals, led by Jackson de Figueiredo, launched a monthly journal, *Braxilea,* which in the first of its fifteen issues proclaimed that

> ... one of the ends which is pproposed for *Brazilea* is the propaganda of the work of Farias Brito; of his ardent spiritualism, which, defying any comparison with that which exists in Europe in the same sense, and leaving far behind the sad dubiousness of North American pragmatism, is the highest and most beautiful proof of our intellectual autonomy. And the program of *Brazilea* is summarized in this: autonomy![34]

One of the young men of the period, Plinio Salgado, caught up in that spirit of "autonomy" which not only expressed itself through *Brazilea,* but also motivated the vague movement of "modernismo" which came to full articulation in the Centennial of Independence celebrations of 1922, including the famed Week of Modern Art in Sao Paulo and the publication of a book of essays, *A Margem da Republica.* Plinio soon became a political activist, serving as one of the directors of the 1931 Legiao Revolucionaria, founding Acao Integralista Brasileira the following year, and serving as its perennial candidate for the presidency. He claims Farias Brito as a prime source of inspiration for his political activity, writing in 1939 that Britiano thought "marks the end of a century and the beginning of another. . . . To know Farias Brito is to take the first step toward a new life, a new world."[35] This, and other similar lines of influence in the political sphere, have led several historians of Brasilian thought to classify Farias Brito as a reactionary philosopher of the far right.

Jackson de Figueiredo was Farias Brito's best known "disciple", and claims that his conversion to Catholicism was due directly to the impact of Farias Brito's "philosophy of spirit", although Farias Brito felt that Jackson had misunderstood him if a "leap of faith" into an outmoded religious stance was the result. As founder of the Catholic journal of opinion, *A Ordem,* and the Centro Dom Vital in Rio de Janeiro, he initiated the "Catholic Renaissance" in Brasil, intending to re-vitalize Catholicism as a force in Brasilian politics and culture, designed to "intellectualize Catholice environments". Alceu Amoroso Lima, converted to Catholicism through the efforts of Jackson, and Jackson's successor as director of the Centro Dom Vital, guided the work of the center and its many subsidiary projects of relating church to society into a highly successful movement of inter-relating church and culture, thereby providing a focal point for dialogue within the church throgh which re-vitalization could take place with a consequent effect upon developments of Brasilian society and culture. Although Alceu Amoroso Lima is responsible for the direction the center has taken, it is clear that in its origins the concerns expressed by Farias Brito contributed to no small degree.

I am increasingly convinced that Farias Brito's sense of philosophic vocation was existentially motivated. He was aware of his place and time within Brasilian history, and devoted his life to the task of providing foundations for a new era. In this he failed, but failure was not total. There were repercussions at the very time when Brasilian intellectual and cultural forces were in a state of ferment. At the same time I agree with Miguel Reale when he wrote that

> ... that which assures Farias Brito a singularly deserved place in the history of Brasilian philosophic thought is his persevering preoccupation with treating philosophic themes *as such,* without reducing them to considerations of a sociological or historical order.[36]

Farias Brito's vocation was *philosophical,* but defined in such a way that philosophic concerns were viewed as being integrally related to the problems of humans in society, and not only to the problems of Brasilian culture during the early years of the first Republic, but to the universal condition of humans in the world of existential reality.

1. "Dependence and Originality in Iberoamerican Philosophy" in *Dependence and Independence in Latin American Societies.* edited by Walter Redmond and Steven Niblo (Puebla, México: Imprenta de la Universidad Autónoma de Puebla, 1977).

2. The six periods, four clearly ideological and two transitional:

   i) period of conquest and colonisation: Christian scholasticism providing the ideological frame for official direction, justification of relations with native Americans, establishment of social, political, legal, economic institutioss and practices.

   ii) period of movements for Independence: French encyclopedism providing ideology for variety of 18th and early 19th century efforts to break the ties with Spain and Portugal.

iii) confused period of intellectual transition after achievement of autonomous status: search for new ideologies capable of supporting establishment and development of nationhood and peoplehood, with proponents of Destutt de Tracy's Ideology, Cousin's Eclecticism, Bentham's Utilitarianism.

iv) about mid-century with the rise of an urban bourgeois class, the forging of an operative ideology from various combinations of Comtean Positivism, Spencerian Evolutionism, Mill's Utilitarianism.

v) second transitional period growing out of reaction to Positivism's influence in political, economic, intellectual circles. Bergson, James, Le Roy, providing elements for efforts to articulate an adequate ideology to replace "Positivismo".

vi) middle half of 20th centry: heterodox Marxist ideologies to motivate and define movements for social change and reform, including Catholic-Marxist "systems" of thought.

3. Sylvio Ravello: "The philosophy of Farias Brito has windows neither for the natural landscape for the human landscape" in *Farías Brito ou Uma Aventura do Espírito* (Río de Janeiro: Livraria José Olýmpio Editora, 1941), p. 230.

Cruz Costa: "Farias Brito lived in a land of sun dreaming of foggy problems in far-away regions. —Our country is a long way from his books, from his thought." in *Contribuiçao à História das Idéias no Brasil* (Sao Paulo: Livraria José Olýmpio Editôra, 1956), p. 68.

4. *Farias Brito* (Río de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1917), p. 79.

5. *op. cit.*, p. 440.

6. "Farías Brito" in *Enciclopédia e Diccionario Internacional*, v. VIII (Río de Janeiro & New York: W. M. Jackson, Inc.), pp. 453 f; reprinted under title "Auto-Exposiçao de Farias Brito" in *Revista Brasileira de Filosofia*, No. 10, pp. 333 ff; and in *Farias Brito: Inéditos e Dispersos*, edited by Carlos Lopes de Mattos (Sao Paulo: Editorial Grijalbo Ltda., 1966), pp. 55 ff. An English translation in *Existence in Search of Essence: Farias Brito's Philosophy of Spirit*, by Fred Gillette Sturn (Ann Arbor: University Microfilms, 1962), pp. 523ff.

7. *Ibid.*

8. While a law student his poetry appeared in the journal *Ira coma*; after graduation five of his poems were publication of the Literary Club of Fortaleza.

9. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia., 1889.

10. *Ibid.*, p. 133.

11. *Ibid.*

12. 1886: "A Moral e a Filosofía" in *Libertador* (July 16, 17). "A Moral e o Direito" in *Ibid.* (July 19). "A Filosofia e Seu Objeto: Metafísica" in *Ibid.* (July 19, 20, 22, 24). "O Mundo Subjetivo" in *Ibid.* (Nov. 2, 4, 5, 8).

1887: "Duas Palavras Sôbre Psicologia Etnográfica" in *Quinzena* (Feb. 15, 28). "A Alma Reduzida a um Problema de Matemática" in *Ibid.*, (July 18). "O Suicídio Como Consequência de Falta de Convicçao" in *Ibid.* (Deo 15).

1888: "A formula $x = \log. y$" in *Ibid.* (May 3, June 19).

13. Divagaçoes en tôrno de uma grande mentalidade" in *Revista do Instituto do Ceará* (1892), p. 116. Reprinted in *Farias Brito: Inéditos e Dispersos*, pp. 43 ff.

14. *A Verdade Como Regra Das Açoes; ensaio de filosofia moral como introduçao ao estudo do direito*, 2a ed. (Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953), p. 27.

15. He would have agreed sith the following remarks made by Miguel Reale in *Pluralismo e Liberdade* (Sao Paulo: Ediçao Saraiva, 1963):

"Now is the time in Brasil to break the crust of political problems in order to penetrate into the ethical and metaphysical roots which condition the most decisive questions for human destiny, because where there is no social philosophy political doctrines which, for their part, condition the programs of government neither blossom nor flourish.

"Before all else it is indispensable to make the fundamental concepts precise, to delineate with clariy the different theoretical positions, as well as to unmask ideologies, when denouncing evils or formulating correct diagnoses, attempt to impose false remedies on us with the seducing charm of false promises." (p. viii)

16. *op. cit.*

17. *O Mundo Interior: ensaio sôbre os dados gerais de Filosofia do Espírito.*

18. 2a. ed. (Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livre, 1951), p. 47 *Ibid.*, p. 380.

19. "The proper end of science is to establish the dominion of man over nature. . . the proper end of philosophy is to establish the dominion of man over himself." *A Base Física do Espírito: história sumária do problema da mentalidade como preparaçao para o estudo da Filosofia do Espírito*, 2a ed. (Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953), p. 65.

20. *O Mundo Interior*, p. 374.

21. "There is in all these doctrines a certain common bond: it is the preocupation of only considering as positively verified that which can be explained mechanically. It is the mechanical prejudice which seeks to explain everything, whether in nature or in society, only by physico-chemical forces, considering as absurd the conception of a superior truth as regulating principle of the mechanism of the world." *Ibid.*, p. 47.

22. *A Filosofia Moderna* (Fortaleza: Tipografia Universal, 1899), pp. 53f.

23. *A Filosofia Como Atividade Permanente do Espírito Humano* (Fortaleza: Tipografía Universal, 1895), pp 181f.

24. *O Mundo Interior*, p.99.

25. *A Filosofia Moderna*, pp. 48, 52f.

témoigne aussi d'une certaine élévation de pensée philosophique.

Mais le développement philosophique des idées en Haiti ne commence qu'au milieu du 19e siècle. Car la nouvelle société se cherchait encore, privée des sources de consultation auxquelles elle avait droit, comme tout autre, en vertu de sa décision paradoxale mais bien naturelle. Pour organiser cette société il a fallu recourir à l'école et au modèle français. Il y eut des émules de Humboldt et d'Aimé Bonplan dans l'histoire naturelle. En histoire, les disciples de Chateaubriand, de Thierry et de Michelet s'appelaient Ardouin et Madiou, et l'ardeur romantique pour la théorie verbale se retrouve dans "le Manifeste de Praslin" de l'Ecole Romantique qui renversa la dictature de 25 ans de Boyer en 1842, une véritable déclaration d'amour universel dénuée de substance. Il faudra attendre le retour de France en 1875-1880 des membres de la première mission intellectuelle haïtienne en Europe pour assister à la formation des premiers partis politiques pleins des théories apprises de la pensée d'Auguste Comte.

Pour organiser la société sur une base scientifique, il fallait se mettre à l'étude de son propre milieu et en dégager les lois à l'aide des outils de la recherche sociologique. Du coup, les membres de la Bourgeoisie se réclamèrent du pouvoir par droit de culture pour ainsi dire, étant les seuls à avoir eu accès aux bienfaits, de l'éducation et de la fortune puisqu'ils étaient les rejetons des anciennes familles françaises dont quelques parents étaient demeurés en France, familes dont ils portaient le nom. Ce fut le Parti Libéral organisé autour de l'écrivain-tribun, Boyer Bazelais, un neveu de l'ex-dictateur éduqué à Paris. Les discours de ce doctrinaire respirait toute la rhétorique utopise du Maître. Son programme d'action consistait dans la distribution du pouvoir aux plus capables avec l'objectif de franciser devantage une société rebelle dont la rupture avec les sources vives de son humanité ne lui garantissait point l'avenir. "Le Pouvoir aux plus capables", mais c'était la pensée comtienne exaltée par le Renan de *L'Avenir de la Science*, mais aussi par le Renan, collaborateur –même s'il eut à le renier plus tard– du fameux théoricien de l'inégalité des Races Humaines, le philosophe De Gobineau.

Pour contrecarrer l'influence de la classe privilégiée, il a fallu lui opposer des théoriciens aussi bien membres de la même classe, mais dont la pensée populiste se trouvait plus dans la tradition de Robespierre: Le Parti National dont la devise était, "Le Pouvoir au plus grand nombre". Ce Parti du Peuple avait pour chef l'écrivain Demesvar Delorme, diplomate, romancier et doctrinaire de l'idéologie des "Authentiques", c'est-à-dire des Noirs vis-à-vis des Mulâtres privilégiés. La dialectique de ces deux partis était purement intellectuelle. S'ils se querellaient pour des vues différentes, en revanche ni l'un ni l'autre ne sut résoudre leur problème respectif. Cette situation paradoxale fait l'objet de l'analyse de l'écrivain, Edmond PAUL, le premier idéologue des théories nouvelles dans son ouvrage, *Les Théoriciens au Pouvoir.*

Des 1890 ou 1900 les Libéraux s'étaient organisés autour du sociologue, Anténor Firmin, idole de la jeunesse intellectuelle. Ce brillant sprit à la vaste érudition scientifique; membre correspondant des Académies de Sciences Morales et Politiques et de la Société d'Antropologie de Paris, disciple de Herbert Spencer, avait fait école. Autour de lui gravitaient le positiviste, Louis Joseph JANVIER, médecin et virulent polémiste, adversaire du fameux sociologue raciste français, Gustave Lebon. Il y avait aussi le disciple du moraliste laïque français, Gustave Guyau, qui devint le fondateur de la Société Positiviste Haitienne, Justin Dévot –dont j'ai retrouvé à Paris la correspondence avec Lafitte–, dépositaire des idées "scientifiques" d'Auguste Comte. Ces trois fondateurs devaient créer de concert avec leurs disciples la fameuse école des Symbolistes littéraires et des Positivistes en Science qui porte le nom de "La Ronde" autour de 1900. Ce cénacle, qui joue le rôle de "L' Athénée" des Scientifiques mexicains dans le même contexte, devait opérer une profonde révolution dans les lettres et les sciences haitiennes de la fin du 19 siècle.

Qu'est-ce-que "La Ronde"? Un groupe des de menbres de l'Elite littéraire scientifique et sociale qui se voulait de civiliser Haiti en la rapprochant du modèle français. Donc, francisation. Elle a formé parmi ses membres la plus grande partie de ceux qui devaient continuer la tradition franco-créole d'Haiti dans toutes les branches du savoir: Dantes Bellegarde, philosophe de l'Idée d'une Haiti française et chrétienne, donc latine, comme les autres sociétés latino-américaines; Jean Price-Mars, père de la sociologie contemporaine, et l'un des philosophe de la "Négritude" qui a pris racine à Paris avant de s'étendre en Afrique pour revenir dans l'Ile afin de la détruire davantage grâce à son disciple, l'irresponsable et sanglant doctrinaire, François Duvalier; Jean Christophe Dorsainville, biologiste et philosophe de la science qui a laissé des ouvrages empreints, vers la fin de sa vie en 1944, de l'influence antipositiviste de Bergson; le médecin, Dantes Destouches et son collègue Louis Joseph Audin qui voulaient civiliser Haiti en inculquant aux esprits la méthode de la recherche scientifique. Et combien d'autres encore.

La Societé Positiviste fut dissoute avec le renversement du régime du vieux Général Nord Alexis, ainsi que sa version littéraire, "La Ronde". Et après une suite d'événements convulsifs qui montraient que la petite société était parvenue au terme de son expérience romantique et que le 20e siècle de la technique s'annoncait déjà, le Président nordaméricain, Thomas Wilson, occupait le pays pendant 22 ans, jusqu'en 1934, quand Franklin D. Roosevelt choisit de venir en Haiti proclamer sa nouvelle politique du Bon Voisinage. Mais le mal était déja fait. La pays, blessé dans sa dignité, découvrit sous la tutelle étrangère d'une culture technique extraordinairemente avancée non seulement le côté romantique de ses efforts du passé, mais aussi son assimilation à un problème qui lui était jusqu'alors inconnu: la tragédie du racisme nord-américain. Ce fut sous la pression de cette culture non latine que Haiti se découvrit plus que jamais une dimension raciale. Et alors elle accepta le défi

en s'africanisant davantage et en créant de toutes pièces l'image d'une Africa Mater qu'elle ne connaissait point et qui non plus n'a jamais existé, tant sont profondes les racines du romantisme tropical sur la terre haitienne.

Sans doute on pourrait évaluer la Période Contemporaine du point de vue politique et technologique. Haiti n'a jamais connu une expérience plus démocratique que quand elle fut placée sous la tutelle de l'étranger. Je passerai sous silence les avantages techniques introduits par l'Occupation Nord-Américaine d'Haiti, comme la création d'un réseau routier pour se substituter aux anciennes voies de communication coloniales; l'organisation des programmes de Santé Publique; la création des écoles "A and M" qui voulaient substituter un programme plus réaliste aux ancientes catégories françaises jugées trop littéraires pour ce qu'elles préparent la seule élite bourgeoise à bien parler français et à écrire de la poésie sans aucune connaissance de vrais problèmes de la société locale. Il faut aussi ajouter la création d'une Faculté de Médicine douée de laboratoires adéquats et du personnel technique préparé dans les universités du Nord, à Harvard, Columbia, Michigan, Chicago.

Oui, tout cela est vrai, et il faut le dire en toute honnêteté. Mais il y aussi le revers de la médaille. L'Occupation Nord-Américaine a fait exploser le mythe de l'Indépendance et a introduit le sentiment négatif de la honte. Quelque chose se brisa dans les esprits et les coeurs de l'Haitien, –qu'il fût bourgeois ou Populiste dont il ne s'est pas encore relevé. C'est à partir de cette Période que commence l'ère nouvelle de dogmatisme africaniste. Les anciens positivistes comme Price-Mars, bien que membres de la Bourgeoisie, optèrent pour le romantisme de la "Negritude"; et plus tard, son disciple, François Duvalier, médecin rural d'origine martiniquaise, commencèrent de formuler une idéologie politique fondée sur l'intolérance raciale, comme dans une sorte de romantisme à rebours dont l'issue ne peut encore se deviner à l'heure actuelle. La versión de la philosophie politique de Price-Mars qu'en a donné Duvalier est dénommée le "Duvaliérisme" d'aujourdhui dont on a tant parlé et dont on parle encore. Cette philosophie de petit docteur rural est contenue dans des livrets noir et rouges à la façon des aphorismes de Mao-Tse-Tung. Pour une plus large élaboration de cette "doctrine", pleine d'une rhétorique creuse et sonore, embrouillée dans la faconde phraséologie du jargon sociologique contemporain, if faudra consulter les *Oeuvres Essentielles* de Duvalier publiées à grand prix d'or à Paris Librairie Hachette, et dont le sociologue marxiste haïtien en exil à Mexico, Gérart Pierre-Charles, a donné une analyse définitive dans son ouvrage, *L' Anatomie d'une Dictature*, Mexico, 1970.

L'avenir appartient-il à un retour sur soi-même afin de dégager les raisons de cet immense échec de l'expérience haitienne de la liberté et de la culture? Peut-être. En attendant, mise au rancart des nations et inconnue de tous, la pensée haitienne s'engage déjá dant que les esprits sombrent davantage dans le découragement. Mais il ne fait aucun doute dans mon esprit que les valeurs de la pensée claire et rigoureuse couragemente. Mais il ne fait aucun doute dans mon sprit que les valeurs de la pensée claire et rigoureuse sont encore plus indispensables que jamais, et que le choix n'est pas dans une philosophie pour privilégiés, mais dans une philosophie tout court où l'homme haitien, mieux ancré dans sa réalité, finira par voir clairement qu'il est temps de sortir de son dangereux romantisme, et seul un réalisme de bon aloi lui ouvrira les yeux sur la voie à suivre devant lui dans la colaboration latino-américaine et internationale, à condition bien entendu qu'on ne lui tourne plus le dos devant la tâche à accomplir.

RODOLFO MONDOLFO, HISTORIADOR DE LA FILOSOFIA

Angel J. Cappelletti

U.S.B., Venezuela

El fascismo, que hoy echa a muchos intelectuales del sur en las playas del norte, arrojó, hace unas cuatro décadas a no pocos estudiosos italianos precisamente en la Argentina.

Ese país vivía entonces, a fines de los años treinta, una renovación cultural y filosófica, no exenta de profundas tensiones y contradicciones.

El antipositivismo, cuyos inicios suelen hacerse coincidir con la visita de Ortega y Gasset a Buenos Aires en los años del centenario de la independencia, estaba lejos de constituir un movimiento homogéneo y unívoco.

Por un lado, el neokantismo, la filosofía de la vida, la fenomenología, se vinculaban en lo político con nuevas formas de liberalismo, abierta a las más diversas sugerencias sociales y aún socialistas. Por otro, la resurrección de la Escolástica se conectaba estrechamente, en casi todos sus representantes, con un nacionalismo de neto corte falangista y nacional-socialista.

Hasta el año 1943, la primera corriente, cuyos representantes más ilustres fueron Alejandro Korn y Francisco Romero, predominó en la cátedra universitaria y en todas las manifestaciones de la alta cultura nacional. El golpe de Estado fascistoide de 1943 (del cual había de surgir poco después el peronismo) instaló por decreto a los representantes de la neoescolástica en las universidades.

Pocos años antes de que esto sucediera, habían llegado a la Argentina, expulsados de Italia casi todos por las leyes raciales de Mussolini y por los reales decretos-leyes del 15 y del 17 de noviembre de 1938, un grupo de notables exponentes de la cultura universitaria de aquel país: el historiador de la ciencia Aldo Mieli, el filósofo del derecho Renato Treves, al matemático Beppo Levi, el lingüista Benvenuto Terracini, el médico Benedetto Marpurgo, el jurista Camilo Viterbo, etc. A ellos se une, después de un cuarto de siglo de docencia universitaria, Rodolfo Mondolfo, declarado cesante el 14 de diciembre de 1938.

Nacido el 20 de agosto de 1877 en Senigallia, cerca de Ancona, descendía de una familia sefardita, afincada tal vez en los Estados pontificios desde la época de los Reyes Católicos. Había cursado en Florencia sus estudios universitarios, bajo la dirección de Felice Tocco, quien lo inclinó hacia la historia de la filosofía; de Giuseppe Tarozzi, de quien recibió una orientación positivista-crítica derivada a su vez de Roberto Ardigó; y de Pascuale Villari, historiador también enrolado en las filas del positivismo. Pero no menos decisiva resultó, durante aquellos años florentinos, la influencia de su hermano mayor Ugo Guido, quien habiéndose inscrito en 1895 en el Partido socialista, lo inició en las doctrinas del materialismo histórico y en la militancia dentro de las filas del aun joven partido obrero.

Después de haber enseñado, a partir de 1901, en los liceos de Potenza, Ferrara y Mantua, había sido suplente de Ardigó en la cátedra de Historia de la filosofía de la Universidad de Padua, desde 1907; profesor extraordinario de la de Turín, desde 1910; y ordinario de la de Bolonia, desde 1914.

Invitado por Coriolano Alberini, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (a quien había sido recomendado por Giovanni Gentile) a dictar un cursillo en el Aula magna de dicha Facultad, salió de Italia en los primeros días de mayo de 1939, rumbo a esa segunda patria de los italianos que era la Argentina, y arribó al puerto de su capital el 27 del mismo mes. La mediación de Alfredo L. Palacios, entonces senador nacional, facilitó los trámites inmigratorios.

Sin embargo, tanto para él como para los otros profesores italianos, la ubicación no resultó fácil, y no solamente por el hecho de hallarse en país extraño (que al fin no lo era tanto) y por encontrarse ocupadas las

cátedras que podían confiárseles, según señala Pro (1), sino también porque, a diferencia de lo que sucedió en Estados Unidos con Cassirer, Jaeger y Gomperz, no pocos funcionarios y hasta algunas autoridades universitarias miraban con malos ojos a los emigrados anti-fascistas, especialmente cuando éstos eran judíos.

Mondolfo, mundialmente conocido ya por sus trabajos sobre filosofía griega y materialismo histórico, debió haber ocupado una cátedra en la Universidad de Buenos Aires.

Tuvo que resignarse, sin embargo, a enseñar un curso elemental de literatura griega (para alumnos que por lo general no sabían griego), en la recién fundada (1940) Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba. Allí permaneció hasta 1948, año en que pasó a formar parte del claustro de la Facultad de Ciencias Culturales y Artes de la Universidad Nacional de Tucumán.

Su labor en ambos centros de enseñanza superior, pese a las dificultades que el medio oponía a toda seria labor docente e investigativa, fue ejemplar: nunca hasta entonces las universidades argentinas habían contado con un maestro de la historia de la filosofía que uniera, como él, la seguridad del método y la serena ponderación crítica con la más auténtica y vasta erudición.

Jubilado a partir de 1950, volvió a Buenos Aires, pero no por eso puso fin a su proficua labor docente y literaria. Casi hasta el año de su muerte, 1976, siguió dictando cursos y conferencias, ya en instituciones privadas, como el Colegio Libre de Estudios Superiores y el Instituto Argentino Leonardo da Vinci, ya en centros oficiales como las Facultades de Filosofía y Letras de Buenos Aires, Tucumán, Rosario, etc.

Su producción literaria, que para 1970 superaba los quinientos títulos, se había iniciado en el último año del pasado siglo con una monografía sobre *L'ereditá in Torcuato Tasso,* publicada en el famoso *Archivo de Psiquiatría* de Lombroso.

A partir de entonces el interés de Mondolfo abarcó todas las épocas y casi todas las escuelas y corrientes de la historia de la filosofía occidental, aunque sus más valiosas contribuciones hayan sido los estudios dedicados al pensamiento griego y al marxismo, en los cuales era considerado como una autoridad internacional.

Durante algunos años, al comienzo de su carrera docente e investigativa, se interesó principalmente en los problemas de la ética y la psicología de los siglos XVII y XVIII (*Memoria e associazione nella scuola cartesiana* –1900; *Un psicologo associazionista: E.B. de Condillac* –1902; *Saggi per la storia della morale utilitaria I– La morale di T. Hobbes* –1903; *II Le teorie morali e politiche di C.A. Helvetuis* –1904, etc.) (2).

Otro núcleo de interés en su investigación histórica lo constituye la filosofía italiana, tanto del Renacimiento, como de los siglos XIX y XX (*II pensiero di Roberto Ardigó –1908; Francesco Acri e il suo pensiero* –1914; *La filosofía política in Italia nel sec. XIX* –1924; *El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antigua* –1944; *César Beccaria y su obra* –1946; *Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo, Campanella* –1947; *Ensayos sobre el Renacimiento italiano* 1950; *Da Ardigó a Gramsci* 1962; *Saggi su Galileo* –1969, etc.)

No faltan, por otra parte, en la obra de Mondolfo varios trabajos sobre el idealismo y el post-idealismo alemanes (*L'antinomia fondamentale nella visione della vita e della storia di F. Nietzsche* –1929; *Kant contra Beccaria* –1945; *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes* –1947; *La ciencia de la lógica de Hegel* (introd. y prólogo) –1956, etc.).

El pensamiento cristiano, patrístico y medieval, fue también objeto de algunas investigaciones de Mondolfo (*La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos* –1942; *San Agustín y el problema del mal en el neoplatonismo cristiano* –1947; *Momenti del pensiero greco e cristiano* –1964, etc.).

Por otra parte, ya desde sus años juveniles demostró asimismo Mondolfo una constante preocupación por los problemas pedagógicos en general y de la enseñanza y el método de la filosofía (*II dubbio metodico e la storia della filosofía* –1905; *L'insegnamento liceale della filosofía* –1905; *Sulla laicitá della scuola* –1908; *La riforma della scuola media* –1910; *I ginnasi magistrali* –1912; *La preparazione degli insegnanti* –1913; *La crisi della scuola media e il compito delle Universitá* –1913; *La libertá della scuola* –1922; *Scuola, Patria, Libertá* –1923; *La riforma universitaria* –1923; *La Universidad latino-americana como creadora de cultura* –1960; *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía* –1961, etc.).

Sus trabajos sobre materialismo histórico y problemas del socialismo se extienden cronológicamente más que los dedicados a cualquier otro tema. Desde el año 1906 en que publica un artículo titulado *Della dichiarazione dei diritti al Manifesto dei Comunisti,* en la revista *Critica sociale,* hasta el 1972, en que da a luz en la misma revista el ensayo *A proposito di marxismo senza dogmi,* puede decirse que nunca dejó de ocuparse, en libros, artículos, conferencias, recensiones, del pensamiento de Marx y sus ulteriores interpretaciones y aplicaciones. En 1912 publicaba *II materialismo storico in Federico Engels*; en 1919, *Sulle orme di Marx.* En Argentina, ya al año siguiente de su llegada, salía en Rosario una edición castellana de *El materialismo histórico* (1940). Y a ésta obra le siguieron, entre otras, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica* (1955); *Evolución del socialismo* (1955); *Bolchevismo y capitalismo de Estado* (1968), etc. En México aparecieron *Marx y el marxismo* (1960) y *El humanismo de Marx* (1964).

La interpretación que Mondolfo propone del pensamiento de Marx se inserta, como el mismo Mondolfo hace notar, en la tradición del marxismo italiano para el cual el marxismo es, por encima de todo, un humanismo.

Ya desde sus primeros trabajos sobre el tema Mondolfo se esfuerza por rechazar la interpretación mecanicista del marxismo, que tan corriente era en Europa a comienzos de siglo, y que en la Argentina había calado tan hondo como para que Alejandro Korn, socialista, rechazara el pensamiento de Marx por incompatible con la libertad y por negador de los más altos valores del espíritu.

Para Mondolfo el marxismo debe caracterizarse como un "humanismo realista": *humanismo*, porque no es la idea abstracta ni la materia también abstracta, la que ocupa para Marx el centro de la realidad, sino el hombre; *realista*, porque no se trata tampoco del hombre ideal sino del hombre concreto, que obra a partir de una concreta situación histórica. El marxismo no es, pues, para él, una filosofía naturalista sino historicista. Se trata, en efecto, de una filosofía de la praxis, que se sigue llamando en boca de su autor "materialismo" sólo por el hecho de que Hegel, a quien se oponía, consideraba al hombre concreto como materia de la astucia de la razón universal, y porque Bruno Bauer, con quien polemizó, sostenía que las masas eran sólo "materia" para la acción de las élites. Tal filosofía de la praxis, en cuanto humanismo historicista, se refiere, pues, al hombre y a su historia.

Y lejos de considerar la acción humana como mero producto del ambiente, sostiene que el ambiente es también modificado por dicha acción: no hay una determinación unilateral del hombre y de su vida por parte de las cosas, sino una interacción dialéctica en que también las cosas son cambiadas por el hombre.

Para Mondolfo, "la exigencia fundamental afirmada por la concepción marxista del hombre es una exigencia de libertad, de respeto para la personalidad y su derecho de desarrollo independiente, de respeto para la autonomía del hombre". De ahí, "la diferencia y la oposición que existe entre este marxismo genuino, expresado por las palabras mismas de Marx, y las deformaciones totalitarias que, sin embargo, tienen la pretensión de monopolizar el marxismo" (3).

Esta interpretación de la filosofía de Marx, que coincide en gran parte con los resultados de las investigaciones de Fromm (si bien su método y punto de partida son muy diferentes), es especialmente significativa por el hecho de que, cuando Mondolfo la propuso, en los primeros años del siglo, todavía no se habían publicado los escritos juveniles de Marx, en los cuales se basan principalmente Fromm y otros autores contemporáneos.

Y resulta especialmente trascendente por el hecho de que, siendo como es la interpretación de un socialista democrático, aporta valiosos elementos a una exégesis mucho más radical, que hace de Marx un pensador libertario y anti-estatista.

Por otra parte, si tenemos en cuenta que para Mondolfo el marxismo no es sino un humanismo historicista, no nos será difícil comprender cómo su marxismo resulta compatible con la concepción básicamente historicista que Mondolfo tiene de la filosofía.

El marxismo sin dogmas, esto es, el marxismo entendido como una filosofía del hombre que a través de su praxis se hace a sí mismo al hacer su historia, se ubica en una línea de continuidad con el historicismo de raíces positivistas, que es el punto de partida de la obra histórico-filosófica de Mondolfo.

Ningún filósofo, por más pretensiones de originalidad que reivindique, es independiente del pasado filosófico: "Ningún filósofo, en efecto, puede hacer *tabula rasa* de los conocimientos, las sugestiones y los influjos recibidos en el proceso de su formación espiritual; aun cuando quiere reaccionar contra ellos, está movido por exigencias despertadas o estimuladas por ellos y pone en acción medios y elementos que le son otorgados por su época y por la herencia de épocas anteriores." (4).

Por otra parte, sólo a través de la historia (que es contemplación *sub specie temporis*) puede realizarse, como progresivo acercamiento, la aspiración de la filosofía de ser un saber válido para todos los hombres y para todos los tiempos, es decir, una contemplación *sub specie aeterni*.

Mondolfo distingue en la filosofía dos aspectos: el problemático y el sistemático. Considerada como sistema, ella no logra nunca, a pesar de su siempre renovada aspiración a la contemplación *sub specie aeterni*, sino una afirmación *sub specie temporis*.

Si se la mira, en cambio, desde el punto de vista de los problemas que plantea, se presenta como una realización de un proceso eterno. "Los sistemas, en efecto, pasan y caen; pero siempre quedan los problemas planteados, como conquistas de la conciencia filosófica, conquistas imperecederas a pesar de la variedad de las soluciones que se intentan y de las mismas formas en que ellos son planteados, porque esta variación representa una profundización progresiva de la conciencia filosófica" (5). Ya en su prolusión en la Universidad de Turín, en fecha tan lejana como 1910, expresaba Mondolfo estas ideas, no sin vincularlas al mismo tiempo con el historicismo de Marx. Tal prolusión llevaba por título: *La vitalitá della filosofía nella caducitá dei sistemi* (6).

En la historia de la filosofía se debe reconocer, según Mondolfo, la confluencia de la necesidad con la contingencia. La *primera* está representada por los antecedentes que determinan el desarrollo ulterior, por aquellas condiciones indispensables para que se produzca un pensamiento nuevo.

En cuantos fueron sus alumnos o, sencillamente, sus lectores infundió, ante todo, el sentido de una serena objetividad, que no excluía, por cierto, la interpretación personal, pero que quería en todo caso permanecer fiel a los hechos históricos y a los textos mismos de los pensadores estudiados. Una serena equidad, que le hacía reconocer las ideas acertadas dondequiera que las encontrara; una permanente voluntad de asimilar el resultado de las investigaciones más recientes; un juicio lúcido, nunca desdeñoso ni complaciente, sobre la obra ajena, eran signos de la solidez intelectual y, simultáneamente, del temple ético de su obra. Esta, en definitiva, estuvo íntegramente guiada e iluminada, lo mismo que la de los mejores pensadores argentinos de nuestro siglo, por la libertad como ideal y como valor (16).

---

1. Diego F. Pró, *Rodolfo Mondolfo*, Buenos Aires, 1967- I p. 34.

2. Para la bibliografía de Mondolfo, véanse: *Homenaje a Rodolfo Mondolfo* (Universidad Nacional de Córdoba, 1962) y *Omaggio a Rodolfo Mondolfo* (Consiglio comunale di Senigallia, 1962). Pró las completa hasta 1968 (op. cit. II p. 212 sgs.).

3. R. Mondolfo, *El humanismo de Marx*, México, 1964, p. 60.

4. R. Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, 1969, p. 30.

5. Ibid. p. 31 (Cfr. *La filosofía como problematicidad y el historicismo*, "Philosophia", Mendoza, 1952).

6. Apareció publicada en "Cultura filosófica", en el número de enero-febrero de 1911.

7. *Problemas y métodos* p. 64-65 (Cfr. *La filosofía como problemática y su continuidad histórica*. Revista de filosofía, Univ. de Costa Rica, junio 1957).

8. Farrington, *The faith of Epicurus*, citado por Pró.

9. Cfr. Gregorio Weinberg, *Rodolfo Mondolfo*, "Nuevo mundo israelita", Caracas (20-27 de agosto 1976).

10. R. Mondolfo, *La formazione storica delle arti e dello spirito umano in Vitruvio*, "L'Arduo", junio 1922.

11. Cfr. R. Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, 1955.

12. Cfr. Zeller Mondolfo, *La filosofía dei Greci - I Presocratici vol. I. Origini, caratteri e periodi*, Firenze, 1932.

13. Cfr. R. Mondolfo, *L'esigenza del nesso fra storia della filosofía e storia della cultura*, en "Veritá e storia. Dibattito sul metodo nella storia della filosofia", Societá filosofica romana, Arethusa, 1956.

14. Véanse también, como exponentes de la labor pedagógica y sintética de Mondolfo, *Sintesi storica del pensiero antico* (Roma, Génova, 1928). también editada en Buenos Aires, en versión española: *Breve historia del pensamiento antiguo* (1953); *El genio helénico* (Buenos Aires, 1956); *Arte, religión y filosofía de los griegos* (Buenos Aires, 1957) etc.

15. Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Buenos Aires, 1958, p. 245.

16. Además de los trabajos citados antes, sobre la obra y el pensamiento de Mondolfo pueden leerse: Diacir Menezes, *Mondolfo e as interrogaçoes de nosso tempo*, Rio de Janeiro, 1963; H. Vernetti, *Rodolfo Mondolfo e la filosofía della prassi*, Nápoles, 1966; E. Bassi, *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista*, Bolonia, 1968; E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milán, 1964; G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, Bari, 1971; los artículos publicados en *Critica sociale*, número especial dedicado a R. Mondolfo, 1967, y en *La Nación*, Buenos Aires, 14 de noviembre de 1976.

THE PHILOSOPHIC DILEMMA: ORDER AND LIBERTY

Jack Himelblau

U.S.A.

In general –history and one's personal experience confirm this– the instinct of conservation obliges one to affirm life in spite of the pain, in spite of the condemnation that it deserves from us during the bitter hours. Nor does the pessimistic denial save us from action. We have no other alternative but to choose a side in the contest. We can do without theories, action always imposes itself [upon us]. "At the beginning there was action." Not at the beginning of things, but at the beginning of human redemption. Through action the species has forged its culture, technique, human and spiritual; through culture it pursues its emancipation from all servitude. Culture is the work of the will; the will desires liberty. Let it be *CREATIVE LIBERTY.* Alejandro Korn, *Philosophical Notes*

The fusion in 1913 of pedagogy and aesthetics plays a decisive role in Deústua's subsequent philosophic-aesthetic inquiries. Asserting that creation, art, imaginative activity, in short, inner liberty, mark the new criteria of contemporary philosophy, Desústua renews his attack on positivism in 1914. Scrutinizing Occidental thought in search of a pattern that will substantiate his particular cosmovision, Deústua finds a pendular design for the role played by order and liberty in philosophy. This contrasts sharply with Auguste Comte's positivist evolutionary perspective. Comte speaks of the continuous progress of human intelligence and never adverts to the psychological act of volition –that is, inner liberty. Indeed, Comte negates the very possibility of liberty because he perceives nothing outside of determinism: "...true liberty is nothing else than a rational submission to predominance of the laws of nature [which are rigorous and invariable], in release from all arbitrary personal dictation" (Bk. 6, ch. 1). Clearly, then, Deústua's pedagogical ideas after 1912 constitute an initial attack one the Comtian citadel of material progress. The amelioration of a people, Deústua avers, comes not through matter but through the soul, a point which Deústua, in his meticulous analysis of Western philosophy, will repeatedly emphasize. Might this not imply, then, that one of Deústua's underlying (but undeclared) purposes in embarking on his new study was to counteract and shatter the pernicious misconceptions promulgated by Joaquín de Mora and José Antonio Barrenechea who held that only a technocratic society could save Peru? If Deústua could show that civilization had continuously fluctuated between order and liberty, that these two concepts formed the cornerstone of humanity's spiritual journey through time, would this not, in effect, raze Comte's theory of necessary and indefinite progress in set stages and destroy the belief that the industrial stage constituted the pinnacle of human progress? And particularly for Peru, would this not prove that the country's salvation need not lie in a society enslaved and dedicated to economic well-being? Deústua is convinced that positivism erred in its belief that technology and industry inevitably brought about altruism and affective progress. (It will be recalled that even in his early positivist period, Deústua sought truth through science to generate liberty and not to further material progress.) Peru stood as an example that the advent of social solidarity by means of industrialization was not true. The application of positive polity in Peru repressed right –Comte's social utopia would replace duty (altruism) for right– and insured the prolongation of political turmoil, economic disarray and social havoc. Furthermore, Deústua foresaw that this new Peruvian order, if left unfettered, would inevitably deploy the arts to depict a living and appealing representation of future society conforming to the sanctioned positive demarcations of human magnificance and reverence to matter. For Deústua, the aims of a positive state logically purported the total annihilation of man. It denied him the liberty to formulate his conscious. Comte himself had stated unequivocally –Bk. 6, ch. i– that the unbound liberty of the mind could never be considered "an organic principle" and that, moreover, it constituted a serious impediment to the reorganization of society in a positive state.

Deústua's personal commitment to liberty, coupled with his review of a positive state made the study on order and liberty that much more imperative. While to champion the cause of liberty was, in effect, to save Peru, in a larger context his study soared above national frontiers. It looked to man and exalted his creative talents, identifying liberty with artistic expression. The treatise on order and liberty, therefore, could only be undertaken on a theoretical plane owing to the fact that, in the last analysis. Deústua considered his work as an introduction to aesthetics itself:

> Este estudio sirve de introducción al desarrollo histórico de las ideas estéticas que ofrecen una tentativa de conciliación entre esos dos conceptos característicos de la belleza: el de orden y el de la libertad (I, p. 3).

Such then, is the genesis of Deústua's lengthy philosophical treatise *Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano.*

Deústua is convinced that the concepts of order and liberty form the nucleus of all philosophical systems in the history of ideas. Dominating successively in the evolution of human thought, order and liberty, for Deústua, are non –exclusive concepts– opposite but not contradictory –that tend toward different yet conciliatory ends. Order springs from man's cognitive activities, while liberty is the expression of psychic life that aspires to expand free of restraint. Intimately related to such notions as space-duration, substance-phenomenon, state-change, and unity-plurality, they find their basic expression in the concepts of necessity and contingency. The above antipodal ideas have their origen in a common teleological function, namely, to render nature intelligible through the systematization of her phenomena, reducind the latter to the categories of thought.

According to Deústua, a strong spontaneous tendency of the spirit impels man to explain the perpetual becoming of phenomena under the principle of unity. Multiplicity, diversity, movement are thereby excluded, and free will, proscribed. For Deústua it is this human need to perceive things in a unified manner which leads to the idea of genus and to the concepts of force, substance, the absolute, and universal law. While the elimination of differences and the synthesis of similarities –i.e. concrete perceptions transformed into concepts– have produced the notion of pure unity, the reverse tendency has always guided man back to the individual which, for Deústua, is inseparable from the idea of liberty. Of the two, necessity (order, unity) is a purely logical and thereby an ideal systematization, whereas contingency (liberty) is a reality which cannot be systematized. Consequently, Deústua speculates that the philosophical idea of necessity has its origen in mathematics, logic, and astronomy where things cannot appear but in a precise, rigorous, and immutable manner. In turn, the idea of contingency or unpredictability arises from the observation of the unlimited diversity of biological phenomena and, above all, of moral phenomena which can take place outside of a preestablished order. In short, for Deústua order and liberty constitute two facets of human activity: one ideal, the other real. The first, is extraneous to life and movement; the second, in its process of incessant creation, is one with life and movement itself. Both have always coexisted in the progress of human thought, although liberty or life, for the most part, has found itself under the constant vigil and domination of order, i.e., "the rational principle" ["el pensamiento ordenador"] (I, p. 5).

As Deústua sees it, the necessary condition for liberty at the outset of human existence consists in the domination of the external world through order: without this order, the awakening and development of the expansive tendency of the spirit could not take place. At this stage of human development, reason, incapable of abstracting forms and engendering pure concepts, gives rise to cosmogonies and theologies. The imagination of primitive man imposed order by ascribing human attributes to nature and left all external phenomena dependent on an intelligence and will similar to his own. Simultaneous phenomena then appeared to him to form systems and these, in turn, became means by which he could aspire to obtain and exalt a unique and supreme end. The universe was converted into a unique system, composed of inferior systems, in themselves composed of other systems, and so successively. Each phenomenon had a specific end within its own particular whole and each particular whole played a specific, determined, orderly role within the totality of things. Thus everything necessarily partook in the beautiful order of the universe. This primitive vision, this primitive interpretation, begot mythology. Once purified of its naïveté, it led to the creation in Asia and Asia Minor of the diverse religions in which the universal and organizing principle of the elements of Nature appeared under the form of a supreme intelligence. The apparent chaos of the external world –chaos at first impressed the primitive mind as the eternal matter– thus slowly took on a set, orderly pattern and confined the scope of the contingent and the unexpected which had been identified up to that point with liberty. Order, perceived as the governing law of phenomena, now prevailed and bridled imagination and intuition. Of all the ancient civilizations, Deústua is particularly drawn to that of Greece because of its intrinsic magnificence and its continuous engraved influence on Occidental culture.

In Greece, Deústua points out that the gods made their entrance on the human stage as cosmic legislators and as distributors of life. A specific law governed each being in Nature and from the harmonious agreement of these living laws arose the divine, eternal, and beautiful symphony of the universe which Greeks called the Cosmos. Although religion undoubtedly played an important role in Hellenic culture, Deústua maintains that it never inhibited the Greek mind. The Greeks were forever intellectualizing on the phenomena of the external world to the point of even threatening to

destroy their own religious creations. Slowly, the poetic, mythological interpretations of the cosmos gave way to philosophical interpretacions of the phenomena as the mind relentlessly strove to discover the first cause of the universe.

It is precisely for this reason that Deústua holds that the Hellenic ideal constitutes from the very start a unique compenetration of order and liberty. Here liberty views order under the guise of harmony: "... order is explained by liberty by liberty itself in the particular form of harmony, of oneness and of multiplicity, coexisting without destroying each other and, on the contrary, fortifying each other because of that conciliation" (I, p. 23). This instilled desire for harmony reveals the reason behind the Greek's instinctive abhorance for movement and plurality.[3] The idea of order and harmony forms their aesthetic ideal. It is incarnated in their works of art; equally, it is generates by a life freely, without compulsion, within the limits prescribed by "methodical reason" ["razón ordenadora"] (I, p. 23). Consequently, liberty as such could play only a secondary role. Its importance paled before the brightness of the well ordered intelligence.

Deústua emphasizes the aesthetic element in Greek thought. He speculates that the aesthetic ideal of harmony influenced all other aspects of Greek life. Not only was their ideal of the universe aesthetic, but their moral conscience was also fused with a feeling for the beautiful. Greek rationality, unifying the multiplicity and heterogeneity of the external as well as the internal world, created harmony everywhere. The good, which the will perceived as a supreme end, became synonymous with harmony, and the latter constituted unity in diversity. The fusion of the two apparently exclusive activities, imagination and reflection, is explained by the Greek delight in clear perception. Deústua believes that Greek perception did not admit detail as detail, but only as an integral part of a well combined system. Greek art did not, nor could not, escape the Greek intellect and must be therefore considered as eminently contemplative. The pleasure it produces springs from the equilibrium obtained through "the aesthetic synthesis of static liberty..." (I. p. 25). Deústua negates that static liberty is the equivalent of autodetermination. Rather, he views it as the lack of coercion –the negative formof liberty– that results from a "perfectly developed life" (I, p. 25). The Hellenic plastic imagination was satisfied with such an ideal. And this concept of liberty explained the ideal that the Greeks had not only of order, but also of living harmony. For Deústua, then, the notion of static liberty is the essential trait of the Hellenic spirit.

Gradually the above aesthetic order was superseded by the philosophical, logical order. Mythology lost its poetic value and divine meaning; systematic mythology, guided by reason replaced anthropomorphism. And reason, finding the existing pantheism unsatisfactory, aspired to monism. Thus Deústua contends that Greek philosophy did not result from an autonomous impulse. Instead, he suggests that Greek thought traversed the moral or practical order before embarking on pure abstraction. In fact, Deústua sees the moral order as a transitional state between the aesthetic order and the logical order of science. This passage is marked by lyric and gnomic poetry "which comprised as a norm the philosophy of human life" (I, p. 32). To sustain the opposite, i.e., that philosophical speculation arose simply from observing the physical world, would be, as he put it, to "forget the social element, that gave rise to political life with its ideal of liberty, of liberty which in philosophy is translated as the emancipation of the spirit from the mythical tradition" (I, p. 32).

In dealing with the intellectual movements in Greece, Deústua's overriding interest in the will and inner freedom leads him to focus his attention on the Greek Golden Age of philosophy. Prior to this period, Deústua admits that the multiplicity of philosophical schools from Thales of Miletus to Parmenides of Elea created a movement of spiritual emancipation. He underscores, however, that they also created a crisis in regards to the problem of knowledge which temporarily paralized the Greek mind. The advent of the Peloponnesian war, symbol for Deústua of the internal disintegration of the Greek spirit, heightened this crisis. The dissolution of the national character, in turn, gave support to the sophists who proposed a philosophy based on relativism. A distinction arose between nature (the eternally identical) and human convention, which was judged to have only a historical value. Skepticism quickly spread throughout Attica as civil and moral laws relinquished their claim to universality. In their stead, the sophists substituted individual determination, driven by a natural impulse and not by free will, and proclaimed it the law of nature as well as the supreme law of human conduct. Notwithstanding the dire dissolutive consequences of this school, Deústua finds a positive side to sophistry. He is convinced that the sophists destroyed the mental support for politheism, eliminated the ingenious dogmatism of fantastic speculation, obliged philosophers to define both the true object of thought and the method of conceiving it, and paved the road for the anthropological period of moral philosophy of Socrates.

With Socrates, Greek thought returns to the universal validity of reason and truth over desire and passion. It does so, however, seeking to promote the cause of morality and not to extoll the merits of pure reason. Identifying virtue with knowledge, Socrates equates happiness with the knowledge of the Good. Thus Deústua now finds man pursuing freedom or the emancipation of the soul. But he does so at the expense of his will since this intellectual conception of the will demands its submission to law and morality. Choice or autodetermination of the will, as conceived by Socratic thought, played no part in the acquisition of virtue. Consequently, Deústua concludes that Socrates' intellectualism promoted determinism. His absolute faith in the power of reason to find goodness and happiness, reduced liberty, which for Deústua is action, to the state of obligation.

If Socrates' role was that of physician to the Greek mind, curing it of skepticism, that of his disciple, Plato, was that of a soldier battling the fortifications of the senses in order to enthrone the real world of Ideas. With Plato philosophy reached a period of systematization in which the problem of knowledge is more perfectly solved and in which the principle of order is elevated to the category of the "universal principle of explication" (I, p. 70). Deústua sees Plato tending toward the Eleatic School in his affirmation that only the perfect exists within which *"being* and *knowledge* are one and the same" (i, p. 71). Plato identifies Ideas with the forms of the good and reduces the universe to a unified system based on an eternal reason, to a synthesis of relationships, without which the intelligible, immutable world would be replaced by chaos. In other words, what Plato tried to establish was the supreme synthesis of perfection, intelligibility and reality. The objects of metaphysics present not only what is or could be, but also what ought to be. Thus according to Deústua, Plato introduces the concept of moral value as a supreme idea –presents is as order and not liberty. Since reason in its ascending dialectic process never reaches the stage of liberty, Plato's man ultimately is not free to choose either the general or particular end of his actions once reason has shown him what these ends consist of. The will, therefore, cannot be free; it is necessarily consistent with knowledge or wisdom and is consequently only concerned with being and the good. The will, denied of any tendency other than that of the good dictated by reason is, thereby, not free. As for choice, or what one would now call free will, Deústua notes that Plato considers it an imperfection because it is prone to error.

Like Plato, Aristotle tries to solve the problems of intelligibility, but his solutions vary markedly from those given by Plato. Deústua observes that Aristotelian harmony is essentially aesthetic and that Aristotle sees the elements as realities, not as pure concepts. The most important and perfect being is not, for Aristotle, the empty form, but pure actuality, the activity which fulfills all its potential. The logical norm in Aristotle, is created by reason and is dependent on it. Aristotle reintroduces in the material world the Forms which Plato had mistakingly substantialized. What Plato had objectified, Aristotle presents as a subjective phenomenon of the human intellect. Yet Deústua insists that, just as in Plato, order dominates the Aristotelian system because the same principle of "methodical reason" still determines the norm of human life. Although a virtuous action is dependent on man, and must be so to be a voluntary decision, this free activity receives its form reason. It is through reason that the will conducts man from his imperfect state of potentiality towards the state of perfection or actuality; it is reason which determines the ethical object of preference for man. Liberty, before the imperative force of thought, simply does not exist. Reason is free, and it alone can lead man to the knowledge of the good, perfect, and divine. The will is, consequently, identified with reason that desires, a force that submits itself to the "rational principle", to God –the Being of complete actuality disengaged from all potentiality who produced universal– aesthetic order. Seeking that life which best exemplifies the perfect will, Aristotle decides for the contemplative life of the scholar. It is he, above all others who experiences the liberty of pure actuality in his rational contemplation of God's aesthetically ordered universe. Thus, intellectual pleasure constitutes the essence of aesthetic feeling, and both are unified, finally, in the moral order which for Deústua's Aristotle is the order of the beautiful. Virtue is excellence, perfection; at the same time, it is proportion, order, the mean "between that which is excessive and deficient" (I, p. 123).

Reviewing Deústua's treatment of Greek philosophy, it is clear that its aesthetic conception is what most powerfully attracts him to the classical world. As a philosopher who will proclaim dynamic aesthetics as the pinnacle of all philosophical speculation, Deústua is a strong admirer of the magnificent aesthetic structure with which the Greeks endowed the universe. The attraction, however, is not without its criticism. The Greek vision of static liberty, of proportion and harmony, stems from the restraints imposed by reason and determinism upon free will. The Hellenic soul waded into the stream of liberty; Hellenic reason froze it. Consequently, the Greek mind, Deústua reluctantly concedes, failed to extol the ideas of liberty. Rather it continued to see order as the most important principle of life.

From Deústua's point of view, then, one of the main problems which antiquity left unresolved was how to bring free will into harmony with the established order of providence. The two main figures who take on the task to find a solution to this problem are St. Augustine and St. Thomas Aquinas. Both of them, Deústua notes, develop the issue as a combat between dogma and free will. St. Augustine's stand is a dual one. As a representative of the Church, he always keeps its dogma in mind. But as a philosopher, he concentrates his efforts on the *"principle of certitude of consciousness"* (II, p. 20). Deústua recognizes that St. Augustine introduces for the first time the psychological principle of self-awareness as the starting point of philosophy. Under the influence of ethical-religious ideas, metaphysical interest turns from the world without to the world within and psychological questions replace metaphysical ones. The idea of the will and its role now become all important. Not only does St. Augustine find the will in all states and movements of the soul, but he also equates the soul with the will itself. Freely created in God, man's will is a free cause. Liberty then, depends on man himself, namely, on his will. This position of St. Augustine, Deústua points out, logically forces him to expand unilaterally the dominant position ot the will to cover the "entire representative and cognoscitive process" (II, p. 21). As a result, even rational thought, with its judgements and deductions, is ultimately dependent on the will's objectives. It is now the will and not rational knowledge, which maps out the direction and goal of thought. Hence, St. Augustine's antideterminist and

antirationalist stand as a philosopher-psychologist is manifestly plain to Deústua.

Deústua, however, acknowledges that the sympathetic portrait he has drawn of St. Augustine is incomplete. The soul of St. Augustine is a battleground where liberty and order actively vie for hegemony. As a man, as a philosopher, psychologist, and moralist, Deústua considers St. Augustine an ardent voluntarist, a fervent supporter of free will. But when St. Augustine dons his theological frock and attempts to save his fellowman for God, the above qualities quickly begin to fade. Under the cloak of religious redemption, St. Augustine becomes the great defender of order and the inclement prosecutor of free will. Deústua finds that, theologically, St. Augustine reduces man to a composite of reason and passion. As a theologian, St. Augustine is convinced that reason should dominate because reason by its very essence is superior to passion. When reason dominates, the soul ascends toward things intelligible, eternal, and immutable; when passion dominates, the soul desires that which is only sensible and fleeting. Given the fact that free will accounts for such desire, both passion and free will are necessarily a fault and not a sign of perfection in man. From a theological point of view, free will gives rise to disorder within the soul; it is a power within man that affects his moral state. Going one step further, Deústua claims that St. Augustine is in reality a fatalist. Man, in St. Augustine's eyes, is not free. On the one hand he cannot escape from the orders of God or the dictates of reason nor, on the other hand, can he flee from the allurements of the devil or the inclinations of passion. The Church Father concedes precious little to natural man: resolution and intention. When resolution and intention are exercised for the good, man, working through God's grace, conforms to reason and is free. What man freely wants is to obtain beautitude, transcendent happiness in the possession of the eternal and immutable good. To seek that which is but a fleeting good –i.e., when resolution and intention follow the dictates of passion-free will– is to lean toward egotism, toward desire, toward sin and thereby toward non-being. Thus Deústua underscores that, paradoxically, for St. Augustine free is only apparently free: without God's grace, he can only will evil. The human will does not acquire grace through liberty, rather liberty is attained through grace.

For Deústua, whatever inroads St. Augustine made in the domain of the internal world of consciousness, the Church soon swept away. The conflict between faith and reason ends with reason completely accepting the dictum of the Christian dogma and with reason sacrificing inner liberty at the altars of the imperious Church. The all-powerful Church becomes an organized and fortified body whose pedagogical mission demands absolute and total adherence to its unyielding authority. Seeking to propagate its ecclesiastical ideology through systematic thought, the Church turns to Scholastic philosophy for support and strength. Among the Christian thinkers, it is St. Thomas Aquinas who, in Deústua's estimation, served her cause the best: as a champion of order, he envisions the universe as good because God has placed in it real and admirable order. According to St. Thomas Aquinas, rationality directs life's pattern of existence. The intellect, understanding the idea of the good and knowing in particular what it is, determines the will and constitutes the *supremus motor* of psychical life. As an ethical ideal, liberty is assumed to be a necessity, founded on knowledge. And freedom of choice is conceivable if the intelligence offers the will diverse means of obtaining a given end. The ordering of means, essentially an intellectual act, presupposes four things: knowledge of the end; knowledge of the means to reach it; the ability to discover the relationships between the two; and the adoption of the act best suited to obtain the determined end. Deústua concludes that for St. Thomas Aquinas, reason and reflection reveal the true will, that they create liberty in man. God's role here is limited. Knowing what man ought to do, God, however, never forces his action or his decision:

> Dios sabe lo que debemos hacer, pero sin hacer necesarias nuestras acciones, ni nuestra elección. El prevé todo lo que debe ser y cómo debe ser; es decir, las cosas necesarias, como necesarias, las posibles, como posibles y las acciones libres, como libres. Así no debe haber entre la presciencia divina y el libre albedrío ninguna especie de desacuerdo (II, p. 52).

In the divine plan, morality ought to exist, but it cannot exist without free will. The latter is thus indispensable to divine order and does not oppose Divine Providence. Deústua further observes that St. Thomas even applies his intellectual determinism to God Himself. Although God is eternal, omniscient and omnipotent, still in Him, St. Thomas Aquinas adds, all is immutable and necessary. God's will is not synonymous with arbitrariness; it is identical to necessity, just as human will is. As a result, divine will is also subordinated to reason, and the world is the necessary product of its essence.

In short, Deústua infers that for the Christian man liberty is essentially a moral postulate at the service of God. The Church proclaimed man free in order to hold him responsible for his actions. Deústua argues that Christianity's greatest achievement lies in having engendered "that principle of interiority which made man conscious of his personal self" (II, p. 67). It elevated the individual and oriented him toward liberty. But this liberty only freed man from the external world; it did not stimulate the "truly creative activity of one's capabilities" (II, p. 67). In fact, during the Middle Ages, the Church absorbed and dominated man completely, subordinating all forms of existence –the physical, psychical and political orders– to divine thought and order at the expense of inner freedom.

With the advent of the Renaissance, philosophy breaks with the scholastic notion of revelation, encourages the principle of self-awareness, and develops a cult of individualism heretofore unknown. Nontheless Deústua alleges that the Renaissance did not really

affirm the integral liberty of the spirit. Intellectualism continued to dominate man's cultural activities and order still served as the axis around which the spirit's action revolved. Man either perceived the world from an artistic point of view or sought a scientific explanation of life based on the laws of nature. The aesthetic conception cropped up first in cosmology under the initial guidance of Nicholas of Cusa and later under the genius of Giordano Bruno. Both men envisioned the world as a work of art, as a work of mathematical perfection set up by God. The divine unity of universal life led to the admiration of the macrocosmos as a manifestation of divine ideas. As a result, the progress made in understanding nature through a mechanistic interpretation of phenomena failed to advance the cause of freedom. Stressing mathematical inferences and data of experience, the mechanistic outlook simply meant a greater intellectual understanding of what was still considered to be a divine creation. The emphasis thus placed on reason not only gave it hegemony over the other human faculties, but also eventually made these dependent on the intellect itself. Finally, the aesthetic notion of nature fell prey to the scientific (rational) or logical conception of the world, wherein order predominated, subordinating or eliminating totally the ideal of freedom. This tendency continued with Francis Bacon, Thomas Hobbes and more emphatically with René Descartes.

From Deústua's point of view Descartes only apparently makes use of liberty as the starting point of his philosophical system. Deústua contends that Descartes uses the term liberty in a dual sense which, ironically, ends by negating its very existence:

> ... en el primero, significa el poder de decidirse entre dos contradictorios: hacer o no hacer, afirmar o negar... ; en el segundo, quiere decir el poder de conformarse a su verdadera naturaleza de hacer lo mejor, de afirmar lo verdadero, de huir del mal (II, pp. 73-74).

Deústua argues that this amounts to negating the power of choice between two contraries and reduces freedom merely to an inclination toward one of them, be it because one knows that the good and the true lie with one side, or be it because "God so disposes the interiority of thought" (II, p.73). Yet for Descartes it would seem that divine grace and natural knowledge to not diminish liberty; they fortify it. The indifference or spiritual indetermination that one feels when not drawn to either one or another side marks for Descartes the lowest degree of liberty and must be considered the result of insufficient knowledge rather than a sign of the will's perfection. Like Socrates, Descartes maintains that the knowledge of the good or truth eliminates deliberation and choice. Since the will can only naturally desire the good, it will embrace the good and the true even more freely when it perceives them clearly. The will, placed face to face with the good, can never remain indifferent. For indifference arises, as has been stated, from ignorance. As the good is preestablished by God, man's intelligence, for Descartes, would have only one task to perform: to "present to us this good toward which our will naturally turns" (II, p. 74).

To underscore his conception of rational determinism –a philosophical position defended even more intensely later by Baruch Spinoza and Gottfried Wilhelm Leibniz– Descartes falls back on theology. God, Descartes declares, is the author of all actions, including those dependent on human will. If it were not so, if something could in fact occur in the world that did not emanate from God, then God would be imperfect. Obviously this puts free will at odds with divine omniscience and omnipotence. Descartes' attempt to reconcile the two, Deústua notes, is in line with familiar Scholastic thinking of his time. He posits the existence of two wills. The first, from which the occurrence of all things arise, is absolute and independent and pertains exclusively to God. The second will, found in man, is relative in nature and determines his merit or demerit.

As for liberty, Deústua sustains that Descartes' metaphysical ideas simply exclude it. According to his theory of continuous creation, God is creating at every instant the world of bodies and of souls. Nothing is done or for that matter, can be done, without Him. And because the continuous creation is immutable, it makes liberty impossible. Essentially, then, the dominating idea in the Cartesian system, Deústua is left to conclude, is that of a logical mathematical order founded on divine will. Consequently, the universe is based on inflexible laws –a mechanistic outlook– and the most that man can aspire to is to change his desires, but never the order of the world. Supreme happiness would lie in conforming ones actions to divine will, in fusing human will and intelligence with those of God. Herein resides man's freedom, for Descartes. However, as Deústua emplasizes, this concept of emancipation must not be mistaken for liberty. For Descartes' God, through His will and intelligence, orders the universe according to unchangeable laws, and this eliminates any principle of indetermination. Within Descartes' formulation only God would be free. He alone would have absolute liberty and absolute power of creativity, producing the existence, as well as the essence and laws, of thing.

Nevertheless, Deústua grants that an important change has taken place with Descartes. Necessity is no longer considered an absolute. It has been replaced by freedom, thought of now as absolute and primordial. This freedom, however, is not attributed to man but only, as stated above, to God:

> Es a Dios que atribuye la libertad primitiva, de donde sale todo lo demás. La necesidad que percibimos en los axiomas de lógica y de metafísica proviene de nosotros que encontramos la verdad toda hecha, la esencia como una ley impuesta a nuestra inteligencia, en lugar de sentirnos como el origen de la verdad y de sus leyes. Si Dios ha querido, que algunas verdades fuesen necesarias lo ha querido libremente (II, p. 78).

While philosophy on the Continent was largely rationalistic, in England it was adopting an empiricist and materialist approach. This, too, as Deústua indicates, locked out the notion of liberty. Francis Bacon, the father of inductivism, less could not profess liberty if he was to be consistent in his approach, for liberty did not enter as a factor in the natural sciences. Induction as a method sought to discover the laws governing nature through observation of experiential facts and observable phenomena. This blind faith in the science of the concrete drove Thomas Hobbes to reduce all phenomena, including spiritual ones, to movement, to physico-mathematical terms. Since his mechanistic theory considered only that which was corporeal to be real, Hobbes dismissed psychical occurrences as a simple product of fantasy –as mere appearances of phantasms– and proclaimed, erroneously as far as Deústua is concerned, that only sensation constituted the source of knowledge and the point of departure for science. Hobbes' materialistic outlook logically excluded the ideal that liberty was an inherent quality of the human soul. Deústua claims that this is substantiated by Hobbes' psychological analysis of the will and by his investigation of the reality of the free will, which he identified with the stongest impelling desire.

The empiricist John Locke, in turn, focused his attention on the theory of knowledge and on empirical psychology since he deemed that an inquiry into the possibilities of human knowledge constituted the necessary prerequisite to all metaphysical speculations. This radical turn to subjectivity provided a unique opportunity to reexamine the problem of liberty. But as Deústua observes, the promising chance, lamentably, came and went without resolving the problem of liberty. Locke's distinction between the will and freedom –both for him are active but different powers derived from internal experience– converted the will into the active power of the soul over the body and relegated freedom to acting or not acting conformably to a choice or a judgement of the spirit. In the final analysis, Deústua argues that Locke asserts not only that liberty supposes reason and will, but also that reason, discerning between good and evil desires, has the power of dictating imperative motives to the will. Under these circumstances, freedom would solely consist in the emancipation from alien moral coercion and not from the rigid, logical norms of thought. Such a view of liberty is, understandably, unacceptable to Deústua.

Another strong blow against the idea of liberty was struck by David Hume who led radical empiricism to its final consequences through the methodology of the clear idea. Evidently inspired by Locke, Hume defines liberty as the power to act under the impulse of certain motives or passions –which at best may be guided by, but never arise from, reason– when no impediment hinders this action. As for the notion that man is conscious of liberty, that liberty actually exists, this in Hume's mind is nothing more than an illusion, a false impression fostered by reflection. According to Deústua. Hume's pitiless criticism of science and metaphysics leaves man only with instinct and nature as a practical guide. At best, then, the foundation of morality, for Hume, lies in a natural instinct which would determine, under the guise of taste or sentiment, the good or the bad in terms of general, and not personal or egotistical, utility.

While the concept of order prevailed in the eighteenth century, two figures Jean-Jacques Rousseau and Immanuel Kant –the first minor, the second major– apparently, but only apparently, emphasized the concept of liberty. Deústua's reaction toward Rousseau is strikingly ambivalent. On the one hand, he cannot help but sympathize with his anti-intellectual stand. On the other hand, the lack of philosophic rigor in his reasoning and his pragmatic and immanentist tendencies leave him disturbed. As a champion of liberty, Rousseau opposes the dominating forces of reason, materialism and fatalism. Deústua points out that he rests his system ostensibly on liberty, giving priority to feeling and will. Through feeling (sentiment), man, for Rousseau, immediately perceives the existence of God, liberty and immortality. Rousseau's basic tenetthat the principle of action resides in the will of a free beingmakes the concept of necessity meaningless. The above anti-intellectual position naturally appeals to Deústua who is a voluntarist and a devotee of Bergsonian irrationalism. Nevertheless. Deústua rejects Rousseau even as he admits that Rousseau exalted liberty in his social and political works. The problem lies not so much in the apparent contradiction between the individual and general will –man never loses his absolute autonomy according to Rousseau even though he must perforce surrender his will in favor of the general will–, but rather in the fact that Rousseau ultimately places the will under the supervision of reason in order to legitimize all sentimental needs. For Deústua, then, Rousseau here negates, unwittingly to be sure, indeterminism for rational determinism.

By the time Kant appeared on the philosophical scene, philosophy had undergone profound changes. According to Deústua, the universal character of philosophy, as it appeared in antiquity and to some degree retained in the works of Bacon and Descartes, had disappeared. Philosophic inquiry pushed aside metaphysical problems and turned its attention to logical ones while scientific knowledge, in both its empirical and its mathematical aspect, reigned supreme. Faced with this transformation in philosophy, Kant set out to harmonize the two opposing epistemological views represented by rationalism on the one hand, and by empiricism on the other. From Kant's point of view both were dogmatic in their theory of knowledge. Both believed that nature could be known in an absolute manner: rationalism solely through reason; empiricism solely through sensations. His own philosophic speculations, however, refuted that either reason alone provided man with absolute knowledge, or that sensation in and by itself proved knowledge to be a synthetic activity of reason acting on the data of intuitions. He insisted that knowledge had to be a composite of both experience and a priori forms of thought.

Unfortunately, Kant's solution to the problems he faced did not, Deústua states, further the purposes of freedom. Following in the footsteps of the rationalists, he placed reason above the other spiritual faculties, such as the will, making it impossible for Deústua to consider him a champion of liberty. Deústua argues that within Kant's philosophical system, moral laws, however they differ from physical laws, are to the realm of the will what pure laws of understanding are to the realm of intelligence. Both are universal and necessary. What Kant did, then, was to explain the value of morality without appealing to its object; he looked not for the matter (purpose) but for the form of law (pure obligation). Such a position is unacceptable to Deústua as it supposes the will to be free only to the extent that it allows itself to be determined by the form of a law. Neither does Deústua admit Kant's logical conclusion that when the above takes place liberty and moral law are one. If they were, liberty would be a transcendental principle and would be conceivable only in noumenal terms. This in turn would imply that nothing could be known about it, that no explanation could be given so as to show how it is possible, that its reality could never be proven. Consequently, Deústua argues that although Kant placed great importance on practical reason (will), although he considered liberty important, liberty was not the primary object of his philosophical system. He was not, as it were, a psychologist seeking to understand the nature of thought, will, and feeling, but rather a logician attempting to discover within reason itself the foundation of all logic, of all morality, and of all aesthetics. In short, Deústua sees Kant's work as the last and most profound attempt to solve philosophy's most arduous problem, namely, that of viewing "necessity in reality as a rational necessity. . ." (II, p.157). The latter, of course, would explain why Kant, in the last resort, negates that liberty is a fact of experience and why he subordinates his theory of liberty to his theory of a priori knowledge.

After Kant, Germany wallowed in the doldrums of reason and order during the first half of the nineteenth century. Sounding a dissonant chord, Arthur Schopenhauer expounded an irrationalist view and became the exception to that rule. Interestingly enough, Schopenhauer, who replaced Hegel's Idea with Will as the principle of everything, left no mark on Deústua sustains that Schopenhauer tore himself away from rational determinism only to fall prey to yet another form of determinism, that of a blind, universal, and eternal power of life and growth. Moreover, Schopenhauer raises the voice of pessimism and nihilism. He calls on man, helplessly trapped in the painful web of suffering, to destroy the will to live by escaping from life, by denying consciousness, especially through Buddhistic contemplation. In sharp contrast, Deústua –foremost a philosopher of vitality and beauty which he identifies as the most perfect expression of psychological freedom– is incapable of denying the energy of life, of considering any view that willfully seeks to promote anguish in man. This fact, perhaps, may explain why Deústua omits from his analysis such pre-existential philosophers as Frederick Nietzsche and Sören Kierkegaard.

If in Germany Schopenhauer was out of step with his time. G.W.F. Hegel certainly set its tempo. Although he is to leave an indelible imprint on Deústua's aesthetic ideas, in all other respects Deústua is unreceptive to Hegel's idealistic pantheism which carried Kantian transcendental idealism to its extreme logical conclusion. Nothing is more foreign to Deústua's voluntarist cosmovision than the assertions made by Hegel that "whatever is rational is real", "all reality is rational." For in Hegel's identification of trough and being, which is also Idea and Spirit, Deústua finds himself enveloped in a rational deterministic world, a world where Spirit, through a dialectical movement of thesis, antithesis and synthesis, manifests itself in the concrete universe. In this world Deústua stresses that the individual enjoys, at best, a relative, limited freedom. He is but a mere particle of Spirit which only in its final stage of evolution can acquire full liberty. Following in Kant's footsteps Hegel continues to conceive of freedom in purely a priori terms. Epitomizing the most extreme form of rationalism, Hegel has little use for psychology as a science of the self its faculties. Deústua's closing remark: "Hegelian philosophy, then, does not deal with psychological freedom" (II, p. 199), comes, therefore, as no surprise.

While Hegel's extreme rationalism receives first billing in Germany, the rest of Europe, going its separate way, follows in the footsteps of Francis Bacon and English empiricism, taking up Kant's dictum that only science renders knowledge of the external physical world possible. For Deústua it is a period deeply steeped in the murky waters of positivism. As a phylosophical movement positivism did not bother to grapple with the problem of inner liberty, namely, with the notion of indeterminism. Indeed, the positivists, sticking fast to the raw data of experience, abrogated liberty –they dismissed the concept of liberty as a mere illusion of the mind– and substituted in its stead the doctrine of strict determinism. Logical thought prevailed, imposing a rigorous order on all facets of experience, and necessity became the guiding light of all ethical, aesthetic, and scientific investigation. The "how" replaced the "why" and thinkers began to frown upon the mere idea that the imagination had the power to create capricious worlds at will. This new push, which finally placed science, if only temporarily, on the highest pedestal of human knowledge, basically arose form two centers: France and England.

Seeking to synthesize the ensemble of sciences, August Comte became the unrivaled spokesman for this movement in France. Perfunctorily reviewing Comte's social philosophy, Deústua spurns it completely. His strong personal dislike of Comte stems from the nefarious influence which his philosophy had, and still continued to have, on his homeland and strongly shows through when he refers to Comte as "the enemy of liberty" (II, p. 211). A devotee of artistic creativity,

Deústua flatly rejects Comte's psychological stand denying consciousness unlimited freedom. He also discards Comte's extravagant assertion that positivism would restore the spiritual and social harmony undermined in Europe by modern criticism and the French revolution and, furthermore, put an end to the social anarchy of his time. For all Comte's glorification of humanity, Deústua nevertheless pictures the creator of modern sociology as the philosopher for whom ethical laws preside over social order and for whom the universal arrangement of things forcefully dictate the rules of individual conduct.

In England, those foremost responsible for firmly implanting the idea of determinism were John Stuart Mill and Herbert Spencer. Deústua alleges that Mill, while allowing the will to modify man's actions, in reality, never considers it a causal agent. For Mill the will is totally dependent on the force of desire, that is, determined by external factors. Consequently Mill, at best, envisions man as an intermediary agent of his character, never as a free agent. Every act can be traced to a motive (a desire) that triumphs over another and the will thus is transformed into nothing more than a movement produced by a dominant sensation. Free will as the essential constituent of consciousness, becomes an empty, useless concept, a patent absurdity in Mill's philosophical system, thus making psychological or moral freedom and equally absurd postulate. Deústua concludes that to accept the philosophical view of Mill amount to accepting mental determinism or necessity.

Although Mill's position is extreme, Deústua feels that Spencer established an even more radical outlook as he introduced the mechanical principle of universal evolution to explain reality where cause and effect have a direct and real relationship. The basic axiom of Spencer's theory is that the same quantity of energy is conserved at all times in the universe. Deústua asserts that this leads him to conclude that present moments or phenomena are the exact equation of the past ones and that future phenomena or movements will be nothing more than the consequence of the rigorous equation of the present. Thus movements arising from man's will, in fact the will itself, depend completely on the past movements. As a result, man cannot create any movement, nor, for that matter, can he modify the direction of any movement. Therefore, free will cannot, does not, exist. External media alone determines the inner self; order reigns within every class of phenomena; and man, thus degraded, is transformed into an automaton, a creature whose actions are always fixed and mechanical.

Barely had the above scientific conception of the universe taken root when, at the close of the nineteenth century, a violent reaction against it took place among European thinkers. Unwilling to leave man chained to an inexorable, blind, unswerving force, a new wave of philosophic doctrines emerged determined to recover for the individual his supposed lost freedom. For Deústua this movement reached its zenith in psychology with Wilhelm Wundt and in philosophy with Henri Bergson. Both men will leave a lasting imprint on Deústua whose *Estética general* springs from the assimilation of their ideas.

It is the psychologist, not the philosopher Wundt who fascinates Deústua. What draws Deústua to Wundt, the founder of voluntarist psychology, is that he studies the totality of experience in its immediate character and accents the role which volition plays in the psychic process. Deústua accepts Wundt's assertion that the whole of psychic life consists of a continuous series of new creations wherein the will is an autonomous fact originating from immediate experience. This stance leads Wundt to conceive of the will not as a function that is added on to representation, feelings, impulses and desires but rather as something contained in them already. Essentially, both thinkers acknowledge no difference between impulses and desires on the one hand and will on the other. The volitional act is thereby identified with apperception. Admitting that consciousness does not nor cannot exist without apperception, Wundt –and Deústua with him– inmediately inverts the statement and concludes that consciousness is equally unfeasible without volitional activity. If Deústua accompanies Wundt the psychologist up to here, he parts company with Wundt the philosopher when he theorizes that the collective will binds and determines individual evolution. Thus, in the last analysis, Deústua declares that Wundt failed to shed the last remnants of positivism and concludes by subordinating liberty to an outside order.

As important as Wundt is to Deústua's psychological formation, ideologically he is most indebted to Henri Bergson. One of the first supporters of Bergson in South America, Deústua applauds his absolute agnosticism of the intellect and his contention that the problem of liberty must be presented and solved within the realm of psychology. Herein lies the magnetic attraction which Bergson has over Deústua. From a psychological point of view, Bergson affirms that an analysis of "duration," synonymous with continuity, inner time, heterogeneity, leads to the idea of liberty. Sympathetic to voluntarist psychology, Deústua heartedly agrees. Pure duration involves the succession of conscious states, where the self lets itself live and refuses to split the present from the past. Having denied succession to external phenomena, Bergson –and by identification Deústua– insists that the multiplicity of external phenomena exist only insofar as consciousness is capable of retaining them as a whole (i.e., in a state of duration), or as displacements in space (i.e., homogeneous time).

Opposing the deterministic-mechanistic point of view which presupposed distinct and successive parts in consciousness as well as a regulating cause-effect relationship between thoughts and sentiments, Bergson and Deústua exalt the idea of dynamism, regarding liberty as a real activity. Thus an act achieves the highest degree of liberty when, unfettered by reason, it stems

from the fundamental self and thereby encompasses the whole of man's personality. The apperception of liberty, then, is immediate (intuitive), but is lost when reason intervenes. Indeed, when reason is present the flow of life or duration becomes fixed and reality offers only a depthless frozen section for the intellectual microscope to analyze. The relationship between the profound self and the act is undefinable precisely because the process of change is what makes man free. Liberty is an absolute or causal principle. Following Bergson, Deústua proclaims that liberty "is a fact and among the verifiable facts the most evident of them all" (II, p. 254). Consequently, in Deústua's philosophic terminology liberty, duration, personality, consciousness, and will are synonymous terms.

Free man is like a surfer. He rides the present wave whose advancing crest swells with his past, rolling him toward undetermined future shores. Man is naught without his vital past, without his pure memory. (Rote memory or habit gives birth exclusively to the superficial self because it unconsciously repeats in a mechanical fashion past patterns in a present.) Pure memory brings forth the past, spontaneously recalled from its virtual state, to infuse, expand and enrich the present durational flow of the self. Pure memory –Deústua prefers to call it "creative imagination" (II, p. 255)– endures and thereby constitutes the fundamental and free self in a creative present. Deústua enthusiastically travels this far with Bergson but no further. Bergson proceeds immediately to deny that memory is a function of the brain. This metaphysical supposition eventually leads him to the mystical hypostasis that the universe is one great consciousness in a state of perpetual change and to the assertion that Real Duration, or the eternally dynamic, is synonymous with Being, the creator of all reality and life. Deústua, on the other hand, is more reserved, content to remain purely within the limits of the human camp. Exalting memory's imaginative power, the creative impulse which reveals the true and profound personality of the self during its richest moments of existence. Deústua seeks only to defend what is preeminent in man, namely his human spirituality.

From the foregoing remarks, it is evident that, for Deústua, reason would be an inadequate initial tool to capture both the flux of human duration and man's communion with external reality. Left on its own, reason congeals movement and easily renders reality, internal as well as external, hygienically antiseptic, devoid of all vital impact. The great insights into life, those which reveal a mind of great sensibility and aptitude in discovering and understanding the human condition even in the most discreet and humble of objects, must first stream forth from intuition or disinterested instinct. "Intuition," Deústua states paraphrasing Bergson, "guides us to the very interiority of life. . ." (II, p. 259). By relating objects spatially, reason by itself barely skims the surface of existence. To auscultate, to tap existence at its fullest, ripest moment one must fish it from within. Man immerses himself in the current of creation diving for a unique pearl to embody the expression of his unique experience. Like in the case of life's secrets, to fathom a particular particle of time's reality, in a time that is itself irreversible, is a deed that alone pertains to intuition.

To the question: Who perceives reality as a state of continuous creation? , Deústua unequivocally replies: the aesthetic soul. Only those enjoying artistic perception can insert themselves into their interiority with the necessary tension and intensity required to spiritualize matter. (It is evident, therefore, that Deústua differs from Bergson in this respect. Bergson holds that which is without possesses an interior essence and an eternal, independent vital truth, a truth and essence not created but attentively grasped by the artist.) Through the artist, then, the object acquires new significance and depth. Having first gone beyond colors, sounds, words to intuitively capture the inner essence of his vision –to view an object for what it has to offer in its human dimension– the artist then attempts, by every means available to him, to recreate objectively his vivid inner experience to his fellowman. Art, in this sense, can neither be reduced to matter photographic replicas of external items –nor to the mechanics of composition– art for art's sake. Art leaps forward and attempts to snatch "movement in what is motionless, and life in death" (II, p. 269). Liberty becomes the aesthetic soul. The artist's soul is the bell that sounds for evermore. And so leaving Bergson behind, Deústua now energetically strides ahead and proclaims that philosophy, whose object is liberty or duration, must first pass through the portals of art if it wishes to decipher the secrets of life.

---

1. *Positive philosophy*, tr. Harriet Martineau, 3 vols. (London, 1896), Bk. VI, Ch. i. (All subsequent references to Bks. and Chs. are to this edition and will be incorporated parenthetically in the text.).

2. Francisco Miró Quesada, "La filosofía del orden y de la libertad y su influencia práctica", *Letras*, No. 13 (1939), 196.

3. This ideal, Deústua affirms, stemmed from the Greek's refusal to let himself be possessed by any one aspect of life and explains why he introduced reason in imagination, thought in feeling, reflection in passion. The Hellenic spirit, fired by a lively and inexhaustible curiosity and delicateness of spirit, led the Greek to think with sensibility and to imagine with clarity. The above factors left no room for extreme, excessive views either in philosophy or in imaginative works such as mythology and art (I, 27).

MEDITACAO SOBRE O HOMEM COLONIAL

Gilberto de Mello Kujawski

Sao Paulo, Brasil

I

O homem se define pelo que ele é, ou pelo que ele faz?

Enunciar, por exemplo, que é o "animal racional", não basta pois animais racionais são o selvagem australiano e Einstein. Atila e S. Francisco de Assis, o Ioga e Casanova. Bem se percebe que decisivo no homem não é só o que ele é, mas também o que ele faz. Não basta considerá-lo "racional"; é preciso ver como aplica a razão através da história, em que medida a possui e o que *faz com ela*. Por isso o velho enunciado segundo o qual o homem é o "animal racional" deve entender-se não como se o homem possuísse a razão, toda a razão, de uma vez por todas, mas no sentido de que o homem luta incessantemente pela conquista da razão, nada lhe garantindo que um dia a possua integralmente.

Um homem, e também um povo, só definem o seu ser pelo que fazem, e só reconhecem a própria identidade no que fazem. O adolescente, que em geral não teve tempo de fazer muita coisa, flutua em onímoda ambiguidade, goza despreocupado de sua ambiguidade (privilégio da juventude), ao contrário do homem mais velho, tropeçando com suas limitações a cada passo. O homem maduro e os povos maduros se conhecem melhor porque sua constituição tipológica está mais bem definida. Como fizeram muito, produziram com abundância, capitalizando séculos de história e cultura, os povos amadurecidos cristalizaram firmemente seu perfil e a imagem deste. O tesouro universal de arte, religião, ciência, direito, política, economia, em que vivem imersos reflete com clareza sua verdadeira fisionomia histórica. O "grego", o "romano", o "europeu medieval", o "europeu moderno", o "francês", o "inglês", o "alemão", etc., exibem ferfis cunhados com clareza e até com certa dureza no mapa antropológico mundial. Não é o que sucede com os povos latino-americanos, em particular, ou com o latino-americano, em geral, prática, anêmicos na produção de valores de qualquer classe, e por isso mesmo, indefinidos em sua tipologia e mal conhecidos em seus traços essenciais. Entrementes, a necessidade de saber "quem é quem" não poupa o latino-americano. O mundo começa a interrogar o homem latino-americano sobre sua peculiaridade antropológica, e, sobretudo, é o próprio latino-americano que se pergunta por si mesmo, não sabendo responder porque não se encontra suficientemente refletido na história e na cultura autóctones. Que fazer? Como saber quem somos nós, latino-americanos, se temos sido tão pouco, porque tão pouco temos feito? Creio que a resposta parece óbvia. Se tão pouco historicamente temos produzido, a ponto de nosso patrimônio cultural não refletir com suficiência nossa imagem, cumpre tentar nossa autognose tomando a direção oposta, *indagando pelo que não temos feito historicamente*, em comparação com as grandes nações criadoras. A omissão, forma negativa de conduta, mostra-se tao eloquente quanto a ação, tão reveladora quanto esta sobre o caráter íntimo das pessôas, dos povos e da épocas. Há tanto sentido em dizer que a Idade Média foi o tempo em que se construíram as grandes catedrais, como em afirmar que hoje não mais se constroem grandes catedrais. Asseverar que Roma aprofundou brilhantemente o direito, não basta; cumpre acrescentar que Roma não brilhou quase nada em filosofia. As sociedades primitivas cultivam a magia, não há dúvida, como também não se discute que a moderna ciência da natureza suprime, e pela raiz a magia.

Aplicando ao nosso problema este critério de constatação pela negativa verificamos que todas as grandes nações do Ocidente, ao emergirem na modernidade, constituíram-se desde logo em grande Estados. Estados-nações foram Espanha e Portugal, França e Inglaterra no século XVIII, os Estados Unidos; no século XIX, Itália e Alemanha, Estados armados de incontrastável soberania interna e externa, de forte autoridade, que nao é mando pela força, e sim mando baseado em direito, e de plena legitimidade, o notório consenso popular. Estados inicialmente deficientes em sua organização legislativa, burocrática, econômica e militar, nao constituídos todos pela essência do poder público, que é a *firmeza, solidez e plenitude do mando como tal*. Mando que não se traduzia em prepotência, de vez

que o Estado do antigo regime, com o exército incipiente, a burocracia em formação, a economia desorganizada, não possuía instrumentos para exercer prepotência. Possuia, em compensação, o Estado moderno nascente, a firme adesão social sobre quem devia mandar (no caso do antigo regime, o Rei). O perfeito acordo social sobre quem deve exercer o poder público, a concórdia básica da sociedade sobre quem deve mandar constitui o fundamento da energia, da solidez e da estabilidade do mando.

Em violento contraste com a situação descrita, o Estado desde a independência dos países latino-americanos até o presente, é dominado, em toda a América Latina, por unânime tradição de instabilidade, por congênita e irremediável fraqueza. Não se constitui em bases sólidas e orgânicas, em forma e figuras definidas, em Constituiçao e legislação integradas, em instituições duradouras, nem se afirma, a exemplo dos Estados emergentes na Idade Moderna, como órgão de mando coesamente acatado e basicamente incontroverso. Em suma, parece difícil negar que, até agora, nenhum país da América Latina erigiu um Estado realmente consolidado, uma estrutura política sólida e estável órgão de mando público dotado de fato (e não só presuntivamente) de soberania, autoridade e legitimidade. Os Estados latino-americanos subsistem como estruturas formais, sem nenhuma consistência interna de poder, substituindo com frequência a autoridade pela força das armas, a soberania pela retórica, e dando ao traste com a legitimidade nos seus golpes de Estado, suas falsas revoluçoes e "pronunciamentos". Estados difusos, imaturos, sem prestígio, que não correspondem ao papel de órgãos especializados do poder público, que não personificam efetivamente a nação, sujeitos à completa perda de estabilidade ao menor sinal de perturbações internas e externas. Porque o Estado, à semelhança do "boxeur", prova sua têmpera na capacidade de assimilar golpes, sem perder o aprumo. Seria ilusório lembrar aqui os anos de estabilidade política na Argentina, entre os meados do século XIX e o primeiro quartel do século XX, ou o equilíbrio da vida pública chilena durante o mesmo período, ou ainda os sessenta e sete anos de continuidade e relativa calma da monarquia brasileira (1822-1889). A estabilidade política desses três períodos, nesses três países, decorreu da inércia da sociedade, adormecida na letargia do conformismo, sem grandes interesses para reivindicar, sem estímulo para lutar pelas causas gloriosas que estremeciam maciçamente outras nações. A estabilidade política não se prova na paz dos pântanos, mas no fragor das tempestades que ameaçan por a fundo a lei e a grei. Nas nações européias, nos EE.UU., por vezes o Estado parece eclipsar-se inteiramente nas longas crises em que submerge, para logo ressurgir com redobrada autoridade e eficiência. Nos países hispano-americanos, a menor ameaça à normalidade da vida política é pretexto para invocar o Estado de exceção, prova de que o Estado nao existe aqui em sua constituição normal, que deve ser suficientemente resistente e elástica para suportar as maiores crises políticas, econômicas e sociais.

Entretanto, surge outra dúvida. Como explicar que as nações latino-americanas, providas de Estados tão insuficientes, e portanto, de tão escassa soberania, tenham conquistado a independência das respectivas metrópoles no século passado? Nem sempre a independência política significa plenitude de soberania. No caso dos Estados Unidos não há dúvida de que a independência foi o ato final do processo de soberania há muito preexistente no seio da sociedade americana. No momento em que os colonos americanos redigiam a Declaração da Independência, as colônias americanas unidas acabavam de adquirir grau de coesão e determinação de tal ordem que cresceram sobre a metrópole. A soberania americana, em plena expansão, fez sombra à Gra-Bretanha, a ponto de que a ação jurídica e militar veio somente sancionar a existência de um Estado já constituído historicamente. Na América Latina o processo foi bem outro. A independência não ocorreu tanto em consequência do fortalecimento da soberania real dos povos latino-americanos, como da fraqueza crescente das metrópoles, precipitadas em decadência secular, consumada pela ocupação napoleônica da Península Ibérica. Nos Estados Unidos a independência foi um ato final que apenas confirmou o estado de coisas preexistente, a soberania nacional, já plenamente constituída. Na América Latina, pelo contrário, inexistindo condições históricas para formação da soberania real de suas nações, internamente dissociadas e sem a pretensão sincera de viverem em comum, a independência política poderá ser o ato inicial, o primeiro passo para a futura soberania, nunca um ato final, de acabamento da soberania, mal conformada entre nós. Na América Latina, verdade seja dita, o ato da independência não passou de gesto formal, com boa dose de retórica byroneana, sem apoio na realidade histórica, na maneira de ser e de viver das colônias frente às metrópoles européias, às quais continuavam subordinadas econômica e culturalmente:

Conclusões:

1. A independência política, por si só, não significa a superação do estágio colonial de um povo.

2. O povo que proclama sua independência, sem contar ao mesmo tempo, com sua soberania política de fato, não consegue erigir um Estado consolidado, que definimos como órgao prestigioso de mando público, baseado em direito.

3. A sociedade que não logra construir um Estado consolidado, *permanece, histórica e culturalmente, uma sociedade colonial,* embora tenha alcançado sua independência política.

II

Eis aí, portanto, a primeira definição substantiva do homem colonial: é o tipo humano incapaz de erigir um Estado consolidado. Neste sentido, o homem colonial é *apolítico*, essencialmente alheio ou indiferente à política, à tarefa de organização e exercício do poder público.

De onde provém essa fraqueza constitucional da estrutura política nos meios coloniais? Evidentemente, decorre do ínfimo grau de *associação* do elemento humano em torno de interesses, usos e crenças comuns. A sociedade, diz Ortega, é uma coletividade humana submetida a um sistema de usos. Portanto, a sociedade será tanto mais sociedade, quanto mais integrada estiver em seu sistema de usos, as imposições coletivas, impessoais, que encerram a substância do social. A coletividade mal integrada no seu sistema de usos, na qual este sistema quase não pressiona espontaneamente os indivíduos e os grupos, cingindo de modo frouxo o corpo social, será coletividade de estrutura fluída e flexível, sem os traços essenciais de coação e rigidez que definem o fenômeno social. A opinião pública, como acentuou Ortega, não passa de um sistema de usos mentais. Onde o regime geral de usos é falho, quando as vigências se mostram fluidas e indefinidas, a opinião pública será, necessariamente, anêmica e deficiente. Em consequência, o poder público, do qual o Estado constitui o órgão especializado, será também frágil e reticente, pois o poder público emana diretamente da opinião pública. Este não é um postulado de fé democrática, mas um dado positivo de sociologia política. "El poder público no es, pues, sino la emanación activa, energética de la opinión pública"[1]. Onde a opinião pública não se impoe com bastante energia através dos usos, e, especificamente, dos usos mentais, onde os homens vivem socialmente desintegrados, a sociedade estará a meio caminho da di-sociedade, e o poder público não se condensará naquele órgão especializado para sua declaração e exercício, o Estado. A sociedade invertebrada só pode gerar o Estado invertebrado.

Como foi dito, o homem colonial é essencialmente *apolítico*, alheio e desinteressado não só das questões de Estado, propriamente, como indiferente aos problemas de alcance social, às questões de interesse coletivo, na medida em que superam os estreitos limites da vida individual e inter-individual. Para o homem não colonial, integrado em sociedades culturalmente maduras, a vida social, com seu elenco de funções, papéis e interesses, possui tanta realidade quanto a vida individual, deve ser levada em conta tanto quanto esta. Para o homem colonial a vida coletiva não existe, não é levada em conta seriamente. No mais íntimo do ser, nega validade ao interesse coletivo, ao espírito público e toda sua arquitetura de usos, vigências, leis, valores e projetos. Só a vida individual lhe interessa, só contam as relações inter-individuais; o restante não passa de engodo, patranha, ou constrangimento do mais fraco pelo mais forte. Não desfruta a menor motivação no desempenho dos papéis que lhe reserva a vida pública ou social. Veja-se, por exemplo, a figura do "eleitor" latino-americano, o desinteresse com que observa a campanha dos partidos, a displicência com que vai depositar o seu voto no dia das eleições, sem o mínimo envolvimento, como se o ato não lhe dissesse respeito. O mesmo se diga dos "eleitos", dos candidatos aos cargos eletivos, igualmente despojados de espírito público, prontos a sobrepujar o interesse coletivo pelas conveniências pessoais. Outro caso fecundo está no relacionamento do homem colonial com sua profissão, genericamente. O homem colonial quase nunca se define como um "profissional" na mesma medida de seus colegas europeus e norte-americanos. A perfeita profissionalização exige a troca da individualidade de cada um pela fria impessoalidade do papel a ser desempenhado. No perfeito profissional sua individualidade permanece latente sob a impermeável aparência do especialista. Na América Latina a individualidade sempre transparece, indiscretamente, sob a pele do profissional. O advogado não se mostra ao cliente como o distante Dr. Almeida, e sim como o simpático Dr. Fernando. O professor universitário não parece aos alunos o temível Prof. Mesquita, e sim o amável Prof. José Antonio. Esta incapacidade para dissolver-se em formas impessoais de conduta, permite ao homem colonial conservar em todas as situaçoes da vida pública a linguagem própria às relações da vida inter-individual, próprias do trato entre parentes, amantes e amigos. Por isso se diz do brasileiro, como se poderia dizer do argentino, do venezuelano ou do mexicano, que é o "homem cordial". Esta resistência íntima do individual a ser absorvido pelo social resulta em alguns frutos benéficos, mas atesta, por outro lado, a incompetência do homem colonial para se realizar com plenitude na vida pública, sua inaptidão para instalar-se devidamente no seio da vida social, numa palavra, sua imaturidade histórica e cultural.

O homem das colônias é cego para os valores coletivos enquanto tais, e só se sente à vontade instalado na vida individual e nas relações inter-individuais, as relações de convivência dentro da família ou entre famílias, ou entre amigos, companheiros, etc. Portanto, o homem colonial é *individualista*. Distinguem-se duas formas de individualismo, o ativo e o passivo. O primeiro opoe resistência ativa e eficaz contra o domínio estatal nos mais diversos setores, defende com energia a livre iniciativa, luta com todas as forças contra a coerção injusta do interesse particular. Embora não se confunda com o liberalismo em lato senso, tal individualismo serviu de arma para o movimento liberal no século XIX. O homem colonial é estranho a este tipo de individualismo ativo e reivindicador. O seu é o individualismo passivo, aquele que opõe contra a opressão estatal, ou mesmo contra as pressões sociais, a simples resistência passiva, própria de quem não quer ser molestado em seu "modus vivendi", mas não luta para defendê-lo, não se mobiliza ativamente para fazer o que julga certo, nem para desfazer o que julga errado. O individualismo ativo não é desintegrador, não nega a sociedade nem o Estado; apenas quer colocá-los a serviço do indivíduo, por reconhecer que a liberdade, em sua forma mais decisiva e substantiva, é a liberdade individual. Não nega a sociedade, mas não admite a superposição do interesse coletivo ao interesse particular; não contesta o Poder em si, mas só o Poder absoluto. Por isso o liberalismo exige ao poder público que tenha limites, refreiando-o através de alguns clássicos dispositivos de lei: separação e harmonia dos poderes, descentralização, Estado de direito, etc. Já o individualismo passivo mostra-se radicalmente dissolvente por desconhecer o caráter essencialmente social do homem, sua necessidade de inserção no sistema

de usos que estrutura a sociedade, e no sistema legal instituido pelo Estado. A inércia social do individualismo passivo pretende reduzir as normas da vida pública, qualificadas por coação e impessoalidade, aos termos livres e pessoais do trato inter-individual. "A lei para os inimigos; para os amigos o espírito da lei. Esta fórmula jocosa tem aplicação literal nos meios coloniais, onde os aplicadores da lei distinguem entre "amigos" e "inimigos", os de dentro e os de fora, como se não fossem todos iguais perante ela.

Em decorrência dessa inclinação de equacionar as normas e os interesses da vida pública em termos de relações inter-individuais, os problemas nacionais, de ordem geral, são discutidos e resolvidos ao nível de pequenos grupos fechados e impermeáveis, as oligarquias, em tempos de domínio civil, o estado-maior general, em tempo de domínio militar. O tratamento inter-individualista, exclusivista oligárquico, parcial, dos problemas de maior alcance coletivo, tende a imprimir-lhes enfoque obstinadamente particularista, transformando a sociedade num arquipélago de compartimentos estanques repelindo-se mutuamente, ou seja, predispondo a sociedade a deteriorar-se no seu oposto, em di-sociedade. Ao individualismo do homem colonial acrescente-se o intrínseco e obstinado *particularismo*.

O particularismo quando se instala ao nível da comunidade local, que, de *parte* de um todo, pretende enfunar-se num *todo à parte*, adquire as feições pouco inteligentes do provincianismo. Este é a soma do particularismo com o localismo. O homem colonial, com a mente bitolada nos estreitos horizontes do seu "habitat", vive, sente e pensa topograficamente, como irredutível *provinciano* que é. O provincianismo do homem colonial, incrustando-o no aconchego do seu "habitat" exclusivo, corta-lhe a comunicação com os meios culturais mais produtivos, com os centros de produção e renovação de idéias, projetos e decisões, fixando-o em irremediável defasagem. O *anacronismo*, irmão gêmeo do provincianismo, é inseparável da condição colonial.

Finalmente, o homem colonial, membro de uma sociedade, embora invertebrada, não possuindo em si mesmo o poder de criar originalmente as estruturas da ordem pública na qual tem que viver, trata de imitar as fórmas exteriores das instituições públicas e sociais dos povos mais adiantados, iniciando o vasto processo de mimetismo político, jurídico, econômico, técnico, científico e cultural em que se desenvolve o curso de sua história. A vida pública do homem colonial desabrocha como pretensão confessa ou disfarçada de universal mimetismo.

Em resumo, partindo do caráter primário e essencial do homem colonial, sua inaptidao para construir um Estado consolidado, isto é, seu irremediável *apoliticismo*, que se manifesta inicialmente como incapacidade de adaptação social, deduzimos outros traços essenciais de sua tipologia: *individualismo passivo, particularismo, provincianismo, anacronismo* e *mimetismo*. Esta última propriedade nos coloca na pista do caráter genérico da cultura colonial.

III

Schelling, na *Filosofia da arte*, distingue entre três modos de imagem, o esquema, a alegoria e o símbolo (I, §39). O "esquema", ou "esquematismo", é a representação em que o geral significa o particular, ou, em outras palavras, em que o particular é contemplado através do geral. Assim, por exemplo, ao falar qualquer língua sempre nos valemos de denominações gerais para designar o particular; a língua é esquematização. Na alegoria, pelo contrário, o particular é que significa o geral; este é contemplado através do particular. A pomba é alegoria da paz. A coruja, da filosofia. A literatura barroca era fértil em alegorias: "En un carro y en un trueno, fabricado éste de conchas de tortugas, arrastrado aquél de rémoras, iba caminando la Espera por los espaciosos campos del Tiempo al Palacio de la Ocasión . . . Conducía la Prudencia el grave séquito . . ." (Gracián, *El discreto*). Finalmente, o símbolo é a unidade do geral com o particular, a absoluta indiferença entre ambos. O símbolo é a síntese primordial entre o particular e o geral, o singular e o universal, a imagem e o conceito. Símbolo diz-se em alemão *Sinnbild* (imagem significativa). A mitologia, segundo Schelling, é o melhor exemplo de pensamento simbólico. O mito nao consiste na ilustração, por imagens, de um pensamento previamente constituído, não se reduz a alegoria ou esquema; o mito é forma de pensamento simbólico, consistindo em pensar (o universal) por meio de imagens (o singular); o símbolo funda o geral sob a modalidade do particular, de tal forma que este nao apenas "representa" o geral, como o revela em sua essência, na medida em que o personifica. Afrodite, na mitologia grega, não "representa" o amor erótico, assim como a pombinha branca representa a paz. Afrodite, enquanto imagem simbólica, convergência de sentido universal na modalidade do singular, *revela*, desvela, descobre o amor, sob sua nudez ondulante nascida da espuma do mar. Na própria figura resplandecente de Afrodite, na sucessão de episódios da sua vida, transparece o amor erótico como um dos aspectos do mundo, uma das dimensões em que o real acontece. De modo análogo, diz-se do pássaro de Minerva, alegoria do saber, que representa a filosofia. Em troca, a figura de Sócrates, símbolo da sabedoria, não "representa" a filosofia, mas a revela, na medida em que sua figura personifica a filosofia numa de suas clássicas condensações históricas. Portanto, marcando bem a diferença entre esquema, alegoria e símbolo, notamos que este último não se limita a representar figuradamente seu significado, *mas o revela, na medida em que o personifica essencialmente*, como síntese do particular com o geral, do singular com o universal, da imagem com o conceito.

Vejamos agora como esta breve alusão a Schelling colabora em nosso enfoque da cultura colonial. Se indagamos dos pilares básicos sobre os quais assenta a sociedade, veremos que são três: Estado, Lei e Economia. A sociedade pode subsistir à falta de muita

coisa, mas não se consolida sem as funções básicas levadas a efeito por esses três órgãos especializados de integração. No ingente sistema de usos em que a sociedade consiste, os usos políticos, jurídicos e econômicos correspondem, na terminologia orteguiana, aos chamados usos *fortes*, formas de comportamento a tal ponto exemplares que se tornam indispensáveis para que a sociedade permaneça integrada em si mesma, sem degenerar no seu oposto, que é a di-sociedade. Pois bem, nossa tese é a seguinte: nas sociedades desenvolvidas, plenamente estruturadas, dotadas de vida pública criadora e atuante, Estado, Lei e Sistema econômico não se limitam a representar formalmente, alegoricamente, seus respectivos papéis, mas os revelam e os encarnam de fato, personificando-os de verdade, e atuando eficazmente como órgãos de integração nacional. Assim, nos povos investidos de maturidade histórica, o Estado não representa alegoricamente a sociedade (como a pomba, a paz), mas personifica realmente o corpo ("Estado como pele", dizia Ortega), ou, no mínimo, como dispositivo para jugular a coletividade aos seus próprios fins, enquanto coletividade ("Estado como aparato ortopédico"). A Lei nao apenas representa as vigências sociais, mas as exprime realmente, sob forma de enunciados "terrivelmente taxativos", fulminando com sanção rápida e inexorável todos os transgressores, seja qual for o porte destes ("remember Watergatte"). O sistema econômico, igualmente, nas comunidades evoluídas, não demonstra o que o país "quer ser" ("grande potência", por exemplo), mas sim o que ele "pode ser", na medida do que ele "é".

Pelo contrário, nas sociedades coloniais, ou nas sociedades pós-coloniais de estrutura colonial, não há unidade entre as instituições sociais básicas e a comunidade, nem aqueles instituições correspondem aos fins para que foram estabelecidas. A falta de espírito público, o fraco grau de associação, o vazio tradicional da opinião pública não permitem que a sociedade segregue de si mesma, forjando-as do próprio seio, com autenticidade, as instituições, os órgãos de exemplaridade primária de que necessita para defender sua integridade. Efetivada a independência, há uma imagem de nação livre e soberana para preservar. Mas a sociedade liberta, devido à sua invertebração social e política, não sabe inventar instrumentos adequador para identificar-se progresivamente consigo mesma, confeccionando em seu lugar Estado, Lei, Economia puramente fictícios, instituiçoes de papel pintado, vistosas e imponentes, mas que nao passam de alegorias gigantescas. O Estado, alegoria do poder público; a Lei, alegoria das vigências primárias; a Economia, alegoria da abundância e da riqueza. As instituições não são o que seus nomes indicam, não sao o que têm que ser; limitam-se a imitar a *mimetizar* exteriormente o que teriam que ser. O Estado é só fachada de Estado, não é um Estado. Alardeia constituição, leis ordinárias, burocracia, exército, todo um conjunto de órgãos especializados do poder público que representam a nação, mas que não a personificam, não a refletem como ela é, e que, portanto, não passam de puras alegorias. Entre sociedade colonial e Estado não há congruência, qualquer unidade, o hiato entre ambas torna-se cada vez maior. A Lei é só fachada de Lei, não é Lei. Sabemos que são as vigências, a força atuante do uso, que impoem as leis na sociedade. A lei é lei por ter vigência, por constituir uso social. Nos países coloniais dá-se o inverso, as leis pretendendo adquirir vigência por serem leis. Portanto o caráter precípuo da Lei, sua obrigatoriedade geral, será mera formalidade externa. A Lei "representa" o imperativo de Estado, mas não o concretiza em si mesma. Pura alegoria jurídica. Outro tanto se diga da Economia colonial. Exibe a fachada de um sistema (o capitalismo, por exemplo), mas não tem a coerência interna do sistema. O "desenvolvimento" econômico no mundo colonial não passsa de frágil devaneio para disfarçar a miséria endêmica dominante. Alegoria de riqueza.

A imaginação colonial em seu compromisso forçado com o Estado, a Lei, a Economia, não mostra pujança criadora, não tem liberdade de vôo, funcionando em nível rasteiramente alegórico. A imaginação criadora colonial só se liberta em plenitude quando a atividade representativa faz-se fim em si mesma, desobrigando-se do dever de armar instituições fictícias de ordem pública, que não passam de instrumentos oficiais de alienação coletiva. A atividade representativa faz-se fim em si mesma no exercício das funções lúdicas puras e na produção artística em geral. Em suas festividades populares, em suas tradições folclóricas, em sua genialidade musical, arquitetônica, pictórica e literária é que os povos coloniais encontram-se consigo mesmos, revelando-se a própria identidade e desalienando-se de todas as formas que lhe pesam de opressão política, social, econômica e cultural. A fantasia artística, ainda que sujeita à censura social e oficial, está livre em si mesma de qualquer dirigismo em profundidade. Inclusive nos Estados em que é rigorosamente contralada pelo Estado, as transgressões são graves e frequentes, provando que a imaginação criadora sopra onde quer e como quer. O papel da arte na conscientizaçao do homem latino-americano não tem sido desprezível. Através dela fazem-se sentir, por antecipação, todas as reivindicações políticas e sociais do povo. Assim foi no Brasil, quando da Semana de Arte Moderna (1922), no México, com sua poderosa criaçao plástica, e no mundo hispano-americano em geral, com sua novela, sua poesia, seu teatro. A novela hispano-americana constitui no presente uma realidade tão rica e maciça quanto o foi ao início do século a novela norte-americana ou no século passado a novela russa. A cultura colonial em seus aspectos políticos, jurídicos e econômicos resolve-se em termos alegóricos: as instituiçoes correspondentes nao assumen realmente seus significados, mas só os representam, formalmente. Por isso, podemos acrescentar que o homem colonial é *formalista*. Na arte colonial, entretanto, é diferente. Na arte, a imaginaçao colonial funciona em termos simbólicos, realizando a unidade do singular com o universal, do particular com o geral, da imagem como o conceito, desenvolvendo o bosquejo

de uma verdadeira cosmovisao. Por isso dizemos que o homem colonial é também um *esteta*.

IV

Por último devemos tocar num tema específico de máximo interesse num congresso interamericano de filosofia. Qual a disposição real dos povos coloniais para a filosofia? Existirá na América Latina interesse coletivo pela filosofia, ou, melhor ainda, haverá na América Latina, em termos sociais, aptidão invencível para a criação filosófica ou teórica pura, em geral? Evidentemente, são inúmeras as pessoas e numerosos os grupos interessados em filosofia na América espanhola e portuguesa, mas o que se indaga é se a Teoria constitui entre nós uma preocupação social legítima, presente na organização de nossa vida pública assim como o pensamento moderno colabora de perto nas transformações históricas das nações do ocidente. Sabemos todos a resposta. A filosofia na América Latina limita-se ao interesse de alguns indivíduos, ou de muitos indivíduos, mas não se constitui em interesse social, público. E isto, simplesmente, porque não contamos entre nós com o espírito público, a consciência social suficiente para abrigar e alimentar qualquer interesse de ordem pública e social. A filosofia só se faz original e produtiva no contexto da opinião pública. Onde esta última se mostra deficiente, vazia, sem bastante pressão, a filosofia não floresce. Ortega demonstrou com clareza como as *idéias* surgem a partir da fratura das *crenças*, essas "opiniões públicas sobre a realidade". Com efeito, o rompimento das crenças básicas de uma sociedade, de uma época, precipita a vida humana na dúvida, no mar de dúvidas, do qual a vida humana só se livra apoiando-se na tábua de salvação das idéias. "Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde se insertan su intervención las ideas".[3] Isto posto, acrescentamos, por nossa conta e risco, que só quando e onde se faz sentir a *pressão da opiniao pública* a fratura das crenças provoca a dúvida e a consequente prótese por meios das idéias, isto é, da imaginaçao teórica. Se a opinião pública é irrelevante, o apego subjetivo às crenças também o é; portanto, o rompimento das crenças, nas sociedades invertebradas, não provoca nem grandes dúvidas, nem grandes idéias. Sem a pressão imperiosa do sistema de "usos mentais" que é a opinião pública, a vida humana não tem necessidade nem condições para produzir metodicamente idéias, para alçar-se ao nível da produção teórica. Não foi por acaso que Sócrates pensava e ensinava a pensar em plena *ágora*, dialogando na praça pública, lugar próprio à livre circulação da opinião pública; lugar onde esta se estabelece com seus tópicos, suas certezas, seus pontos cardeais; onde se alimentam os conceitos, as palavras e as metáforas em torno das quais se forma o consenso da tribo. A praça pública colonial não foi conquistada pelo povo, que a frequenta mais como inquilino do que como legítimo proprietário. Por isso as praças públicas tendem a desaparecer na América Latina, ao contrário de outros continentes, em que são preservadas com zelo religioso, livres de destruição pelo urbanismo niilista e tecnocrático. A medida em que o homem colonial, contrariando sua índole, for capaz de dialogar na praça pública, encontrando um denominador comum para seus interesses, conceitos e valores, desenvolvendo a opinião pública, solidificando sua estrutura social que ainda hoje permanece em consistência cartilaginosa, nesta medida o homem colonial poderá construir, ao mesmo tempo, um Estado consolidado e um sistema de pensamento maduro, digno do nome da filosofia. Enquanto esta ocasiao não chegar, o homem colonial persistirá *apolítico* e *atéorico*, tão estranho aos interesses da vida pública, quanto ao imperativo da contemplação intelectual, do conhecimento pelo conhecimento, instância suprema da liberdade espiritual, dedicada a *ver* o que as coisas são, e a proceder de acordo (sem contradição alguma; a *theoría* é o modo superlativo da *praxis*).

Muito se tem discutido sobre o conceito de "terceiro mundo", chegando-se, inclusive à conclusão de que se trata de conceito equivocado, pois os países por ele compreendidos não constituem nem "mundo", nem "terceiro". Talvez fosse mais fecundo e mais verdadeiro reconhecer a existência, em todos os continentes, de un enxame de países "alinhados" e "nao alinhados", os quais, embora politicamente independentes, seriam colônias *de quem*? Eis a pergunta crucial, que guardamos para o fim. E eis a resposta, talvez inesperada, que nos prontificamos a fornecer: *de ninguém*, ou melhor, os países independentes que conservam internamente o estatuto colonial são colônias deles mesmos. Creio ser do escritor brasileiro Raymundo Faoro a idéia de que, após a independência de Portugal, no lugar da antinomia colônia x metrópole, instalou-se no Brasil a antinomia Estado x nação. Precisamente disto se trata. Os povos latino-americanos (e outros) que conquistaram sua independência da metrópole, não souberam ainda conquistar a independência em relação aos estamentos, às oligarquias, aos grupos poderosos que internamente os oprimem, em fenômeno de estarrecedora anormalidade histórica. Nações invertebradas são facilmente vencidas por simulacros de Estados, políticos solertes e corporações blindadas. E a reforma desta situação não partirá nunca do Estado, mas só pode partir da própria sociedade na medida em que se conhece a si mesma. Conhecer-se é transformar-se. Tomemos agora em instância coletiva o conselho socrático: *conheçamo-nos a nós mesmos*.

---

1. Ortega, O.C., VII, 268.

2. Cf. a interpretação deste trecho de Schelling pelo filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), em *Obras Completas*, I, 369, ed. Instituto Brasileiro de Filosofia, 1966.

3. *Ideas y creencias*, O.C., V, 394.

UMA CORRENTE DA ACTUALIDADE FILOSOFICA BRASILEIRA: O CULTURALISMO

Antonio Paim

Pontifícin Universidade Católica do Rio de Janeiro

A corrente culturalista recebe essa denominação por considerar que a cultura configura uma esfera especial de objetos que se apresenta numa situação privilegiada no âmbito da inquirição metafísica. Reúne, na atualidade brasileira, expresivo grupo de pensadores, tendo à frente os professores Miguel Reale, presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia e ex-reitor da Universidade de São Paulo, e Djacir Menezes, ex-reitor da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Filiava-se a essa corrente Luíz Washington Vita (1921/1968), que realizou trabalho notável na esfera do estudo do pensamento brasileiro. A par disto, corresponde a tendência das mais destacadas entre os cultores da filosofia do direito.

A corrente culturalista considera-se herdeira de Tobias Barreto (1839/1889), cuja meditação é tomada como punto de referência. Ao contraditar o projeto positivista de constituir uma física social, encurrulando o homem em esquemas deterministas, o pensador sergipano aventou o punto de vista do homem como consciência, reorientando o centro da investigação filosófica no sentido do mundo da cultura. Ao fazê-lo, inspirou-se diretamente em Kant, a exemplo do que começavam a fazer diversos pensadores europeus, seus contemporâneos. Antecipa, contudo, de algumas décadas, a direção empreendida, na Alemanha, pelo movimento neokantiano.

Tomando em suas mãos essa herança, os culturalistas lograram notável aprofundamento dessa problemática, consoante pretende demonstrar à luz do exame de suas principais teses.

Os culturalistas brasileiros partem da afirmativa de que a filosofia comporta multiplicidade de perspectivas e, no interior destas, diferentes pontos de vistas. A perspectiva corresponde ao punto de vista último. Definindo-a desta forma, cabe reconhecer que o pensamento grego elaborou uma perspectiva filosófica que se revelou de vitalidade inusitada, apoiada na suposição de uma certa permanência por trás daquilo que aparece. Por isto mesmo, a plena caracterização da categoria de substância consumiu energias sem par. O pensamento moderno consiste sobretudo na busca de uma nova perspectiva, diametralmente oposta, processo que se completa com a obra de Kant. Para este, a condiçao humana está limitada à consideração dos fenômenos e nunca das coisas como seriam em si mesmas, isto é, fora do horizonte da percepção de nosso entendimento.

Da nova perspectiva chegaram a se destacar duas posiçoes perfeitamente definidas. A primeira reside no pressuposto de que caberia manter-se adstrito à imanência. A segunda corresponde à posição transcendental, cujo marco inicial é representado precisamente pela obra de Kant.

Passo à caracterização, ainda que suscinta e esquemática dessas perspectivas filosóficas.

Para Kant, denominam-se transcendentes os princípios que ultrapassam a experiência possível.[1] Na filosofia transcendental de Kant, os princípios de uma experiência possível são, ao mesmo tempo, leis gerais da natureza, cognoscíveis "a priori". A rigor, só concebia a experiência em relação ao plano de natureza,[2] desde que, para estendê-la ao plano cultural e ético-político, vê-se na contingência de aproximá-lo do mundo natural.

Dessa forma, embora o conceito de experiência careça de maior aprofundamento, a acepção da transcendência em Kant é extremamente fértil e ampla o bastante para abranger as diversas nuanças em que se apresenta. Podemos tomá-la como a subordinação do real a parâmetros que se colocam acima de toda experiência humana e envolvem, portanto, um elemento de crença. O exemplo clássico é constituído pelo mundo das idéias de Platão e, em geral, pelo aristotelismo, ao menos na forma como recebemos, isto é, através da mediação escolástica.

A transcendência não se esgota na mobilização de pressupostos religiosos como fundamento último de determinada filosofia. Esta seria uma aplicação limitada do conceito, além de inadequada. Basta tomar ao neotomismo, sobretudo na versão acabada que lhe deu Maritain. O eminente filósofo incorpora uma acepção contemporânea de ciência e cuida de tomá-la como referencial para invocar a atualidade de uma filosofia da natureza de inspiração aristotélica. Esse discurso dispensa o socorro de elementos teológicos e mantém-se no plano puramente lógico. A sua característica distintiva não constitui sequer a invocação de postulados, desde que a tanto parecem circunscritos todos os discursos. A questão reside no próprio postulado, que envolve a crença na possibilidade de um acesso à natureza tomada como totalidade em si mesma, eludindo o problema da objetivação a que se acha adstrita a condição humana. E portanto a crença na possibilidade de ultrapassá-la que constitui a peculiaridade essencial de toda perspectiva filosófica transcendente.

Tomar a posição transcendente em seu sentido pleno parece a via adequada para distinguir o hegelianosmo –exemplo de posição imanente que se mantém nos marcos pós-kantianos– de certas interpretaçoẽs marxistas, sobretudo a denominada ortodoxa.

Ao conceituar a filosofia que professam como a "ciência das leis mais gerais do desenvolvimento da natureza, do pensamento e da sociedade", os marxistas ortodoxos supõem a possibilidade de um discurso científico –e portanto de validade universal– a respeito de coisas em si. Regridem a uma posição pré-crítica. O elemento de crença se evidencia pelo empenho na defesa do chamado materialismo, isto é, o de colocar na base de sua filosofia o postulado de que no princípio seria a matéria. Precisamente esse tipo de afirmativa é que caracteriza a *metafísica dogmática*, na acepção kantiana. Saber se no princípio era a matéria ou o espírito transcende das possibilidades racionais e, por isto mesmo, envolve um elemento de crença.

O neotomismo e o marxismo ortodoxo constituem, pois, filosofias que se atêm a uma perspectiva transcendente. A primeira, uma das doutrinas melhor elaboradas de nosso tempo, dá-se conta plenamente dessa posição e a fundamenta a seu modo. A segunda, pela completa ignorância das fronteiras vigentes entre filosofia e ciência, a ela chega por se manter num universo fechado, alheio à tradição da cultura ocidental.

No que respeita à perspectiva imanente, são suficientes as indicações que se seguem.

Exemplo clássico da posição imanente é constituído pela obra de Hume, talvez o pensador que tenha concebido de modo mais profundo e, nessa condição, logrado retirar-lhe as consequências mais radicais. O neopositivismo corresponde a sua realaboração contemporânea.

Para Hume, "todos os objetos da razão humana ou de nossas investigações podem se dividir em dois gêneros, a saber, *relaçoes de idéias e de fatos*". As ciências do primeiro tipo (geometria, álgebra e aritmética) se constituem de proposições intuitiva ou demonstrativamente certas, que se podem descobrir a partir do pensamento, sem depender em nada do que existe no universo. Quanto às relações entre gatos, o que se pode dizer é que obedecem ao princípio de causa e efeito. A experiência é o único fundamento de nossas afirmações a respeito dessa última relação. As conclusões retiradas da experiência partem da suposição de que o futuro ocorrerá em conformidade com o passado. O *Inquérito sobre o entendimento humano* (1748) contém em germe o conceito de determinismo probabilístico, em que se apoia a ciência do Século XX.

O pressuposto de ater-se às relações entre fatos consubstancia o essencial da posição imanente. O neopositivismo ou positivismo lógico corresponde à tentativa de configurá-la com todo o rigor. As versões aparecidas no século passado (positivismo, monismo e evolucionismo) inseriam uma violação fundamental dos princípios da posição imanente ao formular sínteses pretensamente inferidas das ciências (a exemplo dos três estados da evolução social, na doutrina de Comte), o que não deixava de consistir num certo ontologismo. A versão contemporânea superou esse tipo de incongruência. Como filosofia das ciências, o neopositivismo é uma doutrina coerentemente elaborada.

O idealismo absoluto de Hegel representa uma variante da posição imanente. Ao sobrepor ao entendimento kantiano o momento da autoconsciência (consciência de si) e à razão o momento do espírito, Hegel se lança a um grandioso empreendimento de racionalização, não mais de uma realidade dada, independente do homem e de sua evolução histórica, mas da própria *criação humana* em seu conjunto. Embora essa construção só se sustente a partir da crença no progresso integral da razão, Hegel não viola os princípios da filosofia kantiana nem se propõe a elaboração de qualquer espécie de *metafísica dogmática*.

Cabe, finalmente, caracterizar a perspectiva transcendental.

A perspectiva transcendental parte da posição kantiana, incorporando o aprofundamento subseqüente.

Kant estabelecera que a pretensão de cuidar das coisas como seriam em si mesmas levava ao que denominou de metafísica dogmática, isto é, a um discurso que só conduzia a antinomias e paralogismos, desde que se propunha a solução de problemas que estavam acima das possibilidades da razão humana. Ao mesmo tempo, abriu o caminho à reconstrução da metafísica.

O primeiro patamar dessa reconstruçao consistia precisamente na averiguação das condições de possibilidade da experiência. Tais condições encontram-se na adequada correlação entre os princípios transcendentais,

criados pelo espírito, e o empírico. Todo conhecimento começa com o elemento empírico mas nem por isto deriva do elemento empírico. Este corresponde a componente inelutável do processo. Contudo o conhecimento só adquire validade universal pelos elementos "a priori". Na acepçao kantina, "a priori" corresponde àquilo que nao procede do contato com o empírico.

O filósofo de Koenigsberg imaginava que os elementos "a priori" poderiam ser reduzidos a uma tábua fixa, completa e exaustiva, que se deduziria das simples formas lógicas. Em sua época o espírito humano ainda não havia amadurecido a idéia da existência do curso histórico, no qual o homem criou um domínio novo, o da cultura, em cujo seio se inseriam os princípios transcendentais "a priori". Semelhante entendimento é fruto do ciclo posterior, quando se reafirma a validade da tese kantiana no tocante à capacidade do espírito de criar síntesis ordenadoras do real mas se descobre, ao mesmo tempo, que isto se dá ao longo da evolução cultural.

Kant postulara igualmente que as categorias ordenadoras do real situavam-se tão somente no plano do saber. Ou melhor, que competia renunciar à ontologia. Contudo, abriu uma via de acesso ao ser do homem, através da *praxis*, ainda que às custas da formação de autêntico abismo entre natureza e criação humana. O restabelecimento dessa unidade perdida –e, à luz da nova circunstância, a reconsideração do tema da ontologia– tornou-se o grande problema com que se defrontou a meditação posterior.

O espírito humano criou, pois, três perspectivas filosóficas de todo irreconciliáveis, salvo as perspectivas imanente, de tipo hegeliano, e a perspectiva transcendental, de inspiração kantiana, que são na verdade complementares a correspondem a um ciclo integrado da história da filosofia, o momento Kant-Hegel. As perspectivas transcendente (sistema aristotélico-tomista; neotomismo; marxismo ortodoxo), imanente de inspiração humeana (neopositivismo contemporâneo) e transcendental partem de pontos de vista últimos que são a rigor irrefutáveis.

Fichte abordou esse problema na primeira de suas famosas introduções à doutrina da ciência.[3] Nessa oportunidade destaca duas perspectivas filosóficas possíveis, denominando-as de *idealismo* e *dogmatismo*.

Fichte indica que as perspectivas filosóficas tornaram-se irreconciliáveis, no sentido de que não se acham subordinadas ao tribunal da razão e não podem ser refutadas na esfera puramente conceitual. A esse propósito afirma: "Nenhum dos dois sistemas pode refutar diretamente ao que lhe é oposto; com efeito, seu conflito concerne o primeiro princípio, que não pode ser deduzido de nenhum outro; cada um dos dois sistemas, se lhe concedemos seu princípio próprio, refuta o outro; cada um nega tudo quanto pertença ao sistema oposto e não têm qualquer ponto em comum, a partir do qual pudessem compreender-se mutuamente e unir-se. Quando parecem estar de acordo quanto aos termos de uma proposição, trata-se de que cada um a toma num sentido diferente". Por isto mesmo suscitam o problema da adoção de determinada perspectiva.

A esse propósito escreveu Fichte: "A filosofia que se escolhe depende do homem que se é; un sistema filosófico não é, com efeito, um instrumento morto que se poderia aceitar ou rejeitar sem maior problema; é, ao contrário, animado pelo espírito do homem que o possui". Assim, pretendeu resolver o problema da escolha recorrendo aos interesses e ao caráter.

Os dogmáticos seriam aqueles que não atingiram a plena consciência de sua liberdade e possuem uma consciência-de-si dividida, só ascendendo à própria imagen através das coisas, vendo-se nelas como num espelho. Por isto mesmo não podemos abandonar suas crenças. Os adeptos do idealismo, em contrapartida, o são pelo fato de que têm consciência de sua autonomia e prescindem das coisas como punto de apoio. "O eu que ele possui e que lhe interessa suprime esta crença nas coisas; por inclinação acredita em sua autonomia e a apreende com emoção". E mais: "Um caráter fraco por natureza ou enfraquecido graças a uma mentalidade de escravo, pelo luxo requintado ou pela vaidade, enfim, um caráter deformado jamais se elevará até o idealismo".

E muito provável que, mesmo em se tratando de filosofia, não se possa escamotear a componente emocional presente às opções nas outras esferas da existência. Contudo, semelhante indicação remete a um elemento biográfico e, nessa circunstância, não comporta a generalidade pretendida por Fichte, tornando-se pouco elucidativa.

A corrente culturalista supõe que a escolha se pode justificar invocando-se o caráter próprio da filosofia, isto é, o seu valor heurístico, único elemento apto a esclarecer as razões da sobrevivência do saber especulativo. Não tivesse a filosofia, em decorrência do amadurecimento, que proporcionou, da consciência dos grandes problemas com que se defrontou a humanidade, ao longo da história, contribuído para o progresso da criação cultural e certamente não se teria preservado por quanto nada acrescenta diretamente à operação, como a ciência, nem se constitui um elemento apaziguador da consciência, como a religião. E operação e o aplacamento da consciência –mais explicitamente: a eliminação de má-consciência– são as duas componentes mobilizadoras por excelência da pessoa humana.

De sorte que a corrente culturalista parte do reconhecimento do caráter inelutável da coexistência de uma pluralidade de perspectiva, que é ao mesmo tempo essencial ao estabelecimento do imprescindível clima filosófico, que se nutre do debate. Justamente a discussão e o confronto de puntos de vista permite o aprofundamento da consciência dos problemas, que consiste na missão precípua dos filósofos em nosso tempo.

De semelhante reconhecimento partem os culturalistas para a abordagem dos temas que consideram privilegiados. Estes consistem sobretudo na averiguação das possibilidades de uma nova ontologia e da posição que essa investigação atribui à criação humana. Contudo, em vista das particulares circunstâncias brasileiras, onde vigora, em amplos círculos da intelectualidade, uma concepção oitocentista de ciência, entendem ser imprescindível estabelecer a necessária delimitação de campos entre o saber de índole operativa e o saber especulativo.

No Brasil, ainda viceja a suposição de que o conceito contemporâneo de ciência preserva maiores vínculos com a hipótese positivista de que o cientista não só estaria adstrito à observação dos fenômenos como achar-se-ia em direto contato com os mesmos. Ignoram que a denominada experimentação científica, sem hipóteses prévias, apriorísticas, só tem guarida na crença ingênua de quem toma a ciência como objeto de discurso e não em seu sentido próprio, isto é, como saber de índole operativa. E certo que semelhante procedimento vai ficando cada vez mais limitado a um estreito círculo de pseudos "cientistas sociais", que teimam em desconhecer o caráter inelutável do processo de especialização.

Desse ângulo, a obra dos neopositivistas brasileiros deve ser considerada como altamente meritória, ao contribuir para a superação do conceito oitocentista de ciência e dar maior nível ao debate em torno da possibilidade de inquirição metafísica.

A ciência constitui um tipo de discurso de validade universal. A possibilidade desse discurso exige a adoção de dois pressupostos fundamentais, a saber:

1. A delimitação rigorosa do objeto, que não pode corresponder a qualquer totalidade mas apenas ao que Merleau-Ponty denominava de "totalidades parciais". Assim, não pode haver uma ciência da natureza ou da criação humana tomadas como um todo, mas apenas de partes destas. A lógica e a matemática formam um grupo peculiar, desde que equivalem a pré-requisitos das ciências. Estas somente se estruturam como saber de índole operativa; e,

2. A eliminação, da totalidade parcial considerada, daquilo que é peculiar à criação humana, ou seja, o valor.

Feitas ao acaso, sem qualquer planto traçado, as observações científicas não poderiam chegar ao estabelecimento de qualquer regularidade, conforme acentou Kant. Contemporaneamente, isto significa que a ciência opera através de modelos, cuja validade é diretamente proporcional à possibilidade de traduzi-los em linguagem matemática. Por outro lado, ". . . a descoberta científica é uma *reconstrução* e não um *reflexo*, um processo de construir modelos e nao de copiá-la, como o revela o fato de que a ciência emprega uma infinidade de entidades abstratas que carecem de correlato objetivo, tanto como o papel central que nela desempenham as hipóteses".[4] Semelhante procedimento envolve a reformulação do conceito de determinismo, para caracterizá-lo como sendo de tipo probabilístico, circunstância de que já Hume se dera conta plenamente. Dizendo-o com as palabras de Merleau-Ponty: "A única fórmula válida do princípio de causalidade seria aquele que afirmasse, juntamente com a solidariedade dos fenômenos no universo, uma espécie de amortecimento, proporcional à distância, das influências exercidas sobre um fenômeno dado pelo fenômenos anteriores e simultâneos". E, mais explicitamente: "Somos obrigados a introduzir, em nossa imagen do mundo físico, totalidades parciais sem as quais não haveria leis . . . O jogo combinado das leis poderá retirar a existência às estruturas que se haviam estabilizado e fazer aparecer outras cujas propriedades não são previsíveis".[5]

E certo que o tipo de saber assim conceituado, pode estender-se a certas esferas da *criação humana*. Mas subordinando-se ao conjunto de princípios que o definem. Vale dizer: impõe-se limitar o objeto com todo rigor. A economia tem lugar num conjunto extremamente complexo de relações sociais. Erigi-la em ciência corresponde a isolar o que se denomina de "administração dos bens escassos". Postular tanto a individualidade como a estabilidade de suas estruturas. Abandonar, sob o pomposo nome de "variáveis aleatórias", tudo quanto possa comprometer os postulados indicados. E assim por diante. Sua validade universal limita-se a tais marcos.

A constituição das ciências sociais empíricas corresponde a processo não apenas inelutável como eminentemente progressista. Pretende refreá-lo equivaleria não apenas a propósito fadado ao fracasso como igualmente à recusa da racionalização das atividades produtivas do homem. Na espécie, o movimento mais significativo corresponde ao impulso que vem sendo dado, nos países de língua inglesa, ao que denominam de *ciências do comportamento*. Trata-se de avançar na estruturação da psicologia, da administração e da pedagogia como saber operativo, tendo como modelo as ciências físico-matemáticas.

O reconhecimento do verdadeiro caráter do processo antes referido não implica a suposição de que o conjunto da criação humana poderia esgotar-se ao nível da ciência. A criação humana, como totalidade, escapa à competência de semelhante tipo de inquirição, o mesmo podendo afirmar-se em relação a disciplinas como a história, a moral e o direito. A fim de chamar a atenção para o compromisso que estas últimas preservam com o saber especulativo, Miguel Reale propõe que se mantenha a distinção entre ciências explicativas e ciências compreensivas.

A propósito escreve: "Dizemos que explicamos um fenômeno quando indagamos de suas causas e variações funcionais, ou seja, quando buscamos os

nexos necessários de antecedente e conseqüente, assim como os de interdependência, capazes de nos positivar a natureza ou a estrutura do acontecimento ou do fato; e dizemos que o compreendemos quando o envolvemos na totalidade de seus fins, em suas conexoes de sentido". Ao que acrescenta: "Quanto à determinação do conceito de explicação, podemos concordar com o neopositivista Hans Reichenbach quando diz que a generalização é a essência mesma da explicação, e que, quando se explica um fato, há demonstração de sua pertinência a uma lei geral. Acrescenta o citado autor que a explicação é a redução às causas, motivo pelo qual a relação causal deve ser também interpretada em termos de generalidade. O que nos parece, no entanto, inaceitável, é apresentar a explicação assim entendida como a única forma de conhecimento científico, inclusive no campo das ciências sociais".[6]

Assim, o culturalismo busca desde logo estabelecer o patamar próprio da ciência, atribuindo-lhe as funções e os méritos que lhe são incontestáveis. Contudo, a conceituação da ciência e o estabelecimento de suas relações com a ciência não constituem a preocupação essencil do culturalismo, que privilegia a inquirição de índole ontológica.

A ontologia culturalista se propõe desvendar o ser do homem, privilegiando, nessa investigação, a atividade. Assim, a criação humana se constitui no objeto primordial da inquirição filosófica. Essa tese essencial da corrente culturalista requer o necessário esclarecimento.

A ontologia clássica erigiu-se segundo os cânones da perspectiva transcendente, isto é, na suposição de uma permanência em que se fundamentaria aquilo que aparece. No desenvolvimento que lhe deu a Escolástica, embora partindo da tese (tomista) de que nenhum processo de abstração pode fazer-nos chegar ao ser infinito, preconizou-se simultaneamente que seria possível afirmar sua existência a partir do ser que nos é dado na experiência. Estabeleceu-se, desse modo, o caminho concreto através do qual a filosofia consagra sua subordinação à teologia. O problema do ser confunde-se com a questão de Deus.

A Epoca Moderna não se singulariza apenas pela gestação de um saber eminentemente operativo, destinado a iluminar o caminho da técnica, dotado de alto grau de abstração e generalidade, desvinculado de toda investigação de caráter ontológico. Nem tampouco pela perda da função ordenadora e totalizante que até então competia ao saber de índole especulativa (filosofia). E essencial reconhecer que o período apresenta igualmente estas componentes:

a. a religiosidade passa a ser considerada como questão da consciência individual. Em decorrência de que se haja formado uma nova religião, suficientemente forte para impor-se ao respeito da tradicional, devendo ambas coexistir, o novo princípio se completa pela tolerância na matéria. As heresias também refluem para o interior das próprias ordens. Extinguem-se as fogueiras, símbolo da cultura anterior; e,

b. o poder temporal perde seus vínculos com o poder espiritual. A questão do governo incumbe à sociedade civil, formulando-se a idéia da representação, do mandato e do mandatário, de uma lei geral que expresse os direitos e deveres dos cidadãos. A esfera do arbítrio é limitada ao extremo.

Como resultado das circunstâncias em tela, a questão de Deus é retirada inteiramente da esfera de competência da filosofia, embora à religião corresponda, em seu seio, situação destacada. A questão do homem passa a ocupar posiçao central. No primeiro momento, supondo-se que a nova colocação invalidava a ontologia. Conforme assinala Didier Julia, Kant abriu o domínio do homem à filosofia moderna, "de um lado substituindo o problema do ser (de Deus como substância ou da realidade exterior do mundo) pelo da razão humana; de outro lado, considerando a razão não mais como um *ser*, mas como uma *atividade*".[7]

Coube a Hegel entrever a possibilidade de uma ontologia desvinculada da tradição clássica —que denominou de "abstrata"—, atribuindo-lhe a funçao de formular as categorias capazes de apreender a totalidade e atribuir um sentido ao processo da cultura. Por isto mesmo, escreve Djacir Menezes, a lógica hegeliana é uma ontologia. Ao que acrescenta: "O sentido do ser é o ser: eis a idéia hegeliana. Idéia concreta. Só o ser é concreto na sua imediatidade indeterminada. O individual, o particular, o geral são cortes no real, abstrações que vivem das conexões. Só assim significam. O *espírito objetivo* reside no processo histórico: *"cultura"*. E, mais explicitamente: "O senso vulgar afirma que só o indivíduo existe, só ele é concreto e real. Existe Júlio César mas a humanidade é uma abstração. Existe esta laranja, mas a fruta é uma abstração. Revive o exausto problema dos universais. Mas o indivíduo Júlio César só pode ser percebido e inteligido na realidade histórica que lhe dá *sentido*, isto é, fá-lo *verdadeiro*. Insulado é abstração formal. O *significado* de sua existência vem do todo em movimento".[8] Noutra oportunidade Djacir Menezes escreveria: "Ao identificar o *racional* e o *real*, Hegel transpunha a oposição kantiana, para ver na história a progressiva revelação do Espírito".[9]

No seu empenho de conduzir o movimento de restauração metafísica, iniciado por Tobias Barreto, em contraposição ao positivismo, até a restauração da ontologia, a corrente culturalista não leva em conta apenas o momento Kant-Hegel mas inspira-se amplamente nas contribuições da fenomenologia —em especial na obra de Edmund Husserl (1859/1938) e Merleau-Ponty (1908/1961)— e de Nikolai Hartmann (1882/1950). Resumindo o que há de essencial em tais contribuições, Reale teria oportunidade de escrever:[10] "A meu ver não se pode falar propriamente em retorno à

teoria clássica do ser, como se de modo geral se reconhecesse a existência de uma prévia e plena realidade *a se stante* aceita como punto de partida da Gnoseologia. o que ocorre é antes a tendência no sentido de uma teoria do conhecimento que seja, ao mesmo tempo e inseparavelmente, teoria do objeto e do sujeito, levando-se em conta a correlação essencial e dinâmica entre o sujeito pensante e "algo" problematicamente cognoscível". O ser, prossegue, passa a ser reconhecido como a virtualidade originária e infinita de determinações espirituais. Ao mesmo tempo, se o homem não se voltasse necessariamente para o ser não se revelaria em sua autoconsciência, como espírito. Assim, os dois momentos só se podem separar com vistas à comodidade da exposição. Na terminologia empregada por Reale, o ponto de partida consiste numa ontognosiologia.

Dando curso à constituição da ontologia, a corrente culturalista elabora uma teoria dos objetos que se apóia na suposição de que o mundo, tomando como realidade circundante na qual se insere o homem, apresenta três domínios perfeitamente distintos.

São os seguintes: a *natureza*, que seria o império da causalidade, e sua aparente antípoda, o *pensamento*, proclamado reino da liberdade. A natureza constitui um dado bruto, imovível, espécie de pano de fundo ante o qual se exibe a pessoa humana. Tem em comum com o pensamento a pecualiaridade evidente de que não foi criada pelo homem. Criação aqui é tomada no sentido que nos revelam os artefatos e todas as demais produções humanas. Parece lícito dizer-se que o homem é a negação do animal, no sentido de que é uma espécie de autocriação, tudo aquilo que o animal nao é. Mas há uma certa nuança na maneira como se encara seja a criaçao humana, resultante de sua atividade consciente, e as virtualidades que se revelou capaz de desenvolver ao longo de um proceso histórico extremamente complexo, entre as quais se poderá incluir o próprio pensamento. Assim, tomadas como antípodas, *pensamento* e *natureza* têm uma base comum: não são criações humanas *strictu senso*. Tudo que o pensamento produz é, sem dúvida, uma criaçao humana. Tais produçoes, deve-se admitir, refluem sobre o pensamento, refinam-no, especificam-se. O homem é, por excelência, agente transformador da natureza. Ainda assim, parece insofismável que ambos –*pensamento* e natureza– constituem um *factum*, são independentes e autônomos em relação ao poder criativo do homem. Esse ponto de confluência tem o mérito de destacar a esfera própria do terceiro domínio: a *criação humana*. Numa primeira aproximação poder-se-ia identificá-la com a história, desde que se a tomasse num sentido suficientemente amplo para englobar quanto o homem foi capaz de criar no curso de sua evolução. Aqui não se pode falar nem em domínio da liberdade nem em domínio da causalidade. Estamos diante de algo intrinsecamente peculiar, se tomamos como punto de referência os outros domínios.

Cada um dos domínios anteriormente caracterizados comportam um tipo peculiar de saber. O *pensamento* corresponde ao domínio da lógica; a *natureza*, da ciência e, finalmente, a *criação humana*, da filosofia.

Há duas maneiras de conceber a lógica, aparentemente até três. A primeira é representada pela chamada *lógica formal*. Como o próprio nome o indica, desinteressa-se do conteúdo e atem-se às formas do pensamento. Sua elaboração constitui obra de Platao e Aristóteles. Muitos pensadores contribuíram para o seu aperfeiçoamento ulterior. Na atualidade, há toda uma corrente do pensamento que se ocupa de modelá-la segundo as regras da matemática. Parecerá uma heresia reuni-las num só grupo. Mas, do ponto de vista em que nos colocamos, constituem uma tomada de contato com o pensamento que poderia ser chamada de *estática*, despida a palavra de qualquer valoração. Para usar a caracterização hegeliana: ocupar-se-iam das relações extrínsecas entre conceitos e não conceito mesmo. Equivale dizer que o pensamento pode ser encarado do ângulo da evolução do conceito. Aqui teria vigência uma outra lógica, aquela de cuja formulação ocupou-se Hegel e que mereceu judiciosas e acertadas correções de parte de Benedeto Croce. Numa, o objeto próprio seria a combinação de conceitos os juízos. Noutra, o processo de constituição dos conceitos. Numa, o aspecto formal, noutra, a consideração do conteúdo. Se quisermos buscar um campo neutro, poder-se-ia batizar a segunda de *lógica genética*, o que desvincula do hegelianismo sem deixar de reconhecer-lhe a contribuição essencial que deu para a sua elaboração.

A abordagem da dialética hegeliana como originária de uma disciplina cujo objeto comporta definição rigorosa não equivale a reduzir o pensamento de Hegel a marcos tão estreitos. Este seria apenas um dos resultados do momento Kant-Hegel, sem sombra de dúvida um dos mais fecundos da meditação ocidental. Precisamente a contemporaneidade do hegelianismo constitui um dos temas prelidetos de Djacir Menezes, representante destacado da corrente ora estudada.

Por outro lado, ao afirmar que a *natureza* constitui o objeto próprio da ciência, deseja-se apenas ressaltar o que há de peculiar em seu procedimento, em decorrência das características do saber operativo, antes apresentadas.

Em consonância com a determinação de três domínios distintos na realidade circundante, a natureza, o pensamento e a criação humana (cultura), o culturalismo distingue três formas ou estruturas dos objetos em geral: naturais, ideais e culturais.

Os objetos naturais são os abrangidos pelo princípio de causalidade e comportam um saber de tipo operativo, de validade universal. Compreendem não apenas os corpos físicos mas igualmente os processos psíquicos, como os desejos, emoções, inclinações e instintos. Estes processos somente são apreendidos pela inquirição científica ao se exteriorizarem, na forma de comportamento. Pode-se acrescentar que os objetos naturais dispoem de espacialidade e temporalidade (os corpos físicos) e temporalidade (os procesos psíquicos).

Já os objetos ideais são atemporais e aespaciais, constituindo a esfera da lógica e das matemáticas.

Embora num outro contexto, pode-se dizer que Hume estabeleceu com clareza a distinção entre objetos naturais e objetos ideais, ao escrever: "Todos os objetos da razão ou investigação humana podem ser divididos naturalmente em duas espécies, a saber: *relações de idéias* e *questões de fato*. A primeira espécie pertencem as ciências da Geometria, Algebra e Aritmética; e, numa palavra, toda afirmação que seja intuitivamente ou demonstrativamente certa. Que *o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos dois lados* é uma proposição que expressa uma relação entre essas figuras. Que *três vezes cinco é igual a metade de trinta* expressa uma relação entre esses números. As proposições desta espécie podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo. Ainda que jamais existisse um círculo ou um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre a sua certeza e evidência. . . . Todos os raciocínios sobre questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*".[11]

Os objetos culturais têm a peculiaridade de estar referidos a valores. Não se identificam com os objetos ideais, pelas razões adiante, apontadas por Miguel Reale: "Enquanto os objetos ideais valem, independentemente do que ocorre no espaço e no tempo, os valores só se concebem em função de algo existente, ou seja, das coisas valiosas. Além disto, os objetos ideais são quantificáveis; os valores não admitem qualquer possibilidade de quantificação".[12] Circulamos em pleno domínio da criação humana, via de acesso privilegiada ao ser do homem.

A teoria culturalista dos objetos, sem introduzir dualismos ou dicotomias no real, estabelece os liames ontológicos capazes de circunscrever a inquirição em seus adequados limites. Ao mesmo tempo, nega que o processo de formalização do conhecimento esteja livre para processar-se sem referências ao real; e, preserva a especificidade da criação humana. Finalmente, interdita a possibilidade de torná-los abstraçãoes vazias porquanto remetem ao polo da consciência.

A teoria culturalista dos objetos explicita as razões pelas quais a criação humana é considerada como o objeto primordial da inquirição metafísica.

O interesse pela consideração da cultura do ângulo filosófico remonta a Tobias Barreto. O pensador brasileiro considerou-a como o elemento chave para refutar a idéia de determinismo social posta em circulação pelo positivismo. No período contemporâneo, suas teses são retomadas e aprofundadas.

Tobias Barreto afirmava que a cultura correspondia ao sistema de forças erigidas para *humanizar* a luta pela vida. Esta tinha lugar tanto na escala animal como no meio humano. Contudo, se o homem organizou-se em sociedade como uma forma de sobrevivência, mesmo esse impulso inicial nada tem a ver com o que se pudesse invocar de equiparável entre os animais. Quando agrupados, estes jamais se elevam acima do estado primitivo. "Depois que o desenvolvimento social tem atingido um certo grau, aí fica estacionário, se não é que algumas vezes toma uma marcha regressiva". Ainda entre os vertebrados superiores a luta pela vida reveste-se de um caráter eminentemente mecânico. "As simpatias permanecem instintivas; as guerras têm como resultado mediato ou imediato a completa destruição do inimigo". No reino animal, os indivíduos só se reúnem uns com os outros pelo caminho das relações sexuais, "e isto mesmo nos graus mais próximos de procedência congênere". E, finalmente, quanto ao que chegou a ser denominado de "instinto do trabalho", a exemplo dos formigueiros e colméias, a sociedade não reage beneficamente sobre os seus membros. "A abelha de hoje não sabe compor o seu mel com mais habilidade que a abelha de Virgílio". De sorte que, se se pode falar em luta pela vida em ambos os casos, numa tem lugar processo subordinado a forças e leis imanentes e inelutáveis, enquanto no segundo caso, isto é, na sociedade humana, o processo é assumido conscientemente.

A vida social, que é a verdadeira vida do homem, se constitui de formas conscientes de eliminação das anomalias. Se tais formas pudessem igualmente ser chamadas de *seleção*, caberia falar de "uma seleção *jurídica*, a que se pode adicionar a *religiosa, moral, intelectual* e *estética*, todas as quais constituem um processo geral de *depuramento*, o grande processo da cultura humana. E, destarte, a sociedade que é o domínio de tais seleções, pode bem se definir: um sistema de forças que lutam contra a própria luta pela vida".[13]

A cultura assim definida permitiria identificar a especificidade do humano, cujos fundamentos, equivocadamente, se pretendeu pudessem ser encontrados na natureza. Escreve:

"Nada, porém, mais desponderado. Ser *natural* não livra de ser *ilógico, falso* e *inconveniente*. As coisas que são *naturalmente regulares*, isto é, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se pela mor parte outras tantas *irregularidades sociais*; como o processo geral da cultura, inclusive o processo do direito, consiste na eliminação destas últimas, daí o antagonismo entre a seleção artística e as leis da sociedade natural.

Assim, e por exemplo, se alguém ainda hoje ousa repetir como Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim, —é *natural* a existência da escravidao; há até espécies de formigas, como a *polyerga rubescens*, que são escravocratas; porém, é *cultural* que a escravidão não exista.

Maudsley disse uma vez que o ladrão é como o poeta: nasce, não se faz. Subscrevo esta opinião, mas pondo-a em harmonia com a minha doutrina. Sim, senhor, a existência de ladrões é um produto da *natureza;* que eles, porém, não existam, é um esforço, um produto da *cultura social*, sob a forma ética e jurídica.

Do mesmo modo, é um resultado *natural* da luta pela vida que haja grandes e pequenos, fortes e fracos, ricos e pobres, em atitude hostil uns aos outros; o trabalho *cultural* consiste, na harmonização dessas divergências, medindo a todos por uma só bitola".[14]

Não foi portanto inspirando-se na natureza –ou sequer buscando em si mesmo a fonte natural– que o homem erigiu a cultura. Muito ao contrário. Tendo a criação humana por objetivo limitar e corrigir, pode-se concluir que essa atividade normativa corresponde a algo de posterior a "um estado de *ilimitação* e *irregularidade*, que no todo ou em parte é o primitivo estado natural". Daí infere: "Logo, o seguir a natureza, em vez de ser o fundamento da moral, pelo contrário, é a fonte última de toda imoralidade".

A sociedade é pois um sistema de regras e normas que não se limitam ao mundo da ação mas chegam até os domínios do pensamento. Tais normas e regras comportam uma hierarquia: "O direito é o fio vermelho, e a moral o fio de ouro, que atravessa todo o tecido das relações sociais".

Pode-se concluir que Tobias Barreto não só propugnou pela abordagem da cultura de um punto de vista filosófico, como a considerou numa relação superadora da natureza, –e portanto dialética– ainda que não o formulasse com clareza. O fundador da Escola do Recife chegou igualmente a compreender que a investigação dessa esfera privilegiada faculta-nos o acesso ao ser do homem e permite-nos fazer afirmativas de validade ontológica, embora não tenha indicado expressamente, no seu empenho de restaurar a metafísica, que essa restauração abrangeria a ontologia. Adquirem este caráter, contudo, as seguintes descobertas de Tobias Barreto:

a. "O homem tem a capacidade de realizar um plano por ele mesmo traçado, de atingir um alvo que ele mesmo se propõe". E movido pela idéia de finalidade. Nisto consiste a sua liberdade. Carece de validade, portanto, a tese de que o processo social poderia ser explicado a partir de causas eficientes;

b. todas as definições consagradas do homem fazem referência a alguma coisa de contrário e superior à pura animalidade, marcando um momento de sua evolução cultural. Mas nem por isto cabe omitir a ferocidade original. O homem é um animal que se prende e se doma a si mesmo, tal será a melhor definição. Ao que acrescenta: "Todos os deveres éticos e jurídicos, todas as regras da vida considerada em sua totalidade, acomodam-se a esta medida, que é a única exata para conferir ao homem o seu legítimo valor"; e,

c. o processo geral da cultura consiste em gastar e desbastar o homem da natureza, adaptando-se à sociedade. Mas a sociedade não se constitui num todo homogêneo "porquanto dentro da humanidade, diferenciam-se as raças, dentro da mesma raça . . . os povos, dentro do mesmo povo . . . as classes, terminando sempre a luta, que acompanha essas diferenciações, pelo predomínio de um dos contendores, que encarrega-se do trabalho cultural e imprime-lhe o seu caráter". Desta forma pode-se falar "de uma cultura militar, de uma cultura religiosa ou sacerdotal, de uma industrial, . . . mas não ainda de uma cultura moral, que seria sinônima de cultura humanitária".[15]

Na Escola do Recife, em especial na obra de Sílvio Romero e Artur Orlando, deixa a cultura de ser um problema filosófico, suscitando-se a hipótese de que se resolveria a partir de uma investigação sociológica, precisamente o que Tobias Barreto muito acertadamente contestara. Em que pese a circunstância, a corrente culturalista retomou-a nos termos originais.

A hipótese de que a cultura daria acesso à realidade ontológica, entrevista por Tobias Barreto, seria reconceituada e aprofundada por Djacir Menezes. Assim, escreve: "A realidade social –cultura– é a objetividade do espírito, é a esfera dos objetos de transparência porque são valores e constituem o mundo histórico, onde cresce a consciência. Objetividade significa objetivação: formação de uma realidade que resulta da humanização da natureza, do processo de integração do universo pela ação consciente do homem".[16]

Djacir Menezes evita os dualismos e recusa, portanto, a oposição homem-natureza, nos termos em que a colocou Tobias Barreto, isto é, sem integrá-la numa totalidade, justamente o fulcro do terceiro momento que se propunha apreender, isto é, a cultura. A tese é formulada deste modo: a cultura (a atividade humana, que é *fazer* mas também *saber*) corresponde ao processo de humanização da natureza. O fato cultural envolve os dois aspectos: o dado e a criação humana. Esse processo interativo natureza-espírito é de índole ontológica e encontra sua tradução lógica. "A idéia –afirma no mesmo texto antes citado– é a realidade universal que é, que está sendo, progressivamente revelando-se na consciência humana mediante todas as formas de arte, de religiao, de ciência e de filosofia". (Tese 356)

Ao mesmo tempo, Djacir Menezes aproxima-se de Tobias Barreto no entendimento da evolução cultural como um processo de luta. A emergência de uma nova consciência não ocorre de forma transqüila e suave. O momento da ciência no pensamento moderno parece-lhe exemplo eloqüente. No seu nascedouro mobilizou contra si todo um conjunto de forças –expresso com igual virulência no plano teórico como no social– decididas a esmagá-la. O curso histórico, não obstante, facultou sua ascensao.

O fenômeno da ciência, que foi em seu nascedouro e no ciclo ascensorial, elo de racionalidade, iria engendrar, na maturidade contemporânea, o que denomina de "racionalismo abstrato", isto é, a suposição de poder

dissociar-se do real e desenvolver-se no plano do puro logicismo, sem compromissos ontológicos.

Para Djacir Menezes o momento de irracionalidade não se encontra apenas do lado empírico, como o entendia Tobias Barreto, mas situa-se igualmente do lado ideal. Assim, na evolução da cultura a irracionalidade se faz presente no espírito conservador como no espírito inovador. Sua superação somente poderia ocorrer na consciência que integrasse a transformação como processo unitário, ou como dizia Hegel, "a vida e a morte se interpenetram e são o mesmo desenvolvimento indissolúvel que se aprensenta na totalidade real e concreta, como ponto de desfecho supremo das elucubraçoes —a *idéia*, capítulo final da lógica hegeliana. Essa totalidade não permite cisoes dualistas porque natureza e história, mundo das coisas e mundo dos valores, reino do causal e reino da finalidade são imanentes —o abstrato absoluto é o real por excelência".[17]

Luís Washington Vita ocupou-se preferentemente do pensamento brasileiro e o fez explicitando algo de subjacente ao culturalismo desde Tobias Barreto, isto é, a crença na capacidade das idéias de influir sobre o meio e de aguçar o nível de exigência moral da intelectualidade. Tinha para ele grande relevo a idéia de consciência histórica, a que se chegaria pela compreensao (assimilação) do passado, assimilação que nao deveria tornar-se meramente subjetiva mas ativa para incorporar-se ao presente a fim de "melhor preparar o futuro". Assim, a análise da meditação filosófica nacional tinha por objetivo desvendar-lhe o sentido, impondo-nos uma tomada de posição. Semelhante visao da filosofia acha-se igualmente nos textos de cunho didático que completam e iluminam a sua obra de historiador.

Por tudo isto, a noção de cultura é capital para Luís Washington Vita. Aponta-lhe três dimensões, a saber:

a. o processo de atividade humana que se objetiva nos bens (espírito subjetivo);

b. a vida humana objetivada, que constitui o orbe dos objetos culturais (espírito objetivo); e,

c. as relações entre os espíritos subjetivo e objetivo.

"A primeira dessas investigações —escreve— supõe uma teoria da vida, uma determinação da essência da vida no marco de uma antropologia filosófica; a segunda comporta um exame do espírito objetivo, de seus estilos efetivos e possíveis, de suas formas e classificaçoes; a terceira é, como culminação de toda filosofia da cultura, o resultado das anteriores investigações parciais e supoe, entre outras coisas, uma delucidação das diversas formas do saber e uma completa filosofia, e não apenas uma teoria, da existência".[18]

Aproxima a idéia de espírito subjetivo à de comunidade espiritual. O homem encontra-se numa situação, isto é, envolvido por um conjunto de condições materiais e espirituais que o informam e conformam. Mais que isto, deve igualmente situar-se: "Se chega a ser um lugar comum dizer que todo pensador é um produto de sua época, mais acertado, seria dizer que o pensador é um produto de sua *posição* dentro de uma época, ou melhor, resulta do conjunto particular de forças sociais que alentam a condição de seu pensamento".[19] Dessa tomada de posição é que resulta revelar-se o pensamento como conservador ou inovador. Deste modo, se no culturalismo de Djacir Menezes no despontar de uma consciência se privilegia o seu compromisso com a racionalidade —embora não se trate de obscurecer os móveis sociais— para Luís Washington Vita o essencial consiste na dimensao ético-política do problema.

A contribuição fundamental de Miguel Reale, no que tange ao aprofundamento da idéia de cultura, segundo pressupostos filosóficos, como queria Tobias Barreto, consiste na reivindicação de sua autonomia. Precisamente a circunstância de que não se tivesse chegado à compreensão deste fato, na Escola do Recife, é que levou Silvio Romero e Artur Orlando à tentativa de resolvê-la a partir de descrições exaustivas e abrangentes dos fatos materiais e psicológicos. No pensamento brasileiro contemporâneo ainda se acha muito arraigada a suposição de que o processo cultural poderia ser compreendido reduzindo-o às circunstâncias econômicas, o que faz sobressair a significação e a atualidade da contribuição de Reale.

A cultura pode ser compreendida, na definição de Miguel Reale, como o cabedal de bens objetivados pelo espírito humano, na realização de seus fins específicos. A idéia de *bens* associa-se a de posse, de propriedade, o que chama a atenção para o que é efetivamente relevante, isto é, a presença de algo que lhe dá valia, que faculta uma apreciação valorativa apta por si mesma a justificar seja apropriado. O que nada vale, em nenhum dos planos segundo os quais pudesse ser considerado, não entraria na categoria de *bens*. A essa noção associando-se a de cultura —ao dizer-se *bens culturais*— indica-se outro lado essencial da questão, isto é, o de que se deven à criação humana. A cultura se reduz, em última instância, ao conjunto de *bens culturais*.

Todos os bens culturais revestem-se desta peculiaridade: o que é apreciado, valorado, apresenta-se num determinado suporte. Assim, o mesmo bem pode ser encarado do ângulo da valoração, do que na consciência humana suscita a apreciação —isto é, do punto de vista do seu significado— como do ângulo do seu suporte, embora no real correspondam a uma totalidade única. Reale dá o exemplo dos materiais utilizados por Miguel Angelo para erigir suas criações geniais. Ainda que esses materiais, da maneira como o artista os encarou, não se possam dissociar da aptidão que possuíam para receber (suportar) a ação do artista, é inegável que ao considerá-los filosoficamente é fácil distinguir o quadro mesmo ou a escultura (suporte) do que nos comunica, da significação estética que lhe atribuimos.

Assim, da análise filosófica dos bens culturais conclui-se que têm um suporte e um significado. O suporte não precisa obrigatoriamente revestir-se de consistência material. Variada gama de bens culturais se situa na esfera dos objetos ideais e dispõem, igualmente, de um suporte e de um significado. O significado, contudo, é sempre ideal, está inevitavelmente referido a uma consciência, a um momento histórico concreto do espírito objetivo.

Os bens culturais têm pois uma componente ideal. E lícito portanto, no plano da cultura, distinguir o âmbito da pura idealidade, a esfera das idéias propriamente ditas, sem desconhecer que se inserem numa totalidade mais abrangente. E para este aspecto ideal que se reivindica a autonomia.

O plano das idéias acha-se naturalmente implicado com o conjunto da atividade cultural e dela pode receber múltiplos influxos e inspirações, como de fato tem ocorrido ao longo da história. Contudo, preserva integral e plena autonomia no curso de seu desenvolvimento.

A autonomia da componente espiritual no desenrolar da cultura expressa-se através do aprofundamento dos problemas. Estes, ao se colocarem, trazem em seu bojo diversas implicações que se desvendam no plano puramente conceitual. Os problemas de que se trata são todos de índole filosófica, vale dizer, comportam algumas perspectivas bem definidas e, no interior destas, pontos de vista diversos.

Os problemas filosóficos consistem naquelas questões tornadas controversas no próprio curso da filosofia —por isto mesmo nucleares e definidores— mas também naqueles suscitados pela evolução cultural. A idéia da liberdade está sempre a exigir ulterior aprofundamento e toda época vê-se desafiada a considerá-la. Ao mesmo tempo, a evolução histórico-cultural suscita temas que, se chegam a assumir certa proeminência, sugerem direções e influem no curso da filosofia.

Aqui precisamente é que se pode apreender a autonomia das idéias. Assim, sem obscurecer o fato de que a evolução cultural se constitui numa totalidade, implicando-se mutuamente saber e fazer, sempre que o curso histórico suscita um *problema* na esfera do saber, ainda que se haja originado no âmbito do fazer, tem-se a possibilidade de evidenciar o caráter autônomo do processo criativo do homem. A pergunta então enunciada transforma-se num problema teórico, que passa a desfrutar de curso autônomo. Desde que algum pensador se disponha a dar-lhe uma resposta, formulando uma tese, esta passa a ser tomada como referência e a partir de semelhante enunciado, é que o problema se discute. A questão se situa no plano em que o espírito humano pode elucidá-la de modo autônomo, a partir exclusivamente de suas exigências. A gênese do conceito, investigada por Hegel, é pois a esfera em que se revela a autonomia da cultura e o poder criativo do espírito.

O reconhecimento da autonomia e da criatividade do espírito não significa desconhecer que a atividade humana voluntária é orientada pelo interesse e pela necessidade. Feuerbach, para contrapor-se ao idealismo hegeliano, formulou, na *Essência do Cristianismo*, esta máxima de validade absoluta: "Uma existência sem necessidades é uma existência supérflua. Quem não tem necessidades tampouco tem necessidade de existir; que exista ou não é o mesmo, tanto para ele como para os demais".

A necessidade e o interesse humanos são contudo subjetivos. Mesmo considerando, como queria igualmente Feuerbach, que as necessidades pertencem menos ao homem, como indivíduo, que à humanidade entendida como coletividade social, resta esclarecer como ganham as consciências em determinado contexto histórico, e, desse modo, chegam a adquirir objetividade.

O interesse, para conquistar a adesão universal e se transformar em força propulsora do devenir, deve inserir-se no âmbito da moralidade, porquanto são de índole moral os fundamentos últimos da evolução da cultura. Por essa razão o processo histórico se constitui de épocas que se distinguem por uma particular hierarquia de valores, ou como escreve Reale:

"No desenrolar do processo histórico-cultural, constituem-se determinadas unidades polivalentes, correspondentes a ciclos axiológicos distintos, como que *unidades históricas* da espécie humana no seu fluxo existencial, a que chamamos de *civilizações*. A história da cultura não é, pois, unilinear e progressiva, como se tudo estivesse de antemao disposto para gerar aquele tipo de *civilização* que vivemos ou desejaríamos viver, mas se desdobra ou se objetiva através de múltiplos ciclos, em uma pluralidade de focos irradiantes."[20]

Tais são, em síntese, as principais teses da corrente culturalista. Para encerrar este enunciado, creio que se pode apresentar como um dos principais resultados da investigação que patrocina a seguinte fórmula de Miguel Reale: o homem é o único ente que originariamente *é* e *deve ser*, no qual ser e dever ser coincidem, cujo *ser é o seu dever ser*, fórmula cujos implicações explicita do seguinte modo: "Se o *ser* do homem é o seu *dever ser*, é sinal que sente em sua finitude algo que o transcende, que o seu valor e o seu atualizar-se como pessoa implicam no reconhecimento de um valor absoluto, que é a razão de ser de sua experiência estimativa; valor absoluto que ele não pode conhecer senão como procura, tentâmen, renovadas atualizações no plano da história, mas sem o qual a história não seria senão uma dramaturgia de alternativas e de irremediáveis perplexidades. Assim sendo, o problema do valor correlaciona-se com a consciência que tem o homem de sua finitude; como o *sentido de carência*, próprio de todo ser humano, que o impele a transcender-se, numa faina histórica renovada, refletidas nas "intencionalidades objetivas" que constituem o mundo da cultura".[21]

1. *Crítica da razão pura.* Introdução à Dialética Transcendental. (Trad. francesa, Paris, PUF, 2a. ed., 1950, p. 252).

2. O tema encontra-se no centro da obra *O Direito como experiência,* de Miguel Reale (São Paulo, Saraiva, 1968). No que se refere ao ângulo indicado, ver em especial o Ensaio II (p. 25/50).

3. Traduzidas por Philonenko e incluídas no livro *Oeuvres choises de philosophie première* (1794/1797), Paris, Vrin, 1964.

4. Mário Bunge, *Causalidad.* Buenos Aires, EUDEBA, 1961, p. 264.

5. *La Structure du comportement,* 4a. edição, Paris, PUF, 1960, p. 149/150.

6. *Filosofia do direito.* 4a. ed., São Paulo, Saraiva, 1965, p. 222/223.

7. *La question de l'homme et le fondemest de la philosophie.* Paris, Aubier, 1964, p. 10.

8. *Teses quase-hegelianas.* São Paulo, Grijalbo/USP, 1972, p. 18 e 19 (teses 6 e 11).

9. *Direito e força.* Rio de Janeiro, UFRJ, 1973, p. 23.

10. Sentido do pensar de nosso tempo. *Revista Brasileira de Filosofia.* 25 (100): 389-404, out.-dez., 1975.

11. *Investigação sobre o entendimento humano.* São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 137-138.

12. *Filosofia do direito,* edição citada, p. 167.

13. Variações anti-sociológicas (1887) in *Estudos de Filosofia.* Tomo II. Rio de Janeiro, INL, 1966, p. 42.

14. Ensaio citado; edição cit., p. 43.

15. Idem, p. 46.

16. *Teses quase hegelianas.* São Paulo, Grijalgo/USP, 1972, p. 93.

17. *Rodolfo Mondolfo e as inquietações de nosso tempo.* Rio de Janeiro, Universidade do Brasil - Faculdade Nacional de Filosofia, 1963, p. 174.

18. *Introdução à filosofia.* São Paulo, Melhoramentos, 1964, p. 242/243.

19. *Que é filosofia.* São Paulo, Desa/USP, 1965, p. 88/89.

20. *Filosofia do direito,* ed. cit., p. 208.

21. *Pluralismo e liberdade,* São Paulo, Saraiva, 1963, p. 72.

RISIERI FRONDIZI'S THEORY OF VALUE-A CRITICISM

Gene G. James

U.S.A.

In his highly successful book *What Is Value?*[1] which has appeared in four Spanish and two English editions, Risieri Frondizi, one of the most important philosophers Latin America has produced, argues that an impasse has been reached in value theory which is the result of an antithesis between objective and subjective theories, attempts to show that both objectivism and subjectivism are inadequate, and tries to resolve the antithesis by advancing a theory of value according to which value is neither objective nor subjective but is a Gestalt quality involving both objective and subjective components. In this paper. I shall examine critically both his arguments to show that such an impasse exists and the theory of value he advances to overcome it. I shall not examine in detail his arguments to show that objectivism and subjectivism are inadequate, even though acceptance of his conclusions would lend greater force to his theory, because the space available does not permit me to do so. However. I have criticized these arguments in a longer paper, not yet submitted for publication, from which I have drawn in writing this paper.

I

Since Frondizi claims that part of the plausibility of his theory derives from the fact that it can overcome the antithesis between objectivism and subjectivism, it is important to establish at the outset what he means in speaking of value as objective or subjective. "Value is 'objective'," he writes, "if its existence and nature is independent of a subject; conversely, it is 'subjective' if it owes its existence, its sense, or its validity to the feelings or attitudes of the subject."(p. 19)

The most fundamental issue at debate between objectivism and subjectivism. Frondizi believes, may be put in terms of the question 'Are things valuable because we desire them, or do we desire them because they are valuable?' However, he says that the problem may also be "illustrated" in terms of the distinction between primary and secondary qualities. Thus he says: "To take a specific value: which of these two types of qualities is beauty closest to? Is it like length, which does not depend on the subject? Or is it instead like smell, which in order to exist requires the presence of a subject to perceive it, since an odor which no one can smell is non-existent?" (pp. 19-20) The difference between these two ways of stating the problem, he believes, is only that the second is "a more technical and traditional way of posing the problem." (p. 19)

The impasse comes about because "each school believes that value necessarily has to be either objective or subjective," and therefore, "clings blindly to its own thesis, as it takes note of the errors of its opponents." (p. 143) This prompts him to ask. "Do values necessarily have to be objective or subjective?" (p. 144) In answering this question he concedes that:

> One point seems clear: we cannot speak of values without considering actual or possible valuations. In fact, what sense would values have if they could completely escape man's appreciation? How would we know that such values exist, if they existed outside the sphere of human valuation? In this point, subjectivism seems to be on firm ground; value cannot be divorced from valuation. (p. 20)

He also says that for values to exist "psychological experiences of pleasure, desire and interest are a necessary, but not a sufficient condition." (p. 144) However, he argues that "these experiences do not exclude objective elements, but rather assume them." (*Ibid.*) "If this is so," he reasons, "value would be the result of a relation ship or tension between subject and object and would have a subjective as well as an objective side." (*Ibid.*) He then attempts to characterize this relation more precisely beginning with those values which he believes to be most subjective in nature:

> If we examine the relationship between the valuable object and the subject that valuates it, we will

> notice. . . , that the value can exist only in relation to a subject that valuates it. What meaning would the enjoyment of a meal have without a palate capable of "converting" the physio-chemical properties of the meal into a pleasurable experience? No matter how deep one may go in the analysis there is no possibility of disconnecting the object from the subject, as the objectivists want, or of reducing everything to the mere subjective experience. (p. 146)

Although the presence of objective elements is necessary for one to enjoy a good meal, Frondizi belives that "the importance of the objective aspect is greater in the ethical or esthetic plane than in that of pleasure, because as one ascends in the scale of values, the objective element increases." (p. 150) If we are dealing with lower values such as those of taste, then "the proverb de *gustibus non disputandum* makes sense, since it is a recognition of the predominance of the subjective over the objective." (p. 27) However:

> This predominance will be lost if we jump to the highest point on the axiological scale. Is an attitude which we judge to be honest or dishonet, is a verdict just or unjust, dependent upon our feeling at the time? Of course not. We have to be above those subjective conditions which distort our ethical evaluations. What sort of judge would allow his verdicts to be affected by a stomach ache, or by the quarrels he might have had with his wife. Ethical value is so forceful that it compels us to acknowledge it, even against our personal desires and interests. (*Ibid.*)

All other values fall between the two extremes of taste and ethical values, with the balance between objective and subjective elements being greatest in aesthetic values. The way in which aesthetic values involve objective elements can be seen, he believes, by considering the extent to which the beauty of a work of art is dependent on the medium in which it is created. Change the medium and you change the beauty of the object.

Since values involve both objective and subjective elements they cannot be simple qualities as G. E. Moore thought.

> I think that Moore is right when he pints out the difficulties of defining value, but wrong when he assumes that those difficulties are due to the fact that value is a simple quality. I believe exactly the opposite, that value is very complex, and that is why it is really difficult to define. It is a Gestalt quality. (p. 159)

It is because philosophers have failed to realize the complex nature of value that they have approached value "from an 'either-or' way of thinking, that value has to be an empirical, natural quality *or* that it has nothing to do with empirical qualities and is a non-natural quality grasped by intuition." (*Ibid.*) However, his theory of value as a Gestalt quality allows us to overcome this antithesis.

> Values seem to have an antithetical nature. They cannot be *separated* from the empirical qualities and yet neither can they be *reduced* to them. I believe that this is the case because value is a Gestalt quality. (p. 160)

"A Gestalt," he points out, "is not equivalent to the sum of its parts, though it cannot exist without them." (*Ibid.*) Furthermore, since it is not equivalent to the sum of its parts it involves novelty. "What counts is the relation of the members within the. . . total unity. That is why a Gestalt cannot be broken down without being destroyed. . ." (p. 164) "In brief, value is a Gestalt cannot be broken down without being destroyed. . ." (p. 164) "In brief, value is a Gestalt quality, the synthesis of objective and subjective contribution, and which exists and has meaning only in concrete human situayins." (*Ibid.*)

Since values are Gestalt qualities they "are not things, nor elements of things, but properties, qualities, *sui generis*, which certain objects that we may call valuable objects possess." (p. 8). And since they are *sui generis* qualities, quite unlike ordinary qualities, "one should not confuse values with essences, relations or concepts." (p. 9) It follows that they are also apprehended differently.

> The difference can best be seen if one compares beauty which is a value, with the idea of beauty, which is a concept. Beauty may be grasped primarily through emotions, while the idea of beauty is apprehended intellectually. (*Ibid.*)

II

In this section I shall indicate several problems which I believe are raised by reflection on the foregoing sketch of Frondizi's theory.

First, since part of what he means in speaking of value as subjective or objective is that its existence either is, or is not, dependent on the existence of a subject, the antithesis to which he draws our attention is a logical one and cannot be overcome. Thus in insisting that this antithesis is a genuine one which must be faced, objectivists and subjectivists are not clinging blindly to their own theses as Frondizi charges.

Second, in conceding that "we cannot speak of values without considering actual or possible valuatins," and that "value con exist only in relation to a subject that valuates it," Frondizi has adopted a subjectivist position.

Third, when he claims that value must contain objective elements and that matter how deeply one goes in analysis there is no possibility of "reducing

everything to mere subjective experience," it is by no means clear what he imtends. If he means that thinkers such as Ralph Barton Perry, whom be takes as representative of subjectivists, deny that desires and interests may be directed toward independently existing objects, then he is mistaken. If, on the other hand, he means that subjectivists are mistaken because they believe that value may also exist even when objects of desire do not exist independently of desire, he has not shown this.

It is illuminating to compare Perry and Frondizi in this regard. Perry defined value as "A specific relation into which things possessing any ontological status whatsoever, whether real or imaginary, may enter with interested subjects."[2] Given this theory, not only independently existing objects, but also objects of aspiration and avoidance have value. That is, Perry uses the noun "values" to refer to relational complexes such as peace-longed-for, death-feared, God-loved, etc.[3] Thus one might say that in those cases in which someone is mistaken about what he is seeking or avoiding, or in which the objects sought or avoided do not have independent existence, then, that person's values have merely subjective existence. But this is obviously not true of all values. Nor is the fact that the theory permits us to say this of some values, a defect in the theory. To the contrary, it is one of its strong points, since given this type of theory the value we attach to ideals and objects of aspiration is easily explained. Given Frondizi's theory, on the other hand, that value is a Gestalt quality which "cannot be separated from empirical qualities," it is difficult to see how ideals can have value. Since, in order to account for ethical values one has to explain how ideals can have value, a fourth problem with Frondizi's theory is that while it seems to account adequately for the value we attach to objects (in particular, aesthetic objects which provide nearly all of his examples), it does not seem to be an adequate account of ethical value.

Frondizi would no doubt dispute this because he thinks that one of the strong points of his theory is that it draws attention to the objective elements of values and holds that "as one ascends in the scale of values, the objective element increases." Unfortunately, this claim seems to rest on a failure to distinguish two different meanings of the equivocal term 'objective'. Something that is desired is 'objective' when it exists independently of the desire. But an ethical judgment is "objective" when it is based on careful examination of the facts, and a fair and impartial consideration of the interests of all people involved, in a given situation. Frondizi uses the term 'objective' in the first way when he tries to show that enjoying a meal involves objective elements because it requires certain psysiochemical properties in what is eaten. He uses the term in the second way when he argues that ethical values involve an objective element. A fifth problem with his theory, then, is that his claim that all values involve an objective element rests on an ambiguous use of the term 'objective.' Thus when he says that in making ethical judgments we "have to be above those subjective conditions which distort our ethical evaluations," he has said nothing with which a value subjectivist such as Perry would disagree.

The ambiguity in the way Frondizi talks of values as objective or subjective can also be seen in the way he poses what he believes to be the most important issue at debate between objectivists and subjectivists. As pointed out above he thinks that this issue may be formulated as either 'Are things valuable because we desire them, or do we desire them because they are valuable?' or as 'Is value a secondary quality dependent on the subject for its existence, or is it a primary quality independent of the subject?' However, these questions are by no means synonymous. The issue as to whether things are valuable because we desire them, or vice versa, can be stated in such a way that the basic problem is one of deciding whether we should use the term 'good' to refer to anything that we like or desire, or whether we should use it to refer only to those things which are objects of likes and desires for which we can give rational justification. That is, this question may be raised *within* positions of the type Frondizi labels subjectivistic without the issue as to whether value is one type of quality rather than another being raised at all. Thus one may be an "objectivist" in the sense that one believes that only those things which are objects of desires for which one can give rational justification are good, without being an objectivist in the sense that one believes that it is possible to speak of something as having value without either an implicit or explicit reference to human needs, interests, desires, etc. A sixth defect of Frondizi's theory, therefore, is his failure to distinguish the various types of value objectivism which may be held. Had he done so, the rationale for arguing that value is a Gestalt quality might have seemd less persuasive.

Two other problems may be noted in closing: If value were a Gestalt, then it seems that it would not be apprehended "primarily through the emotions" as Frondizi says beauty is, but would be apprehended by the senses as other Gestalt qualities are. (This is a prob-
hended by the senses as other Gestalt qualities are.
(This is a problem for his theory of the self also.) Indeed, what is involved in something's being "apprehended primarily by the emotions"? The theory that value is a Gestalt quality also seems inadequate to account for the polarity of value. Good and evil do not seem to be just different aspects of things, but are in some sense contradictories. Frondizi devotes less than one page to this topic and never really comes to grips with it al all.

I conclude that not only has Frondizi not made out the case for thinking that value is a Gestalt quality, he has not succeeded in stating non-ambiguously the problems such a theory is intended to solve.

LA UTOPIA COMO CONSTANTE FILOSOFICA EN AMERICA

Roberto Escobar

Introducción

Antes de examinar el cuerpo de pensamiento analítico y material descriptivo que constituye la producción filosófica de los latino-americanos, es necesario clarificar los rasgos de lo que realmente constituye una *filosofía americana*. No voy a intentar una *definición* de lo que es *filosofía*, porque creo que no hay definición exhaustiva del filosofar, es decir, quien dice filosofía dice algo a lo cual se puede agregar indefinidamente, sin agotarlo; por otra parte, el enfoque de lo que es filosofar ya está dado a satisfacción, al menos en Heidegger y en Ortega (1), para mencionar sólo dos obras del presente siglo y de filósofos estrechamente conectados con el quehacer intelectual latinoamericano.

La filosofía universal ha recorrido un campo de contenidos que ha ido variando de la Grecia Antigua hasta ahora, y la filosofía americana ha recorrido, también, un campo variable desde la instalación de la primera escuela de filosofía de nuestro continente en Michoacán, México, en 1540 hasta el IX Congreso Interamericano de Filosofía en Caracas, Venezuela en 1977.

Durante los 437 años que comprenden la historia de nuestra filosofía, se han recibido, en desorden cronológico, las influencias de los escritos filosóficos europeos, de tal modo que es un hecho histórico que nuestro desenvolvimiento ha seguido una *ruta intelectual diferente* del filosofar europeo.

Si agregamos a ello las obvias diferencias raciales, lingüísticas, geográficas y sociales con el Viejo Mundo, surge de inmediato la posibilidad de una filosofía propia y yo diría más, la *certeza* de que el acontecer humano del Nuevo Mundo tiene una esencia que sólo podría ser expresada filosoficamente.

Es un error estimar que nuestra filosofía es sólo un conjunto regional de comentarios a los *grandes* de la filosofía europea, el conjunto de obras americanas contiene nutridas obras de crítica, comentario y exposición didactica de las escuelas y pensadores europeos y ello ha sido posible porque hay una *plataforma cultural* desde cuya perspectiva nuestros pensadores pueden preocuparse de estudiar y comentar, traducir y discutir, muchas veces refutar e incluso perfeccionar a los europeos. El enorme caudal bibliográfico latinoamericano así lo demuestra.

Sin desear entrar en este asunto en su detalle sólo puedo indicar que en mis investigaciones he podido reunir antecedentes bibliográficos de 152 autores latinoamericanos con mas de 800 obras claramente clasificables como filosóficas, incluso con criterio europeo, sin contar un número aún mayor de expresiones de pensamiento social, antropológico y político que también forman parte de nuestra filosofía.

Junto a las obras de erudición, a los textos pedagógicos y las traducciones comentadas, hay también obras sobre el tema de América, obras que presentan el uso constante de la *utopía* como medio descriptivo.

Análisis, método y contenido.

Una filosofía –en la medida de que es compromiso con la verdad y búsqueda de las esencias de la vida y la realidad circundante, y que el pensar filosóficamente significa asumir por cuenta propia los valores fundamentales de la existencia– puede ser considerada separadamente por su método y por su contenido.

El análisis del método empleado en las obras americanas nos remite necesariamente a la comparación con los métodos utilizados en Europa, y se corre el peligro de identificar el trabajo de nuestros pensadores con determinadas escuelas tendiendo a justificar su quehacer por la mayor o menor simpatía que demuestran con autores de reconocido prestigio filosófico. Este camino

sólo conduce a establecer una *historia* de nuestras ideas, y es una receta casi segura de esterilizar todo intento de una filosofía propia.

Este aspecto aparece particularmente importante al considerar que América ha sido el único continente que ha podido absorber la filosofía europea. Ni Asia ni Africa lo han logrado, de lo que sabemos, sólo los latinoamericanos han podido generar una historia de pensamiento filosófico que se aparte de Europa y al mismo tiempo la englobe. Ninguna Historia de la Filosofía escrita por europeos da cabida alguna a los americanos, pareciera que para ellos nosotros no existamos en este quehacer; lo que no es fruto de la ignorancia sino que proviene de un enfoque, según el cual, nuestro continente sólo puede ser comprendido por los europeos a través de utopías.

El análisis de contenido de las obras que nos ocupan, por el contrario, ofrece un campo más rico, pero más difícil de abordar porque los aportes creativos que los americanos ofrecen al pensar universal, están disfrazados, a menudo, en obras escritas *a propos* de un autor o de un concepto europeo, o bien están contenidas en planteamientos utópicos utilizados en la novelística y en la legislación.

La dificultad de análisis que se presenta no invalida de manera alguna la legitimidad de los contenidos y debemos tener presente que al hablar de América Latina como un conjunto pensante, con una filosofía que pudiera ser común a todos, estamos abordando un campo intelectual y humano tan variado que cabe pensar en sus posibles sub-divisiones y sería necesario establecer la relación interna que pudiera desembocar en un pensamiento esencial, participado y participante.

Sociología y Antropología Filosóficas

De aquí que, al abordar el análisis, la aplicación de una sociología del pensar filosófico y de una antropología americana, unidas a la historia de nuestras ideas, vendrían a dar la visión completa de nuestra esencia.

Los materiales para dicha sociología son de carácter utópico, son los *tipos ideales* creados por la novela de costumbres, son los paisajes *típicos* extraídos como testimonios por los pintores americanos, son las formas geográficas y humanas que inspiran la escultura en nuestro continente.

Al establecer una antropología americana deben incorporarse en toda su riqueza los valores y los símbolos míticos, que encierran, ciertamente, testimonios irracionales pero legítimos de nuestro pasado y de nuestras esencias.

No se trata aquí de identificar la mitología solo con culturas indígenas, creo que las mitologías de los pueblos americanos han nacido del enorme esfuerzo que significa simplemente *existir*, en una geografía abrumadora y nada fácil para el hombre.

En esta forma vemos que el método de análisis de obras americanas puede incluir conclusiones históricas y contenidos de utopías míticas, sus tipologías ideales y sistemas de valores, los que generalmente, están establecidos en estructuras jurídicas, ya sea como sistemas legales formales o como proyectos de constituciones, planes de gobierno u otras múltiples formas.

Cronología

Para examinar las numerosas obras filosóficas latinoamericanas, se les puede agrupar en una serie de períodos cronológicos, como sigue:

a) *Escolástica americana:* Desde la iniciación de la enseñanza filosófica en nuestro continente en 1540 hasta 1750, fecha de la laicización de las universidades, durante el cual la única enseñanza oficial fué la escolástica evolucionada hacia una filosofía social y jurídica con la intervención de Vitoria, Cayetano y Suárez en España y de Alonso de la Vera Cruz, Juan de Zumarraga y Bartolomé de las Casas en América y los eruditos comentarios de Alonso Briceño, Miguel de Viñas y otros.

b) *Ilustración americana:* La creciente influencia de los pensadores franceses e ingleses, aunque no los alemanes, en los países americanos, determina un vuelco hacia conceptos liberales y enciclopedistas entre mediados del siglo XVIII y 1830 fecha en la cual la mayoría de los países americanos habían alcanzado ya su independencia. Durante este período se fortalecen núcleos de pensadores de Venezuela, Chile y Argentina: Bello, Rodríguez, Egaña, Sarmiento, Alberdi, López y otros. Típicos de este período son las constituciones de los países americanos y los planes de enseñanza.

c) *Pragmatismo social:* Este período se puede circunscribir entre los años 1830 y 1870; corresponde al crecimiento del sentido romántico de los países americanos, la preocupación por traducir y conocer a Fourier y Saint Simón, Cousin, Stuart Mill, etc. se inician los trabajos críticos sobre Hegel, Leibniz y se discuten los principios de la igualdad política y social.

Pensadores típicos de esta época son Abasolo y Lastarria de Chile, José María Luis Mora de México y otros.

d) *Positivismo americano:* Pocas doctrinas han tenido más influencia en América como la del positivismo de Comte y de Spencer; la vida social, científica y pedagógica en América se configuran en torno a los ideales positivistas. Barreda y Contreras en México, Letelier

y Lagarrigue en Chile, Ingenieros en Argentina son los principales expositores y ejecutores de las ideas positivistas; termina este período con la primera guerra mundial.

e) *El antipositivismo:* La evolución intelectual y científica de los países americanos se sentía estrangulada por el fardo positivo y a la vez detectaba un singular fortalecimiento de la filosofía europea de la cual nuestro continente no tomaba parte. En los años entre 1910 y 1920 se levantan inicitivas intelectuales que adquieren un singular vigor y que en el período que dura hasta el término de la segunda guerra mundial se ocupa de difundir los valores del pensamiento filosófico europeo. Bergson, Nietzsche, Boutroux, Descartes, son difundidos y estudiados, hay una renovada corriente de tomismo y se favorece un activo intercambio cultural con Europa.

Los filósofos americanos que realizan esta tarea son: Vasconcelos y Caso en México, Molina y Finlayson en Chile, Korn, Bunge y Romero en Argentina; Rodó en Uruguay.

f) *Período ecléctico-contemporáneo:* A partir de 1950 una vez normalizado el mundo occidental después de la segunda guerra mundial la actividad filosófica se expande en el continente alcanzando el vigor y creatividad que culminan en este Congreso.

En este punto estoy rodeado de árboles, no sé de que tamaño es el bosque, por lo cual dar nombres no cumpliría aquí con un propósito descriptivo, sólo baste señalar que el existencialismo, la fenomenología, los conceptos antropológicos y analíticos, han adquirido en nuestro continente un alto nivel de pulimiento y eficacia. A este período corresponden numerosas publicaciones periódicas, los Congresos y reuniones, la organización de las sociedades filosóficas y en general la ubicación de la actividad filosófica dentro de la estructura social.

Desde 1950 en adelante, el tema de América ha sido abordado entre otros por Zea, Larroyo y Villegas en México, Mayz y Rangel en Venezuela, Insúa Rodríguez en Ecuador, Salazar Bondy y Pérez Reinoso en Perú, Schwartzman, Echeverría y Oyarzún en Chile, Frondizi y Zuleta en Argentina y muchos otros que la brevedad de este trabajo impide mencionar.

Las utopías americanas

Para encontrar las fórmulas utópicas en nuestra filosofía conviene precisar los rasgos que consideramos propios de un sistema utópico. Una utopía es por definición inalcanzable, está constituída por modelos o tipos de ideales que tienen entre sí una interacción lógica, sean éstas racionales o puramente afectivas; en todo caso, la interacción de los seres utópicos corresponde al concepto generalizado de lo esencial de la psicología de un pueblos.

De este modo un sistema de pensamiento filosófico se puede vincular con una realidad psico-física por la presencia de valores utópicos que presten una lógica de procedimientos a la interacción social, intelectual, científica, artística y moral.

El ser del hombre requiere la integración de lo que ha sido a lo que es y a lo que va a ser; la prueba de la existencia es la supervivencia a través del tiempo, y se pueden encontrar diferentes orientaciones filosóficas en la medida de que se concede mayor o menor importancia a cada estado del tiempo.

Si el pasado es lo más importante, encontramos filosofías conservadoras e historicistas; si lo principal es el presente, se tiende a denunciar toda trascendentalidad, a confiar en el testimonio sensorial y conceder preferencia a los problemas pragmáticos del bienestar social. Si lo más importante es el futuro estamos en el reino de la utopía.

En Europa casi todas las escuelas filosóficas se han formado en torno a combinaciones de estas tres posiciones extremas y eso nos lleva a pensar que un buen sistema filosófico les debe dar cabida en algún grado, pues se tienen ciertas sospechas de las utopías puras, parece haber más seguridad en el pragmatismo y pensamos que el estudio del pasado es una actividad honorable.

Sin embargo el equilibrio entre los estadios temporales solo ofrece dos caminos: la proyección de un pasado importante hacia un futuro, a través de un pasado que sea adecuado como puente solamente, o bien, dejar atrás el pasado y usar el futuro como un nuevo principio para un futuro mejor.

La ocupación de América por los europeos presentó esta disyuntiva con mucha fuerza. Europa siempre ha sentido el peso de su propia decadencia, de su trayectoria desde el mundo intelectual de los griegos y la civilización romana, a través de la impresionante fuerza espiritual de la Edad Media, derecho al descubrimiento del Nuevo Mundo, en una conyuntura en la cual todo el pasado se estaba desarticulando.

Los pueblos de América se formaron como seres que estaban desconectados de Europa y pertenecían a su propia ideología pre-colombina, o bien eran inmigrantes que dejaban Europa para hacer en América un nuevo principio hacia un futuro mejor.

En esta forma, desde un principio los pensadores americanos debieron hacerse cargo de dos problemas: recibir y conservar la tradición filosófica europea cuestionada por el modernismo y por otra parte, desarrollar una ideología que sirviera para crear una sociedad *nueva*. Esto explica, en parte, porque algunos países de América son progresistas y otros son tradicionales y atemporales; pero en todos los casos hay un sentido claro de un ideal futuro que alcanzar y el sacrificio del presente y del pasado para lograr un futuro mejor es un tema permanente entre nuestros pensadores.

Esta lucha entre la aceptación y el rechazo del pasado y del futuro ha sido presentada por Schwartzmann (2), por Echeverría (3), por Zea (4) y por Mayz (5) entre otros y es esa brecha entre el presente y el futuro, lo que hace más patente la presencia de utopías.

Entre los problemas que afrontan este análisis, está el el de la falta de continuidad: pasado-presente-futuro, que cuestiona la existencia misma, la que tiende a desaparecer y los latino-americanos debieran considerarse como *nada* o bien que como *aquello-que-aun-puede-ser*; como esto es obviamente absurdo debemos concluir que debe haber otra forma verdadera para entender el concepto del presente permanente, desconectado del pasado y *deseando* un futuro sin proveer los medios para proyectarlo.

Una existencia dominada no por la supervivencia a través del *tiempo* sino que justificada por el *deseo*.

Ante esto, la esencia del latino-americano ya no puede ser definida simplemente como el *"quod quid erat esse"* sino que más bien como el centro del deseo individual, en que cada individuo integra sus fantasías íntimas y sus deseos, en una dirección para cu comportamiento, se hace expectante (6), un observador pasivo de las fuerzas externas que aparecen hacia el futuro para conducirlo progresivamente hacia arriba.

Lo anterior no significa en modo alguno una falta de voluntad, los pueblos latinos demuestran, a veces, una tenacidad y un propósito extraordinarios, pero me refiero a las "fantasías íntimas" al mundo que pertenece al individuo y que da a cada latino, hombre o mujer, la certeza de que todo lo externo gira a su alrededor y que sus motivos personales son claramente entendidos por todos.

El sistema de integración social de todos estos mundos individuales va construyendo una *utopía colectiva* que aparece como lo típicamente latino.

Ya en el origen mismo del descubrimiento de nuestro continente se originaron las utopías para explicar lo que los europeos vieron: al margen de la historia el "buen salvaje"; la "fuente de la eterna juventud", o sea, el término de la supervivencia en el tiempo y el eterno presente; la "leyenda de El Dorado" para satisfacer de una vez las fantasías íntimas de quienes veían en América el término del esfuerzo, el trabajo y la pobreza.

Posteriormente vendrán los conceptos utópicos de Bolívar, Rodríguez, Egaña pensando en sistemas políticos americanos, y la utopía va señalando, por su tipificación ideal, la esencia de nuestra latinidad.

Se puede sostener que la separación del pasado y el futuro del presente es un rasgo común a toda la humanidad y que todo ser humano tiene "fantasías íntimas" sobre el futuro, eso es verdad, pero el interés filosófico aparece cuando estas fantasías íntimas individuales se sistematizan en actitudes sociales, en sistemas de valores, etc.

Un ejemplo simple permite clarificar esto: el juego de azar, en especial la lotería, es un sistema utópico, dirigido por el deseo de un futuro diferente. En algunos países, como los latinos, es una diversión institucionalizada y a menudo dirigida por los gobiernos; en otros países es considerado inmoral y corrupto, porque produciría ganancia sin esfuerzo, es decir sin merecimiento.

El contenido utópico en la Filosofía Latinoamericana se puede encontrar en la mayor parte de las obras filosóficas creativas y en especial en aquellas que abordan un tema de América y los problemas sociales y políticos. Cabe preguntarse de qué naturaleza y con qué finalidad se plantean esta utopías, y también, cual es el fundamento o la naturaleza de nuestro filosofar y que pudiera significar que el pensar utópico es característico y propio de los pensadores americanos.

En torno al tema de América se pueden encontrar al menos cuatro clases de utopías:

1. *Utopía Social:* Un problema permanente, en la vida de América, es la solución adecuada a la ocupación del territorio, a las relaciones entre los pueblos y a la constitución de sistemas políticos que estén concebidos en orden al bien y a la justicia. Ya a principios del siglo XIX se observa la preocupación por hermanar la realidad de la sociedad colonial, madura ya para su independencia con los pensamientos de la ilustración francesa y los pragmáticos ingleses, en el afán de adoptar los conceptos de libertad política y respeto a la individualidad en el orden social eminentemente comunitario del nuevo mundo.

   Esta posición sustentada entre otras, por Gamarra y Mora (de México), Egaña (de Chile), Sarmiento, Alberdi y López (de Argentina), Bello y Rodríguez (de Venezuela) y otros. Fruto del trabajo de estos pensadores surgen los principios jurídicos, las primeras constituciones y planes de enseñanza.

2. *Utopía Religiosa:* A partir de mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII la enseñanza de la filosofía en nuestro continente se mantuvo dentro de la interpretación escolástica de las jerarquías del universo y de la posición del ser humano a la naturaleza americana.

   Con la sola excepción de México que mantuvo un cierto contacto con la filosofía europea, el resto del nuevo mundo siguió mirando por el prisma aristotélico-tomista con sus variantes suarecistas y escotistas, elaborando en muchos casos explicaciones utópicas respecto a explicaciones teológicas que rechazaban toda comprobación científica empírica de la naturaleza.

   Dentro de los trabajos más notables están los de Fray Alonso de la Vera Cruz y Bartolomé de las Casas, a quienes debe América la conservación de las culturas indígenas y un vasto plan de cristianización

que configura –al fusionarse con las utopías míticas– la base misma de nuestra cultura e ideología.

Un caso especial lo constituye la más pura de las utopías religiosas presentada como la doctrina del milenarismo, por Lacunza de Chile, cuya obra "La venida del Mesías en gloria y majestad" tuvo y sigue teniendo un hondo significado para muchos latinoamericanos.

3. *Utopía Mítica:* Todo mito es una forma de tipificación de fenómenos generales en símbolos o figuras individuales, de tal manera, que los mitos de nuestra América desarrollados como una primera interpretación del cosmos circundante, fueron explicaciones utópicas que en algunos casos llegaron a formular sistemas de explicación tanto naturales como sobrenaturales de considerable sofisticación. Ejemplos de estcs sistemas míticos son el Popol-Vuh de Centro-América y los mitos de Viracocha en la meseta andina.

Dado el gran número de personas que conservan la cultura y el idioma aborigen había que conceder la vigencia de influencia de estas utopías míticas en la visión atemporal de la existencia que se expresa en el fatalismo, la visión no integrada del tiempo y en la ausencia de un sentido inmediato de la muerte.

Cómo es obvio, nuestros pensadores han querido presentar la realidad americana dentro de los sistemas y métodos europeos, cumpliendo con cierta utopía intelectual y rara vez se refieren directamente a los mitos en sí.

Sin embargo, se pueden identificar en esta corriente la teoría de la "Raza cósmica" de Vasconcelos y en la concepción estética que corre por cauces paralelos en Deustua, del Perú, Rougés de Argentina y Echeverría de Chile, quienes en sus apreciaciones temporales sobre el arte coinciden y que, a mi parecer, forman con Vasconcelos un sistema de estética americana, cuya característica proviene precisamente de la atemporalidad mítica que caracteriza el sentir americano.

En otro plano aparecen el uso de la utopía mítica como forma literaria en Rodó y en menor grado en Hostos.

4. *Utopía Intelectual:* Junto con la independencia de los países americanos se plantea un nuevo descubrimiento, la filosofía europea es conocida y recorrida por los americanos. Ocurrido esto de modo y en oportunidad tal que no se siguió el orden cronológico, los americanos conocieron aisladamente a los pensadores del idealismo alemán, a los filósofos del romanticismo, a los racionalistas modernos y los pensadores sociales franceses.

Sorprende la preocupación de nuestros filósofos por determinados autores europeos, que conduce a verdaderas proezas de erudición, crítica y comentarios, sin haber hermanado concientemente la elaboración intelectual europea con la realidad psico-física de América. El comentario filosófico, ejercido en un país respecto de los pensadores de ese mismo país y con idioma común, son en realidad las proyecciones, las prolongaciones de la obra misma que avanzan buscando el camino para cerrar un nuevo eslabón en el continuo histórico de la filosofía europea. Si ponemos un océano de por medio, un idioma diferente, un tiempo histórico diferente, la crítica filosófica opera a un nivel utópico; los comentarios de uno de nuestros filósofos sobre obras escritas en Europa hace uno o dos siglos no podrán ser nunca la prolongación del pensamiento original, sino que constituyen valores aislados dentro de una trama de erudición americana cuya proyección inmediata y su principal interés es la difusión pedagógica de las ideas europeas.

La difusión aludida crea entre nosotros un mundo ideal del pensamiento que permanece necesariamente aislado de las necesidades más inmediatas del pensamiento social y que configuran una enorme fuerza cultural que requiere a mi juicio de una sistematización comprensiva que elabore los puentes entre un mundo utópico de la erudición con la búsqueda de las esencias de nuestro ser americano.

Conclusiones

La brevedad de este trabajo me impide citar los pasajes de las obras americanas que manifiestan las distintas clases de utopías que he planteado, pero lo que interesa no es el que muchas personas se hayan explicado utópicamente, sino que el hecho de que la esencia americana no puede ser expresada sin utopismo. La realidad del ser humano, expresada en términos de una visión objetiva de la naturaleza, cuando más puede constituir una epistemología y para remontar una visión metafísica debemos abandonar la lógica deductiva, la visión de América no ha sido aún planteada en términos metafísicos y talvez no lo sea nunca, porque, a diferencia de Europa, la relación entre el ser humano y la naturaleza no es la de un observador objetivo con dominio científico, sino la de un ser existente dentro de dicha naturaleza y cuya supervivencia está planteada en términos de una coexistencia con ella y sin posibilidad de ejercer el mismo grado de dominio científico que caracteriza a Europa en el mundo.

No se trata de una inferioridad intelectual o una falta de recursos materiales para la ciencia, se trata de las características del continente europeo y del trasfondo mítico del viejo mundo comparado con la potente realidad geográfica de América y la vivencia mítica mucho más inmediato en nuestro caso.

América hay que inventarla para encontrarla y hasta ahora el único camino que se ha ofrecido a nuestros pensadores es el de la utopía en sus diversas formas y con sus diversos temas.

1. Tanto Heidegger en "¿Qué es esto Filosofía?" y Ortega en "Qué es Filosofía" plantean visiones del filosofar que en principio admiten la posibilidad de una Filosofía Americana.

2. Schwartzmann: "El sentido de lo humano en América".

3. El problema del tiempo en la Teoría del Arte ha sido planteado por José Echeverría, en forma tal, que es admisible integrar su visión a Vasconcelos, Deustua y Rougés, en el ensayo "Tiempo y Arte", aparecido en la Revista Diálogo en San Juan, Puerto Rico en 1967.

4. Uno de los filósofos que más se ha preocupado del tema de la filosofía en América es Leopoldo Zea, entre cuyos escritos está el concepto de la utopía tal como la describe en "Pensamiento Latinoamericano".

5. El ensayo "El problema de América" de Mayz Vallenilla expone con precisa claridad la noción de la *expectativa* en la base de la actitud americana y como el medio para explicar la escisión entre el presente y futuro. En general se puede establecer una visión de atemporalidad latina planteada por Vasconcelos, Deustua, Rougés y Echeverría y una visión de ahistoricidad propuesta por O'Gorman, Zea, Larroyo y Mayz Vallenilla.

6. Sobre la posición *expectante* del Americano, como diferenciada de la *resignación* y de la simple *esperanza*, ver de Mayz Vallenilla "El problema de América".

POSIBILIDAD Y LIMITES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

TEMA 3

POSIBILIDAD Y LIMITES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Francisco Miró Quesada

Perú

El problema de la autenticidad

En sentido amplio siempre ha existido filosofía en América Latina. Los mayas y los incas tuvieron pensamientos que, sin forzar demasiado los términos, pueden considerarse de carácter filosófico. En la colonia hubo filosofía sistemática que estuvo, en algunos casos, cercana al nivel del mejor pensamiento europeo de la época. Durante el siglo XIX hubo intelectuales que pensaron filosóficamente y algunos de ellos como Bello, Alberdi, Barreda, Cornejo, Lastarria, destacaron por su información y, dentro de las inevitables limitaciones de la época, por ciertos destellos de originalidad. Pero en sentido estricto hay un acuerdo general entre los historiadores de la filosofía latinoamericana en que ella "comienza" a fines del siglo pasado e inicios del presente con la obra de los "Patriarcas". Este acuerdo se basa en que, antes de ellos, no hubo personas en América Latina cuya actividad principal fuera la filosofía y que, en consecuencia, no existió nada que pudiera llamarse una filosofía organizada y menos aún un *movimiento filosófico*. A partir de los "Patriarcas" comienza a perfilarse un movimiento, una tendencia que si bien no abarca la totalidad de nuestro pensamiento (cosa que no ha sucedido nunca en ninguna etapa de la filosofía occidental) se extiende a la mayor parte de nuestras figuras significativas. Este movimiento persigue una finalidad consciente que le confiere carácter y sentido: *la creación de una filosofía auténtica*. En épocas anteriores a los "Patriarcas" se habla de un pensamiento propio, pero se concibe este pensamiento más bien como una aplicación de los sistemas occidentales (por ejemplo el eclecticismo o el positivismo) a problemas que atañen a nuestra realidad, generalmente de carácter político y social. Estos planteamientos se van concretando a partir de los "Patriarcas" y pasando por la generación de Francisco Romero (pensador que influye de manera importante en la constitución del nuevo movimiento) toman definitivamente cuerpo en la generación que actualmente integra la avanzada de la filosofía latinoamericana.[1]

a) *Primera polémica: Filosofía de lo Americano y Filosofía Universal*

Uno de los aspectos más característicos de la filosofía latinoamericana en esta época, es que, el hecho mismo de plantearse el ideal de hacer una filosofía auténtica significa que los pensadores latinoamericanos tienen dudas sobre su capacidad para hacerla. En Occidente los filósofos han hecho y siguen haciendo filosofía, pero nunca estuvieron preocupados sobre si podían o no hacerla. En América Latina se adquiere la conciencia, a través de una rápida maduración de que no existe entre nosotros una verdadera filosofía, que lo único que hemos hecho es tomar la filosofía que nos viene de Europa (y algo de los Estados Unidos) para estudiarla, enseñarla y adaptarla a nuestras necesidades. Esta adquisición de conciencia significa, a la vez, dos cosas: que sentimos la necesidad de hacer filosofía auténtica y que sentimos la angustia de no tener la suficiente capacidad para hacerla.[2]

Esta situación característica conduce dentro de la actitud general de querer hacer una filosofía auténtica a dos posiciones diferentes. De un lado un grupo minoritario representado especialmente por el grupo Hiperion, encabezado por Leopoldo Zea[3], considera que la mejor manera de hacer filosofía auténtica es filosofar sobre nuestra propia realidad, tratar de dilucidar qué cosa entendemos por nuestro propio ser, qué cosa significa ser latinoamericano. Para ello es necesario crear una metodología que permita tener un sólido punto de partida.

Este apoyo es la *historia de las ideas*, que permite conocer la manera real cómo nuestros pensadores del pasado utilizaron las ideas filosóficas para hacer frente a los problemas de nuestra propia realidad. Si se hace esto, se ve que dichos pensadores fueron mucho más originales de lo que comúnmente se piensa, porque su pensamiento es un pensamiento que, venga de donde venga, se desarrolla dentro de circunstancias diferentes de aquellas en que nacieron las ideas aplicadas y que, en consecuencia, constituye una novedad.[4]

De otro lado, un grupo mayoritario considera que sólo hay una manera de hacer filosofía auténtica: dedicarse al estudio serio de la filosofía occidental y llegar a comprender a fondo todo lo importante que ella ha sido capaz de producir, por más difícil que resulte esta comprensión; hecho esto, comenzar a hacer aportes personales, a decir cosas interesantes y originales (en la medida de lo posible) sobre los temas que conforman su contenido.[5] De un lado, meditación sobre nuestra propia realidad, del otro, aportes valiosos, en lo posible originales, sobre los grandes temas de la filosofía universal.

Cuando comienzan a hacerse estos planteamientos, la polémica arrecia. Pero rápidamente los ánimos se calman y se llega a una etapa de equilibrio y de comprensión que significa un enriquecimiento del pensamiento latinoamericano. Los partidarios de la meditación sobre nuestra propia realidad, meditación que comienza a llamarse "Filosofía de lo Americano"[6] reconocen que el pensamiento latinoamericano, mediante la práctica de la filosofía universal, puede alcanzar la originalidad. A su vez, figuras significativas de los partidarios de la filosofía universal reconocen que tratar de encontrar una respuesta al problema que plantea la condición humana del latinoamericano, es decir al problema de comprender su propio ser, es importante para el desarrollo de nuestro pensamiento filosófico, más aún, es imprescindible si queremos crear una realidad humana, y una cultura independiente.[7]

A partir del 60 la polémica no sólo ha terminado sino que la mayoría de los filósofos latinoamericanos tienen ya la seguridad de que puede haber, entre nosotros, una filosofía auténtica. Y esta seguridad se funda en el hecho, obvio, de que la están haciendo. A partir de esta fecha la existencia de un pensamiento auténtico que constituye un perceptible afluente de la filosofía universal, no puede ya ponerse en duda.

b) *Segunda polémica: Cultura auténtica y Cultura de la dominación*

Una de las consecuencias más importantes de la *Filosofía de lo Americano* es que contribuye a crear la conciencia de que la única manera de realizar plenamente nuestro ser, es lograr la independencia total frente a los países que tradicionalmente han ejercido su dominio en América Latina y en otras regiones del mundo. El latinoamericano reclama para sí lo que los occidentales han predicado pero no han practicado: el reconocimiento de su propio ser como un ser valioso y libre, que posee el mismo valor y la misma libertad que el de los hombres que han creado la orgullosa civilización occidental. Mientras no logremos este reconocimiento, no podremos sentirnos dueños de nuestro destino. no podremos realizar nuestro ser. Una de las misiones principales de la filosofía latinoamericana es, por eso, poner en evidencia la inautenticidad de la prédica occidental y exigir a los creadores del humanismo (valor universal de la condición humana) que practiquen su doctrina. Pero esto significa denunciar los mecanismos, directos o indirectos, de dominación que los pueblos poderosos ejercen sobre los pueblos de América Latina, y en general, del Tercer Mundo. Estos mecanismos asumen, con frecuencia, formas sutiles, a veces tan sutiles que se hace difícil reconocerlos. El más sutil de todos es el de la penetración cultural, especialmente en el ámbito científico y tecnológico (pero también en el arte, en la filosofía, en la pedagogía y otros aspectos de la cultura). Hay pues que denunciar la cultura de la dominación.

Partiendo del análisis filosófico de este problema, Augusto Salazar Bondy sostiene que la única manera de lograr una cultura auténtica es superar la cultura de la dominación, creando normas propias que no dependan de las impuestas por los países dominantes. Mientras no se haga esto, no podrá haber filosofía verdadera puesto que la filosofía es parte de la cultura. Cuando se rompa el círculo de hierro de la dependencia, la filosofía, como expresión de la colectividad latinoamericana, libre y forjadora de su destino, alcanzará la autenticidad. Es posible que la autenticidad comience a manifestarse en el camino, cuando la filosofía se ponga al servicio de la liberación.[8]

La tesis de Salazar Bondy suscitó una nueva polémica en torno de la autenticidad de la filosofía latinoamericana. Leopoldo Zea hizo objeciones que, en nuestro concepto, son decisivas, mostrando que las propias ideas sobre dominación que utiliza Salazar Bondy son de corte occidental de manera que, si se trata de crear algo independiente de Occidente, la tesis de la dependencia constituye una dependencia. En cuanto a nosotros, sin negar el interés de los planteamientos de Salazar Bondy, pensador que ha hecho contribuciones importantes al pensamiento latinoamericano, creemos, simplemente, que la autenticidad de la filosofía consiste en aportar ideas interesantes y originales a cualquiera de sus temas posibles. No comprendemos por qué una investigación sobre epistemología de la física o sobre filosofía de la lógica, aunque no tengan nada que ver con nuestra realidad, no deben ser consideradas auténticas si, con independencia de la condición de sus autores, contribuye de alguna manera a resolver problemas, a aclarar ideas o a descubrir horizontes. Tampoco comprendemos por qué una investigación sobre la manera cómo el latinoamericano se ve a sí mismo o sobre el modelo ideal que concibe para su propio ser, no pueda ser auténtica. Creemos incluso que la condición de dominado, debido a la fuerte tensión espiritual que crea entre los miembros de la colectividad dominada, puede contribuir directamente a la existencia de un vigoroso pensamiento filosófico. No vemos tampoco ninguna razón para creer que sólo los países dominantes pueden crear una cultura filosófica. Ha habido muchos países dominantes en la Historia que no han tenido una verdadera filosofía y otros que la han tenido muy pobre. La grandeza de la filosofía occidental no se debe a la condición dominante de los occidentales, sino a que esta cultura, diferenciándose en este punto de todas las demás, es una cultura racionalista, que busca la verdad por medio de la razón y que trata

de utilizar la razón para resolver los problemas teóricos y prácticos que se presentan en las diversas circunstancias de la vida humana. Y esto no tiene nada que ver con el dominio. Que los productos de la razón sean muy útiles para ejercer el dominio puede ser una consecuencia, pero no el motivo fundamental, de la actitud racionalista.

Puede, por último, objetarse que una filosofía que no está al servicio de la liberación de los oprimidos no pueda ser auténtica. Esto tal vez pueda aplicarse a la filosofía moral, a la filosofía del derecho a la filosofía política. Pero no vemos por qué no puede ser auténtica una investigación sobre los diversos tipos de ser o sobre la estructura del conocimiento físico o sobre las condiciones necesarias y suficientes de la consecuencia lógica. Suponiendo que ninguna de estas investigaciones filosóficas pudiera ser auténtica porque no se aplican a la liberación de los oprimidos, entonces tampoco sería auténtica la filosofía occidental. Sería incluso menos auténtica que la de los pueblos dominados, porque contribuiría menos que la de ellos a la liberación de los hombres.

Filosofía Latinoamericana: Realización del Proyecto

Las anteriores consideraciones sobre las polémicas en torno de la autenticidad, nos permiten captar la manera como los latinoamericanos ven su propia filosofía. En el momento actual de su historia, su actitud es de *seguridad en sí mismos.* Las dudas iniciales, las polémicas sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana, han sido definitivamente superadas. Lo importante es que no se trata de chauvinismo ni de tropicalismo. El latinoaamericano no cree que por ser latinoamericano tiene una especial capacidad filosófica, un don extraordinario que hará que su pensamiento supere al de otras regiones.[9] Sencillamente está haciendo filosofía, y lo sabe. Eso es todo. Hasta dónde su filosofía tendrá importancia, hasta dónde será capaz de enriquecer el acervo de la filosofía universal, la historia lo dirá.

Mas hacer filosofía auténtica no es hacer cosas extraordinarias sino, simplemente, hacer contribuciones interesantes. Hacer filosofía verdadera es tratar de obtener cierto tipo de conocimientos de manera fundada, adentrándose en los problemas mediante la utilización de todos los medios intelectuales necesarios (tener buena información sobre el tema abordado y una formación teórica que permita comprender de manera adecuada los conceptos utilizados) y, tratando de llegar a las soluciones, en caso de que sea posible, por sí mismo, mediante el propio pensamiento. Si se asume esta actitud, que es la que ha asumido el pensamiento latinoamericano, se evita el peligro de repetir mal las teorías de otros y de buscar la originalidad a toda costa. Si el propio pensamiento, habiendo cumplido las condiciones anotadas, llega a una conclusión a la que han llegado pensadores de otras regiones (por lo general europeos o norteamericanos), entonces aceptará estas conclusiones, pero no basándose en el prestigio de quienes las han hallado o en ideas abstrusas que en realidad no entiende, sino porque su razón lo ha conducido, de manera inevitable, al mismo resultado. Pero, por ley constitutiva del pensamiento, cuando se piensa de verdad un problema y se manejan a fondo los instrumentos intelectuales disponibles para su tratamiento, es invevitable, aunque no se pretenda hacerlo, descubrir nuevos enfoques, nuevas vías de tratamiento o de solución. De esta manera la filosofía no puede reducirse a una repetición de teorías importadas y, con frecuencia, mal comprendidas, ni a una tropical y declamatoria originalidad a toda costa, o a una ridícula proclamación de que la filosofía latinoamericana es superior a la europea y está destinada a sustituirla. Creemos que el pensamiento latinoamericano, tiene en estos momentos, la única actitud que puede tener un filosofar auténtico; la de abordar los problemas a fondo, de manera sistemática y por sus propios medios, y la de llegar a conclusiones siguiendo la dinámica del propio pensamiento, sin tener en cuenta si estas conclusiones son o no son originales, sino única y exclusivamente, si son verdaderas (o falsas, en cuyo caso deben ser rechazadas). Al proceder de esta manera los pensadores latinoamericanos están haciendo filosofía auténtica, sin dudar sobre la posibilidad de hacerla y a pesar de que en su mayoría trabajan en países subdesarrollados, en los que, efectivamente, existe una cultura de la dominación. El propio tema de la cultura de la dominación y de la necesidad de desarrollar una filosofía de la liberación (cosa que están haciendo) es uno de sus temas, y sus contribuciones a su planteamiento, análisis y posibles soluciones, están entre sus aportes más significativos a la filosofía universal.

a) *Clasificación y paradigmas.*

Sería rebasar los marcos de la presente ponencia exponer en detalle las principales tendencias y los más importantes logros de la filosofía latinoamericana. Tenemos que contentarnos con pergeñar sus lineamientos, concentrándonos en aquellos perfiles que nos parecen revelar sus mejores creaciones. Para hacerlo vamos a utilizar una selección de tendencias y de temas que, en nuestra opinión, reflejan de la manera más directa el dinamismo histórico del actual pensamiento latinoamericano. Creemos que la filosofía que se está haciendo en estos momentos entre nosotros, puede clasificarse de la siguiente manera: filosofía de tendencia metafísica[10], filosofía exegética, filosofía de tendencia analítica, filosofía del derecho, historia de las ideas y filosofía de lo americano, filosofía de la independencia.

Entendemos por filosofía de tendencia metafísica no sólo aquella que aborda temas considerados tradicionalmente metafísicos, como el ser, el ente, la esencia, la existencia, Dios, el cosmos, etc. sino además la que utiliza estos conceptos directa o indirectamente para analizar otros temas, como la condición humana, los valores, la ética, la estética, etc. Por ejemplo, muchos trabajos sobre los valores los ubican en la esfera del ser ideal, otros trabajos sobre dialéctica hablan del ser y no ser como elemento constituyente del devenir. En la filosofía de tendencia metafísica el pensamiento latinoamericano

tiene hoy día una fuerte influencia del existencialismo de Heidegger y de Sartre, alguna influencia de la Escuela de Madrid (el raciovitalismo de Ortega tuvo una enorme influencia hace unas tres o cuatro décadas, pero ahora esta influencia aunque es aun perceptible, ha disminuido) y una influencia bastante marcada de la filosofía dialéctica y de la filosofía cristiana (especialmente de corte neotomista y también del existencialismo cristiano tipo Marcel. También se descubren influencias de Mounier y, últimamente, de Teillhard de Chardin).

Pero es importante observar que sean cuales sean estas influencias, el pensamiento latinoamericano ha hecho aportes interesantes y originales en el campo de la metafísica rompiendo, con frecuencia, los esquemas que le sirvieron originalmente de modelo para forjar sus propios esquemas. Esta ruptura no se ha realizado de manera caprichosa sino porque los recursos de las propias teorías utilizados en los planteamientos, no fueron suficientes para avanzar por el camino emprendido.

Entre las realizaciones más características de este tipo de filosofía debemos mencionar el análisis y la interpretación de la técnica en su relación con el mundo moderno. Partiendo de supuestos heideggerianos se ha elaborado una teoría sobre la manera como la técnica se constituye y se desarrolla en el mundo moderno, mostrando que este desarrollo obedece a leyes de carácter totalizante, lo que contribuye a alienar al hombre. Frente a esta situación se propone un nuevo tipo de humanismo y de racionalismo como vía de liberación (en este aspecto se rompe el esquema heideggeriano dentro del cual no cabe el tipo de humanismo propuesto). También se ha utilizado el método dialéctico para realizar una serie de investigaciones de diverso carácter, por ejemplo sobre la posibilidad de una captación intuitiva del ser (intuición metafísica), o sobre la naturaleza de la ética. Es interesante observar que en estas investigaciones se maneja la dialéctica con mucha libertad, es decir, desarrollando una metodología propia, diferente de la hegeliana o de la marxista y que, con frecuencia, es más clara y presenta mayor eficacia.

En la filosofía exegética encontramos no solamente esclarecedores trabajos sobre los más diversos aspectos de la filosofía occidental sino verdaderos aportes en relación a una serie de temas tanto clásicos como modernos. Entre las numerosas contribuciones de este tipo no citamos sino una que, en nuestro concepto, es notable; una investigación sobre la filosofía, considerándola como un conocimiento sin supuestos. La investigación estudia las concepciones racionalistas, fenomenológica y heideggeriana y, rebasándolas, presenta un análisis iluminador del concepto de filosofía.

Hablar sobre la filosofía analítica en América Latina exigiría muchas páginas, pues, en los últimos años, es el tipo de filosofía que ha cobrado mayor impulso entre nosotros. Tenemos que contentarnos con señalar apenas algunos hitos. En filosofía orientada hacia el análisis de los lenguajes naturales se encuentran aportes muy diversos, algunos de los cuales presentan innegable originalidad. Se ha trabajado y se sigue trabajando en la temática clásica: nombres propios, descripciones, lenguaje privado, denotación, sentido, significación, etc. Se han logrado algunas novedades en el análisis de conceptos éticos y exiológicos y creemos no equivocarnos si anotamos que en América Latina se hacen análisis del lenguaje político que están entre los primeros en su género.

En la filosofía orientada hacia el análisis de los lenguajes formales, hay contribuciones notables. Bástenos decir que en la epistemología de la física el pensamiento latinoamericano ha impuesto nuevos rumbos.[11] Ha contribuido de manera más importante que la europea o norteamericana a la superación de las interpretaciones clásicas de la física en general, y de la física cuántica en particular, que eran empiristas, operacionalistas, o como en el caso de la escuela de Copenhague, consideraban que la última versa sobre complejos no analizables de objeto-aparato-sujeto. Frente a estas interpretaciones que están llenas de lagunas semánticas y que impiden una clara comprensión del objeto de la física, el pensamiento latinoamericano ha planteado una interpretación realista crítica, y ha sido capaz de reformular la teoría mediante una axiomatización que permite entender cuál es el dominio de objetos sobre el que versa la física cuántica. Además, se están haciendo importantes contribuciones para lograr la rigorización de los conceptos básicos de las ciencias sociales, como por ejemplo, los conceptos de estructura y de transformación de un sistema social.

En cuanto a la lógica, el pensamiento latinoamericano ha avanzado en dos direcciones originales. De un lado creación de novedosos sistemas axiomáticos, como por ejemplo las lógicas paraconsistentes o diversos sistemas de lógica deóntica y lógica jurídica que han despertado el interés internacional; de otro lado, el desarrollo de una interpretación racionalista (crítica) de la lógica que, al igual de lo que sucede con la filosofía de la física, rompe con la tradición empirista y pragmatista (operacionalista) y permite una comprensión más clara del concepto de consecuencia lógica y de la relación entre la lógica y el conocimiento racional. Es revelador que, tanto en filosofía de la lógica como de la física y de la ciencia empírica en general, se manifieste en el pensamiento latinoamericano una marcada tendencia racionalista (entendida en sentido crítico) que se aleja del ámbito tradicional en el que se han desenvuelto las correspondientes disciplinas.

Es tal vez en la Filosofía del Derecho en donde se producen los primeros brotes originales de la filosofía latinoamericana. En los inicios se presenta un pensamiento fuertemente influido por la fenomenología, el existencialismo y la filosofía de los valores, de marcada tendencia metafísica. Este tipo de jusfilosofía suscita enconadas polémicas entre sus propios cultores y de éstos con los pensadores de nuevo cuño, de orientación analítica. Pero es original y vigorosa y contribuye

a catalizar la investigación jusfilosófica de las nuevas generaciones. Desde 1951, fecha en que Von Wright publica sus primeros ensayos de lógica deóntica, se hacen en América Latina aplicaciones de la lógica matemática a la filosofía jurídica, tanto en el campo ontológico como en el puramente lógico. En los últimos lustros la filosofía analítica se apodera del panorama y se trabaja de manera intensamente creadora. Se elaboran diversos sistemas de lógica deóntica y jurídica, se hacen análisis ceñidos del lenguaje jurídico y se aplica este análisis a la práctica del derecho. Uno de los aportes más importantes en este campo es haber contribuido, de manera pionera, a aclarar el concepto de *sistema normativo*, iniciando, así, una nueva etapa en la epistemología de las disciplinas jusfilosóficas.

Al lado de estos desarrollos y partiendo de una original concepción de la historia de las ideas, se va constituyendo el amplio movimiento de la *Filosofía de lo Americano*. Este movimiento contribuye a la toma de conciencia de la existencia de una filosofía auténticamente latinoamericana y a aclarar el horizonte desde el cual puede interpretarse nuestra historia. A través de esta interpretación se revela el ser del latinoamericano como un afán de ser reconocido en su condición humana y como una consecuente necesidad de autoafirmación. La Filosofía de lo Americano se transforma, por gravitación natural, en la Filosofía del Tercer Mundo y, a través de esta universalización, culmina en uno de los aspectos más significativos y creadores de nuestro pensamiento: la Filosofía de la Liberación (o como también se le llama Filosofía de la Independencia). No sólo hay un verdadero movimiento coordinado en nuestros países para desarrollar una filosofía sistemática de la liberación, sino que, a través de este mismo desarrollo, se llega a una visión característica de la relación entre la filosofía y la acción. Sin negar que, en cierta medida, toda filosofía es ideológica, los filósofos de la liberación no creen que su papel se reduce a ser mera expresión de la condición de clase. La filosofía es conocimiento racional que puede y debe ser puesto al servicio de la liberación de los oprimidos en su lucha por lograr el reconocimiento humano. La filosofía no es únicamente ideología, es instrumento racional de lucha. La universalidad de la razón, si se trata de auténtica universalidad y de auténtica razón, no puede consistir en afirmar el poder de los grupos o de las naciones dominantes. *Toda auténtica racionalidad conduce a la liberación humana.* En este sentido el pensamiento latinoamericano contribuye a aclarar el sentido último del filosofar y a mostrar la relación profunda entre racionalidad y condición humana. La filosofía latinoamericana, culmina en esta dirección, en un verdadero humanismo, en el único humanismo que merece su nombre: un humanismo universal, aplicable a todos los seres humanos y que, en consecuencia, sólo puede realizarse en la práctica mediante la liberación de todos los oprimidos del mundo.

Los Límites

De acuerdo con lo que antecede, creemos que la filosofía latinoamericana no sólo es una posibilidad sino una realidad. En el momento actual, está en pleno florecimiento. Se está realizando en el doble sentido de pensamiento que contribuye a la marcha de la filosofía universal y a la constitución de una filosofía de lo americano.

¿Cuáles son sus límites? Nos parece que esta pregunta no tiene sentido si la ubicamos en nuestro marco de referencia histórico. Si nuestra filosofía existe, entonces *sus límites son los límites de cualquier filosofía.* Creemos que los límites de la filosofía se manifiestan de doble manera; de un lado dificultades de la razón para fundamentar sus logros, de otro lado, dificultad de la razón para penetrar territorios opacos, reacios al análisis conceptual. El drama principal de la filosofía es que la razón, quiérase reconocerlo o no, persigue el conocimiento absoluto, es decir el conocimiento autofundado, o lo que es lo mismo, el conocimiento sin supuestos. Pero por más esfuerzos que ha hecho a través de los siglos, nunca ha conseguido alcanzar este ideal. En el pasado la experiencia muestra la inalcanzabilidad de la meta, pero hoy, debido a los espectaculares resultados de la investigación metateórica, se sabe ya a ciencia cierta, que es inalcanzable.

Mas, el pensamiento filosófico vive, también, otro drama que podría llamarse el drama de la exploración. Hay territorios transparentes a la razón, y hay territorios opacos. Hay terrenos por donde el pensamiento filosófico puede avanzar con tanto éxito que termina por transformarse en ciencia. Pero hay otros terrenos que son radicalmente opacos, refractarios a todo intento de sistematización conceptual. Hay temas sobre los que el pensamiento humano ha dado vueltas y más vueltas durante siglos, sin que nadie pueda pretender haber abierto brecha definitiva. Más aún, incluso los medios más transparentes, los terrenos más transitables, presentan opacidades. Cuando la marcha quiere hacerse hasta el final, hasta abarcar la totalidad del territorio, o cuando se quiere bucear en las profundidades hasta tocar el fondo, se encuentran dificultades insuperables, oscuridades inesclarecibles.

Hay pues límites, pero en relación a ellos, dos cosas son ciertas:

1. No se sabe hasta dónde pueden desplazarse. Es cierto que en toda época de su avance el pensamiento filosófico encuentra límites en su afán de autofundamentación y en su intento de abarcar la totalidad del territorio. Pero no menos cierto es que estos límites pueden irse alejando cada vez más y que no puede fijarse de antemano qué cosa es lo absolutamente insobrepasable;

2. Estos límites no tienen nada que ver con la condición de ser latinoamericano, se deben simple y llanamente a los límites de nuestra razón, a la finitud del ser humano.

Hay límites, pero siempre pueden rebasarse. La filosofía encuentra opacidades pavorosas, circularidades sinnúmero, mas a pesar de todo y contra todo, sigue avanzando. En este sentido es expresión señera de la gran aventura humana, y no hay nada que impida que nosotros los latinoamericanos participemos de esta aventura, que contribuyamos a reforzarla y renovarla. El avance depende, en último término, de la capacidad y del empuje de quienes lo intentan.

Todo hace pensar que nosotros estamos, ahora, en plena marcha y que, al lado de pensadores de otras regiones, somos capaces de contribuir a que los límites que se encuentran en el camino, se vayan alejando cada vez más. América Latina es hoy día, partícipe visible de la gran odisea que imprime carácter y sentido a la historia humana.

---

1. Sobre la dinámica de las generaciones en la filosofía latinoamericana contemporánea, es decir, a partir de los "Patriarcas", ver: Francisco Miró Quesada, *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica. México 1974.

2. La angustia de no poder filosofar auténticamente tiene su origen en nuestra antigua condición de colonia, que constituye un tipo de cultura único. La condición colonial de América Latina es diferente a la de otras regiones del Tercer Mundo. En éstas, o se ha mantenido la cultura autóctona (por lo menos en relación a ciertas vigencias fundamentales) o no se ha formado un nuevo tipo de cultura. En América Latina se constituye una cultura que pertenece indudablemente al ámbito de la cultura occidental. Pero es de carácter marginal, de manera que, por las circunstancias de su formación, nacimiento y relación con la cultura metropolitana, se siente disminuida.

3. Los integrantes del grupo Hiperión no son los únicos en proponer una meditación sistemática sobre nuestro propio ser. Carlos Astrada, en la Argentina hace planteamientos parecidos. Pero los hace de manera adjetiva, no como meta fundamental de sus esfuerzos filosóficos. No logra, por eso, formar un movimiento como sucede en México. En Chile, Félix Schwarztman sigue la misma dirección y dedica sus mejores esfuerzos a realizar una obra centrada en lo americano, pero sin lograr tampoco poner en marcha un movimiento.

4. Zea, hace estos planteamientos desde sus trabajos iniciales, como *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, México 1944, *Conciencia y Posibilidad del Mexicano*, Porrúa y Obregón, México 1952, *El Positivismo en México*, Studium, México 1943.

5. A este grupo pertenecen filósofos de nuestros diversos países, como Eugenio Pucciarelli, Risieri Frondizi, Mario Bunge, Miguel Angel Virasoro, Juan Adolfo Vásquez, Emilio Estiú, en Argentina, Vicente Ferreyra Da Silva, Euryalo Cannabrava, Luis Gomide, en Brasil, Jorge Millas, Juan de Dios Vial en Chile, Danilo Cruz Vélez, Rafael Carillo, en Colombia, Eduardo García Maynez, Oswaldo Robles, Francisco Larroyo, Antonio Gómez Robledo, en México, Diego Domínguez Caballero, en Panamá, Alberto Wagner de Reyna, Luis Felipe Alarco, Augusto Salazar Bondy, Víctor Li Carrillo, en el Perú, Ernesto Mayz Vallenilla en Venezuela (quien después, como varios miembros del grupo asuntivo, asume una actitud positiva ante la filosofía de lo americano).

6. Sobre el concepto de "filosofía de lo americano", sus relaciones y sus diferencias con la "filosofía americana", ver el breve pero esclarecedor ensayo de Arturo Ardao: "Filosofía Americana y Filosofía de lo Americano," en *Filosofía de lengua española*. Alfa, Montevideo, 1963.

7. Entre los miembros iniciales del grupo universalista que evolucionan y comienzan a hacer filosofía de lo americano, pueden citarse a Ernesto Mayz Vallenilla, Jorge Millas, Manfredo Kempff Mercado, Diego Domínguez Caballero, Arturo Reyg, Augusto Salazar Bondy.

8. Sobre este punto ver: Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México 1968, y Leopoldo Zea, *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*. Siglo XXI, México 1969.

9. Desde luego ha habido casos de tropicalismo y seguramente los seguirá habiendo. Algunas veces se escucha, por ejemplo, que la filosofía europea está en decadencia y que la filosofía latinoamericana está llamada, por la marcha natural de la historia, a sustituirla en el plano de las grandes creaciones, y otras cosas por el estilo. Pero las figuras significativas del pensamiento en América Latina, no piensan de esta manera. En realidad no les preocupa el asunto. Sencillamente se dedican a hacer filosofía tratando de hacerla lo mejor posible.

10. Decimos "filosofía de tendencia metafísica" o "de tendencia analítica" porque es difícil deslindar con precisión el campo de la metafísica o de la filosofía analítica. Sin embargo, hay ciertas pautas generales según las cuales se puede ubicar un trabajo filosófico, sin demasiada posibilidad de error, en uno u otro campo. En algunos casos dudosos se puede descubrir, de acuerdo a estos criterios, cierta tendencia a hacer filosofía de uno u otro tipo.

11. Incluímos a la epistemología en la filosofía analítica de los lenguajes formales, porque, los actuales análisis epistemológicos incluyen por lo general planteamientos y desarrollos relacionados con las teorías formales. Desde luego incluyen, además, otros temas, pero no cabe duda que la filosofía epistemológica que se hace en el presente está mucho más cerca de este tipo de análisis que del análisis de los lenguajes naturales.

POSIBILIDAD Y LIMITES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Eliam Campos Barrantes

Universidad de Costa Rica. Centro Universitario de Occidente. San Ramón, Costa Rica

1. Toda *filosofía*, ya sea ella idealista, materialista, racionalista, empirista, etc., ya se trate de una epistemología, ética, metafísica, filosofía de la naturaleza, etc., ya sea ella griega, alemana, inglesa o latinoamericana, es una especie de *mirada* que tiene lugar desde una *conciencia histórica determinada* y encierra necesariamente, como mirada que es, una *visión* de la realidad, del hombre, de la verdad, etc.

2. Esta *mirada filosófica* se distingue de una visión del mundo, entre otras cosas, porque no es como esta, ingenua y espontánea, sino que pretende ser racional, autofundada y, en algunos casos, incluso esquemática.

3. Como tal, pretende toda filosofía y con razón, ser un conocimiento absolutamente válido, en el sentido de conocimiento objetivo y verdadero, de todas aquellas realidades sobre cuya constitución o naturaleza emite, de alguna forma, un juicio.

4. Ahora bien, al igual que toda mirada física, está *también* toda mirada filosófica necesaria e inevitablemente determinada por la constitución del ojo visor.

5. En el caso de la mirada filosófica, dicha constitución o estructura no es otra cosa sino el contexto espacio-temporal socio-económico, es decir, *histórico*, en y desde el cual esta mirada filosófica tiene lugar. Esta base constitutiva de toda filosofía como enfoque de realidades es lo que hemos llamado *conciencia histórica determinada*. Ella expresa, en pocas palabras, lo que queremos decir cuando afirmamos que Aristóteles, Kant o Hegel, para nombrar sólo autores de filosofías relativamente omnicomprensivas, hubieran elaborado sus filosofías en otra forma, su mirada filosófica hubiera sido diferente, si hubieran sido otras las estructuras de su visión, es decir, otros sus contextos históricos.

6. La filosofía no es, en suma, "el reflejo de una época", como quería Hegel, sino más bien el ojo con que una época, vale decir, una formación social históricamente determinada, se ha visto a sí misma.

7. La visión filosófica de una realidad cualquiera es *auténtica* cuando surge de su propia constitución, se da a partir de su propia conciencia histórica o cuando ve con sus propios ojos. Una filosofía es *alienada* cuando ve sus objetos (el mundo, el hombre, la historia, el conocimiento, la verdad o cualquiera otra realidad) con ojos ajenos, con ojos prestados.

8. La historia de Latinoamérica es la historia de la dominación económica, política y cultural.

9. Desgraciadamente el limitado marco de este trabajo no nos permite extendernos en este punto. Pero quizá tampoco sea necesario. Todos sabemos que la dominación lleva consigo siempre la imposición, no sólo de un modo de vivir, sino también de sentir y de pensar. Dicho en los términos aquí expresados (3. y 5.): por medio de la dominación económica, política y cultural, se impone también al dominado la conciencia histórica del dominador, la cual se constituye, para éstos, en una fuerza alienante.

10. Afirmamos consecuentemente que la filosofía que se ha hecho y se hace en Latinoamérica ha sido y es, con algunas excepciones, una filosofía alienada. Con esto tocamos un aspecto importante de la polémica en torno a una filosofía latinoamericana:

el de si ha existido una tal filosofía o no. Representamos la opinión de que sí se ha hecho y se hace filosofía en Latinoamérica, pero no consideramos a esta filosofía una filosofía auténticamente latinoamericana, en la medida en que no ha consistido o consiste más que en el estudio, la asimilación, repetición y enseñanza de filosofías ajenas. Se ha hecho filosofía con cabezas y ojos prestados, a partir de conciencias históricas ajenas. Sobra decir que esto ha acontecido así no por el mero gusto de los filósofos, sino porque la larga dominación ha determinado su visión. ¡El asunto es que no basta que la hagan latinoamericanos para que una filosofía sea latinoamericana! Este es el error en que incurren, a nuestro juicio, quienes como Miró Quesada piensan que ha habido y hay filosofía latinoamericana por el mero hecho de que hay en Latinoamérica quienes se dedican a ella, haciendo de vez en cuando algún "aporte interesante".

11. El pensamiento auténticamente latinoamericano se reduce, según nuestro criterio:

    a) a la filosofía en sentido amplio (y en esto coincidimos con Miró Quesada); es decir, al pensamiento filosófico estrechamente ligado a concepciones políticas y religiosas de nuestros antepasados indígenas.
    b) al pensamiento de quienes, desde los llamados "Patriarcas" hasta nuestros días, han planteado la necesidad de la liberación de nuestro pensamiento filosófico, a partir de una toma de conciencia de la dominación.

Aquellos antepasados indígenas vieron el mundo con sus propios ojos; estos pensadores latinoamericanos representan el intento grandioso de hacerlo nuevamente.

A ellos se reduce, repetimos, a nuestro juicio, el pensamiento filosófico auténticamente latinoamericano. Auténtico en el sentido de libre, propio, no dominado. Todo lo demás es, para nosotros, pensamiento pensado por latinoamericanos con cabezas no latinoamericanas. *Mientras se mantenga la dominación, sólo puede ser auténtica, en el sentido aquí expuesto, una filosofía de la liberación.* Una vez alcanzada esta liberación, entonces sí podrán los filósofos latinoamericanos dedicarse simplemente a hacer filosofía, "sin más". La preocupación por su autenticidad se haría entonces innecesaria.

No compartimos la afirmación de Miró Quesada de que el hecho mismo de que pensadores latinoamericanos se planteen "el ideal" –nosotros diríamos más bien *la necesidad*– de una filosofía latinoamericana auténtica, significa que estos pensadores tienen dudas sobre "su capacidad" para hacerla. Más bien creemos que la actitud de estos pensadores latinoamericanos en los últimos años, de preguntarse por la posibilidad de una filosofía latinoamericana (también "iberoamericana" o "hispanoamericana") es una actitud que urgía tomar y que surge, como el mismo Miró Quesada afirma más adelante, de una toma de conciencia por parte de estos pensadores latinoamericanos de que "lo único que hemos hecho es tomar la filosofía que nos viene de Europa (y algo de los Estados Unidos) para estudiarla, enseñarla y adaptarla a nuestras necesidades". Es un cuestionamiento, pues, no de nuestras capacidades para hacer una filosofía auténtica, sino más bien del contenido, el carácter y el sentido de la filosofía que se ha venido haciendo y de la que sería necesario hacer.

Tampoco compartimos la opinión de que "a partir del 60", como señala Miró Quesada, la polémica en torno a la autenticidad de nuestra filosofía "ha terminado", por cuanto –según dice– los latinoamericanos han llegado ya a tener "la seguridad" de su autenticidad y porque "no puede ya ponerse en duda" la existencia de un pensamiento filosófico latinoamericano auténtico que constituye incluso "un perceptible afluente de la filosofía universal". Creemos más bien que la polémica continúa y que arreciará o disminuirá conforme arrecien o disminuyan los conflictos sociales en las comunidades latinoamericanas, siendo, como es, toda filosofía una expresión de dichos conflictos.

12. Así como no nos posee el deseo de halagar a nadie, no quisiéramos tampoco que se nos malinterprete. Basten las breves consideraciones siguientes para evitar un doble malentendido:

    a) No afirmamos en ningún momento que los trabajos de aquellos que se han dedicado y se dedican actualmente al estudio, la enseñanza, la divulgación o la investigación en torno a problemas filosóficos desde conciencias históricas ajenas, carezcan de valor. Por el contrario, se trata de trabajos valiosos y serios que aportan incluso, en algunos casos, ciertas ideas originales. Afirmamos simple y llanamente, es decir, nada más y nada menos, que esos trabajos no constituyen un filosofar auténticamente latinoamericano, *en la medida* en que representan enfoques o visiones de realidades (digamos, en general, problemas del universo y del hombre), a partir de conciencias históricas ajenas, ya sean éstas la de Aristóteles, Kant, Marx, Heidegger o cualquier otro.
    b) En segundo lugar: filosofía latinoamericana (o griega, alemana, inglesa, etc.) *auténtica, no* significa para nosotros, *exenta de influencias,* sino, como ya hemos dicho, propia y libre: es decir, a partir de su propia conciencia histórica, que es conciencia *también* de las influencias. Como se ve, no afirmamos de ninguna manera que para que una filosofía sea auténticamente latinoamericana, debamos los latinoamericanos echar por la borda todo el pensamiento y los llamados "valores" occidentales. Esto no lo debemos ni siquiera intentar por la sencilla razón de que no lo podemos hacer.

13. Lo que Miró Quesada señala en su ponencia como "segunda polémica" en torno a una filosofía latinoamericana, a saber, la discusión planteada en términos "cultura auténtica" versus "cultura de la dominación", constituye, a nuestro juicio, la más importante de todas las polémicas. Para Miró Quesada la disyuntiva no parece tener mayor importancia. Según él afirma, "la autenticidad de la filosofía consiste en aportar ideas interesantes y originales a cualquiera de sus temas posibles". Y un poco más adelante: "hacer filosofía auténtica no es hacer cosas extraordinarias, sino, simplemente, hacer contribuciones interesantes".

Nosotros, por el contrario, consideramos esta polémica como fundamental, y ella constituye incluso, a nuestro juicio, el meollo de la cuestión sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica. ¿Cómo podría haber en una cultura dominada una filosofía auténtica, en el sentido de libre? ¡A lo sumo habría una filosofía auténticamente dominada! Y eso, ya lo hemos afirmado, es lo que efectivamente ha habido, a nuestro juicio, y con algunas excepciones, en Latinoamérica.

14. Estrechamente ligado a este problema está el del *objeto* de una filosofía latinoamericana. La cuestión, presentada por algunos autores [1] en forma de *alternativa*, de si la filosofía latinoamericana debe ser "una filosofía como cualquiera otra de las filosofías occidentales, que debe tratar sus clásicos temas sin otra preocupación que la de profundizar en los mismos", o de si más bien nuestra filosofía latinoamericana debe ser un "filosofar sobre la realidad latinoamericana", como dice Abelardo Villegas, la considero una falsa alternativa, un planteamiento erróneo del problema. Desde nuestro punto de vista, aquí sólo ligeramente esbozado, ambos aspectos del problema no sólo no son excluyentes, sino que no pueden serlo.[2] Toda filosofía y, por lo tanto, también la latinoamericana, que pretenda ser algo más que etnografía y que pretenda ser contada entre los grandes esfuerzos del hombre por explicar y, más que explicar, entender la realidad que lo rodea y la realidad que él mismo constituye, debe tratar los problemas *históricos* del hombre: la constitución y unidad de la realidad, el problema de qué sea el hombre o los hombres, qué representa la historia, en qué consiste esencialmente la libertad, etc.

El término *histórico* se refiere aquí, como se habrá notado, tanto a la historia misma como a la historia de la filosofía. Hacer filosofía auténtica no significa reflexionar sólo sobre lo propio, sino más bien sobre lo universal a partir de lo propio. Para Miró Quesada no interesa mayormente, según hemos visto, que los pensadores latinoamericanos vean el mundo con sus propios ojos o con ojos ajenos, con tal de que vean problemas universales y hagan "aportes interesantes". Le interesa, pues, el objeto de la reflexión, no la *posición* y perspectiva de la reflexión.

15. Esta idealización y abstracción de la filosofía de todo su contexto histórico (temporal, espacial, social, político, económico, cultural) en que toda filosofía, *necesariamente* se da, lleva a Miró Quesada incluso a la afirmación de que la condición de dominado "debido a la fuerte tensión *espiritual*[3] que crea entre los miembros de la colectividad dominada, puede contribuir directamente a la existencia de un vigoroso pensamiento filosófico". O sea, ¡que la condición de dominado podría ser, incluso, una condición favorable para un pensamiento auténtico! Es más: si se pretendiera afirmar, dice Miró Quesada, que toda filosofía que no esté al servicio de la liberación de los oprimidos, no es una filosofía auténtica, entonces habría que decir que toda la filosofía occidental (de los países dominantes) "sería incluso menos auténtica que la de los pueblos dominados, porque contribuiría menos que la de ellos a la liberación de los hombres". Tiene razón Miró Quesada: esa sería una conclusión absurda. Es más, también pudo haber sacado Miró Quesada la conclusión igualmente absurda, de que si una filosofía, para ser auténtica, tiene que estar al servicio de la liberación de los oprimidos, entonces en el momento mismo en que dejaran de existir oprimidos sobre la tierra se haría imposible toda filosofía auténtica y sólo sería posible ya una filosofía inauténtica. Lo ridículo y absurdo de esta afirmación también salta a la vista. Porque no es que una filosofía que no esté al servicio de la liberación de los oprimidos no sea una filosofía auténtica: ¡Lo inauténtico y alienante es que los oprimidos piensen y sientan como piensan y sienten los opresores! Sólo cuando se idealiza a la filosofía, abstrayéndola de la totalidad de las relaciones de los hombres con las cosas y de los hombres entre sí, es posible caer en la ilusión de que una filosofía, independientemente de que salga de una conciencia histórica propia o ajena, puede ser auténtica, con tal de que trate sobre problemas universales. Dicho en otras palabras: sólo en ese plano de abstracción es posible creer que opresor y oprimido puedan hacer *la misma* filosofía, ¡siendo *ambas igualmente* auténticas! Sólo a ese nivel de idealización se puede pretender que los oprimidos vean el mundo igual que lo ven sus opresores. ¿Podrían ver los opresores el mundo igual que lo ven los oprimidos? No. Y la filosofía occidental es, sin duda, una filosofía auténtica, precisamente porque su condición les ha permitido ver el mundo con sus propios ojos e imponer incluso a otros pueblos su propia visión. Mientras Latinoamérica, por el contrario, no consiga su *liberación* (no digamos su independencia, porque somos conscientes de la interdependencia de los pueblos) económica, política y cultural, no tendrá un pensamiento auténtico que sobrepase las excepciones, ni filosóficas ni de ninguna clase. Mientras no logre Latinoamérica emanciparse y ser libre, el pensamiento latinoamericano será un pensamiento dominado, alienado y alienante.

16. Existe, por supuesto, una relación dialéctica entre la condición económico-político-cultural, vale decir, social-histórica, desde la cual se piensa, y el pensamiento mismo. Ambos se condicionan mutuamente. De aquí se sigue que la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica de mayores proporciones, es decir, en la que lo auténtico sea la regla y no la excepción, está directamente ligada a la acción que desplieguen los pocos pensadores latinoamericanos que han logrado sobreponerse (relativa y no absolutamente) a la dominación, tomando conciencia de ella y combatiéndola. Para que la filosofía futura latinoamericana sea una filosofía libre y auténtica, es necesario que nuestros filósofos emancipados, los que ven los problemas del hombre (no sólo latinoamericano) con ojos latinoamericanos, asuman una posición de denuncia ante las diferentes formas de dominación pasada y actual; es necesario desentrañar, poner en evidencia lo que ha constituido nuestro ser histórico, que no ha sido precisamente un "no-ser-siempre-todavía", como dice Mayz Vallenilla[4], sino más bien un "ser-siempre-todavía-dominado", y elabore, a partir del pasado y del presente, la concepción del hombre latinoamericano nuevo del futuro.

17. La *concepción*, decimos, y no *las condiciones*, con lo cual tocamos nuestro último problema en esta co-ponencia: el de los *límites* de una tal filosofía latinoamericana. Aunque la filosofía puede y debe contribuir a la liberación de las sociedades latinoamericanas, esta liberación definitiva no está en manos de la filosofía, sino que es un *proceso político*. Los límites de ésta, como de toda filosofía, sólo los puede marcar la historia. "Sus límites son los límites de cualquier filosofía", como bien dice Miró Quesada, pero no porque estos límites se reduzcan, como él cree, a los límites naturales, por decirlo así, de la razón humana en su intento de conseguir un conocimiento "absoluto" y "autofundado", sino también y principalmente, porque toda filosofía, en el momento mismo en que no responde ni corresponde a las exigencias históricas que la han engendrado, está condenada inevitablemente al fracaso y a la desaparición. No por culpa de ella misma, sino porque una filosofía extratemporal y extraespacial sólo se puede dar fuera del tiempo y del espacio, o sea, nunca y en ninguna parte.

---

1. Cf. por ejemplo *Villegas*, Abelardo: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires (Eudeba) 1963, p. 8 (prólogo).

2. Con toda razón advierte Miró Quesada en la nota No. 9 de su ponencia, que debemos evitar caer en el "tropicalismo" de quienes creen que "la filosofía europea está en decadencia y que la filosofía latinoamericana está llamada, por la marcha natural de la historia, a sustituirla en el plano de las grandes creaciones". En realidad, como señala Miró Quesada, a los mejores pensadores latinoamericanos ni siquiera les preocupa el asunto. Lo cual, sin embargo, —afirmamos nosotros— ha llevado a algunos a caer en la ilusión de creer que porque se ocupan de la filosofía europea, están haciendo filosofía *auténtica*, cuando la verdad es que ni siquiera están haciendo *filosofía* auténtica. Con lo cual dejamos planteada la necesidad de redefinir *nuestra* concepción de filosofía.

3. Subrayado nuestro.

4. Cf. *Mayz Vallenilla*, Ernesto: *El problema de América*, Caracas (Dirección de Cultura, Univ. Central de Venezuela), 1969, 2a. edición.

POSIBILIDAD Y LIMITES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Antonio Paim

Pontifícin Universidade Católica do Rio de Janeiro

O prof. Francisco Miró Quesada, em sua comunicação acerca das posibilidades e limites de uma filosofia latino-americana, buscou uma posição conciliatória entre a tendência que afirma o caráter universal da filosofia e aquela que procura reduzí-la a circunstância regional.

A solução encontrada pelo prof. Quesada parece consistir na redefinição de chamada *filosofia da libertaçao*, tornando-a um segmento da problemática clássica —ao lado da investigação de índole metafísica, da historiografia filosófica, do tema da ciência, da filosofia do direito e da história das idéias em nossos respectivos países— e fazendo-a descer do pedestal e da situaçao de domínio que pretendeu alcançar.

E duvidoso que semelhante solução seja efetivamente integradora. E até se se pode integrar a "filosofia da libertação" ao propósito comum.[1]

A plataforma apresentada pela filosofia da libertação corresponde a um artifício que no Brasil denominamos de *atitude participante*. São *participantes* aqueles que, declarando fazer história das idéias, valem-se da obra dos pensadores precedentes apenas para divulgar as próprias idéias. No Brasil tivemos, em diferentes épocas, três erupções de semelhante postura:

I. quando se tratou de promover a difusão do positivismo e das filosofias cientificistas, nas últimas décadas do século XIX;
II. quando no país se formou um grupo decidido a promover a restauração escolástica, na década de vinte deste século; e,
III. no período contemporâneo, mais precisamente: nos anos cinquenta, quando a difusão do marxismo[2] se vinculou ao movimento político.

Em todos esses momentos, seus promotores não se contentaram em colocar suas idéias ao lado das vigentes na tentativa de ganhar os espíritos segundo os procedimentos próprios da filosofia. Não puderam fazê-lo porquanto falavam em nome da fé e não da razão. Vinham para anunciar o começo dos tempos e a redenção.

No caso do marxismo de inspiração militante, tem lugar a introdução de uma nova falácia. Como seus partidários chegam à filosofia por imperativo político e ambição totalitária, querem logo inverter os dados da questão a exergar nas demais filosofias determinado engajamento político. O que está longe de corresponder à realidade dos fatos. Nenhuma filosofia verdadeira pode levar um pensador a identificar-se com o programa de uma agremiaçao política. Outras serao as fontes inspiradoras.

De sorte que a ambição integradora do prof. Quesada parece-nos fadada ao fracasso. Pelo menos no caso brasileiro. Em nosso país o projeto de formular uma filosofia nacional não chegou a adquirir a proeminência que se lhe atribui em outras nações americanas. Talvez porque tenhamos avançado o suficiente na análise do pensamento brasileiro a ponto de dificultar a ação daqueles que pretendem usá-lo como ponte para a propaganda das próprias idéias. Com efeito, pode-se apontar os seguientes progressos na matéria:

I. logramos promover a reedição dos principais textos;[3]
II. acha-se institucionalizada a pesquisa e o estudo sistemáticos do pensamento brasileiro;[4]
III. estao identificados os principais problemas em torno dos quais se mobilizou a meditação brasileira;[5] e
IV. os momentos de criatividade e originalidade começan a ser estabelecidos com relativa clareza.

De modo que pretender, nas atuais circunstâncias, negar significação ao pensamento brasileiro, exige muita leitura e embasamento teórico para tratar das questoes suscitadas e que são efetivamente as essenciais. Apenas para exemplificar, enumero algumas delas:

1. as relações entre a filosofia da Universidade pombalina, que Joaquim de Carvalho batizou de *empirismo mitigado*, e o radicalismo político da primeira metade do século XIX;

2. a superação do empirismo mitigado na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846);
3. a periodização da Escola Eclética e a evolução de sua problemática;
4. o culturalismo de Tobias Barreto (1839/1889);
5. a filosofia política de inspiração positivista; e
6. o caminho brasileiro para a restauração ontológica (Lima Vaz - Djacir Menezes - Miguel Reale).

Semelhante enunciado conduz-nos a uma questão efectivamente nuclear, a saber: por que filosofia latino-americana? Será que entre nossas culturas nacionais existe tão ampla circularidade que justifique a ambiçao? A resposta só pode ser negativa, podendo-se desde logo indicar, como exemplo de insulamento e desconhecimento mútuo, tanto o relatório do prof. Quesada como o próprio temário do IX Congresso Interamericano de Filosofia.[6]

No relatório do prof. Quesada afirma-se que há um acordo geral entre os historiadores da filosofia latino-americana de que esta começa nos fins do século passado e início do presente, com a obra do "Patriarcas". O enunciado exclui o Brasil. Quando concordamos em participar da denominada Bibliografia dos "Fundadores", patrocinada pela OEA, fizemos questao de conceituá-los como aquele grupo de pensadores que se opoe ao positivismo e abre o caminho à restauração metafísica. Ao enfatizar essa circunstância não se pretendeu insinuar que os ciclos precedentes sejam desprovidos de significação.

Assim, é lícito supor que o prof. Quesada tem em vista, talvez, a cultura hispano-americana, ou de modo mais restrito ainda, aqueles países colonizados pela Espanha e que contavam, à época da colonização, com uma cultura indígena algo desenvolvida. A restrição torna-se cabível quando se verifica que os seus enunciados não são suficientemente abrangentes sequer para incluir um país como Argentina. E muito menos para englobar as nações de origem portuguesa e francesa.

A filosofia adquiere relevância pela importância que alcança na evolução da cultura brasileira, em cada um de seus momentos efetivamente marcantes. Em nosso meio, as tentativas recentes de negar essa evidência revelaram achar-se a serviço de doutrinas que nada tinham a ver com a nossa tradição filosófica e consistiam em mero projeto político, muitas vezes a serviço de objetivos inconfessáveis. Nosso movimento filosófico não chegou a ser envolvido por esse tipo de catilinária e revela pujança crescente, através das múltiplas correntes que o integram. Pois que esta corresponde à grande conquista de nosso tempo: a coexistência de diversas tendências, entretendo animado diálogo, de que resulta o aprofundamento da consciência filosófica. Tal seria a circunstância efetivamente digna de ser generalizada em nosso continente.

---

1 Os corifeus desse movimento enfatizam que não se trata "da demarcação formal de um objeto mas da abertura de uma perspectiva nova". (Linhas básicas para um projeto de filosofar latino-americano. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1 (1) jan.-jun., 1975, p. 10). No editorial da mesma publicação diz-se que esse projeto corresponde "a única filosofia possível entre nós". Qualquer outra coisa "é agora e o será muito mais no futuro um pensar decadente, supérfluo, ideológico, encobridor, desnecessário".

2 A principal figura do marxismo brasileiro —Leonidas de Rezende (1889/1950)— iniciou uma tradição de interpretaçao autônoma, sem vinculações partidárias, continuada pelos chamados marxistas heterodoxos que, embora não cheguem a constituir uma corrente filosófica, correspondem a intelectuais de renome no país.

3 Acham-se reeditados os textos mais importantes da fase final do período colonial e do ciclo inicial da Independência (Antonio Genovesi, Frei Caneca, Silvestre Pinheiro Ferreira, Feijó e Eduardo Ferreira França); da Escola do Recife (Tobias Barreto, Silvio Romero, Clovis Bevilaqua.e Artur Orlando); do positivismo político; dos primórdios do neopositivismo, etc.

4 Funciona em nivel de pós-graduação, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, curso dedicado ao pensamento brasileiro e, em nível de graduação, em diversas Universidades. E grande o número de teses submetidas à Universidade.

5 Considera-se que a meditação nacional impressionou-se sobremaneira com o problema da acepção de pessoa humana, considerando-a, num largo período, de ponto de vista da liberdade e, posteriormente, do ponto de vista da consciência. A solução metafísica do problema enseja a formulação de uma filosofia política. As relações entre filosofia e ciência situam-se num terceiro plano.

6 Ao mencionar pensadores brasileiros, quis o prof. Quesada circunscrever-se ao âmbito de sua especialidade. Na verdade, entretanto, omitiu os nomes dos mais destacados representantes brasileiros do que denomina de "filosofia analítica", isto é, a meditação centrada na ciência, a saber: Leonidas Hegenberg, Newton Carneiro da Costa e Oswaldo Porchat. Na seleção das correntes representativas da atualidade, para constituir o temário do Congresso, não estao mencionadas a filosofia católica, as versões contemporâneas do positivismo e o culturalismo que definem, ao lado do neopositivismo, o quadro vigente no país.

LA FILOSOFIA Y LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMERICA

Santiago Vidal Muñoz

Universidad de Chile

En un análisis de esta materia está comprometido el tema central de la Filosofía: *el hombre*, el 'hombre entero', que se puede expresar en concepciones del hombre que suponen concepciones del mundo. Hay diferentes métodos para hacer un estudio preliminar y programático; supone:

a. Una postura frente a la 'Filosofía' misma como problema.
b. Una actitud antropológica frente al tema de la historia que comprende la llamada 'Historia de las Ideas'. Mientras no exista otra disciplina apropiada, ésta ha de abarcar otras instancias espirituales, influyentes en la acción humana y en la vida de las gentes y de sus pueblos.[0]

Nos proponemos estos objetivos de reflexión en esta comunicación:

a. Promover la toma de conciencia de este problematismo interdisciplinario que concatena realidades humanas y no-humanas, con sus significados y valores determinantes (e influyentes) en los hombres de hoy y de mañana.
b. Avanzar en el afinamiento de la conceptualización y en los esclarecimientos lingüísticos, a fin de despejar el campo de las realidades y necesidades materiales, humanas y espirituales de América Latina.

La temática esencial de este IX Congreso Interamericano de Filosofía, no es abstracta ni apunta a cuestiones abstractas del conocimiento, pero sí mueve a pensar en los fundamentos de una 'Historia de las Ideas Filosóficas', como algo *previo* al estudio de la historia y evolución de los diversos *idearios* que han inspirado, fundado y orientado, el pensamiento, y la acción de los hombres en América Latina. Sin ello, existe el peligro de oscurecer la conciencia crítica, filosófica e histórica, para meditar acerca de las posibilidades y límites de una filosofía en esta zona del planeta. La brevedad y complejidad de esta comunicación y la necesidad de profundizar aspectos del gran tema antropológico, constituye una seria dificultad. Lo expresado exige definir realidades y reformular problemas, propios del tema, cuyos contenidos son controvertidos y problemáticos, más aún al relacionar el pasado con el futuro y el destino de Latinoamérica, en un mundo en circunstancias nuevas.

Siempre está presente la pregunta crucial y estimulante que aquí sólo es formulada: "¿Cómo la diversidad de *'filosofías'* en la unidad de la 'Filosofía' ha influido en América Latina desde el Descubrimiento, en su historia y en la Historia General de las Ideas en este Continente, inserta a su vez, en la Historia de la Humanidad? Esto se relaciona con las posibilidades contemporáneas del filósofo y su filosofar. La libertad del filósofo se ejercita, si es posible la comunicación y el desenvolvimiento espiritual, intelectual y moral de más de una sola filosofía. *Una sola filosofía excluyente de las demás no sólo aniquila la filosofía, sino la libertad que distingue al hombre del animal o del robot.* Esto significa, simplemente diversidad de filosofías en la unidad de la Filosofía que permita vivir y pensar al hombre en cuanto persona y no cosa. Hay necesidad de filosofías en plural y *no de una y única filosofía* con exclusión absoluta de todas las demás. Es inherente al hombre la necesidad de filosofías y la necesidad de filosofar. Evidentemente, tal necesidad del espíritu no se satisface arbitraria o convencionalmente con recetas ideológicas y enfoques de idearios unilaterales, generalmente motivados por razones no siempre humanizadoras, sino deshumanizadoras, ni científicas, ni filosóficas, con fines visibles y fines ocultos. La historia nuestra, también se mueve por fines ocultos e inconfesables que sólo la historia que se escriba en el futuro, acaso ponga en descubierto. Si es que existan en el futuro teorías interpretativas con puertas a la verdad y no a parcelas de la verdad, que es una manera de decir, parcelas de la falsedad.

1. *Concepción del "Hombre Entero" y posibilidad de la historia de las ideas*

El *'hombre entero'* es más que un ser únicamente racional, más que un ser social, un ser político, un ser económico . . . Hay quienes lo reducen a esos aspectos del ser humano y lo empobrecen, lo simplifican y 'jibarizan'. *El hombre incompleto*, así concebido, *es un ser apto para ser deshumanizado y totalmente despersonalizado*. Según esto, se podría pensar en *dos tipos de "Historia de las Ideas"*: una correspondiente al 'hombre entero', completo, quien, para su conocimiento cabal conlleva la exigencia de un saber humano total y radical. La otra, es una 'Historia de las Ideas' del 'hombre incompleto', desfigurado. Esta postura, considera parcialmente al ser humano en su ser, su esencia y su existencia: es el ser empobrecido e indigente, rebajado y casi destruido, más próximo a la animalidad que a la 'humanitas'. En este caso, funciona bien toda teoría atomizadora del saber humano. Estas originan: un conocimiento dis-gregado, pulverizado, que hace perder el sentido de las totalidades en que se desenvuelve el hombre. Esta posición es tolerable sólo por necesidades epistemológicas y docentes, pero que no satisfacen de manera alguna, las necesidades teoréticas últimas en las exploraciones que se propone la ciencia y la filosofía.

Para don José Ortega y Gasset, es imposible una 'Historia de las Ideas Filosóficas', políticas, religiosas, económicas . . ., puesto que no tienen Historia los "abstractos de ideas".[1] Nuestra posición, para aceptar la posibilidad y realidad de la 'Historia de las Ideas', se funda principlamente en lo siguiente:

a. En el objeto de la historia, *aparece como esencial en la decisión de las acciones humanas del pasado* (Collingwood), *la confluencia de la doble determinación: la real, sujeta a causación natural, y la espiritual*, sujeta a motivación originada por un complejo de valores, de 'ideas'; ideales, creencias y convicciones . . .
b. Las 'ideas', en tanto objeto de la Historia, insertas en la motivación ideal, se comprenden en íntima relación, con la realidad concreta.

El campo tradicional de la 'Historia de las Ideas' no está bien definido. Nos preocupa ahora, aproximarnos al esclarecimiento de una Historia de los Determinantes Espirituales de la Acción Humana en el mundo real, individual y colectivamente considerada. Tal 'Historia' es un buen ejemplo de interdisciplina a cuyo campo objetivo confluyen (la Filosofía), las ideas filosóficas, y (la Ciencia), las ciencias, principalmente *las Ciencias Humanas y las interciencias*. Tiene sentido hablar de ideas, ideales, valores, creencias . . . con el horizonte teorético amplísimo *que procura una concepción del hombre integral e integrado, del hombre y lo humano, del 'hombre entero'*. Esta visión involucra todos los aspectos y escorzos de la vida del hombre real, con sus *actos determinados bifrontalmente* por factores reales, naturales, impulsivos y por factores espirituales que distinguen al hombre de todo otro viviente.

Lo eidético y lo fáctico.—Esta visión de la determinación bifrontal de las decisiones propias del acto humano con sentido, hace posible la investigación de los aspectos eidéticos y fácticos del acaecer natural y espiritual, psico-social e histórico-cultural del 'Hombre entero'. Con estas instancias, a la vez se introduce el problematismo en torno a las *'ideas'* historiables y los 'hechos' significativos esenciales en una teoría de la Historia de las Ideas que intente sobrepasar la más erudita historiografía. Por esa vía se distingue: Filosofía Social, ideas sociales y hechos sociales; Filosofía Política, ideas políticas y hechos políticos, etc.

Al trascender el espíritu el hecho empírico, físico-natural y aún biológico, se exige una conceptualización y conocimiento en cuanto teoría interpretativa. Sin embargo, los 'hechos humanos', reales y concretos, en su proceso de realización total, presuponen *determinaciones espirituales, con un abarcador espectro motivacional que comprende valores, ideas, fines valiosos, creencias, etc.* Una teoría interpretativa al respecto, es inconsistente e incompleta, si no comprende al mundo de los *valores*. Incorpora en la determinación, una dimensión tele-axiológica que amplía la mera 'influencia' de las 'ideas' con énfasis intelectual. Esto, sin dudas, hace posible superar las deficiencias de una hermenéutica acentuadamente subjetiva.

Las 'ideas' que la conciencia logra recortar del concreto de la determinación total de las acciones del ser humano, con sentido y sin sentido, imprimen una nota de espiritualidad a los hechos humanos: humanizan los hechos en lo que ellos pudieren poseer de naturaleza y de animalidad estrictamente impersonal. Los mencionados 'hechos' determinados por el mundo físico-natural y por 'ideas', son primordiales en la historia y, en particular en una 'Historia de las Ideas'. Es decir, esto se entiende únicamente, si hablamos de *todos los hechos* en que está o estuviere involucrado el 'hombre entero', y *no parcelas suyas* que son objeto de conocimientos atomizados de la realidad del hombre y de lo humano en el Todo. "Nos hemos dedicado en el pasado a empaparnos de *hechos* —dice Crane Brinton— y a pensar en ellos demasiado poco".[2] Pero, aun para pensar en los 'hechos', necesitamos teoría interpretativa, lo que constituye una tarea seria al tratarse del 'hombre entero' en su vida natural y espiritual, social y cultural. Recurrimos al concepto de 'cultura' en el más amplio sentido utilizado en nuestros tiempos.

Las mencionadas 'ideas' y 'hechos' singularizables y concretizables, son *objeto* de la Historia de las Ideas, relacionada con una teoría general de las acciones humanas. Esta a su vez, inserta en una Antropología Filosófica busca fundamentación en una concepción del 'hombre entero'. En ese orbe del saber adquiere significado pleno la Filosofía y las Ideas Filosóficas. Por tanto, la posibilidad de la 'Historia de las Ideas' se puede concebir en el horizonte amplio de *las determinaciones y motivaciones espirituales de la vida interior y de la conducta humana relacionada con la causación real y natural*. En este trabajo, hay que pensar en referencias a las Ideas Filosóficas en América Latina.

Uno de los problemas no resueltos en definitiva, intuido por los griegos y largamente tratado en los siglos posteriores es: *la psiquis, el pensamiento, las ideas humanas 'mueven' a la acción del individuo psicosomático, y de qué manera "las ideas han operado sobre las multitudes"* como dice B. Crame. Al respecto, C. Brinton se interesa por los "productos de la actividad mental en la medida que influyen y son influidos por toda la existencia del hombre".[3] Y exige respuesta al preguntar "qué es lo que se produce *en el pensamiento y en el sentir de las gentes*, "qué es lo que las mueve a la acción o a la inacción".[4] Este último *'qué'*, inquisidor, apunta directamente a la esencia misma de lo que nos interesa en la determinación natural y espiritual implicadas, que mueven a los hombres a la acción, a la reacción o a la inacción e indiferencia, suicida en los actuales tiempos. Sin que sea aclarado ese meollo esencial, las 'historias' siempre podrán ser excelentes y eruditas historiográficamente, complementadas por interpretaciones fuertemente teñidas de subjetividad y uncidas, fatalmente, a cualquier 'carro' sin satisfacer a la filosofía ni a las ciencias.

Respecto a la acción del hombre en situación concreta, que nos preocupa, insistimos en ciertas ideas ortegueanas. Su posición es clara ante la filosofía misma. Para él es "un sistema de acciones vivientes"; "pensar es dialogar con la circunstancia"; "Las *ideas* se singularizan sobre el fondo de otras ideas". Ellas han de tomárselas "como concreta reacción a una situación concreta". La idea –expresa Ortega– "es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida" . . . es la "acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad".[4] Por último agregaremos, la 'idea' adquiere su sentido propio y preciso, "cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia".[5] El pensamiento de Ortega sobre esta materia merece indagación especial. Incidentalmente lo registramos pues, a pesar de sus cautelas frente a una posible historia de las ideas, *. . . su filosofía procura elementos para una eventual teoría de la Historia de las Ideas, en un sentido más abarcador que el dado por el enfoque intelectualista.* Y en ello, encontramos fundados filosofemas y bases para lo que denominamos la Historia de los Determinantes Reales y Espirituales de la Acción Humana, que comprende a las 'ideas'.

Las *ideas filosóficas predominantes, se nutren en la realidad misma*, concreta, singularizable, espiritual y natural, geo-étnica, psicosomática, psico-social y cultural, según sea el paisaje espiritual de quienes las pensaron o repensaron, y utilizándolas operativamente en sus actos. De esta manera, adquiere importancia la acción en cuanto *acción del 'hombre entero' en su doble dimensión*. Existen *constantes* reales y espirituales. Se manifiestan en la interioridad en vista de la expresión en la acción humana, en cuanto el espíritu se enfrenta a lo trascendente e infinito, algo propio del ser humano y de un destino que tiene la humanidad y no la animalidad. Además, existen *factores variables*, que influyen en la acción en circunstancia concreta, finita, con fines inmanentes que se agotan en la vida real misma. Son los factores que la ciencia va conociendo, interpretando mejor, al punto de hacer posible la inserción de esas 'ideas' en la vida social, institucional y aun ordinaria. Verdaderamente en nuestro juicio, se trata de un *espectro amplísimo de significados y valores del concreto 'hombre entero'*, de actitudes, sentimientos . . . Por ejemplo, de valores políticos, pero no solamente políticos; de valores religiosos, pero no sólo religiosos; de valores económicos, pero no únicamente económicos. Con estas aperturas conceptuales y valóricas, se abren posibilidades teóricas y metodológicas. No se niega la posibilidad de 'ideas' sin un sustentáculo filosófico ni científico, como es el caso de ideas y creencias relacionadas con las supersticiones, con prácticas de hechicería; creencias esotéricas y ocultistas y actitudes míticas. Inobjetablemente millares de hombres y mujeres son motivados por estas instancias irracionales, no sólo en Latinoamérica, sino en el resto del mundo. Tal vez con mayor frecuencia de lo que se cree. Baste pensar en la difusión mundial y comercializada de los horóscopos. Sin embargo, hay ideas filosóficas sobre religiones y sobre otras creencias. En América Latina, no se puede eludir ni enmascarar el cristianismo auténtico en cualquiera de sus manifestaciones, institucionalizadas o no, por el riesgo de desvirtuar cualquiera descripción e interpretación de la realidad concreta, incluida en ella la dimensión espiritual, intelectual y cultural. Un irracionalmente rígido racionalismo obstaculiza comprender lo no-filosófico y lo no-científico, a pesar de que en las Ciencias Humanas esto aparece como 'factor' o elemento aún difuso, perturbador y, a veces, decisivo. Imaginamos la influencia de las creencias sobre las acciones de varios millones de indígenas en América Latina.

2. *Saber humano total*

La concepción del 'hombre entero', ontológica y gnoseológicamente, sólo es comprensible con auxilio del *saber humano total*. Este pasa a ser raíz fundamentante de una *historia de las 'ideas' sin exclusiones; historia de todas las ideas* que logran influir (determinar), de alguna manera, los 'hechos' reales humanos concretos, de personas individuales o colectivamente consideradas. En esa *totalidad de 'ideas'* están patentes otras instancias influyentes en esos mismos hechos humanos.

El ideal del *saber humano total* se concilia con la aspiración al conocimiento del 'hombre entero'. Muchos pensamientos y saberes del hombre, se expresan en 'ideas' historiables, sean ellos racionales o irracionales. No todo objeto es conceptualizable ni tiene versión lingüística proposicional. Siempre restará en la conciencia un residuo ontológico inexpresado, importante e influyente, que es *de la esencia misma de ese 'hombre entero'*, en verdad no siempre conocido por la ciencia. Se trata de ese hombre, capaz de acción y de reacción, en las que se ejercita su libertad. La *unidad del saber* –como 'hecho' que es histórico que acontece al existente 'hombre

entero'—, implica 'saber' surgido en una atmósfera cultural que, como diría J. Ferrater Mora, "forma el horizonte, desde el cual cada época histórica tiende a ponerse en claro consigo misma". Crane Brinton, que hemos venido citando, toma la palabra 'ideas' en sentido muy amplio, llegando a alcanzar en el mismo "casi todos los ejemplos expresados por medio de palabras". Para él, *una proposición es una 'idea'*; pero excluye de esas proposiciones contenidos que no sean 'ideas', olvidando que cualquiera proposición filosófica puede comprender, por ejemplo, significados y también valores. La investigación esclarecerá *el objeto y campo de las ideas historiables*, a fin de sobrepasar el planteamiento tradicional compatible con la *atomización del saber*, aún dominante, y que genera múltiples dificultades lógicas, gnoseológicas y metodológicas. Brinton hace una *circunscripción del campo del conocimiento histórico*, al hablar de 'Historia del intelecto o de las Ideas', pues recorta, por abstracción, lo 'intelectual' y las 'ideas' del concreto motivacional de la acción humana, objeto de la Historia.

'Idea' es una palabra cargada de tradición desde el significado platónico. Sus diversas ascepciones de índole ontológica, lógica psicológica . . . constituyen la más seria dificultad en este trabajo. Registremos algunas sugerencias que merecen ser investigadas. Objeto de estudio es el significado de los 'determinantes espirituales' que pudiere aproximar, en cierta forma, al realismo platónico de las ideas. En la historia del pensamiento existen otras diferentes acepciones del vocablo 'idea'. W. Hamilton, para quien pensar es condicionar, ve 'la idea' como "término general que envuelve todo lo que en el espíritu es concebido como *correlativo de un objeto*". Fouillé utilizó el término *'idea-fuerza'*, pensando psicológicamente: "toda idea es virtualidad de movimiento". El evolucionismo de las 'ideas-fuerzas', fue opuesto al evolucionismo anti-intelectualista del contingencialismo.

El horizonte de significados y valores del *saber humano*, se amplía en el universo filosófico al sobrepasar las limitaciones de los contenidos y de los esquemas de las habituales historias de la filosofía. Esa ampliación del saber, descubre otros orbes y otros centros de preocupación a la Filosofía misma, en *otros contextos, aún no filosóficos*, descuidados, que se pueden convertir, en verdad, en objetos del filosofar. Estos ámbitos contextuales del filosofar constituyen, a la vez, un hontanar de la Filosofía. Con él, el espíritu es capaz de fecundar y enriquecer, no solamente la Historia de las Ideas Filosóficas, sino el pensamiento filosófico universal.

Del saber sobre el 'hombre entero', surgen a lo menos dos posibilidades de 'ideas' historiables. Están fundadas, una, en un *saber restringido* y corresponde a las 'ideas' con notorio énfasis intelectual-activo; de ahí deriva una "Historia de las Ideas", en el sentido habitual con que se ha investigado en las recientes décadas: ideas ilustradas, positivismo, nacionalismo, liberalismo . . . Esta 'Historia' en un *sentido restringido, es 'Historia de las Ideas'* y *solamente de 'ideas'*, en cuanto el pensamiento aparece sobrecargado de acento intelectual y actual. Esta disciplina exige Filosofía e Historia y, además, el auxilio de otras ciencias, sobre todo de las Ciencias Humanas. Esta acepción de la Historia de las Ideas, sería hoy la utilizada internacionalmente por los historiadores de las ideas.

El otro conjunto de 'ideas' historiables, corresponde a un amplio *espectro de los determinantes espirituales de la intimidad y de acción humana* en cuanto es objeto de la Historia. Se trata de una historia de *complejos motivacionales espirituales*, múltiples, de la acción humana, que incluyen 'ideas' con la acepción precedente: y además valores, ideales y fines, creencias de todo orden y convicciones. Figuran elementos conscientes e inconscientes, racionales e irracionales e incluso instancias discutidas, indeterminadas y no bien definidas claramente por las ciencias. Al no disponer de una palabra que exprese este concepto, continuamos utilizando el vocablo 'idea', con distinta comprensión y extensión lógica. En verdad, esto se presta a confusiones lógico-lingüísticas que convendría superar. El campo de esta última y singular 'historia', es más amplio que el que poseen las 'historias de las ideas' (que de ordinario se escriben en la actualidad) y que la tradicional y siempre valiosa Historia de la Filosofía.

3. *Filosofía e ideas filosóficas. Su objeto*

José Gaos, al examinar la gradación de los objetos desde los más abstractos (de las matemáticas) a los más concretos (de la filosofía), puntualizó que "en el *Objeto de las Ciencias Humanas* entrarían los *sujetos* mismos como, por ejemplo, sujetos económicos o religiosos, parcial o más o menos abstractamente todavía".[6] Al avanzar en un esclarecimiento de orden epistemológico relacionando el pensamiento de Gaos con los aspectos eidéticos y fácticos en la acción humana historiable, resultan comprensibles las ideas políticas relacionadas con hechos políticos, las ideas religiosas con los hechos religiosos, etc.

La referencia a los *objetos filosóficos* en sus conexiones con el conocimiento en la vida real, nos mueve a distinguir el llamado *pensamiento filosófico universal* de las Historias de la Filosofía tradicionales, de las *ideas filosóficas* que son objeto de la historia, en virtud de haber intervenido en las *decisiones* del pasado y ser singularizables y concretizables. Así, como por allí se habla de 'ciencia pura', se podría hablar figuradamente de 'filosofía pura', referida al pensamiento filosófico abstraído —y aun marginado— de la realidad concreta. No hacemos sinónimo 'pensamiento' e 'idea' como sugiere Ortega. Al respecto, los hombres agentes y pacientes de la historia, son capaces de trascender la experiencia empírica fáctica relacionada con *'ideas'* objeto de la Historia, desde que tienen *conciencia socio-histórico-cultural*, y tienen *conciencia del pensamiento del ser y del valor*, a través de la conciencia de sí, del prójimo y de lo otro.

C. Brinton advierte que la *tarea del historiador* de *las ideas* en un esfuerzo por "ensamblar toda una serie de *fuerzas dispersas*. "Esto es algo como reunir en un

conjunto inteligible los materiales que se escalonan entre los conceptos filosóficos abstractos y los actos concretos de los hombres".[7] *El objeto y el campo mismo* de la Historia de las Ideas está inscrito —con doble cara como el dios Jano— en el orbe de la Ciencia y de la Filosofía, con sus objetos abstractos y concretos respectivamente. Más precisamente, esa singular 'historia' se apoya en la Filosofía y muy destacadamente en las Ciencias Humanas:

a. Una cara mira hacia *la filosofía universal*, cuyos objetos son los menos abstractos;
b. Las *ideas filosóficas*, es la otra cara que mira hacia la realidad concreta en la que el existente humano vive, piensa y actúa. En esa realidad se hacen presentes e influyen las *ideas en general* y las *ideas filosóficas* en particular. Estas 'ideas filosóficas', no son 'filosofía pura', incontaminada de vida real. Son pensamiento filosófico universal que efectivamente se manifiesta en las historias de las ideas.

Acontece que es necesario ahondar sobre *cuál es el objeto y los límites de la 'Historia' de 'ideas' exclusivamente y la 'Historia y de 'ideas'*, valores y otras instancias *'historiables'* propias de la conciencia y del espíritu humano. Esta última aparece con un *objeto multifacético*, cuyo conocimiento es más que conocimiento filosófico e histórico exclusivamente. Su investigación exige *metodología interdisciplinaria*. Desde el punto de vista de una concepción del 'hombre entero' y del correspondiente concepto e ideal de *unidad del saber*, tales supuestos *posibilitan historiar los determinantes espirituales de la acción humana*. Hemos de persistir en esto para ahondar la cuestión de fondo: cuál es *el objeto y los límites* de una 'Historia' exclusivamente de 'ideas', a fin de distinguirla de la otra 'Historia' de 'Ideas' y, *además*, de valores y otras instancias que se dan en la conciencia y en el espíritu humano y que son 'historiables'. En esta última historia posible, *el objeto es multifacético* y su conocimiento excede al estricto y exclusivo conocimiento científico y filosófico. Tal objeto resulta extraño a los tradicionales ideales del conocimiento histórico y, por cierto, a toda posición intransigente racionalista y positivista. No obstante, es plausible aquella postura, desde el punto de vista de la concepción del hombre integral e integrado y de la vocación humana por la unidad del saber. Tales supuestos —y aun principios implícitos— hacen posible que sean objeto de la historia, los *determinantes espirituales de la vida interior del hombre*, implicados con los determinantes reales naturales, en las expresiones conductuales de la vida individual y colectiva. Las tareas impuestas por el conocimiento de este "objeto historiable" multifacético, necesariamente exigen una *metodología interdisciplinaria*: el polo opuesto a las metodologías que atomizan el conocimiento de la realidad y del hombre.

El contenido de esta peculiar 'Historia', tiene evidentemente un contenido más amplio y rico que cualquiera disciplina que enfoque unilateralmente (parcialmente) al hombre. Por ejemplo, sobrepasa el objeto y límites que procura la óptica de la Sociología y de la Historia de las Ideas Sociales. Aun, sobrepasaría los límites discutidos de las Ciencias Humanas. Pero, en ningún caso es aceptable calificar cualquiera 'Historia' de las 'Ideas' de *disciplina híbrida*, sea refiriéndose a la Historia de las Ideas en su sentido restringido y tradicional o al concreto de la motivación ideal (espiritual), que nos interesa. La interdisciplinariedad en relación con la realidad epistemológica de las inter-ciencias, no significa hibridismo según el concepto peyorativo habitualmente utilizado. La reflexión sobre el 'hombre entero' requiere una desprejuiciada apertura hacia el saber humano en la vida plena. Saber que excede los contenidos filosóficos conocidos. De ahí la importancia en esta reflexión, de la contribución de las Ciencias Humanas y de las interciencias, relacionadas con el problematismo de todos los territorios implicados de la cultura. El espíritu humano en la decisión determina, en definitiva, qué es problema y qué no lo es (incluido en ello lo que acaso sea calificado de pseudoproblema) y a la vez decide sobre las 'soluciones'; éstas realizadas, son las que dan inflexiones al devenir realidades, problemas humanos y soluciones dadas y proyectadas en Latinoamérica, tiene *nuevas perspectivas, si se investiga a fondo la determinación natural y espiritual de la intimidad del hombre y de su acción, por la ancha vía de la experiencia total y del conocimiento que la trasciende.*

La mayoría de las Historias de la Filosofía conocidas, escritas por europeos, apenas si mencionaban hace poco la Filosofía en América. Sin embargo, cada día, y de múltiples maneras, se hace más significativo el pensar y el quehacer filosófico en nuestra zona. Es evidente el creciente mejoramiento de los estudios filosóficos universitarios en América Latina y el incremento de la investigación y la publicación de obras importantes y de algunas contribuciones originales al pensamiento universal.

4. *Hacia la filosofía de la interdependencia*

Una pregunta de interés: ¿es razonable pretender hoy una comprensión cabal de una Historia de las Ideas Filosóficas en América Latina, recortada del contexto espacio-temporal, hemisférico y mundial concreto y, más aún, al margen de él? América Latina no es sólo una palabra o una entidad abstracta: es pasado, testimoniado que fue real; es realidad actual y es posibilidad de un futuro esperado dentro del mundo futuro, y que nos motiva desde su irrealidad. La toma de conciencia de esto concierne a la Filosofía viviente en la cultura y en la vida misma; viviente en las ideas filosóficas latentes o predominantes. También filosofía viviente en cuanto Filosofía en el Hemisferio, agrade o no agrade. La Filosofía *en* América o *desde* América, no puede ser abstraída de la filosofía y del saber humano total. Hay quienes en sus decisiones hacen primar lo transitorio sobre los valores objetivos, absolutos y perdurables. *La necesidad real de la interdependencia*

en todos los órdenes de la vida humana, obliga a defender siquiera en el dominio de las ideas generales, la unidad e integridad de América Latina, sin ser desgajada mañosamente del Hemisferio ni del resto del mundo. Una comprensión más profunda y sugerente de América Latina, es lógica, si se considera al 'hombre entero' de nuestro tiempo –y no parcelas del hombre– investigando e interpretando el pasado para afrontar el porvenir no sólo poéticamente o calculado por la ciencia ficción. Esto exige *pensar en las personas y los individuos personales en sociedad en el contexto del concreto natural y humano*, es decir, geo-político, étnico-social, psico-cultural y espiritual.

De hecho encaramos la idea y la realidad inobjetable de la interdependencia dominante en nuestra época, en oposición a toda pretendida *'dependencia'* absoluta (representada, por ejemplo por la idea de Metrópoli frente a las colonias o por la idea de un solo imperio reinante en el planeta); ni tampoco la *'independencia'* absoluta, ni en los campos sociales o culturales. Las posibilidades de la interdependencia entre las naciones, constituye un paso creador y aun esperanzado, para vencer los daños derivados de la parcelación inmisericorde de la tierra en zonas de influencia y de poder expansivo y absorbente. Son desmedidos y aun irracionales, los afanes de predominio cultural, ideológico, económico, político . . . Es infantil decirlo, pero es verdad innegable. Todo esto es base del desacuerdo, de la mala fe, de la desarmonía alarmante y de la creciente desconfianza en el mundo. Es trágico el sentimiento de indefensión del individuo personal común.

Una filosofía de la interdependencia, exige una fundamentación ética. Es necesaria para una vida responsable y auténticamente humanizada en América Latina, es decir, orientada por los valores más caros del 'hombre entero', para una convivencia creadora de una sociedad de individuos personales y no de 'individuos números' o de 'individuos robots'. En el siglo XX, América se abrió al *cosmopolitismo* del pensamiento y de las ideas constructivas y destructivas. Se podría descubrir cierta concordancia de esto con el llamado 'pluralismo filosófico', influyente en la vida moral, intelectual y social de las gentes, y de sus comunidades. La actitud humana hacia *las filosofías todas y no hacia una con exclusión de las demás, es condición para un futuro humano omnicomprensivo, propio del 'hombre entero'* de quien deben interesarse: filósofos, científicos, educadores, directores de naciones.

a. *Necesidad de filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*

La Historia de las Ideas Filosóficas en América Latina, adquiere su más pleno sentido en cuanto "complejo de ideas filosóficas", lo cual posibilita la superación de las limitaciones de un intelectualismo exagerado e insostenible. Así, hay *ideas filosóficas* con una constelación de "ideas" valores, ideales y creencias.

El fenómeno de la necesidad de filosofías y de filosofar, se ha manifestado con nitidez en la historia latinoamericana. De él arranca, en parte, la raíz misma de la Historia de las Ideas concretas. T[illegible] hubo necesidad de ciencia, de arte, de[illegible] tuciones expresivas de ideas, ideales y [illegible] mulantes. Por falta de creación origin[illegible] que se asomaba a la historia y a la [illegible] y cristiana, solamente podía existir e[illegible] tar ideas del Viejo Mundo –sin [illegible] de acomodar las singularidades de nu[illegible] lidad americana surgente, al cauce [illegible] ideas filosóficas traídas por los ejecu[illegible] sión cultural –en todo sentido– de[illegible] "ideas", filosóficas y de otra índole; [illegible] la crudeza de lo real y concreto de [illegible] latinoamericanas; pero, no siempre [illegible] geografía y a sus tradiciones, a las nece[illegible] y espirituales de sus componentes hu[illegible] les, económicos. Fue una etapa de la [illegible] "todo estaba por hacer", insuficiente [illegible] frase aplicable a cualquier período histó[illegible]

Desde el comienzo, desde el origi[illegible] de sangre, espiritualidad y culturas, [illegible] histórica creciente. *Y surgió la neces[illegible] necesidad del hombre entero, de pens[illegible] nicar y actuar.* El realismo propio de[illegible] contribuyó, por cierto, a fecundar [illegible] "ideas" emigradas de la península Ib[illegible] de otras zonas europeas, africanas [illegible] es un aspecto fundamental del comi[illegible] y evolución de las ideas en tierras [illegible] *El "encuentro" de la civilización [illegible] latina y cristiana, con las civilizaciones [illegible] fue fundamental y fundamentante [illegible] conciencia latinoamericana.* De esas [illegible] vida surgió algo nuevo, vigoroso, biog[illegible] espiritualmente desde el Descubrimi[illegible] se puede renegar de esa raíz existencial [illegible] de valores originarios, base de la evolu[illegible] *matrices* de América Latina, que represe[illegible] de estar y de actuar en el mundo. D[illegible] se importaron determinadas filosofías, p[illegible] americanos no conocieron otra ya exis[illegible] no había otras en el Viejo Mundo, real o[illegible] aptas para satisfacer necesidades básicas [illegible] naturales) de este Mundo Nuevo. La [illegible] tórico-filosófica ha demostrado que la [illegible] doctrinas filosóficas y escuelas, tuvier[illegible] en América Latina; pero sólo algunas lo[illegible] en ideas y hechos significativos influye[illegible] países. Con bastante frecuencia, las ideas [illegible] dominan unas sobre otras (ilustración, s[illegible] vismo, romanticismo . . .). Unas aparec[illegible] subsumidas en un momento, no pred[illegible] vigentes.

Ortega estima un error trasplantar [illegible] problemas desde la circunstancia de la [illegible] a las situaciones distintas de hoy. La nec[illegible] sofía en América Latina influyente de[illegible] filosófico universal, reactualiza con frec[illegible] plejo del *intelectual imitador*, pero no [illegible] aún si esa filosofía se aprecia "hecha" [illegible] ducto envasado para importar y exporta[illegible]

reflexión crítico-valorativa en la circunstancia latinoamericana. Tal hecho induce a etiquetarse con doctrinas antes de pensar. Es responsabilizar a otros de la difícil tarea de pensar. Han sido muchísimas las filosofías trasplantadas a América en su historia. Varias escuelas germinaron. Eso fue logrado al ser esas doctrinas adaptadas —como trajes de confección— a la circunstancia concreta, a las necesidades espirituales y materiales de nuestras naciones y pueblos. Hubo frutos, cuando la adaptación fue apropiada. Otro problema es si esa adaptación resultó justa o injusta, éticamente buena o éticamente mala. No había universidades y las primeras que existieron sólo reprodujeron en la mejor forma el modelo de las viejas universidades medievales, sobre todo españolas.

b. *Otros antecedentes de la interdependencia espiritual en Latinoamérica*

Las 'historias de las ideas' se reconocen siempre por un lugar y morada de los 'pensadores' actores y de las comunidades y pueblos que realizan 'hechos humanos' significativos en circunstancias concretas. Los hechos son ubicables según fechas y períodos, aun cuando éstos sean convencionales. Los 'pensadores' —filósofos y no-filósofos, con carisma o sin él— son *personalidades cuyas biografías, implicadas con sus ideales e idearios, son parte en esas historias de 'ideas'*, sobre todo filosóficas.

Es imposible en unas líneas mostrar un *itinerario de la evolución* de las diversas 'ideas' filosóficas en América Latina. Empalmando con el pensamiento escolástico predominante en la Colonia, la Independencia Americana está fuertemente motivada por el racionalismo ilustrado que evoluciona concatenado con otras tendencias, tales como las románticas, en sus escorzos políticos y literarios, la filosofía positivista dominante en muchos de nuestros países hasta fines del diecinueve o algo más . . . Siempre hay que agregar las creencias de los primitivos americanos, con milenarias raíces que conocieron el evangelio cristiano y, además, otras 'ideas' sobre todo luso-hispánicas. Las ideas filosóficas expresadas en 'idearios', no fueron una abstracción al margen del 'hombre entero', aun cuando siempre en el pasado fue una 'élite' quien cultivó la filosofía. En verdad, sería necesario someter a revisión crítica varios conceptos y supuestos fundamentales que hoy se utilizan por hábito o inercia intelectual.

En el diecinueve, cada uno de nuestros países acogió 'sabios', científicos, artistas, religiosos, escritores, educadores . . . Unos del Viejo Mundo y otros de este Hemisferio. Algunos estudiaron en silencio doctrinas de la filosofía universal, desconocidas aquí, sin resonancias en su época. Otros comunicaron lo conocido, difundieron e influyeron con sus ideas en sus propios países, tales como los próceres de la Independencia y, en ambiente americano, prohombres como Jefferson, Bolívar y Bello. Muchos de aquellos 'pensadores' y hombres de acción, se irguieron y hablaron en la tribuna, en la cátedra; otros se expresaron a través del folleto, de la prensa o del libro.

Así fueron surgiendo los *'pensadores'-actores*, difusores de idearios con transfondo filosófico. Fueron personalidades, muchas destacadas, exégetas y realizadores ejecutivos. A menudo —sin profundidad ni cabal comprensión de las doctrinas a que adherían— encabezaron en códigos y en la prensa que acogía sus encarnizadas polémicas, generalmente políticas. Las ideas filosóficas se adaptaban a las contingencias y necesidades de una realidad concreta en nuestros países. Es frecuente el caso de José Victorino Lastarria, en Chile, quien difundió su ideario positivista-liberal por medios múltiples, en armonía con su personalidad polifacética de jurisconsulto, profesor, literato, político batallador, "publicista", promotor de actividad institucional cultural y política. Abundan personalidades como aquella que figura en la Historia de las Ideas en América Latina. *Asumieron la tarea responsable de estudiar y pensar para adaptar inteligentemente la filosofía europea —clásica greco-latina, escolástica y moderna—* a los idearios políticos, jurídicos, económicos, estéticos, pedagógicos. . . Generalmente esas personalidades fueron actores de 'hechos' estimados relevantes, movidos por ideales, ideas y creencias religiosas o antirreligiosas; actores vigorosos y audaces que destacaron en la polémica en instituciones públicas o en cenáculos privados. Son muchos los hombres de ideas y creencias que estuvieron involucrados en aquellos'hechos' de sus patrias o del ámbito latinoamericano que, entonces u hoy día, podrían calificarse de 'hechos significativos' por su influencia en el acaecer histórico.

Una historia de las Ideas Filosóficas, que abarque valores y otras instancias espirituales, puede adquirir un sentido más amplio y general que aquel circunscrito, 'restringido' de las 'ideas' solamente, con primado de lo intelectual y activo. Son incontables los ejemplos de la influencia de los idearios propios de personalidades influyentes en el pasado, que hoy han sido integrados al conocimiento científico, histórico-filosófico. Así como también son muchas de aquellas ideas y creencias que se incorporaron en la vida real, a través de actitudes, hábitos, prejuicios, modalidades de convivencia, etc.

Aquella Filosofía importada, traducida en 'ideas filosóficas' claras, difusas o confusas, germinó efectivamente, satisfaciendo necesidades intelectuales y necesidades de la vida en su época. Además, esa filosofía contribuyó a la formación humana, procurando consistencia a los idearios correspondientes. Nuestros 'pensadores' utilizaron obras de los autores mismos y de sus comentaristas. Tal es el caso de las obras de Aristóteles, de la escolástica y del tomismo de las obras de los ilustrados, de la Ideología, de Comte . . . El espíritu crítico fue surgiendo en el siglo XVIII. Lo frecuente fue considerar las doctrinas filosóficas, como algo 'hecho', acabado y esto persistió hasta muy avanzado el siglo XIX. En él proliferaron lo que llamamos 'idearios' —muchos de los cuales llegaron a ser predominantes— tales como aquéllos de los ilustrados, de los románticos, de los positivistas, de los racionalistas liberales, etc. La filosofía importada del Viejo Mundo, se difundió por múltiples medios e influyó en las costumbres, legislaciones, orientación ética y política y

económica; en modos de vida y de educación. Todas éstas constituyeron experiencias realmente nuevas, no vividas en Europa, como es el caso del positivismo no fructificado en Francia como en Latinoamérica.

5. *Hombres e influencias creadoras de la historia*

Existe confusión respecto a estas palabras *del epígrafo* y sus conceptos, pues existe un problema ontológico más allá del lingüístico que no cabe ahondar aquí. El término 'pensador' es de uso común al referirnos a quienes otros directamente llaman 'filósofos'. Hay quienes aún se ruborizan al ser llamados 'filósofo'; prefieren la palabra 'pensador'. Filósofos y pensadores, son personalidades que comunican sus diversas 'ideas' y, entre ellas, sus ideas filosóficas que circulan entre las gentes e influyen en hechos relevantes en épocas y lugares determinados. La Sociología del Conocimiento y la Perifilosofía, se preocupa de estas materias importantes para la comprensión de la personalidad de aquellos 'pensadores' que emprendieron la tarea de estudiar, como filósofos muchas veces, problemas de nuestra realidad latinoamericana. Estuvieron movidos por una auténtica vocación humana de búsqueda de la verdad, con ideales constructivos y no destructivos. *No se propusieron previas* condiciones, pragmáticas, rígidas, en vista de la *'aplicación' del conocimiento filosófico en la vida real.* La denominación –tal vez impropia– de *'filósofos puros'* no podría aplicársele a ellos, suponiéndoseles actitudes indiferentes frente a la vida real del hombre, con sus crisis, angustias y esperanzas. Se trata de un tipo humano, característico, que piensa y tiene ideales e inserta su vida en la acción en favor del bien y porvenir de su comunidad o de la nación. Se hace aparecer a los 'filósofos puros' –que pudieren ser geniales– como seres descarnados, sin biografía personal. Hay quienes temen que las biografías perturben la creación y comunicación filosófica. Son los que se refieren peyorativamente a la Historia de las Ideas, como a toda disciplina que no sea 'filosofía pura', con la acepción señalada. El 'pensador' que nos preocupa, se hace difícil comprenderlo en cuanto hombre de ideas, ideales y de pensamiento y en cuanto ser que actúa conforme a ellos. Es como intentar conocer y valorar a los santos de la Iglesia Católica, fuera de su hagiografía, absolutamente marginados de la vida real en donde, en gran medida, se aprecia su santidad, misticismo y moralidad. 'Pensadores' y filósofos, no obstante, autoafirman su responsabilidad intelectual, ética y social, como hombres de su tiempo y del futuro. Estas tareas, se pueden cumplir sin descuidar ni menos menospreciar esa *pretendida 'filosofía pura', ascética, y contaminada de vida real y que acaso no pase de ser un mito o una ilusión, si el tema esencial de la Filosofía es el Hombre.*

Los hombres hacen la historia, en general; pero una Historia de la Filosofía como expresión cronológica de las doctrinas filosóficas –como dice Ortega– "ni es historia ni lo es de la Filosofía". La Historia cabe –añade– *"cuando funciona en el conjunto de una existencia".*[8] Insertando el pensamiento crítico ortegueano en la reflexión de nuestra época, observamos dos grandes tipos de hombres que intervienen en el proceso de la determinación real y espiritual que configura los perfiles y estilos de una época y del paisaje intelectual de una región o nación, en un mundo interdependiente.

a. Hay *hombres que sirven a las ideas predominantes en un mundo interdependiente.* Ellos son generalmente siervos aún esclavos de las ideas, buenas o malas, imitadas o creadas por otros, según la moda o ajena a ella, etc. Son incontables al respecto, las motivaciones conocidas sobre la acción humana, conscientes o inconscientes, presentes y actuantes en un momento dado del devenir histórico.
b. Por otro lado, existen algunos escasos hombres, privilegiados por su genialidad, que crean nuevas visiones y cosmovisiones; nuevas actitudes y nuevas aspiraciones; nuevas 'salidas' a la historia humana. Son aquéllos que logran dar nuevas *inflexiones creadoras* a la Historia general o a las historias particulares. No son serviles a lo extraño, ni actúan por mera imitación o adhesión irracional a cualquier ideario predominante y prometedor. Ellos son esclavos de aquello que honestamente creen 'lo mejor' para el ser humano, para el 'bien común' tan discutido. El historiador de las 'ideas' –como afirma B. Crane– intenta "'encontrar las relaciones entre las ideas de los filósofos, intelectuales y pensadores, y *el mundo real de vivir de los millones de seres que llevan adelante el trabajo de la civilización.*[9]

Pero, aún cuando se continúa discutiendo qué es 'lo mejor' y qué es 'el bien común' el hombre libremente creador, hace historia nueva y no es el imitador burdo o aquél que se convierte en caja de resonancia del pensamiento ajeno, voluntaria o involuntariamente. Existen personalidades influyentes en sus naciones que copian *sin más* o imitan los modelos foráneos de ideas, de ideales de vida y forma de convivencia, por frustración, por incapacidad de creatividad personal o por necesidad de disponer de 'modelos probados', frente a situaciones nuevas, como es un tanto frecuente en América Latina. En gran medida, determinan esas actitudes citadas y otras semejantes, la moda intelectual, la inercia espiritual y la adhesión irracional no crítica a los *idearios* en boga. La presión externa, de diferentes órganos, logra también determinar la formación de personalidades. Por otra parte, siempre es fácil y cómodo –pero humillante– servir de coro, aun sin conocer la partitura completa y quién es el verdadero director de la orquesta.

A modo de síntesis conclusiva, puntualizaremos dos orbes de ideas que fluyen de esta comunicación: sobre la posibilidad de una 'Historia de las Ideas' que sobrepasa las limitaciones de un racionalismo intelectualista, unilateral y exagerado y la posibilidad del filosofar en Latinoamérica.

I. La concepción integral e integradora del hombre, del 'hombre entero' y el consiguiente ideal totalizador del conocimiento, hacen posible la Epistemología Antropológica y el mundo de las interdisciplinas.

La 'Historia de las Ideas' en el sentido tradicional y restringido o en el sentido más amplio, es una *interdisciplina*, principalmente histórico-filosófica que exige el auxilio de las Ciencias Humanas y de las interciencias. La índole de su objeto, sus problemas, sus límites y su metodología interdisciplinaria, la inscriben en los dominios de la Lógica de las Interciencias. En este campo, la *'Historia de las Ideas Filosóficas'*, tiene por objeto el pensamiento filosófico –que trasciende la experiencia– relacionado con los 'hechos humanos', significativos en la vida con destino de los hombres reales y concretos.

La concepción del 'hombre entero', apunta hacia la determinación bifrontal de la acción del ser humano: determinación causal, real, natural, y determinación espiritual, constituida ésta por un 'complejo motivacional' (no sólo de 'ideas'). Según tal aserto, en esta línea de pensamiento existen, por lo menos, dos posibilidades de la Historia, relacionadas con las *decisiones en las acciones*, del pasado y del presente, sujetas a interpretaciones, según sean las concepciones sustentadas del mundo y del hombre:

a. la *'Historia de las Ideas'* –y sólo de 'ideas'–, con fuerte acento intelectual y activo, propio de la tradicional Historia de las Ideas.

b. *'La Historia del Concreto de Determinantes Espirituales*, integrado por 'ideas', valores, ideales, creencias, aspiraciones, actitudes, convicciones, etc. Tales *instancias integradas, son propias de la interioridad del hombre, que influyen en los actos y conductas que se manifiestan en los llamados 'hechos humanos' en el mundo real, natural y material.*

Son historiables las 'ideas' y toda la constelación de determinantes espirituales y los hechos significativos *implicados* con hechos naturales y aun sobrenaturales. Expresamente insertamos 'lo sobrenatural', como una manera de insistir en la amplitud con que concebimos el mencionado 'complejo espiritual' motivacional. La concepción del 'hombre entero' y el ideal del conocimiento total que enfatizamos, comprende *las ideas y las creencias y valores* consiguientes acerca de 'lo natural' y 'lo sobrenatural', pues han poseído en la historia y poseen actualmente influencia motivacional (determinación no causal o indeterminación) en las *decisiones* de todos los hombres en todos los tiempos. Afirmamos esto, no obstante la persistente postura en la filosofía contemporánea, de índole racionalista-positivista y del intelectualismo atomizante del saber acerca del hombre. Además, a pesar de todo el batifondo antimetafísico y antirreligioso vigente.

Lo que importa es no obstaculizar la investigación y reflexión sobre el hombre, lo humano y su destino, en vista de su formación y orientación hacia valores humanizadores, propios de la persona, condición para una mejor convivencia creadora en libertad de las sociedades de individuos personales. Tales fines constituyen un propósito radical de contribuir a la salvación del hombre de la animalidad disfrazada hoy de humanidad: salvación, también del caos o del sinsentido de un nihilismo que niega al hombre mismo.

Prejuicios extemporáneos de diverso orden aún obstaculizan seriamente la investigación interdisciplinaria sobre el hombre y en torno al hombre, lo humano y *todo lo que le concierne*, sin excepciones. Aceptar los prejuicios sugeridos y otros, es una manera de no aceptar el tema del hombre como 'tema' de la Filosofía.

II. Finalmente, dos ideas conclusivas. Los hombres del siglo XX, han abierto todas las ventanas de su espíritu hacia el cosmopolitismo en libertad del espíritu. Esto significa Filosofía expresada en la diversidad de sus doctrinas, tendencias y escuelas, pero no una filosofía única con exclusión definitiva de las demás, pues tal exclusión es incompatible con el ideal de la libertad espiritual e intelectual.

Segundo. Tenemos aún un paisaje espiritual e intelectual latinoamericano. ¿Por qué, entonces el extraño afán de que lleguemos a ser algo indefinido y distinto del ser latinoamericano? ¿El propósito de querer reordenar radicalmente el mapa planetario, lleva fatalmente a la pérdida de nuestra identidad y de nuestro destino? ¿Conducen estos afanes al reemplazo de nuestra personalidad y de nuestro paisaje intelectual y creador, por el paisaje peculiar de la monotonía de lo uniforme, adecuado a las 'conciencias planas', propias del 'hombre cordero' de que hablaba Erich Fromm; conciencias y espíritus amorfos y sin destino auténticamente humano?

BIBLIOGRAFIA

José Ortega y Gasset. Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de E. Brehiér. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1942. I. T. (Notas: (1), p. 32; (4), p. 33; (5) y (8), p. 34.

Crane Brinton. Las ideas y los Hombres. Edit. Aguilar, Madrid, 1957. Notas (2), p. 5; (3), p. 7; (7), p. 10 y (9), p. 7.

José Gaos. Nota (6) *¿Filosofía o Filosofías?* IV Congreso Interamericano de Filosofía. Santiago, Chile, 1956.

Santiago Vidal M. (o) Los valores y el Objeto de la Historia. Congreso de Filosofía, Ceará, Brasil, 1962. Dos Concepciones del Hombre y las Ciencias Humanas, Actas Congreso XIII Internacional de Filosofía, Brasilia, T.I. 1972. Epistemología Antropológica, Anuario Humanitas, 1975. Monterrey, México, p. 185 ss.

POSIBILIDADES Y LIMITES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA DESPUES DE LA "FILOSOFIA DE LA LIBERACION"

Horacio Cerutti Guldberg

Universidad de Cuenca, Ecuador

La autodenominada "filosofía de la liberación" ocupa un lugar destacado entre las producciones del pensamiento latinoamericano contemporáneo, como conjunto de ideas que tratan de asimilar *filosóficamente* los aportes de otras dos novedades aparecidas en la primera y segunda mitad de la década del 60 respectivamente: la "teoría de la dependencia" y la "teología de la liberación". La "filosofía de la liberación" aunque ha tenido un cierto grado de divulgación en algunos círculos académicos y políticos latinoamericanos, ha sido por lo general insuficientemente incorporada y discutida. Permanece como un fenómeno de pensamiento a aclarar, a estudiar en el contexto del pensamiento de nuestra América.

Esta tentativa intelectual parece haberse esterilizado en su productividad, al igual que la "teoría de la dependencia", sin embargo, se nos aparece como el mayor y más intenso esfuerzo realizado en los últimos años reflexionando sobre lo que es preocupación central y finalidad de este Congreso: "determinar la relación entre el pensar filosófico y la realidad latinoamericana". La "filosofía de la liberación" asumió decididamente a la realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico y trató permanentemente, de modo explícito o implícito, de revisar las "posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana" liberadora, comprometida con nuestros pueblos, auténtica, original, eficaz teórica y *políticamente*. Con esto no hizo sino retomar, desde su particular circunstancia, las preocupaciones permanentes de la filosofía, del pensamiento de nuestra América, para utilizar la expresión propuesta por el maestro José Gaos.

Este pensamiento incluía una filosofía muy *sui generis* que aparecía y aparece como inferior, degradada, cuasi filosofía, a todos aquellos que para establecer lo que es o no es filosófico, esgrimen como criterio un modelo del filosofar europeo. Este modelo puede caracterizarse esquemáticamente como un sistema en el cual una filosofía primera es fundante de todas las otras disciplinas filosóficas. A medida que la reflexión se aleja del Ser y se acerca a la práctica (caso de las llamadas "filosofías políticas" o de las "éticas") va como perdiendo su potencia de fundamentación, se va transformando de condición en condicionado, se mezcla con elementos extrafilosóficos o extrarracionales y, por ende, se degrada. Al no poder los latinoamericanos formular una reflexión primera o fundante y dedicarse a la filosofía política o filosofía práctica (filosofías de nuestra industria, de nuestra política, de nuestro comercio, de nuestras letras, etc. tal como lo reclamara Alberdi) permanecen en un pensamiento subordinado y sin rango filosófico en su sentido más fuerte.

Frente a esto, la preocupación por el sentido y la necesidad de una filosofía latinoamericana aparece con marcado énfasis en el siglo pasado con Juan Bautista Alberdi y aquellos a los que Leopoldo Zea ha designado como los próceres de la emancipación mental latinoamericana. Nuevamente reaparece esta preocupación e nuestro siglo. En la labor historiográfica desarro-.a en las décadas del 40 y 50 por aquellos que cub.ieron lo que Arturo Ardao ha llamado la etapa historicista del pensamiento latinoamericano. En la segunda mitad de la década del 60 resurge el tema polémicamente entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, para llegar a condensarse, en la primera mitad de los años 70, en la llamada "filosofía de la liberación" latinoamericana.

No se puede incluir en este breve informe todo el bagaje argumental indispensable para fundamentar nuestra tesis que, como se ha visto, comporta un doble aspecto: por una parte, afirmamos que la "filosofía de la liberación" es un fenómeno insuficientemente estudiado; por la otra, afirmamos que este complejo de ideas ha significado un aporte positivo para la reflexión contemporánea latinoamericana. La ocasión es propicia para indicar, en relación con el primer as-

pecto, una serie de opiniones incorrectas o que tergiversan en parte este fenómeno de pensamiento y en relación con el segundo aspecto, mencionar algunos problemas que permanecen como aporte positivo en el esfuerzo desplegado por los filósofos "de la liberación". Quedará, así lo esperamos, cuando menos perfilado un camino que es necesario recorrer con todo rigor y detalle en la evaluación teorética de este pensamiento, prestando atención a los *matices*, como debe hacerlo toda actitud filosófica seria. El desarrollo analítico de este camino lo realizamos en otro lugar, por lo que hemos despojado a esta exposición de todo tipo de referencias precisas y aparato crítico con el fin de facilitar su lectura.[1] Trabajar un tema como el que proponemos puede irritar o atentar contra muchas susceptibilidades. Sin embargo, para aquellos que de una u otra manera hemos vivido la historia última de Argentina y el cono Sur, no es posible callar. Frente a tanta sangre generosamente derramada y tantas veces negociada, la exigencia de una evaluación racional es irrenunciable. En este caso, al igual que en cualquier intento de referirse al pensamiento de nuestra América, es necesario adoptar esa actitud intelectual de humildad y de comprensión que señalara ya en el año 50 Arturo Ardao, para estos tantas veces balbuceos de la inteligencia latinoamericana.

Equívocos acerca de la "filosofía de la liberación":

• Uno de los más generalizados es considerar a la "filosofía de la liberación" como un movimiento sin fisuras, cuyos participantes comparten una misma problemática, una misma metodología, unos mismos supuestos filosóficos, una misma ideología e, incluso, una misma percepción y actitud frente a la realidad latinoamericana. Se suele pensar que este movimiento sostiene una respuesta común frente a la actual situación de América Latina.

• Otra confusión se manifiesta en la creencia de que esta filosofía representa la reflexión epistemológica acerca del discurso de la "teoría de la dependencia" y de la "teología de la liberación". Suponiendo, con muy buena voluntad, la apertura de la filosofía a la economía, sociología, teología, teoría de las ideologías, la "filosofía de la liberación" manifestaría las consecuencias filosóficas de las postulaciones de la ciencia social y de la teología.

• Se la suele identificar en bloque como "marxista" o "revolucionaria" o como discurso puramente populista sobre el presente latinoamericano. Este "populismo" podría caracterizarse en política como el manipuleo de las masas en cuanto a intereses, anhelos, expectativas y necesidades, sin garantizar los canales efectivos para su gestión; en tecnología como la identificación lisa y llana de la noción bíblica de "pueblo" con el pueblo concreto del aquí y ahora latinoamericanos; en sociología y economía como la alternativa terminológica "pueblo/Nación" al análisis de clases; en filosofía como la mixtificación del término "pueblo" convirtiéndolo en un universal ideológico olvidando la realidad contradictoria que constituye al pueblo en tanto fenómeno de clase.

• También se puede considerar a esta filosofía como una variante más o menos remozada de lo que genéricamente puede denominarse sin mucha precisión "filosofía cristiana". Esta opinión halla su motivación en la postulación, realizada por ciertos autores, de la ética como filosofía primera y en la evidente reelaboración de la doctrina social cristiana de la Iglesia Católica que se manifiesta en algunos textos.

• Otra confusión que parte de un desconocimiento de la tradición del pensamiento latinoamericano es considerarla como el primer logos latinoamericano, la primera filosofía auténtica de nuestro Continente, tal como fuera formulado este requisito de autenticidad por Augusto Salazar Bondy.

• En cuanto a la relación con el pasado hay una doble opinión. Algunos piensan que la "filosofía de la liberación" niega la tradición de pensamiento latinoamericano por ser un pasado inauténtico y enajenado en la convicción de que con el discurso "liberador" se inicia la originalidad mental latinoamericana. Esta posición es sustentada por el discurso populista y podría ser calificada de ingenua, es la ingenuidad típica de los intelectuales que piensan en el comienzo de los procesos cuando ellos los conocen. Otros mantienen la opinión opuesta reduciendo la "filosofía de la liberación" a la tradición, resultante de esa tradición y explicable "históricamente", teniendo como tarea la historiografía. Esta es la reducción historicista.

• Se suele atribuir a la "filosofía de la liberación" la exigencia de una nueva y original –"latinoamericana"– lógica y epistemología, una nueva racionalidad que se traduce a nivel metodológico con nuevas propuestas (propuestas de una "analéctica" en lugar de la dialéctica, por ejemplo).

• Por último, cabe señalar que se la concibe como una práctica antiacadémica o extraacadémica, falta de rigor y en gran medida irracional e "ideologizada".

Notas en el intento por superar estos equívocos:

•• La "filosofía de la liberación" no es *un* movimiento, sino un conjunto de tendencias pluralistas que se desarrollan desde múltiples perspectivas, en el intento de poner la actividad filosófica a tono con el presente latinoamericano en los inicios de la década del 70. En este último sentido, cabe entonces el término movimiento. El esfuerzo se desarrolló con mayor intensidad en la Argentina, facilitado por los momentos políticos que se vivieron con el ascenso del peronismo al poder. Al interior de este movimiento hemos distinguido y caracterizado en otro lugar, al menos dos sectores, un sector populista y un sector crítico del populismo, que se perfilaron claramente en Argentina y que se encuentran en otras zonas de América Latina. Incluso al interior del sector crítico se puede distinguir entre un discurso historicista y uno problemático o problematizador del mismo historicismo.[2] El sector populista es el que logra mayor difusión gracias a las circunstancias po-

líticas mencionadas, y esto explica el que se haya podido identificar a todo el discurso de la "filosofía de la liberación" con el discurso populista. Indudablemente los sectores que se pueden distinguir en el movimiento no participan de la misma problemática, metodologías, supuestos, ideologías y actitud política frente al presente, pasado y futuro de América Latina y su pensamiento.

•• También es erróneo considerar a la "filosofía de la liberación" como resultante filosófico de la "teoría de la dependencia". En muchos casos, especialmente en el discurso sustentado por el populismo, la "teoría de la dependencia" es retomada en su imagen de divulgación, totalmente degradada y separada del núcleo de reflexión teórica que la sustenta y constituye. Si bien la teología tuvo un influjo decisivo en ese sector y también en parte del sector crítico, fue retomada de distinto modo por ambos sectores. En la línea de la teología de Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, José Severino Croatto y Juan Luis Segundo fue considerada por el sector crítico; el sector populista mantuvo sus diferencias y distancias con estos teólogos. La "filosofía de la liberación" no se propuso ser la epistemología de estos discursos sociológicos y teológicos latinoamericanos, si en algún caso se lo propuso los resultados no han sido relevantes todavía.

•• La "filosofía de la liberación" no es como tal una "filosofía cristiana", sin embargo, debe reconocerse que el sector populista al postular como filosofía primera cierta ética, no sólo construyó una filosofía fundada en la fe, sino que reformuló con mayor o menor ingenio la doctrina social de la Iglesia o en el mejor de los casos la modernizó.

•• De ningún modo puede considerarse a esta filosofía, en bloque, como marxista o revolucionaria. Sin ir más lejos, el sector populista es abiertamente antimarxista, en su pretensión de haber superado el marxismo. El sector crítico, por su parte, ha tratado de realizar un doble movimiento que supone, a su vez, una distinta actitud: asimilar su discurso al marxismo o asimilar el marxismo a su discurso. La actitud de este sector frente al marxismo fue común a la que sostuvo frente al freudismo y otros pensamientos críticos. Los matices a su interior deberían analizarse con más detalle pero no es éste el lugar de hacerlo.

•• El sector populista ha influido decisivamente con su autoimagen en la consideración de su discurso como el primer logos auténtico y original latinoamericano. Que esta pretensión carece de fundamento, no necesitamos justificarlo aquí. Téngase en cuenta solamente que el discurso populista no es ninguna novedad ni aquí ni en el resto del mundo.

•• Es posible que hayan surgido nuevas metodologías a propuesta del discurso "de la liberación", algunas de ellas verdaderamente atentatorias del academicismo, pero esta filosofía no ha podido superar los ámbitos académicos. El sector populista aspiró a llenar el vacío de poder académico producido en Argentina a la muerte de Francisco Romero. En cuanto al rigor, hay trabajos que atestiguan una falta total del mismo, unido a falta de seriedad y a una pedantería insoportable. Pero esto no debe oscurecer el tipo de rigor necesario para reelaborar el pensar latinoamericano.

Aportes problemáticos de la "filosofía de la liberación" que deben ser retomados:

La "filosofía de la liberación" significó un retroceso en algunos aspectos de la problematización del pensamiento latinoamericano. Sin duda, en el sector populista no se comprendió la solución que ya se había propuesto con toda lucidez a fines de la década del 50, en cuanto hace al lenguaje y la tradición filosófica europea que, en definitiva, es el instrumento irrechazable de nuestra liberación y desarrollo mental. A nuestro juicio, sin embargo, la "filosofía de la liberación", como etapa quizá la más contemporánea por la que ha atravesado el pensamiento latinoamericano, ha dejado al menos las siguientes cuestiones sobre la mesa de discusión, con una urgencia muy marcada en su abordaje y necesaria resolución.

••• La caducidad y esterilidad de un cierto pensamiento "cristiano" que coloca como exigencia previa la fe para poder filosofar liberadoramente y participar así eficazmente en una militancia de liberación política e integral del Continente. Esta opción aparece como un *gattopardismo* más.

••• La impotencia e insuficiencia y consiguiente puesta en cuestión de la propuesta que, con variantes a su interior, cubre la llamada etapa historicista (Arturo Ardao) del pensamiento latinoamericano, rigiendo desde la década del 40 la preocupación historiográfica y la polémica sobre el sentido y la existencia de una filosofía americana.

••• Se evidencia la apertura que debe realizar el discurso y la práctica filosófica al marxismo, al freudismo y a todo tipo de pensamiento crítico, para poder constituirse efectivamente en un aporte para la liberación integral. Esta exigencia supone la derrota y el definitivo abandono de la absurda y pueril pretensión de una filosofía fundante y reina de las ciencias y, más bien, la obligación para todo trabajo filosófico, de comenzar a tomar seriamente en cuenta los desarrollos de las ciencias y de la política.

••• La manifestación de la crisis e inoperatividad del modelo reaccionario de filosofar que es común a toda la metafísica occidental, incluidos el pensamiento cristiano, el historicismo y un tipo de marxismo dogmático, que encuentra en la filosofía (¿primera?) un fundamento del cual derivar todas las demás disciplinas y la práctica política. Ya no es posible "solucionar" el problema del sentido y de la especificidad del pensar lati-

noamericano, incorporándolo como una sección especial de la filosofía de la historia o de la filosofía de la cultura, porque estas mismas *filosofías de* están en cuestión.

••• Queda puesta de relieve la decisiva cuestión de la metodología requerida para la elaboración de la historiografía del pensamiento latinoamericano.

••• Intimamente relacionada con la anterior, aparece la cuestión de una teoría de la filosofía que no sea ya filosofía de la filosofía, como la propuesta por el maestro José Gaos. La filosofía misma es la puesta en cuestión, la filosofía en tanto que filosofía sin más (Leopoldo Zea).

Este esbozo necesariamente incompleto quizá cumpla con el objetivo de movilizar la atención hacia este fenómeno de pensamiento constituido por la "filosofía de la liberación". Lo más importante es advertir que antes, durante y después de la eclosión misma de esta filosofía, otro tipo de reflexión se desarrollaba ya en el Continente. Una reflexión que no necesita justificarse como no-academicismo porque se gesta y desarrolla más allá de su posible visión académica.

---

1. Nuestro libro *Para una historia crítica de la filosofía de la liberación latinoamericana* de próxima aparición.

2. Véase nuestro artículo "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana" en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (en prensa).

POSIBILIDAD Y LIMITES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Agustín Basave Fernández del Valle

Universidad Autónoma de Nuevo León, México

Antes de que los españoles llegasen a nuestro Continente Americano, no puede hablarse de filosofía. Había, ciertamente, verdades filosóficas inmersas en las cosmogonías náhuatl, maya, inca y tupiguaraníes. Trátase de típicos hombres míticos en contraposición a los hombres teoréticos que vinieron de Occidente.

Podríamos hablar de cinco etapas primordiales en el desarrollo de la filosofía latinoamericana:

1. Transplante, difusión y controversia de las doctrinas escolásticas.
2. Introducción de la filosofía moderna.
3. Doctrina americanista e iluminismo.
4. Positivismo y socialismo utópico.
5. Superación del positivismo por vías del espiritualismo humanista.

La temática de la filosofía iberoamericana céntrase, sobre todo, en el hombre, la voluntad, la vida, la tierra, la libertad, la historia, la cultura, la revolución, el amor y la idea de Dios.

Las principales corrientes que actualmente predominan en América Latina son: la fenomenología y el existencialismo (Ramos, Cevallos, Zea, Mañach, Piñera Llera, Pescador, Mayz Vallenilla, Avelino, Astrada, Guerrero, Vasallo, Pucciarelli, Frondizi, Vázquez, Delgado, Alarco, R.S. Hartmann, García Máynez, Alzamora, Ruiz Moreno, Bruera, Romero, Cossio, Llambías de Azevedo, Mills, Pazzani, Artera, Machado, Vieira Pinto, Reale), la filosofía católica (Casares, Anquín, Derisi, Sepich, Quiles, Pro, Casas, Estrada, Robles, Sánchez Villaseñor, Gómez Robledo, Basave, Gallegos Rocafull, Preciado Hernández, Díaz Lombardo, Kuri Breña, Ferreira de Silva), el materialismo histórico (Lombardo, Bassols, De Gortari, Roces, Sánchez, Vázquez, A. Pereira, Bamshaum, Prado Junior, Portuondo, De Faría, Cruz Costa, Guardia Mayorga, Peralta, Carranza, Villalba, Betancourt), el idealismo crítico (Larroyo, Rodríguez, Bueno, Terán, Cirell, Schwartzmann, Méndez, Mantilla, Tarnio, Gioja), el positivismo lógico (Klimosvski, Simpson, Nuño, Salazar, F. Miró, Gutiérrez, Castañeda, Reggio, Meneses, Molina Flores, Rossi, Villoro, Salmerón), y la filosofía orteguiana e historicista de los "transterrados" españoles (Gaos, Recaséns Siches, Joaquín Xirau, García Bacca, Abad Carretero, Alvarez González, Granell).

Como en los anteriores períodos del pensamiento hispanoamericano, en la actualidad el debate ideológico-político es –¡qué duda cabe!– un fermento de análisis y propagación de ideas y doctrinas filosóficas. Universidades, asociaciones culturales y científicas, congresos interamericanos de filosofía, revistas, anuarios y libros de carácter filosófico han ensanchado considerablemente el horizonte doctrinario. Hoy es menos exclusiva la influencia de tendencias y sistemas particulares. Una firme voluntad de investigación original y de meditación independiente se ha apoderado de quienes filosofamos "hic et nunc" en América Latina. Yo diría que hemos tomado conciencia de la limitación del filosofar concreto, las exigencias del pensamiento riguroso y de un nuevo sentido del método. Durante siglos enteros prevaleció un sentido imitativo en el filosofar iberoamericano. Se podría hablar de un colonialismo filosófico europeo. Hubo un divorcio de las motivaciones y tareas más graves de la vida nacional. Los positivistas, los ilustrados y los románticos tuvieron un carácter reflejo y ancilar respecto a Europa.

Más que hablar del pensamiento de los filósofos latinoamericanos –el número es muy crecido y el espacio de que dispongo es muy corto– quisiera apuntar las posibilidades y los límites de la filosofía en el mundo iberoamericano.

Hispanoamérica es, en buena parte, un desgajamiento de Europa en un paisaje virgen e indómito, en que el hombre viejo y refinado llega a una tierra nueva; donde bártulos, ideas e instrumentos son pronto arrojados ante una sensación de facilidad y de prepotencia, de tiranía de la selva y de dramática rebelión.

Ya no se puede negar la peculiaridad fisonómica de Iberoamérica, evidenciada en una serie de rasgos insoslayables del hombre iberoamericano:

a) arraigo en lo telúrico,
b) disposición innata hacia la belleza y preocupación estética,
c) dualidad violenta y dramática entre lo primitivo y lo refinado,
d) tendencia hacia un saber del hombre y para el hombre,
e) "pathos" religioso,
f) gozosa melancolía fatalista,
g) rápida y vibrante capacidad emocional,
h) un especial y exclusivo sentido del humor que, de punzante, llega a burlarse y reírse de sí mismo,
i) barroquismo que segrega apasionada abundancia de formas.

Con todos estos ingredientes se ha estado formando nuestra cultura; una cultura más abierta que la europea —más liberal, en el sentido primario de la palabra— y en consecuencia más capaz de arribar a planos de síntesis universal con aire más llevadero y alegre. Alguna vez se ha dicho —y con razón— que la vocación de Hispanoamérica para ciertos hechos de carácter integral y universalista, es patente. Dentro de una línea occidental, Iberoamérica está sazonando sus propios frutos culturales. El factor indígena presta, al factor occidental, una intensa matización y es recogido en encuadres más perfectos.

La filosofía, en un sentido riguroso, ingresó al ámbito cultural iberoamericano en una época relativamente reciente. Durante la época colonial, la filosofía no pasa de ser, por lo general, una ocupación de cátedra y un asunto de erudición académica. Falta la apasionada y personal búsqueda de la verdad, con el rigor metódico y con el sentido de compromiso que es consubstancial a nuestra disciplina. Las primeras grandes aventuras del espíritu, en Iberoamérica, discurren por los cauces de la literatura —de la poesía, sobre todo— y de la historia. Ingentes problemas, de índole sociológica y jurídica, absorbieron las energías intelectuales de los mejores pensadores en nuestra cultura naciente. Hay quienes piensan que "la hora de la filosofía y de la ciencia, no en cuanto ejercicio ocasional de unos pocos, que eso ya existía antes, sino como función que había de incorporarse sin tardanza a las que el cuerpo social toma normalmente a su cargo", surge en la mitad del siglo pasado, con el positivismo (F. Romero). Por lo que respecta a la ciencia, concebida al menos en su sentido moderno, nada habría que objetar. Pero la filosofía no puede quedar reducida a un alto epílogo de la ciencia, como lo quiere el positivismo, ni el hombre puede ser mutilado en su reflexión metafísica. En este sentido, el positivismo, más que una filosofía, es la negación misma de la filosofía.

El grupo de los filósofos que se ha dado en llamar "los fundadores" se enfrenta decididamente al positivismo, buscando, por un camino o por otro, la superación de un conocimiento fenoménico que empieza y termina en la experiencia sensible. Alejandro Deustua, Antonio Caso, José Vasconcelos, Carlos Vaz Ferreira, Enrique Molina y Alejandro Korn, irrumpen, dentro de la pobreza filosófica de Hispanoamérica, como majestuosos volcanes en el centro de un desierto. Todos ellos, de vocación probada y definida, son autodidactos que carecieron de verdaderos maestros y de auténtica vida universitaria. Unos autodidactos geniales, pero unos autodidactos. Toda su obra filosófica se resiente de las fallas consiguientes. No les falta sistema sino método. El método se refiere a los medios encaminados para descubrir verdades latentes o exponer las ya conocidas; "al sistema lo descubre un proceder peculiar, un filosofar característico, una como emotividad religiosa al reóforo de una problemática. Lleva impreso un como preanuncio de solución, un aprecio de ciertas verdades o un desdén por determinadas cuestiones" (Muñoz Alonso).

Todas sus obras dan la impresión de estar atadas indisolublemente a sus almas. Por fortuna, a unos cuantos años de distancia de "los fundadores", las cosas están cambiando ahora. Estamos revitalizando nuestra cultura humanística y por primera vez funcionan nuestras universidades. Los cuatro últimos Congresos interamericanos de filosofía son la mejor prueba de que en nuestro continente se ha filosofado y se sigue filosofando cada día mejor. El rigor técnico de la filosofía en América, que va siendo cada vez mayor, no desmerece nada, en sus mejores casos, ante el filosofar europeo. Nuestro quehacer filosófico, provocado fundamentalmente por los mismos motivos incitantes que originaron y originan la filosofía en Europa, tiene innegable universalidad.

Yo no creo que exista una "filosofía americana" o una "filosofía iberoamericana". La filosofía es simplemente filosofía, aunque aquí, en Iberoamérica, tengan que replantearse problemas filosóficos "para" nuestros pueblos. Todos los intentos de construir una filosofía americana específicamente iberoamericana no han pasado de ser, como se ha dicho con razón, una mera Antropología psicologista y culturalista. No podemos dejar de lado los principios de metodología general y los principios metodológicos especiales para cada tipo de disciplina, la lógica moderna y sus conquistas, para inventar una lógica y una metodología iberoamericanas. Tampoco vamos a efectuar una reducción semifenomenológica de todo elemento extraiberoamericano para quedarnos en una desnudez intelectual de nivel preoccidental. ¿Es que acaso el ser iberoamericano es el ser ontológico por excelencia? Porque siempre me ha parecido absurda la provincialización de la filosofía, estimo que la pretensión de forjar una filosofía iberoamericana es un despropósito. Cosa diversa es que nuestra filosofía, aunque verse sobre lo universal en cuanto universalizable, tenga su característico acento iberoamericano. En todo caso no hay que confundir la filosofía con la propaganda.

Si bien es cierto que no existe una filosofía iberoamericana —con problemática y soluciones de la estirpe—, no lo es menos que hay un estilo colectivo de vida del iberoamericano que filosofa. Y ese estilo o modo de ser se manifiesta en la preferencia de determinados temas —Antropología Filosófica, Estética, Etica, Metafísica— y en la postergación de otros —Lógica Matemática, Teoría del Conocimiento, Filosofía de la Ciencia— que interesan vivamente a los norteamericanos. Aquí reside, a nuestro juicio, el peligro de regionalismo que nos puede hacer perder la visión total de la filosofía. Es hora de hacer un riguroso examen de conciencia sobre la metodología y sobre la temática filosóficas. El elemento perenne de la filosofía no estriba en un repertorio de soluciones sino en un acervo de problemas y en una actitud de compromiso y decisión.

Si es verdad que el conocimiento puro, objetivo e impersonal es fin propio de la filosofía y de la ciencia en general, no es menos cierto que las ideas nacen y viven en el hombre, nutridas con el calor de su alma y arraigadas en el campo vario y cambiante de su personalidad. Imposible, por tanto, soslayar el humano talante del filósofo iberoamericano. De la palabra "talante", el Diccionario de la Real Academia Española nos da hasta tres acepciones:

1. Modo o manera de ejecutar una cosa.
2. Semblante o disposición personal, o estado de calidad de las cosas.
3. Voluntad, deseo o gusto.

Lo que de común hay en las tres acepciones es ese elemento de disposición personal o estado de ánimo. La experiencia de la vida está coloreada por una luz interior, más o menos cambiante, que ilumina determinadas facetas del mundo. Hay quienes creen que la realidad se nos aparece como un reflejo del talante. Yo prefiero pensar que el talante influye en la concepción de la realidad matizándola con una tonalidad emotiva peculiar. Pero la realidad está antes y más allá del talante. Prueba de ello es que la realidad puede verse a través de todos los colores y de todas las luces. La patentización del ser desde el talante o temple existenciario del iberoamericano, no significa, en manera alguna, que nuestra filosofía vaya a tener un carácter telúrico. Significa simplemente, que la filosofía no es un producto impersonal de la pura y fría razón; que el filósofo-hombre está presente en su filosofía. Porque hay estilos o modos en el filosofar, se ha podido hablar del eidetismo de la filosofía griega, del empirismo de la inglesa, del pragmatismo de la norteamericana y del tipo "trascendental" de las filosofías alemanas, desde el idealismo hasta el existencialismo. El estilo de filosofar del hispanoamericano es el integralismo antropológico dentro de un finalismo que prefiere los grandes valores intrínsecos a la metodología ayuna de verdadera sabiduría.

El hispanoamericano presenta rasgos inconfundibles:

a) acrecentamiento exuberante de formas de vida,
b) presentimiento no exento de cierta dosis de expectativa,
c) vocación de humanismo ecuménico.

El acrecentamiento exuberante de formas de vida se traduce en una inquietud faústica de expansión vital. Los hispanoamericanos padecen una aguda y humanísima insatisfacción. De ahí esa búsqueda constante de algo que nos falta, de esa estabilidad y de ese completamiento del ser finito que quisiera anclar en raíces de eternidad para superar la contingencia. Presentimos se traduce en considerar el "antes" y el "después" como esencialmente relativos al ahora. Nuestro tiempo primigenio es el ahora. Los latinoamericanos solemos tener mala memoria. Y la previsión es, entre los hispanoamericanos, sumamente escasa. Entre la naturaleza y la historia, dejamos que nuestras energías espirituales decidan, momento a momento, su posibilitación en el juego autónomo. El pensador hispanoamericano tiende a absorber toda clase de valores y de formas de vida que pueden incrementar su propio desarrollo y su cabal realización. Asimila la cultura universal con un amplio sentido de tolerancia. Y sin embargo hay, en todo latinoamericano, un afán de valorizar "lo nativo", una tendencia —acaso excesiva— a apreciar nuestra realidad partiendo de factores explicativos autóctonos o criollos. La preocupación por integrar y definir la personalidad iberoamericana nos persigue siempre.

Hispanoamérica está empapada en la tradición católica y por eso su incipiente filosofía, coloreada con imborrables tintes religiosos, ha desembocado —en muchos de sus mejores representantes— en los umbrales de lo sobrenatural. Hasta ese límite le conduce su creciente afán de plenitud subsistencial. Más allá no se podría ir en una investigación —exclusivamente filosófica— que no toma pie en los datos de la revelación, sino que se circunscribe al orden de la razón natural.

Se precisa distinguir, nítidamente, el elemento objetivo y el elemento subjetivo en el filosofar. No se puede prescindir de la razón pura, porque sin ella las vivencias existenciales no se podrían constituir en filosofía. Pero tampoco se puede prescindir del contacto existencial amoroso si no se quiere caer en una filosofía deshumanizada. Objetividad y subjetividad son indispensables al filosofar. Sobre las vivencias, con todo su calor vital, puede operar la mente *a posteriori* dándoles una explicación racional y derivando de ellas las conclusiones debidas. Si nos evadimos de la razón en la experiencia existencial pura es para volver después a ella en busca de una explicación lógica, válida universalmente. Toda filosofía auténtica es, cabalmente, transfiguración del estado pasional, superación del momento psicológico en la objetividad del problema que, como tal, no resulta en absoluto menos íntimo a la

conciencia, ni menos personal y acuciante. Aquí y ahora estamos empeñados en buscar el encuentro de la filosofía con la vida, aprovechando en orden a la verdad, las vivencias existenciales. Para dar una respuesta total al problema de la vida es menester sobrepasar una filosofía a base de pura razón. El νους de los griegos no era sólo la razón raciocinante de la filosofía moderna. Había mucho más: intuición, sentido estético, emotividad... Todo ello presidido por la inteligencia. ¿Por qué no ha de haber un νους hispanoamericano? Y si lo hay, ¿por qué no había de tener un peculiar estilo el filosofar de los iberoamericanos? Un estilo que, sin mengua de la singularidad intransferible de cada uno, mantendría una unidad o conexión fundamental, presente y actuante en el concreto filosofar de los iberoamericanos. José Gaos ha señalado el hecho, más bien de índole histórico de que "la filosofía de los países hispanoamericanos y de España representa rasgos típicos de toda ella: La preferencia por los temas y problemas sueltos sobre los sistemas, por las formas de pensamiento y de expresión más libres y bellas sobre las más metódicas y científicas, el gusto por las orales, el 'politicismo' y el 'pedagogismo' distintivos de los 'pensadores', categoría peculiar de la cultura de estos países" (*En torno a la filosofía mexicana,* p. 69, Porrúa y Obregón, S.A., México, 1952).

El asistematismo, propio de una filosofía incipiente; el politicismo y el pedagogismo, propios de las circunstancias históricas, no son esenciales a la filosofía de los países iberoamericanos. Sí lo es, en cambio —y de esto nada nos dice Gaos— el "pathos" religioso que se traduce en un incoercible afán de plenitud subsistencial, en un saber del hombre y para el hombre —saber de salvación— que nos ha llevado —a mí por lo menos— a una filosofía como propedéutica de salvación.

El hombre de Iberoamérica está dividido entre dos fuerzas opuestas: las unas telúricas, cósmicas, silentes, fuerzas de inercia y de pereza que le absorben, le arrastran y le distienden en el vacío de un paisaje ilimitado; y otras fuerzas creadoras, activas, apetentes, con voluntad de posesión y conquista. En el oculto recinto de estos elementales impulsos de signo contrario, se opera, con tensión extrema, el íntimo drama iberoamericano. Su concreto filosofar —cuando lo llega a realizar— está amasado con su propia existencia. Con menos historia y con menos cultura libresca que el europeo, el iberoamericano se incluye desde la raíz en su pregunta por el ser. En este sentido, no puede escapar a la originalidad de ponerse en movimiento desde el comienzo. Su capacidad de maravillarse y su vocación del ser son patentes. Pero le falta la necesaria disciplina para penetrar más profundamente en lo de-velado, la ascesis más o menos dolorosa que exige la vocación filosófica. No se puede filosofar sin riesgo y sin decisión. Hay que tener el coraje de "arrojarse" en el ser y de asumir, integralmente, el compromiso existencial. Si estamos comprometidos ya por el simple hecho de estar puestos o enviados en un mundo dentro del cual hemos de actuar y en el cual hemos de ser responsables, ¿por qué no asumir decididamente, valientemente, el compromiso? Hay que tomar posición a pesar de la incertidumbre —que en alguna dosis no podemos eliminar— y del riesgo que implica toda elección. Nunca podemos eludir el peligro de frustración, de fracaso. Si fuésemos ya plenitud, nuestra vida no sería peligrosa. Pero como somos una radical insuficiencia ontológica que puede llegar, por decisiones existenciales, a la plenitud que apunta, nuestra vida está en constante peligro. La vida es, en este sentido, milicia. Aquí encuentro la razón más profunda para decir que el burgués es un hombre falsificado y la vida burguesa es una vida inauténtica. Es esta situación original humana la que confiere al problema de la salvación su evidente primacía. La filosofía, al fin cosa humana, está a disposición del hombre, al servicio de su vida. No basta una noción de la filosofía como la tradicional: conocimiento científico de las cosas por las primeras causas, en cuanto éstas conciernen al orden de la razón natural; se trata también —y acaso más— de un imprescindible menester existencial de ubicación y de auto posesión. Pero de un menester que estudio —si bien con todo mi ser— especulativamente. Toda filosofía es especulativa, incluso cuando su objeto es la πεαξις es decir, la actividad humana en su ejercicio. Habría que agregar, no obstante, que al forjar una filosofía con autenticidad, esta filosofía exige, al filósofo, que la encarne. ¿Estas mismas disquisiciones sobre la filosofía y el filosofar —me pregunto al concluir esta comunicación— no están acaso poniendo de manifiesto un estilo iberoamericano de filosofar?

La inquisición sobre la personalidad de la filosofía en el mundo iberoamericano debe proseguir. "Busquemos, recomendaba San Agustín, como quienes van a encontrar, y encontremos como quienes aún han de buscar, pues, cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza".

BIBLIOGRAFIA

Arturo Ardao: "Filosofía en lengua española", ensayos (Montevideo, 1963); Alfredo Carrillo Narváez: "La Trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica" (Quito, 1959); José Gaos: "El pensamiento hispanoamericano" (México, 1945); "Antología del pensamiento en lengua española en la edad contemporánea", (México, 1945); "Pensamiento de lengua española" (México, 1945); "Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española" (México, 1957); Ramón Insúa Rodríguez: "Historia de la filosofía en Hispanoamérica" (Guayaquil, 1945); Manfredo Kempff Mercado: "Historia de la filosofía en Latinoamérica" (Santiago de Chile, 1958); Francisco Larroyo: "La filosofía americana. Su razón y su sinrazón del ser" (México, 1959): "Tipos históricos de filosofar en América" (México, 1960); "Sistema e Historia de las doctrinas filosóficas", colaboración de E. Escobar (México, 1968); F. Larroyo y Edmundo Escobar: "Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica" (México, 1968); Enrique Molina: "Filosofía americana: ensayos" (París, 1914); Francisco Romero: "Sobre la filosofía en América" (Bs. As. 1952); Aníbal Sánchez Reulet: "La filosofía latinoamericana contemporánea actual" (Bs. As. 1963); Leopoldo Zea: "En torno a una filosofía americana" (México, 1945); "Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo" (México, 1949): "El Pensamiento latinoamericano", 2 vols. (México, 1965); Victoria de Caturla Brú: "¿Cuáles son los grandes te-

mas de la filosofía latinoamericana?" (Editorial Novaro, México, S. A., 1959); Agustín Basave Fernández del Valle: "La Philosophie au Mexique" (Ed. Archives de Philosophie, París 1963); "Ideario Filosófico" VIII, La personalidad de la Filosofía en el Mundo Iberoamericano (Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León; Alberto Caturelli: "América Bifronte" (Biblioteca de Filosofía, Troquel, Buenos Aires, 1961); Augusto Salazar Bondy: "¿Existe una filosofía de nuestra América?", (Siglo XXI, Editorial S. A., México, 1969); "La Filosofía en el Perú" (Colección de Autores Peruanos, Lima 1954); Ernesto Mayz Vallenilla: "El Problema de América", 2a. edición (Dirección de Cultura, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1969).

LA REALIDAD LATINOAMERICANA COMO PROBLEMA PARA EL PENSAR FILOSOFICO

Dina V. Picotti de Cámara

Universidad de Morón, Provincia de Buenos Aires, Argentina

¿Una filosofía latinoamericana?

A partir de la época colonial se viene debatiendo este tema en nuestros países de Latinoamérica, desde las universidades, los ambientes artísticos y políticos, teniendo aún hoy acalorados adeptos y también muy decididos adversos. Si seguimos a grandes rasgos la historia de este debate, tal como ya lo han hecho algunos expertos[1], advertimos que desde el proceso de independencia política y antes del mismo, el latinoamericano al experimentar en sí el mestizaje de dos vertientes culturales, una más evolucionada y dominante, en la cual era educado a través de la organización social y de las instituciones de enseñanza, otra sobreviviente con toda la fuerza natural del arraigo autóctono, se preguntó si no debía pensar en una filosofía propia que no fuera mera repetición de la europea sino que respondiese a su propia realidad. En 1842 Juan B. Alberdi plantea explícitamente el problema: ". .cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos, porque cada país, cada época, cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano"[2], en consecuencia, debe existir una filosofía hispanoamericana, no la existe todavía, pero es necesario que se dé.

De hecho, sin embargo, siguió debatiéndose la cuestión. Una primera tendencia intenta simplemente importar cultura y civilización de la madre patria, luego de otros países europeos y de los Estados Unidos a la 'inculta' población autóctona y a los hijos americanos, que las imitarán y aplicarán sin dar lugar a una verdadera asimilación con sello propio. Tal es la preocupación de figuras que hicieron mucho por la cultura de nuestros países, como Domingo F. Sarmiento, pero entendiendo por tal el arquetipo de cultura europea que se opondría a la 'barbarie' americana[3]. Una segunda tendencia muestra la necesidad de adaptar la cultura europea a las exigencias latinoamericanas, tomando el ejemplo de lo hecho por los Estados Unidos. Así, el mismo Alberdi, que había hecho hincapié en la filosofía distinta de cada pueblo, aboga a continuación porque se importen aquellas ideologías europeas que estén más de acuerdo con nuestra idiosincrasia y se apliquen a resolver nuestras necesidades y promover nuestra civilización, con lo cual se haría una filosofía nacional.[4] Una tercera tendencia, después de sondear críticamente a las dos primeras, se orienta hacia la posibilidad y necesidad de un pensar propio por el punto de partida que no podría ser sino la realidad que se vive, distinta en cada comunidad cultural, y por la respuesta que será incitada por aquélla. Leopoldo Zea sostiene, por ejemplo, que existió siempre un modo hispanoamericano de filosofar, no en el sentido de creación de nuevos sistemas sino como ajuste del pensar mundial a nuestras circunstancias, dando lugar a un mestizaje cultural y que ha de robustecerse en la reflexión sobre el ser y el destino del hombre de Hispanoamérica y del hombre, visto desde la perspectiva de nuestra América.[5]

Todavía hoy se debate la cuestión, como sin duda alguna se hará visible en el seno de este IX Congreso Interamericano de Filosofía, polarizada sobre todo en dos situaciones. Una sostiene que somos herederos de la cultura occidental, y todo lo que podemos hacer es proseguir y recrear su camino. Otra alega que no sólo es posible sino necesario y también urgente pensar a partir de nosotros para que nuestros pueblos puedan crecer y realizar sus propios destinos. Una y otra posición obedecen a una determinada visión del pensar, de la cultura y de la historia y consecuentemente a una distinta toma de conciencia de Latinoamérica.

Nadie podrá negar el hecho de que América Latina posee una singularidad que la distingue de Europa, Africa, Asia y sus respectivas historias, incluso de los Estados Unidos de América del Norte, colonizados por hombres de la Europa moderna. América es 'des-cubierta' por Europa en el siglo XV, es decir, ella existía ya con una historia propia y como algo 'distinto' entra

en la conciencia europea, aunque ésta no la valore sino que la subordine. El pensamiento moderno europeo considera su modo de encarar la realidad, su conceptualización de la misma, como de validez universal, por ser científico y llevará a América su cultura y civilización haciendo de ella una colonia. Esta concepción no le permite interesarse por lo nuevo que halla, por la experiencia distinta de la realidad que viven las culturas autóctonas. Serán necesarios casi cuatro siglos para que se dé en Occidente una consideración más originaria de las culturas que logren apreciarlas desde ellas mismas y tomar conciencia de la posibilidad y valor de distintos modelos de humanidad y mundo. Era difícil obtenerlo para una cultura elaborada y con fuerte estima de sí misma; aparentemente, no debía serlo tanto para el americano, heredero de dos culturas. Sin embargo, no lo fue así y no lo es aún hoy, a pesar de haberse dado grandes pasos. El criollo, educado en la cultura europea, más desarrollada y sobre todo bien formulada, se inclina hacia ella, a pesar de toda la atracción latente de lo autóctono, del llamado de la tierra, y de la escisión interna que le provoca. Y entonces imita el modelo recibido, en el mejor de los casos lo adapta o modaliza. Su pensar se adecúa a él, su organización social y cultural, aunque en sus expresiones artísticas, por estar el arte más inmediatamente unido a la fuente de la realidad, se dé mayor creatividad, aun en los países de más influencia europea como los del Río de la Plata.[6] El esfuerzo se dirige más bien a tomar contacto con la cultura moderna de los países del centro europeo, de la cual estaba excluida España, para adquirir lo más avanzado, sin una tarea de verdadera asimilación con sello propio, creador de cultura. Es que esto es una tarea más difícil, la auténtica, la creadora, la de, en el contacto fecundador con otros, saber dar vida a su propio ser. Porque en el fondo se está concibiendo el pensar humano unívocamente, según un único modelo universal cuyas leyes equivaldrían a las de la naturaleza del espíritu del hombre y a las de la misma realidad. Mientras por una parte se reconocen distintos tipos de arte, por ejemplo, y se los valora sin supremacías –arte griego, egipcio, etrusco, chino, azteca, etc.– por otra no ocurre así con algo tan vecino a él como el pensar. Se habla de uno de los modos posibles de pensar, es decir, de responder a la realidad, de hecho el que nació en Grecia, se llamó a sí mismo 'filosofía' y se desarrolló en Occidente, manteniendo su identidad básica a pesar del aporte de otras culturas, como si fuera el único o al menos decisivo. Ello tiene sus razones y ambigüedades: si por filosofía entendemos lo que aparece en su sentido histórico originario que, como la palabra misma lo indica, surge en el pueblo griego y denota una determinada actitud e interpretación de la realidad, una actitud objetivante que la plantea onto-teológicamente, entonces filosofía es el pensar que se desarrolla en Occidente hasta nuestros días, dando base a su cultura y a los dos grandes fenómenos distintivos de la misma, la ciencia y la técnica y tiene un único sentido, que no es posible sino continuar sobre la base de sus categorizaciones hechas.[7] Luego, es igualmente cierto que la 'filosofía' se constituye en un modo determinado de pensar al lado de otros modos posibles. El hombre es tal no por ser 'filósofo' sino por ser pensante, por estar abierto a la develación de la realidad y tener la tarea de una respuesta. El panorama histórico de la humanidad nos muestra de hecho la elaboración de distintas respuestas que dieron lugar a respectivas culturas, maneras distintas de vivir, de interpretar una realidad que se fué dando también de manera distinta, provocando sendas correspondencias y los tiempos de la historia. Si bien por una parte, la cultura occidental se ha extendido por todo el mundo a través de la ciencia y de la técnica, por otra, sabemos que no se agotan a estos niveles ni en el planteo filosófico las inquietudes del hombre, haciendo que en los mismos pueblos occidentales se intenten otros cauces para el pensar y que en los no occidentales que adoptaron, por necesidad de dominio de la naturaleza, la ciencia y la técnica y por lo tanto el pensar filosófico implícito, vuelvan sin embargo a las fuentes de sus propias culturas en un diálogo interpelador e integrador con la occidental.

Latinoamérica, producto del mestizaje de la conquista ibérica con las culturas indígenas preexistentes, si bien hereda por una vía la cultura occidental, por otra se debe a lo autóctono y entonces la respuesta auténtica del mestizo latinoamericano, es decir, aquella que corresponda a su propio ser, no puede ser unilateral, debe surgir por esencia del diálogo entablado entre ambas herencias. Los pueblos tienden a comunicarse y establecer cada vez mayores intercambios, sin embargo, no podrá darse nunca la nivelación total sino a costa de su pérdida de identidad y por lo tanto de su desaparición y con ella la del hombre, así como en una sociedad no podría desaparecer la distinción de las personas que la integran sin que sucumba ella misma y por ende las personas. Lo que identifica a cada pueblo es su propia experiencia de una realidad que se le manifiesta de manera singular. Tal experiencia y la elaboración de la misma, por ser propia, no significa que no tenga valor universal, pues éste no es algo unívoco, ello sería mera abstracción, sino lo que surge del diálogo de distintos.[8]

Por ende es claro que si Latinoamérica, esta unidad cultural determinada por su procedencia histórica, y dentro de ella sus diversos países con características propias, no piensan desde sí misma, simplemente no existirá, será el mero eco de otras comunidades balanceándose a merced de una u otra. De allí no sólo la posibilidad, sino la necesidad y urgencia de un pensamiento propio, que según lo ya precisado, no pretenderá ser puro –ello sería antihistórico, irreal, para cualquier pueblo de la tierra– sino original en cuanto proceda de y responda a su ser, a su singularidad.

Posibilidades y límites

Un pensar desde nosotros. No significará tampoco algo meramente programado en un ímpetu de nacionalismo, porque sería artificioso y estaría condenado a la nulidad, sino la respuesta que nos toca dar a la

realidad que se nos ofrece por los cauces de una tradición mestiza que es preciso ir conociendo para hallar el camino de tal respuesta y la proyección hacia el futuro que nos depare el destino. Una respuesta que no puede dar ningún otro pueblo a la historia de la humanidad. Una respuesta que se irá haciendo lentamente a través de una reflexión seria y detenida sobre la realidad que se manifiesta, para saberla ver y oír.

Las posibilidades en este sentido son tan amplias como las que ofrece la historia a cada pueblo: indefinidas. Las posibilidades de hecho, la realización de las primeras, se están apenas abriendo. Nuestros tiempos y su concepción más originaria de la historia parecen favorecer internacionalmente en los pueblos una toma de conciencia cada vez mayor de su propios destinos y de la necesidad de beber en sus propias fuentes, aunque sin desechar, sino por el contrario, asumir el diálogo con otras. Como en Latinoamérica, ocurre también en Asia y Africa. Sin embargo, la concreción es todavía indecisa, obstaculizada por la inestabilidad de nuestros países que se debaten en oposiciones internas, en banderías, retardándose la satisfacción de sus necesidades más elementales de vida física y espiritual. Los límites, en este sentido, son muy grandes. Nuestras instituciones no ofrecen, en general, el clima y los medios adecuados para que las personas capaces, que abundan en número y nivel, puedan desarrollarse y fructificar pródigamente; por el contrario, a menudo el partidarismo, los grupos cerrados, la corrupción, la falta de seriedad, las ahogan, las obligan a emigrar o las condenan a una lenta y penosa marcha. Nuestros países, si bien se esfuerzan en adquirir estructuras mejores, parecieran sin embargo padecer de un malestar crónico que les impide actuar seriamente y asentarse. ¿Qué es lo que ocurre? Sin duda alguna, afluye toda una complejidad de factores históricos desfavorables o simplemente negativos: uno de ellos es señalado con mucho acierto por Leopoldo Zea, entre otros autores que se han ocupado del tema,[9] como el sentirse fuera de la historia (occidental), heredado primero de España que estaba apartada de la modernidad europea de los países del centro y causado luego por América misma, en cuanto mera imitadora de una cultura de importación que no asimila dándole un sello propio; esto último es lo que hace la historia de los pueblos, a los cuales llegaron siempre, en mayor o menor medida, de manera ganada o impuesta, aportes foráneos. Si bien se ha dado cierta asimilación inevitable entre la cultura ibérica que trajo la conquista, los sucesivos aportes europeos y las culturas autóctonas, que determinó la singularidad latinoamericana, sin embargo no fué lo suficiente como para permitir una real identidad y dominio de sí misma. No habiendo asumido su pasado, que le concedería hallar los cauces de un auténtico presente y de una fiel proyección hacia el futuro, fluctúa en lo que, con razón, llama Ernesto Mayz Vallenilla "un esencial y reiterado no-ser-siempre-todavía".[10] En este sentido parecieran haberse hecho pasos concretos: si bien ya desde tiempos de la colonia se planteó la cuestión de la identidad de Latinoamérica, de la necesidad de encontrarse a sí misma y realizar sus propios destinos, esta toma de conciencia se ha agudizado y difundido en las últimas décadas, y a nivel de pensamiento especulativo se han dado planteos concretos. En el campo de las artes, sobre todo en el de la literatura, abundan los testimonios de verdadera creatividad y por lo tanto de auténtica presencia latinoamericana. En el ámbito de las ciencias, a pesar de que su conceptualidad, de base filosófica, es unívoca, sin embargo existe la preocupación por un punto de partida y una orientación hacia las propias exigencias: en las ciencias naturales, exactas, humanas, teológicas.[11] En el ámbito del pensar, el arraigo en nuestra propia tierra y tradición nos permitirá inquirir en los eternos misterios del hombre y la realidad, de una manera que no puede ser idéntica a la filosofía surgida y desarrollada en Occidente, sino desde nosotros, en diálogo con ella, que es también parte nuestra.

Dentro y junto a esta desubicación histórica, es innegable que se erige otro factor negativo, el de la falta de seriedad, de conciencia, en los elementos dirigentes de nuestra sociedad y en un alto porcentaje de individuos en la compleja población que la constituye, en la cual con frecuencia se refugian los elementos más negativos de otras. Porque se observa a menudo en nuestros países, que aun dentro de los condicionamientos internos o externos a los cuales están sometidos, se podría lograr más, mucho más en el camino hacia su verdadera realización. Y si este factor no está ausente, por cierto, de los demás países del mundo, sin embargo tiene una decisiva influencia obstaculizante en aquéllos que, como los nuestros, no están estructurados aún. Por ello, la toma de conciencia nacional en Latinoamérica, en el sentido descripto, es doblemente necesaria, es urgente, para orientar la población y sus gobernantes hacia la verdadera meta. Para ello es fundamental un pensar que ofrezca tal orientación. Alguien dijo que los artistas y pensadores son los profetas de un pueblo, de la historia, por cuanto van interpretando su sentido.[12] En nuestro caso, no escaparán tampoco al destino difícil de los profetas, porque han dado y habrán de seguir dando testimonio en medio de todas las dificultades posibles del ambiente y contra intereses que no querrán una cultura originaria porque no responderá más que a las reivindicaciones de su propia tierra en diálogo de yo a tú con las otras.

La tarea es entonces grande, dificultosa y urgente para la vida toda de nuestros países. ¿Cómo podrá darse en ellos un estructuramiento político, social, económico, cultural adecuado si no se piensa a partir de nuestra realidad y para ella? ¿Cómo se puede pensar, ser, sino respondiendo a la realidad que nos toca constituir, a nosotros de manera distinta que a otros pueblos, dando sólo así nuestro contributo al proceso histórico de la humanidad, que no es un universal abstracto sino el fruto de procesos concretos, singulares? Seguirán frustrándose nuestros hijos en un "no-ser-siempre-todavía" si no pensamos y por lo tanto somos lo que nos toca. Nuestro ser mestizo es más complejo, más difícil en lograrse, tal vez, que en pueblos como los asiáticos y africanos que son sólo tales, pero posee a la vez una gran riqueza. Por ser hijos del mestizaje

es entonces relativizada: Latinoamérica es, y no es, Occidente. Es Occidente por el lenguaje, por unas tantas matrices culturales, pero no lo es por ciertas limitaciones y diferencias —aún aparte el hecho de poseer una cuna geo-cultural suya—.

Semejante antagonismo define en harta medida la fundamental ambigüedad de nuestra conciencia cultural. Resulta para Latinoamérica lo que sigue: reconocerse perpetuamente en un devenir; cultivarse una autoimagen hecha de potencialidades, de posibilidad, de no completarse.

Con esto, debemos tener en cuenta las siguientes consideraciones:

a. Existencia, casi como arquétipos, de las formas culturales autóctonas, muertas desde la conquista pero comprensibles todavía como potencialidades que "hacen parte" del ser histórico del continente;

b. Permanencia, como hecho histórico, de la conquista europea, que ha resultado en una *dominación* ejercida sobre las poblaciones indígenas (conjugadas en ciertos casos —como en el Brasil— con poblaciones de origen africano). Cabría incluso preguntar si en tal hecho no se hallaría una de las raíces de la circunstancia de no haberse formado, en nuestros pueblos, una suficiente conciencia del problema de la legitimidad del poder.

c. Variaciones en la evolución de las relaciones con otras estructuras y otros orbes culturales. Culturales, económicos y políticos, vale decir, variaciones en el convivir con Norteamérica y con Europa (vale notar, en este paso, que en Brasil, ciertos sectores dominantes, relacionados al capitalismo yanqui, reaccionan contra la idea de que el país es parte integrante de América Latina). Tenemos pues en Brasil, hoy, una tendencia a latinoamericanizarse, como conciencia, por parte de los sectores más democráticos y otra tendencia a mantenerse como un caso específico, para no hablar de los que subordinan la realidad nacional a los "modelos" norteamericanos, ni de los marxistas dogmáticos que no tienen ojos para el carácter cultural del problema.

d. Las sucesivas tomas de conciencia emprendidas por los líderes y los pensadores con respecto al ser histórico de estos pueblos —¡como unidad!—, principalmente durante las dos últimas generaciones, o tres. De esas tomas de conciencia ha nacido una poderosa y coherente meditación sobre América (en general, y Latinoamérica en especial), con incuestionables resultados literarios y filosóficos.

Es necesario, todavía, no *substancializar* demasiado: no hacer del "ser" latinoamericano una categoría ontológica.

Pues este ser es un ser relacional, es un hecho histórico-cultural y por lo tanto algo que tiene un carácter de elaboración; es una imagen, un proceso, no un *factum* ni un *ontos*. Lo constituyen vigencias, símbolos, creencias, valores, modos de vivir. El ser latinoamericano, por su especial circunstancia, se entiende en función del ser de otros orbes. Es *en parte* occidente, es *en parte* autóctono, es en parte otra cosa. En parte pues, *no* es Occidente ni autóctono.

Se pone entonces, con mucha relevancia para la cultura de Latinoamérica, el tema de las actitudes "delante" del patrimonio representado por Occidente. Se trata de un patrimonio proveniente de los "antiguos", pasando por la Edad Media —en cuyo final los europeos han aportado a los litorales del Nuevo Mundo—. Frente al "viejo" Mundo, los pueblos del nuevo se sienten *pueblo joven* en el sentido de la conocida meditación de Ortega. Pero no pueden negar totalmente la cultura occidental. No la pueden negar (ni lo pretenden), la actitud americanista, así como no la niegan enteramente los nacionalismos.

Del mismo modo se pone el problema de la "disponibilidad" de los bienes culturales de Occidente para nosotros. Un europeo habla de Aristóteles o de Tácito como algo suyo: algo que se ha incorporado en su universo intelectual normal. Un americano tendrá cierto escrúpulo en tratar de estas cosas. No le pertenecen propiamente. Pero habla, y puede hablar bien, y puede integrarlas en su universo, en la medida en que concibe una realidad cultural más amplia. Ocurre así con la historiografía; ocurre con la filosofía, que es filosofía en función de categorías y de cuestiones que se han recibido de los antiguos, por vía de reelaboraciones europeas. De este modo, el pensamiento latinoamericano asume problemas lógicos, axiológicos y gnoseológicos, que se hacen nuevamente legítimos en su nuevo soporte existencial, en tanto que lo eran y lo son en manos de pensadores europeos.

Zum Felde, en su *El problema de la Cultura Latinoamericana*, aludía a la "Americanidad como forma de Occidente", tomando al Occidente como "forma históricamente definida de lo universal contemporáneo." El sentido de la idea es precisamente éste: los rasgos fundamentales del Occidente se realizan en distintos campos geo-culturales, y en América tenemos uno de estos campos. Pero no es apenas esto lo que ocurre. El ser cultural americano —en especial el latinoamericano— es algo menos que Occidente, y en cambio es algo más. Los problemas de fusión y combinación de elementos, existentes desde los siglos coloniales, han demarcado difíciles cuestiones. Las cuestiones puestas e interpretadas por Octavio Paz en *El laberinto de la Soledad*, con referencia al caso mexicano, valen a veces para el continente entero. Según Paz, el mexicano no quiere ya ser indio, ni español. Del mismo modo, el destino de Latinoamérica es el de no ser ya "latino", ni indígena, siendo

todavía las dos cosas en una medida que es variable, pero siempre parcial. Ciertas élites, al revalorizar y asumir las sacralidades precolombinas, levantan símbolos, o mitos, con su ejemplaridad; pero no se liberan del alimento europeo que han recibido, y que les proporciona los mismos conceptos con los cuales piensan aquellos símbolos o mitos.

No es forzoso, entonces, que el pensamiento en los pueblos latinoamericanos haya de tratar solamente de los temas específicos de la cultura o de la realidad de estos pueblos. Evidentemente tenemos problemas sociales constantes y apremiantes, que requieren atención y análisis. Hay experiencias históricas que piden reflexión, auto-reflexión, en términos específicos. Pero el filosofar, que se ha definido siempre en sentido meta-geográfico (no propiamente meta-histórico) y en un principio universal, el filosofar puede y debe trascender los límites de tierra y comarca, haciéndose cargo de temas universales.

PROBLEMAS INHERENTES A LA CONSTITUCION DE UNA FILOSOFIA AMERICANA

(Apuntes para una Filosofía de la Filosofía Americana)

G. Max Aguirre C.

Cusco, Perú

Los últimos eventos filosóficos celebrados en esta parte del orbe, han incorporado el problema de la filosofía americana, como una de sus preocupaciones científicas fundamentales. Esto, es un signo que merece someterlo a una cuidadosa reflexión filosófica.

Un inventario —si así podemos calificarlo— de las distintas expresiones que sobre el asunto se han planteado desde las diferentes tiendas filosóficas y por un sinnúmero de pensadores, nos permite afirmar que el problema permanece aún no dilucidado suficientemente.

Es propósito de este trabajo, contribuir a la formulación de los principales problemas, que en orden más o menos lógico, se presentan como condicionando la posibilidad de una filosofía americana. La configuración de los mismos, creemos, despejará las dudas sobre tal posibilidad, y fomentará (es nuestra esperanza) la aparición de ensayos, que inicialmente contribuyan a organizar el debate en lugar de hacerlo imposible, algunos de ellos, a causa de sus galimatías conceptuales. Indudablemente que el objetivo propuesto, exige una seria y paciente labor fundante. En otras palabras, la posibilidad de constituir una auténtica filosofía americana (aunque de hecho hagamos filosofía), supone previamente una filosofía, es decir, una FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA AMERICANA. Permítasenos la pretensión, aunque realizada esquemáticamente, debido a las limitaciones reglamentarias impuestas por los organizadores del certamen.

1.0 *Filosofía y Filosofía Americana.* Al inicio mismo de nuestra tarea, enfrentamos a uno de los problemas de mayor gravedad, y es lo referente a la posibilidad o legitimidad de hablar de una filosofía americana. La filosofía, para preciarse de científica —aun cuando ella misma deviene fundante de la ciencia— no puede admitir como sus notas esenciales, etiquetas derivadas de su origen geográfico, social o histórico. Aceptar la posibilidad opuesta, conduciría a la negación intrínseca de la filosofía, es decir, a su aniquilamiento como ciencia.

Sin embargo, si examinamos aquello que llamamos filosofía, encontraremos las siguientes notas:

1.1 Ser expresión de un acto concreto: el filosofar; resultado de una actitud cognoscitiva específica.

1.2 Siendo el filosofar una función existencial, o mejor dicho, una función de la existencia humana, la filosofía se inscribe en su radical historicidad, es decir, se revela como producto histórico, haciendo posible, por ejemplo, hablar de filosofía antigua, filosofía moderna o filosofía actual. Pero el filosofar, no sólo se da como historia, sino también como psicología en sus dimensiones individual y social; por lo tanto, la filosofía —por más rigurosa que sea— expresa el sello personal de su creador y la idiosincrasia de la sociedad en que aparece, como sus estructuras inseparables. De ahí que también es legítimo hablar de sistemas filosóficos como el de Platón, de Kant, o de filosofía griega o de filosofía alemana, sin que la filosofía como tal se autoaniquile. Algo más, el filosofar se da en un escenario físico-social integrado y se refleja en su producto como expresión del oprimido o del opresor, o filosofía del dominado y del dominador. Advertimos, que no se trata de reducir a la filosofía a una mera expresión ideológica, sino tan sólo, señalar que las condiciones sociales también configuran determinantemente el producto filosófico, proceso que la moderna Sociología del Conocimiento ha descrito satisfactoriamente. En resumen, estamos lejos todavía de aquel ideal de convertir la filosofía en una suprema matemática, pese a los grandes esfuerzos de espíritus como Platón, Spinoza, Leibniz, Kant o Husserl, para mencionar algunos. Aún no existe la filosofía absoluta. De este modo, ningún sistema o filosofía aparecida históricamente, puede darse este título.

El "deber de ser incompletos", es la regla ética maldita del filósofo. Se descubre aquí, el profundo sentido de la palabra filo-sofía que acuñaron los antiguos, frente a la vanidad de los sofistas.

1.3 La precedente situación, se hace aún más dramática, cuando descubrimos históricamente, que no hay definición de la filosofía, pues la condición de su definición —como sentenció todavía el estagirita— exigiría un género superior de conocimiento o una especie de metafilosofía, exponiéndose así, la filosofía, a ser considerada totalmente un mero lenguaje, una simple lógica. En el caso, podemos a lo sumo, establecer la diferencia específica con las demás ciencias, en cuanto la filosofía es ella misma un conocimiento científico con un objeto u objetos más o menos precisos. La filosofía es exactamente igual que la ciencia, en cuanto tiene la misma dignidad ontológica, en cuanto quehacer racional e investigación de objetos determinados de antemano; pero es más que la ciencia en cuanto fundante de ésta.

En la época actual, se han dado grandes pasos hacia la determinación de la esencia de la filosofía (no definida todavía). En este sentido, la lógica, pese a sus impresionantes progresos, poco ha aportado, a no ser las condiciones formales de la definición, pareciendo así, no ser el "organón" adecuado para dilucidar el problema.

Estas dificultades, sin embargo, no han impedido ni impiden hacer filosofía. La vocación universalista, fundante, trascendente, que ha servido de motor de la historia de la filosofía, se ha dado, sobre todo en la historia europea, como un investigar sobre entes privilegiados (Dios, Ser, Mundo, Hombre, Vida, etc.), subordinando a éstos los demás.

—o—

Como se aprecia, el examen de la filosofía, no amenaza la firme posibilidad de una filosofía americana, pues ésta supone también similares notas: es producto del filosofar, se hace también en una circunstancia histórica, en un escenario físico-social-cultural llamado América, y pretende asimismo lograr universalidad, tener carácter fundante y vocación hacia lo trascendente. La filosofía, como denominación genérica de una ciencia, es en verdad, hasta ahora, la construida o hecha en Europa, y aún con más precisión, la hecha en Grecia, o Francia, o Inglaterra o Alemania. Empero, debemos reconocer que no es lo griego o lo alemán, lo sustantivo de la filosofía, sino el cuerpo científico elaborado con arreglo a categorías racionales válidas intemporalmente, con la única taxativa de que dichas categorías dependen del ritmo cómo el hombre prosigue históricamente desentrañando y construyendo una teoría de la razón, sus fundamentos, sus límites, sus posibilidades, paradójicamente, merced a la propia filosofía o al uso de la propia razón. La filosofía, es pues una serpiente que muerde su propia cola.

Si la filosofía americana, es por lo expuesto, nada más que filosofía (sin adjetivos), su originalidad no habrá de buscarse por la originalidad misma. Su problema será una respuesta a una exigencia ontológica del hombre americano, al reto de la especial estructura del ser situado en América. Una perspectiva de su [illegible] podrá consistir en la transposición de los [illegible] privilegio de los entes, en la transmutación de la [illegible] de la jerarquía óntica, y llegado a su [illegible] nación de todo privilegio. El porqué de esto [illegible] es algo que exige justificación, algo que [illegible] nueva Ontología. En tal virtud sería uno de los [illegible] ros temas —quizás el sustantivo— de una [illegible] cana. Esta misma consideración nos [illegible] la explicación de por qué el filósofo americano [illegible] imitar al europeo y utilizar las mismas [illegible] cionales— no puede sino ser un colono del [illegible] ropeo, y la filosofía americana un muérdago [illegible] ropea.

2.0 *¿Filosofía Americana o Filosofía La[illegible]*

Si la posibilidad de una filosofía americana [illegible] derivarse de un ingenuo criterio de [illegible] gráfica, podríamos hablar indiscriminadamente [illegible] filosofía sudamericana, o de filosofía [illegible] hasta de filosofía de la Tierra del Fuego. [illegible] fuera así, los desvelos por fundar teóricamente [illegible] filosofía americana, serían vanos y no [illegible] más que ociosas aventuras, aún en el caso [illegible] pensar que la produzca, sea lo más [illegible] sible a la objetividad y rigor científico. [illegible] modo, si la posibilidad de una filosofía [illegible] pudiera derivarse del hecho de ser [illegible] creadores o porque su programa de [illegible] tituído por temas eminentemente [illegible] la empresa no tendría mayor significación [illegible] tituiría una reflexión más, un "snob" [illegible] que eso.[3]

Pensamos que el criterio de constitución [illegible] americana, tiene que fundarse —como hemos [illegible] en una nueva ontología, en una ontología [illegible] americano, completada con una visión filosófica [illegible] la situación original descubierta— de la historia [illegible] tura y la sociedad americana. Una ontología [illegible] develará la estructura del ser americano como [illegible] privado o disminuído, sojuzgado y oprimido [illegible] aunque el europeo haya otorgado la misma [illegible] óntica a todos los hombres, consecuentemente [illegible] marcada voluntad de abstracción, fácticamente [illegible] cambio, el americano, como consecuencia [illegible] sido "descubierto" en un accidente de [illegible] mercantil europea, fue cosificado, y regalado [illegible] dad de Ser. Esta situación generó, desde el [illegible] hasta los demás planos, como el social, [illegible] el económico y el del pensamiento, las relaciones [illegible] res de dominio y dependencia, la dialéctica [illegible] mido, la jerarquía "natural" amo-esclavo. [illegible] historia de la alienación del hombre americano [illegible] más inteligible desde el horizonte trazado.

Una filosofía americana que se empeñe [illegible] en realizar un análisis de la historia y la cultura [illegible] nas, haciendo caso omiso de la precedente co[illegible]

no hará sino una filosofía de la historia americana o una filosofía de la cultura americana, pero no una filosofía americana auténtica. Esto significa que lo que se plantea, es antes que nada, una liberación de la inteligencia, inteligencia que luego reflexionará sobre nuestra situación. Creemos de este modo, que así tendrá sentido afirmar de la filosofía como un ejercicio de la razón libre, o si se quiere, cómo un ejercicio de la libertad. Algo más: surgen aquí las justificaciones de por qué los temas fundamentales de la filosofía americana, serán el de la liberación, la alienación, la revolución, la cultura, la educación, etc. y cómo devendrán en compromisos vitales del filósofo.

Estas rápidas consideraciones, más un breve examen de los aportes de la moderna historia y sociología americanas (que no podemos condensar aquí), nos permiten concluir que es mejor hablar de una filosofía latinoamericana o iberoamericana, pues la palabra "América" –como bien señala Caturelli– término acuñado por el conquistador,[5] alude a la criticada demarcación geográfica (pues incorpora en ella a los Estados Unidos de Norteamérica y al Canadá, que tienen un horizonte cultural e histórico, radicalmente distinto al resto de los pueblos americanos), simboliza la voluntad de poder del hombre fáustico a expensas del americano y el derecho a la posesión del extranjero de algo que nunca fue suyo.[6] En el presente trabajo, la frase "filosofía americana", tiene en su significado esta restricción.

3.0 *El Objeto y el Programa de la Filosofía Americana.* Si bien es cierto que es una exigencia epistemológica, señalar o delimitar el objeto de nuestra disciplina, empero en el caso que contrae nuestra atención, la dificultad es exactamente de la misma naturaleza como en el caso de la Filosofía en su proyecto absoluto. Y tenía que ser así, pues la filosofía americana es y será filosofía, sin más. Esta dificultad, sin embargo, como hemos señalado antes, no impide configurar su objeto a través de una investigación de la esencia de la filosofía, cuyas notas son, como quedaron dichas: la universalidad, su carácter fundante y su dirección trascendente (des-velatoria o re-velatoria). Si la llamada filosofía europea ha sido el modelo de la filosofía sin más, entonces nada impide que ésta tenga el mismo o los mismos objetos que aquélla, con la única condición de que el filosofar americano se dará como una consciente actitud del pensador sobre su situación existencial y como una re-conquista de su Ser. En este sentido, no habrá ningún tema que no aborde el americano; es decir hará también Gnoseología, Metafísica, Etica, Estética, Filosofía de la Historia, Filosofía Política, y las demás disciplinas filosóficas, con la sola y necesaria inversión de lo que hemos llamado los polos de privilegio entitativo. Alberdi, el formidable pensador argentino, ya había intuido con claridad el asunto, mucho antes.[7]

Pese a que el objeto de la filosofía americana parece determinado, preferimos hablar más bien de un PROGRAMA DE LA FILOSOFIA AMERICANA. La razón de esta preferencia radica en la imposibilidad de construir una filosofía americana como un puro sistema de decisiones lógicas, como un puro logos, o como una razón pura. La conquista ontológica del pensador americano tendrá que expresarse también como voluntad, y aún más, como voluntad de poder. El filosofar en América, se convertirá así, no en una mera actitud contemplativa, admirativa o de asombro, sino en una actitud transformadora. El reto es formidable, casi desalentador, pero no hay otra alternativa. De otro modo, no podrá el americano liquidar la opresión, ni superar su alienación. Este problema no existe para la inteligencia europea, pese a que estos últimos años, muchos de sus pensadores han vuelto la mirada ante la insistencia de la polémica planteada por los americanos.

Otra razón por el que preferimos hablar de un Programa de la Filosofía Americana, es el hecho de que una reestructuración del modelo ontológico, base de una nueva reflexión, conduce, inexorablemente –por lo menos en su primer momento– a un profundo asistematismo. En efecto, la filosofía americana será inevitablemente asistemática (lo confirman sus primeros productos). Por otra parte, si bien es cierto que el filósofo americano podrá hacer objeto de su reflexión el dominio de cualquier parcela del Ser, y de éste como tal, sin embargo, las exigencias de la nueva ontología, no sólo originará un nuevo estilo del pensar, sino también le impondrá prioridades temáticas, apresado existencialmente en la sociedad, en la historia, en la cultura y la geografía (el reto telúrico) americanas. El prejuicio hegeliano de considerar impensable el drama americano por pertenecer América al futuro y no ser el filósofo un pitoniso, empieza a perder vigencia, pues la filosofía en América dejará de ser un proyecto para convertirse en realidad. Y no nos extrañe; Hegel fue un europeo consecuente, y por eso, su juicio sobre América, fue el del Señor que quiso perpetuar su privilegio. Imposible que su eurocentrismo haya podido ser más honestamente expresado.

Un Programa de la Filosofía Americana[8] contendría prioritariamente, como consecuencia de todo lo expuesto, lo siguiente: una filosofía de la filosofía americana, que comprenderá además una filosofía de la razón y del saber en situación de opresión, más una reflexión sobre la función de la filosofía; una ontología del sujeto americano (una antropología filosófica); una filosofía de la liberación y/o de la revolución, que supondrá una ética y quizás una estética; una filosofía política; una filosofía de la historia, de la cultura y la sociedad; una metafísica de la realidad, y progresivamente, los demás temas de la filosofía universal, no sólo como "focos de atención común" como califica Victoria de Caturla Bru, sino como focos de atención vital.

4.0 *Función de la Filosofía Americana.* Ya a manera de conclusión de todo lo expuesto, y en esto coincidimos con buena parte de pensadores americanos que han tocado de algún modo el problema, la función original, forzosa e intransmutable de la

filosofía americana, DEBE SER[9] la liberación. Esta debe entenderse como: la liberación de la inteligencia que permita superponer la filosofía a las ideologías;[10] la promoción del diálogo para la liberación que exige la socialización de la filosofía;[11] la construcción de la teoría y el programa de la liberación, y por último, como la regla y guía de la práctica de la liberación. En otras palabras, la filosofía americana deberá ser la causa espiritual, la promotora y la "herramienta" de la REVOLUCION AMERICANA.

---

1. El método seguido por Dilthey para señalar la esencia de la filosofía, nos parece uno de los más logrados. (Cf. Guillermo Dilthey.- *La Esencia de la Filosofía*, págs. 120, 201, 203, sigs. Ed. Losada. Buenos Aires, 1944).

2. Aunque diremos adelante algunas palabras, no podemos aquí realizar esta empresa. La nueva generación de pensadores latinoamericanos, en especial los filósofos argentinos, han aportado en este sentido importantes juicios (Cf. los trabajos de R. Kusch, E. Dussel, A. Roig, M. Casalla, A. Caturelli y otros).

3. "No superaríamos la alienación –escribe Roig– dedicándonos a meditar sobre temas americanos; debemos sí filosofar americanamente, es decir, desde nuestra condición existencial asumida como tal y entendiendo la filosofía como función de la existencia" (Arturo Roig. *Necesidad de un Filosofar Americano* - Actas II Congreso Nacional de Filosofía - Córdoba, pág. 546. Ed. Sudamericana).

4. Kusch, realiza, apoyándose en Heidegger, un examen interesante del asunto. Señala que la situación del americano como simple "estar" y no como "ser", impide el filosofar americano y decreta la dependencia de la filosofía americana con respecto a Europa. ¿Cómo superar? . . . creando "un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el 'estar' que caracteriza a nuestro vivir". (Rodolfo Kusch. *El 'estar-siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana.* Actas II Cong. Córdoba, pág. 577).

5. Cf. Alberto Caturelli. "El Desarrollo del Pensamiento Filosófico Argentino desde el punto de vista del ser nacional". Rev. *Stromata* No. 3-4, pág. 337 y sigs. Univ. del Salvador. Argentina.

6. Los juicios de Frank, otrora muy estimados, en este sentido, pierden vigencia. Dicho de otro modo: la posición del escritor norteamericano, en la medida como se distancian de nuestras afirmaciones, confirman lo expuesto (Cf. Waldo Frank. *"Redescubriendo* América", pág. 50 y sigs. *Revista de Occidente*. Madrid, 1930.

7. Cf. Juan Bautista Alberdi. *Fragmento preliminar al estudio del Derecho,* especialmente la pág. 53. Ed. Hachette, Buenos Aires. Cf. asimismo, Mario Casalla. *Razón y Liberación,* pág. 22 - Ed. Siglo XX - Buenos Aires, 1973 y Arturo Roig. *Necesidad de un filosofar americano* - Actas II Congreso Nacional - Córdoba - Ed. Sudamericana, pág. 538. 1973.

8. Su elaboración, seguirá promoviendo grandes polémicas; y esto es saludable, pues representará la tentativa misma de liberación de la inteligencia americana que se plasme *in situ.*

9. No decimos ES, porque nuestra ontología inicial se ha metamorfoseado en una ETICA DE LA LIBERACION.

10. A propósito: Mario Casalla, al referirse al problema de la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía, escribe: "La enseñanza como un 'dejar aprender' permite el cotidiano ejercicio del asombro, con la tremenda importancia social que puede derivar de una comunidad organizada sobre tales bases. Al mismo tiempo permitiría separar definitivamente a la Filosofía de las ideologías dominantes ya que, si lo que se deja aprender es 'el aprender' mismo, la experiencia resulta de tal modo abierta hacia el fundamento o principio de lo que el diálogo ocasional va enunciando, verdadero desnudamiento de la falsa razón y del falso mundo vivido. En el 'aprender el aprender' no rige ya la lógica simplista del 'error' y la 'verdad', caducando por ende los poseedores de una y de otra, y ello porque los patrones fijos de encasillamiento (derecha-izquierda, gnoseología-metafísica, ismo-ista, etc.) pierden toda validez y actualidad" (M. Casalla, *op. cit.*, pág. 108).

11. El tema de la socialización de la filosofía y sus correlatos pedagógicos, sociológicos, políticos, etc., exige a nuestro juicio una investigación comprometida con la posibilidad misma de la filosofía americana.

POSIBILIDAD Y LIMITES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Francisco Larroyo

México

El título del tema respira en un aire kantiano. ¿Cómo es posible una filosofía americana? ¿Cuáles son sus condiciones teoréticas, ello es, de validez objetiva? ¿Cuáles, sus límites? El tema, por descontado, es consecuente, y lleva la intención aleccionadora de confirmar a quienes hacen filosofía americana en un concepto legítimo y fundado.

¡Ancha es Castilla! Sobre América como tema filosófico, la literatura crece, crece a ritmo acelerado. Ya desbordó la geografía continental. No sólo recientes intelectuales iberoamericanos se tornan especialistas del sugestivo territorio de investigación. Pensadores del Viejo Mundo, cada vez en mayor número, llevan su inquisitiva mirada a tan atractivo quehacer, cuya moda, mantenida por décadas, ahora se extiende con el plausible refuerzo europeo. Hay una plétora de ideas sobre América. Unas consistentes y creadoras; otras frágiles o producto de una imaginación desbordada; lo que es explicable, así por la índole del tema como por la disposición filosófica adoptada. Es oportuno, por ello, elaborar un criterio filosófico en general, para ver de comprender planteamientos y soluciones. A nadie escapa la diversidad de pareceres sobre el asunto, y, aunque la cortesía filosófica en Iberoamérica, es dúctil al fácil elogio, algunas opiniones, a veces difundidas, son inaceptables a fuer de desorientadoras.

1. *Los tipos históricos de filosofar*

Las maneras de encarar el tema y temas filosóficos de América, son resultado de la doctrina que se profesa, la cual adquiere peculiar alcance y personal expresión en sus señeros representantes. He aquí el factor individual, siempre constante, en el curso milenario de la filosofía.

A lo largo de la historia de las ideas, en efecto, se van dando peculiares y concretas maneras de reflexionar. Hechos sin cuento así lo provocan: problemas políticos y sociales, nuevas experiencias religiosas y artísticas; variedad de talentos y vocaciones; incluso, y muy señaladamente, heterogéneas concepciones del mundo y de la vida. Una es la manera de filosofar del creyente; otra la de un naturalista "siglo XIX" sea consecuente ateo, o sólo agnóstico. Hay más: un padre de la Iglesia del siglo V y un escolástico del siglo XIII filosofan de diverso modo. Pueden llamarse tipos históricos de filosofar a estas características y circunstanciales formas, a tenor de las cuales los pensadores encaran los temas. El tipo histórico no es algo abstracto, algo así como los filosofemas que en la historia de las ideas se producen y reproducen. Filósofos de carne y hueso, insertos en una circunstancia vital, extraídos por peculiares cuestiones, protagonizan los tipos históricos. Estos son, para decirlo en una palabra, personajes de la historia. Toda significativa obra filosófica se construye con un doble y esencial componente: por una parte, tiene una peculiar, personal manera de entender mundo y vida, y por otra, algo supraindividual, común, generalizado, que representa lo típico de una mente individual, dentro de una época y ambiente determinados. Un tipo histórico de filosofar es, en definitiva, un molde intelectual existente en un tiempo y lugar, en el cual concurren, configurándolo, una doctrina y determinada circunstancia históricocultural, personificado en sujetos de parecida intención y vocación intelectuales.

2. *Etapas de la filosofía en Iberoamérica*

El descubrimiento de nuevas tierras da lugar, desde luego, a una inquietud filosófica que suscita inéditas cuestiones y plantea de nueva manera viejos problemas. El Nuevo Mundo con su geografía y etnografía —la sola *presencia de América*— determina, no sin sorpresa de muchos, un nuevo sesgo en la historia de las ideas. En Europa y en América nace esta problemática, y allí y acá se busca la respuesta. Para ello, el punto de partida lo fue la doctrina escolástica que, aceptada en muchas partes, hubo de ser objeto de aprendizaje en América, originándose así un período que comprende *el trasplante y recepción de la filosofía en el Nuevo Mundo.* Mas el aprender auténtico conduce a la solidez y profundidad, y trae consigo la autocrítica. Como suele ocurrir, este incremento filosófico, que delimita una tercera etapa, aflora en una *pugna de ideas,* tanto más

viva cuanto que era favorecida por el conocimiento de las ideológicas corrientes que conmovían entonces a Europa (la enseñanza de la filosofía judía, la renovación de los sistemas escolásticos, el auge del protestantismo, la vigorosa reacción de la contrarreforma católica). ¡Cuántos y cuán variados asuntos ofreció el pensar filosófico, por ejemplo, el establecimiento de la inquisición en América! Un nuevo giro toma la filosofía en América, ya en la segunda década del siglo XVIII. La política liberal de Carlos III impulsa, fomenta, demarca y da la tónica a esta etapa. Pero, de fijo, el conocimiento de la filosofía moderna y del enciclopedismo francés en América dio alas a las nuevas ideas. Por otra parte, las ciencias naturales, que adquieren en esta época un mayor reconocimiento, vienen a favorecer asimismo la reforma de los estudios. La Orden de los Jesuitas cifró su ulterior desarrollo en esta síntesis: trató de *coordinar*, y en buena medida pudo conseguirlo, *la doctrina aristotélicotomista con las ciencias modernas y el cartesianismo.*

La independencia política de Hispanoamérica trajo consigo, a corto plazo, una serie de requerimientos de todo tipo. Uno de ellos, presentido y, en parte, aunque pequeña, realizado por espíritus alertas, fue la autonomía intelectual del Nuevo Mundo. Dentro de estos afanes y a manera de expresión de ellos, a la vez, se inicia y desarrolla una nueva etapa de la filosofía en América (más acá de mediados del siglo). *La independencia intelectual en punto a la filosofía* fue, de cierto, insignificante. La filosofía siguió siendo en máxima medida artículo de importación. Hubo, empero, un hecho característico: la filosofía ya no fue sólo ocupación de clérigos; como alguna vez en Europa, fue exclaustrada. Muchos laicos pudieron ya ejercerla fuera de todo sometimiento eclesiástico. Así da comienzo la siguiente etapa signada por una intensa *lucha de doctrinas*, dentro de las cuales tuvo preponderancia la filiación positivista en todas sus relevantes modalidades. A la vuelta del siglo empieza a decrecer este pronunciamiento polémico en obsequio de una etapa más fecunda y decisiva en la historia americana de las ideas. Aparece el filósofo profesional, el pensador consagrado de preferente manera a la filosofía. Todavía en las postrimerías del siglo XIX el tipo intelectual de América era el polígrafo. Es ahora cuando la filosofía americana entra en sazón. Una pléyade de pensadores, todos ellos de primer rango, dan el tono y orientación de la filosofía hasta la tercera década del siglo. Gracias a ellos, hoy, la filosofía en América se halla en una *etapa de normalidad.*

3. *Ficción y profecías*

La etapa de la normalidad filosófica no está exenta de peligros, ni en Iberoamérica ni en Europa. En los países de esta última dos amenazas se han cernido sobre ella, particularmente en orden al tema americano. Un riesgo puede verse en las llamadas ideas noveladas en torno al ser de América. El otro es la profecía, a la cual es tan afecta el hombre de letras en estas latitudes. Con frecuencia, la idea novelada se compadece con la profecía. Suele entonces potenciarse la construcción literaria. En todo caso, se trasponen los límites del filosofar, fuera de un examen crítico y consecuente. Un elemento de la novela es la ficción imaginada; lo que distingue justamente a tal género literario de la historia. Una ficción socorrida en el tema de América es la del pecado original del hombre americano. Este, dice, por ejemplo, Héctor A. Murena (en su libro *Pecado original de América*) está marcado por un segundo pecado original, el cual trae consigo una ruptura con Europa. El americano se siente expulsado de una alta cultura, motivo y efecto de una existencia deficiente y lacunaria.

Alberto Caturelli opina, en un ensayo de ontología y filosofía de América intitulado *América bifronte*, de manera muy diferente. De las dos caras de América: positiva una, negativa la otra, la segunda, la América abismal, es destructiva y succionadora en sus dimensiones telúricas e instintivas. La primera, la América revelada, al contrario, es creadora, emergente, espiritual. El destino del Nuevo Mundo reside en una lucha entre los dos frentes. Hasta ahora se va imponiendo la América creadora, que identifica el autor con la América cristiana.

Hay tesis mucho más optimistas. Así la de Víctor Massuh (Cfr. su trabajo *América como inteligencia y pasión*), quien declara: "No nos domina ninguna frustración metafísica, ninguna culpa personal, ninguna inhibición histórica".

No faltan en la filosofía de América las doctrinas esteticistas. Acaso la influencia del mexicano José Vasconcelos está presente en ellas. Para el cubano Lezama Lima el barroco es la categoría estética merced a la cual el hombre americano se apropia de su paisaje y crea una cultura original. Para el peruano Alberto Wagner de Reyna, llevando la propia noción estética a todo ámbito la vida espiritual, habla de un barroquismo iberoamericano en donde se unificarán en profética concepción destino y vocación de estos pueblos.

Los más, en verdad, reconocen en lo hispánico un elemento activo y fecundo de la cultura iberoamericana. Justo: de ahí se genera la idea, válida en buena parte, del mestizaje cultural del Nuevo Mundo. Viene a cuento remitir al pensamiento del venezolano Arturo Uslar Pietri en su libro *En busca del Nuevo Mundo.*

Con todo, la imaginería profética no abandona a muchos americanistas. Por sobre un efectivo y prudente mestizaje cultural, Leopoldo Zea, por ejemplo, anuncia que el futuro de América "representará una simbiosis universal de las culturas". Este autor, en el fondo, empero, postula un optimismo de tono menor, no exento de incompatibles divagaciones. Dominará en Iberoamérica un cristianismo sin dogmas (¡Inusitada religión!) No seguirá a ningún precio el camino de la cultura occidental (¡Ruptura con la historia!)...

Como se advierte, hay tesis americanistas que caen en la tierra movediza, inestable del constructivismo. A su placer, se entregan a la faena de inventar ideales de vida, pasando por alto el rigor metódico, y, de conti-

nuo, a espaldas de los hechos. El grado extremo del constructivismo es la profecía. El profeta habla en tiempo futuro. El filósofo, sólo en tiempo presente. La tarea de éste reside en descubrir esencia y leyes de la existencia. Ni la predicción ni la profecía caen dentro del dominio de su reflexión. La *prueba filosófica* es esencialmente teorética: muestra y demuestra la verdad del conocimiento por vía metódica. El filósofo interroga a la existencia y ésta, si ha sido certeramente interrogada, emite su mensaje ontológico. La predicción requiere otra prueba: *la prueba profética,* vale decir, el cumplimiento futuro de la profecía.

4. *Etnografía, psicología y filosofía de América*

El vuelo hacia las regiones de la utopía y de la profecía, no es el único desvío de la filosofía americana. A veces, ésta queda confundida en los marcos de otras disciplinas incurriendo en una *metábasis eis állo génos.* La etnografía y la psicología ofrecen campos propicios en esta mezcla de fronteras. Para algunos, la constancia de un régimen comunal de propiedad en América es juicio de valor contra el capitalismo occidental, o el complejo de inferioridad en ciertos grupos, nota ontológica del ser de América.

Etnografía (y etnología) y psicología de América son, ciertamente, sectores sobre los cuales ha de contar la concepción filosófica. Una y otra disciplinas figuran como datos; aportan saberes imprescindibles para averiguar a nivel filosófico ser y sentido del hombre americano, en su abrumadora pluralidad.

La etnografía describe y compara las culturas humanas. El término *cultura,* concepto clave, comprende todas aquellas ideas, conocimientos, modos de comportamiento, habilidades y utensilios comunes a los miembros de un determinado grupo de hombres, cuyo aprendizaje es adquirido por medio de un sistema de relaciones interhumanas.

Si la etnografía tiene la tarea de la diversificación cultural de la humanidad, la psicología social se ocupa de las actitudes del individuo en cuanto estimulan a otras personas, o bien constituyen reacciones provocadas por el comportamiento ajeno. El objeto principal de esta clase de estudios es captar la conciencia de los individuos en cuanto se refieren a sus vínculos sociales.

5. *Cuatro conceptos. Conclusiones*

Dos exigencias, en relación mutua, reclaman un tratamiento filosófico de América. Es la primera una investigación de la esencia, tipos y rendimientos de la cultura americana a lo largo de la historia. Precisa dar razón histórica de los sucesos americanos. La segunda exigencia toca la esfera del ser y de las valoraciones, la ubicación y justipreciación de América del concierto universal de la cultura humana. *América en términos ontológicos. América en términos de valor.* La razón histórica hace comprensible objetivamente lo acaecido; la crítica de la historia emite juicios de valor sobre tal realidad histórica.

Las acotaciones críticas hasta aquí sugeridas tuvieron en buena parte una función metódica, que no un afán, acaso secundario, de polemizar. Han llevado a reconocer, frente a formas relativistas, alusivas, equívocas de una filosofía americana, este cuádruple concepto, objetivo y legítimo de ella:

1. Puede hablarse de una filosofía americana como *función o forma de vida teorética de hombres de América.* Alúdese con ello al acto de filosofar por americanos, de manera parecida como se habla de una forma de vida moral, estética, religiosa, educativa, en cada lugar y tiempo. Así concebida la filosofía americana, no interfiere el concepto universal, objetivo, de filosofía. Antes bien, lo supone.

2. Es lícito también aceptar una filosofía americana a título de *una peculiar realidad histórica,* típica de ejercer la filosofía en América. Los tipos históricos de filosofar en América, inconfundibles, reales, múltiples, confirman dicho aserto.

3. En relación inseparable con los anteriores sentidos de una filosofía americana, cabe asimismo entender una tal filosofía a manera de la *posibilidad de un aporte o contribución creadora de Iberoamérica a la filosofía universal.* La filosofía en América ha entrado ya en una etapa de normalidad filosófica, gracias sobre todo a una vocación real y plausible.

4. Finalmente, es insobornable un concepto y tema de la filosofía americana en orden a una *reflexión filosófica sobre la historia de América.* Existe una filosofía de la historia de América. Se han producido ya y se siguen produciendo en América y fuera de América, fecundos estudios sobre el ser y sentido de América como entidad histórica. La filosofía americana, así, es una filosofía de América.

A REALIDADE MULTIPLA E MOVEDICA DO PENSAR LATINO-AMERICANO

Jessy Santos

Instituto Brasileiro de Filosofía. Sao Paulo, Brasil

Assim como não se pode afirmar que existe una filosofia européia que abranja todo o pensamento europeu, muito menos pode-se dizer que as tendências filosóficas na América Latina possam resultar em alguma especie definida de filosofia latino-americana. Porém, a cultura occidental, que engloba múltiplas correntes filosóficas, possui uma tônica que caracteriza o pensamento europeu: o Humanismo nascido do cristianismo, que coloca a pessoa humana e sua liberdade como fundamento do pensar filosófico ocidental. Assim, o pensamento latino-americano tem a mesma tônica por estar inserido nas correntes filosóficas européias participantes da civilização ocidental.

A filosofia grega que transferiu o pensamento filosófico oriental para o ocidente, é, sem duvida, a matriz de todo o desenvolvimento filosófico na Europa, principalmente através do pensamento Platônico-Aristotélico, que organizou, a bem dizer, os objetos da filosofia: a lógica, a metafísica, a física comprendendo a astronomia a biologia a botânica, etc., estabeleceu a psicologia e a moral, a retórica e a poesia. Trabalhada pelos grandes pensadores da escolástica, como Santo Anselmo, Alberto Magno, Santo Tomás, Duns Scoto, Rogerio Bacon etc., até o seculo XVII quando se inicia o período chamado de Filosofia Moderna, com Descartes, Spinoza, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche. Estes últimos marcadamente os grandes da filosofia contemporânea.

Còm esses expoentes da excogitação filosófica, a civilização ocidental, assim como toda a cultura ocidental, que é precipuamente européia, mantém a mais heterogênea forma de "ser" segundo a realidade particular de cada povo: tipo humano, etnia; cada língua, cada cultura, cada regiao –geografia, ecologia–. A despeito destes fatores particulares, que são com primazia, étnicos, genéticos, telúricos e ecológicos, existe uma unidade referencial que se pode denominar com propriedade, como uma filosofia ou um pensamento europeu: o Humanismo Cristão.

E' óbvio que todas as grandes doutrinas filosóficas elaboradas pelos pensadores europeus foram transplantadas ou ministradas às Universidades latino-americanas, e portanto, do ponto de vista didáctico, têm os latino-americanos todas as fontes a seu dispôr.

Qual seria uma filosofia latino-americana? Francamente, não acredito em nenhuma filosofia ou pensar latino-americano específico, simplemente porque a realidade latino-americana é multiple e movediça; não nos pode dar uma referência, uma unidade de pensar filosófico característico. Entretanto, pode nos dar a mesma tônica da cultura ocidental: o Humanismo Cristao. O humanismo cristão exalta a *Pessôa Humana* que se distingue do *Indivíduo*. A Pessôa Humana está vinculada ao espíritu que a transcende. A sua singularidade radical rechaça o *indivíduo hominal psico-físico*, átomo social.

Mas, se ainda quisêssemos procurar outra referência filosófica na cultura ocidental, encontrariamos duas proposições:

1. a busca do *bem hedonistico;* e a
2. a eterna *perquiriñão do Mistério*. O bem hedonistico traduz o ideal *Dionisíaco*: o dionisíaco é constituido de forças negativas que aprisionam o inefável *Apolíneo* no corpóreo repetido pela cadência genésica da re-criação. O bem hedonístico pode ter configuração contrária: o mal.

O ideal *Apolíneo* é potência energética destituída de "gestalt"; é o puro Espíritu que transcende o corpóreo com a singularidade de seu "quid" imortal. Nunca se reproduz; é increado, é parcela da Divindade. Estas duas proposições são referências de pura interpretação filosófica universal e cósmica que conduzem o homem, pendularmente, como *Pessôa Humana* e como *Indivíduo*.

Como exemplo de uma derivação hedonística, quero referir-me ao Pragmatismo, sistema filosófico tido como representativo do pensamento norte-americano. Os fatores da praticidade e açao que caracterizam a vida na América do Norte é que induziram William James a construir o sistema do pragmatismo. Nao foi o pragmatismo que modelou o pensar norte-americano; foram, pelo contrário, o modo de ser e de viver dos povos que aporteram à América e todas as suas circunstâncias, que inspiraram e modelaram o pragmatismo de William James. A despeito desta conotação particular e evidente que caracteriza o pensar norte-americano, é inegavel a influência básica do Humanismo Cristao na vida norte-americana.

Ainda podemos conjecturar sobre a multiplicidade e a dinâmica da vida intelectual das elítes na América Latina, que estão construindo a "intelligentzia" latino-americana sob os impactos das doutrinas filosóficas moderna e contemprânea, recebendo concomitantemente o transplante da massa pesada e lesta da tencologia gerada nos grandes centros industriais das grandes potências econômicas.

Se pudêssemos interpretar o pensamento Latino-americano através das síndromes de suas crises históricas, diríamos que o pensar comun deveria ser constituído por princípios filosóficos de Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche e outros tantos, ou pelo menos que esse pensar latino-americano deveria conter aqueles principios em dosagens tais que pudessem ser ministrados no tempo histórico, no espaço geográfico e nas circunstâncias dos eventos, de forma que sua influência resultasse numa síntese filosófica! Pelo metodo da *dialéctica* seria impossível uma composição daqueles principios, alguns contraditórios entre si. Mas, talvêz a *Intuiçao* puderia dar à inteligência latino-americana o poder de compor uma filosofia que se caracterizasse como um pensamiento latino-americano.

Cabe, nesta altura, citar o ponto de vista de um filósofo brasileiro (Heráldo Barby) quando comenta a visão Spengleriana do mundo. Este autor interroga: "Será a Metrópole o dominio do espíritu e a morte da alma no sentido em que Ludwig Klages usou estes termos *Geist und Seele*?" "Até que ponto a organização e a racionalização destróem os principios anímicos e vitais?"

Pelos conceitos emitidos podemos concluir que o pensamento latino-americano sofre a adversidade de estar sob os impactos de uma civilização cada vez mais dependente da técnica, que aparentemente beneficia a sociedade com seu repertório fantástico de realizações materiais, porém, submete o homem à condição de peça integrante da máquina tecnológica que controla è condiciona a vida humana no mundo actual, reduzindo o Espírito a um mero programador de funções útilitárias.

Poderia o pensamento latino-americano vir a ser um amálgama representativo da situação intrincada e caótica dos problemas mundiais, em que os homens de pensamento apregoam suas téses fundamentais de defesa da sociedade humana, entre elas os "direitos humanos", ao mesmo tempo em que os mentores das grandes nações, fingindo defendê-las, tripudiam sobre ellas?

Mas, contra as adversidades do momento histórico, afinal, hão de se contrapôr os arquétipos poderosos latentes na alma latino-americana, que resguardam a sua integridade. O poder persuasivo do Cristianismo modelou a Filosofia Ocidental que coloca a Pessôa Humana e sua liberdade como referência fulcral do pensamento latino-americano.

A América Latina, grande aglomerado de nações, possui mais uma virtude: tem como unidade fundamental a linguagem espanhól-português, línguas irmas tao semelhantes, quase gêmeas, que até um neologismo foi inventado: o *Portunhól*, um híbrido de português e espanhól; compreensivel e inteligivel como se fora a mesma língua, para o coloquial cotidiano.

Creio que a solidariedade da multiplicidade discrepante latino-americana está capacitada a deglutir a indigesta alimentação intelectual e científica exportada pelos poderosos centros políticos e econômicos do planeta. O metabolismo do grande corpo latino-americano vai assimilando o substancial, fortalecendo o vínculo autóctone que é mais anímico do que telúrico, por isso, mais homogêneo e que se chama *latinidade*, expressão Apolínea de um modo de ser cordial.

EL LUGAR HISTORICO DEL PENSAR LATINOAMERICANO

José Jara

U.S.B., Venezuela

El pensar filosófico no sólo se ha ejercido como un repliegue teórico sobre sí mismo para analizar y fundamentar sus propias posibilidades de expresión, conceptualización y traducción interpretativa de la realidad a un sistema categorial consistente. Ese pensar se ha nutrido de y se ha volcado también sobre su contexto histórico inmediato, que le presentaba e imponía específicos problemas y campos temáticos de análisis. De la mayor o menor fortuna de sus resultados dan cuenta algunos intentos modernos de historia de la filosofía. Pero luego de su comienzo griego y su renovación por la tradición religiosa judeo-cristiana, la filosofía ha consolidado históricamente su quehacer, bajo el signo de una reflexión eminentemente europea, pero que, a la vez, se proyecta como una reflexión de tono y validez universales. Como consecuencia de ello, se ha llegado a estimar que cualquier intento de pensar filosófico realizado en otras latitudes, debe medirse por aquel meditar originario y justificarse a sí mismo ante él.

Sin embargo, se pueden señalar varios factores que han contribuido a desnudar la incongruencia histórica y teórica de las pretensiones de una filosofía europea "universal", tiñéndola de paso con los ambiguos y adustos colores de la ideología.

La periclitación de la metafísica occidental en el presente siglo, junto a los fueros paciente y sostenidamente conquistados por la historia como una disciplina o ciencia que a partir del siglo XIX renueva profundamente sus métodos de investigación y amplía los parámetros de sus posibilidades interpretativas de distintos campos de fenómenos, señalan hacia una importante conexión temática en que se manifiesta tal incongruencia. El desarrollo de la especulación metafísica en la Edad Moderna alcanza su culminación en el siglo XIX, con los grandes sistemas del idealismo alemán. Pero hacia fines del siglo XVIII el análisis crítico de la filosofía kantiana insiste, paralelamente, en examinar las posibilidades y limitaciones reales que se presentan al ejercicio de la razón humana. Con ello se agudiza también el planteamiento del problema de la finitud del hombre, el que se torna más urgente y positivo en su examen por la introducción de las nuevas modalidades de trabajo de la historia en las investigaciones de aquellas ciencias emergentes en el siglo XIX, que posteriormente se agruparán bajo el nombre de ciencias sociales y ciencias humanas.

A pesar de los debates en torno a los niveles de trascendencia o de positividad en que habría de moverse la comprensión de la historia, y entremedio de ellos, ésta logra afianzar paulatinamente un estilo de investigación y pensamiento ceñido a las condiciones positivas de existencia de los fenómenos analizados, que hacen cada vez más difíciles de sustentar los proyectos de un pensar metafísico para el cual, ya desde diferentes perspectivas, se proclama decididamente su caducidad y su fin. Esto no significa, sin embargo, que esos nuevos campos de trabajo surgidos en el siglo pasado y el método de acceso a ellos sugerido por la historia, no hayan intentado ser mediatizados desde posiciones trascendentales. Son los proyectos vigentes en aquella época de los sistemas histórico-trascendentales, y de una filosofía de la historia que pretendían dar cuenta de una y otra desde las coordenadas de un discurso racional, uno y totalizador, detentor exclusivo de la verdad, la cual se manifestaría según las líneas temporales de la evolución, teleología, o la línea metafísica de un discurso racional natural. Un discurso trascendental, en fin, que hacía de las ideas entes abstractos destilados de una historia homogeneizada y esterilizada. Ideas ahistóricas de una historia congelada, por tanto. Desde allí, no sólo era posible sino a la vez ineludible la postulación de la validez y necesidad de una filosofía universal, aun cuando ella surgiese desde espacios históricos determinados: los europeos.

Otra situación que contribuye a desenmascarar la incongruencia arriba señalada, la constituye la fragmentación de las ciencias promovida por una multiplicación y diversificación de los factores activamente operantes

en la configuración de la realidad histórica, científica y tecnológica. Fragmentación producida tanto por el quiebre de las esperanzas de alcanzar una "mathesis universalis" que permitiese explicar sin resquicio el todo de la realidad fundada en un pensamiento metafísico trascendental, como por la irrupción ya señalada de la historia, que junto con poner al descubierto la necesidad de examinar cada campo de fenómenos de vital conocimiento para el hombre, desde sus propias condiciones de formación y funcionamiento, se muestra como un espacio en el cual se producen profundas transformaciones que requieren igualmente de una explicación ceñida a los diversos hechos concretos que las provocan. Surge la necesidad de aprender una nueva manera de entender y escribir la historia, que esté en condiciones de poder dar cuenta de fenómenos que han afectado radicalmente la organización y relación de las sociedades entre sí y las modalidades de la convivencia humana. Entre otros: la revolución industrial, la formación de las naciones modernas, los cambios sociales, los nuevos índices de crecimiento demográfico y, no menos importante, la transformación de los centros mundiales de poder y la revelación de los mecanismos formadores y estabilizadores de su hegemonía.

Ya no son simplemente los estrictos principios de la ciencia universal —en cuanto administra los dictados de un logos uno y común— los que guían los descubrimientos y desarrollos de la técnica actual, sino que ésta comienza en gran medida a imponer a la ciencia misma rutas de investigación y modalidades de pensamiento, que antes recibía de aquélla en su pureza teórica. Hoy los papeles parecen haberse invertido, o tienden cada vez más a invertirse. Factores a veces espurios y aleatorios dictan a la técnica los problemas a plantearse y resolver, y ésta en combinación con la ciencia pura, acude presurosa a satisfacer la demanda. Es que ahora se trata de la demanda de los grandes centros de poder mundial, quienes desde sus variadas y sólidas instancias de decisión e instituciones de poder exigen, a las instituciones del saber, el apoyo indispensable para consolidar y ampliar las bases de su poder hegemónico mundial. La universalidad de la técnica, de las ciencias y de la filosofía queda así, nuevamente, y desde otra perspectiva, mediatizada en sus pretensiones, y reducidas ellas a representar un rol cuando menos —pero de ningún modo despreciable— ideológico, en cuanto elementos de justificación y sustento para un poder mundial, sí, pero históricamente condicionado y determinado; por tanto, desuniversalizado y no universalizable sin la previa desmitificación de sus condiciones reales de dominio.

Desde este cuadro en crisis del saber y el poder como instancias desde las cuales sea lícito (y sin mediar un previo examen de sus condiciones históricas de formación) proyectar criterios de validez y justificación universales para sus producciones teóricas y prácticas, es que cabe ubicar y determinar la función posible para, por lo menos, el trabajo intelectual en el continente latinoamericano. América Latina, tardíamente descubierta por la historia europea, "universal", débil y condicionadamente incorporada a ella, ha quedado desde su nacimiento mediatizada y dominada por las directrices e intereses vigentes en los centros foráneos que la han colonizado y moldeado como un continente abigarrado y desgarrado de jóvenes, pero a menudo ya marchitas naciones. La historia de América Latina —y destacando uno de sus rasgos preponderantes— es la historia de su dependencia humana, social, económica, política, institucional y, por ello, también cultural, de los sucesivos centros mundiales de poder que han ejercido su hegemonía sobre el continente. De allí que la posibilidad de reasumir —o simplemente asumir— un estilo de existencia y de pensamiento que se estime a sí mismo como latinoamericano, deba pasar necesariamente por el desenmascaramiento, conocimiento, análisis, replanteamiento y transformación de las múltiples vertientes de esa dependencia. Una dependencia que, dirigida tanto desde aquellos centros de poder internacional como retransmitida desde los subcentros detentados internamente por sus aliados nacionales, sólo superficialmente ha tendido a nivelar la diferencia histórica de la formación de las naciones europeas más la norteamericana y las latinoamericanas, en la medida en que más que dedicada a promover un efectivo desarrollo material que significase la base sobre la cual pudiese desplegarse un desarrollo cultural peculiar, en abierto diálogo y confrontación con los niveles alcanzados en aquellos centros, ha generado más bien un sostenido desarrollo del subdesarrollo, profundización y ampliación de la dependencia. Y todo ello, de acuerdo a la dinámica interna inherente al afianzamiento y expansión de los centros de poder mundiales, activos históricamente en el continente. Una dinámica que se actualiza, no sólo sin consulta real a los elementos dependientes y dominados del sistema, sino que además despliega todo un aparato ideológico de justificación que, entre otros, suele no ser suficientemente identificado en su función enajenante, ya sea porque coincide con intereses sectoriales y de grupos sociales específicos de la región, o porque el nivel de dependencia, colonización cultural y mental producto de una deformación intelectual y estrechez de visión histórica y política, junto a otros factores que ayudan a inducirla, ha calado ya muy hondo en amplias capas de hombres del continente.

Dada esta amplia y compleja situación de dependencia en las producciones teórico-prácticas en América Latina cabe, tal vez, replantear y reexaminar el cuadro de lo que se podría denominar como la "división del trabajo intelectual". Ya Aristóteles en el Libro Primero de la *Metafísica* (981 b, 20-30; 982 b, 20-30), recogiendo una tradición de la sociedad griega arcaica y clásica, señala explícitamente algunos aspectos de este campo temático. Retomando el aserto aristotélico de que no todos los hombres y bajo cualquiera situación pueden ejercer un pensar digno de tal nombre y capaz de dar cuenta razonada de sí mismo, se impone como legítima la pregunta de: ¿quién piensa? Y proyectándola hacia lo expuesto a propósito de América Latina, explicitarla en un ¿quién es el que piensa en Latinoamérica, quién está en condiciones de pensar? Pero también acompañarla de las otras preguntas complementarias y definitorias: ¿qué piensa, desde dónde, cómo, por qué y para qué (o para quiénes) piensa?

Por importante que sea el cómo del pensar: su rigor y profesionalismo, para asegurar la coherencia y consistencia de sus construcciones teóricas, es imprescindible examinar con tanta más radicalidad los otros términos de esa serie de interrogantes, pues es desde los ámbitos en que se generan sus respuestas que podrá adquirir validez histórica, y no simplemente lógico-categorial, la solución a la cuestión gnoseológica del cómo del pensar. La inserción en la historia de los espacios desde los cuales es preciso responder a las preguntas por el qué, el desde dónde, el por qué y el para qué del pensar, habrán de permitir la delimitación de la figura, las intenciones, los compromisos y los intereses de aquel que pretende arrogarse para sí la función específica del pensar. Si luego de la crisis de la metafísica occidental ya no le es posible a un pensador erigirse en intérprete o exégeta de un discurso racional en el cual transparezca la verdad universal garantizada por la posición trascendental de un sujeto pensante o del espíritu absoluto, y sobre el trasfondo de una continuidad incontaminada de la historia, que lo sitúa y emparenta con una concepción, en defintiva, teológica del universo, es, precisamente, la concretitud, el cambio y la diversidad de la historia, la que habrá de despertarlo de su sueño trascendental y desahuciar su pretendida e insostenible ubicuidad.

Enfrentados a la tarea de legitimación de la "división del trabajo intelectual" en América Latina y para poder fijar la validez de las palabras y los gestos que articulan las interrogantes dirigidas hacia ella, establecer el margen de los juegos de exclusiones y de solidaridades que operan entre quienes invocan la realidad latinoamericana para sus trabajos, es necesario salir del ámbito estrictamente filosófico del pensar, del análisis tradicionalmente privilegiado de esclarecimiento y fundamentación teórica de los sistemas de ideas, hacia el ámbito más amplio, de múltiples niveles, aleatorio y complejo, de condicionamientos a menudo contradictorios de la historia en que han surgido; es allí donde se podrá reconocer y entregar a las ideas la relevancia temporal alcanzada por ellas en el hacer y meditar de los hombres. La positividad de la historia desnuda a cada sujeto, a cada idea, asignándoles un puesto y una función dentro del común acaecer práctico y teórico de una sociedad, de un pueblo.

Frente a ese trabajo intelectual, de producción teórica, de ideas, es preciso filiar la identidad de quien realiza y enuncia ideas, marcar los intereses puestos en juego por su autor, hacer patentes las múltiples y diferenciadas fuerzas anónimas que las sustentan; es preciso rastrear el curso de las transformaciones, desfases y regularidades de ese trabajo y de esas ideas; es preciso aislar las capas de interpretación y reinterpretación que han recubierto a tales ideas y situar el lugar desde donde ellas proceden; es preciso ampliar el espacio del discurso de la razón —único considerado tradicionalmente como legítimo productor de ideas— hacia un ámbito de prácticas, en rigor, no estrictamente discursivas, allí en donde se fraguan las acciones y las decisiones sociales, económicas, políticas, jurídicas, adminstrativas, en fin, institucionales, entreveradas con postulados ideológicos, morales, religiosos; es preciso reconocer que las ideas no sólo habitan el espacio de un saber autónomo y autorregulado, en donde pueden dar origen a formaciones científicas estrictas, sino que ya, desde su raíz, están entrelazadas con un conjunto de prácticas institucionales que facilitan o dificultan, abren o cierran, promueven, distorsionan o censuran el ejercicio de quehaceres teóricos específicos, la formulación, examen y difusión de ideas determinadas; es preciso situar el análisis teórico de las ideas y el recuento científico de su historia dentro del marco de las estrategias tejidas por el conjunto "poder-saber", es decir, en el espacio de prácticas y decisiones de las instancias de poder y las instancias de saber, dominantes en una sociedad en una época dada; en definitiva, es preciso colocar el trabajo intelectual y las ideas al nivel efectivo de la historia, para describir, establecer, analizar y evaluar las condiciones positivas de posibilidad histórica en que han surgido, proliferado y se han afianzado determinadas ideas que han hecho historia, y en el curso de ella también se han desgastado.

No se trata, por cierto, de intentar explicar el régimen de producción de las ideas en la historia de acuerdo al modelo de una causalidad mecanicista o naturalista. Las fuerzas y los intereses que mueven y hacen la historia, decantada en prácticas y en ideas, parecen disponer de una riqueza y una flexibilidad de procedimientos fácticos y teóricos que superan tal esquema de explicación. Es necesario aprender en el juego de la historia misma sus modalidades de acción y omisión, para reconocer y ajustar los instrumentos teóricos que permitan transitar seguramente por ella y calibrar el metal de que están hechas las ideas, pero también los condicionamientos del trabajo intelectual.

Si la búsqueda de una pretendida universalidad no puede ser esgrimida como criterio para la validez y realidad del pensar latinoamericano, y esa misma imposibilidad contribuye a desenmascarar los distintos niveles de la estructura de la dependencia de América Latina con respecto a los centros de poder mundial activos en el continente, las perspectivas para el pensar latinoamericano han de consistir, por lo menos y entre otras, en afianzarse justamente en su particularidad —que de ningún modo debe ser confundida con supuestas y míticas esencias originarias del alma americana—, pero para abrirse simultáneamente hacia los diferentes caminos teóricos y prácticos que posibiliten el conocimiento, denuncia y superación necesarias de las tenazas de la dependencia. A través de esta voluntad de particularismo o especificidad latinoamericana y afán de superación de la dependencia, no se trata de desconocer ni negar —para partir de un punto cero también mítico— la realidad y significado, tanto de la producción teórica, en sentido amplio, y de la filosófica, en su acepción más restringida, como de las modalidades de dominio político e institucional, en su sentido más amplio, de los países europeos y de los Estados Unidos. Es el sistema mismo de la dependencia el que cierra tal alternativa, pues para superarlo es necesario conocerlo. En América Latina el pensar ha de tener como una de sus tareas

primordiales el estudio sostenido y consecuente de las diversas fases y niveles que componen la estructura de la dependencia, sus estrategias de implementación, normalización y afianzamiento. Ello ha de significar la multiplicación y entrelazamiento de todos los canales y disciplinas que permitan llevar a cabo con éxito esa tarea. La filosofía, entre ellas, no podrá aislarse ni menos pretender asumir allí una posición de privilegio, incongruente no sólo con el momento histórico actual sino también con el desarrollo mismo del pensar y las ciencias desde, por lo menos, el siglo pasado. Es la realidad misma a examinar la que exige tal multiplicación y entrelazamiento. Ya no puede haber compartimentos estancos en el ámbito del pensar, ni menos cuando éste se remite al estudio de campos tan abigarrados de componentes como lo son los de las ciencias sociales y las ciencias humanas, decantándose y transitando sobre el fondo móvil y transformable de la historia.

Frente a los tiempos actuales, y tal vez con especial urgencia para América Latina, el pensar filosófico ha de diversificarse y permearse con todas aquellas disciplinas y modalidades de pensamiento que se esfuerzan por desentrañar y rearticular las raíces de la realidad histórica. Sólo desde la clara comprensión y asunción de esta tarea previa será tal vez posible, aunque quizás no imprescindible, que la filosofía –como modalidad específica de ejercicio del pensar– encuentre nuevamente el perfil de un rostro peculiar para sí, otro rostro seguramente otra máscara, pero en todo caso, el rostro o la máscara que la identificará históricamente.

POSIBILIDADES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Ramiro Pérez Reinoso

Perú

En el conjunto de pueblos que constituyen el agitado mundo latinoamericano, existe ya la aptitud para el pensamiento filosófico, aptitud que tiene sus raíces primigenias en la confrontación polémica de ideas políticas y principios liberales producida en Europa a fines del XVIII y comienzos del XIX. En América las minorías ilustradas de entonces, así tan reducidas como fueron, señalaron con su fe americanista una dirección profética hacia una ambiciosa libertad de espíritu y una gran esperanza en los éxitos de la vida independiente, que ellas mismas habían propiciado con ardor. Fue aquella una feliz sintonía humana de próceres militares, idealistas políticos y primeros visionarios sociales. Hay una cálida vibración de inteligencia y de pensamiento doctrinario en los papeles de los precursores, en los primeros órganos de prensa y en las Asambleas Constituyentes; todo ello clara evidencia de la pasión por la actividad intelectual que ha sido característica desde entonces en los sectores dirigentes de nuestros pueblos.

Sin embargo, se advierte una prolongada demora en el desarrollo del pensamiento filosófico puro a escala de plenitud de vocación en los pensadores. Puede atribuirse esta demora a la decadencia del Romanticismo por una parte, y por otra al exceso de urgencias organizativas en que se vieron comprometidos los hombres más capaces de las repúblicas nacientes. Posteriormente, y ya en este siglo, apareció otro factor adverso al franco desarrollo de la filosofía, y fue la deriva de las universidades y los sistemas educativos hacia la enseñanza científica y técnica, en desmedro del humanismo.

Pero si bien en el pasado ha sido lento el proceso de formación de tendencias definidas y más incierto aún el ensayo de sistemas, se ha acentuado hoy día la dedicación al pensamiento puro y a las exploraciones trascendentales en el sentido de la vida y el mundo. Esto se observa, naturalmente, en las instituciones filosóficas y aun en las universidades de orientación profesional y otros centros de estudio.

Con todo, no hay todavía una filosofía representativa latinoamericana, brotada del genio espiritual de los latinoamericanos. No existe estructurado un pensamiento que exprese lo que para la humanidad futura ha de significar este continente. No existe tampoco una filosofía metafísica como fruto de una meditación continuada y una entrega personal al pensamiento. Es dable entender, que esto último no es de esperar mucho en sociedades nuevas.

En el juego de los ideales, valores y doctrinas, que amó siempre con entusiasmo la gente culta latinoamericana, está reflejada la aptitud para la filosofía. Hemos visto eso con más hondura en los muchos recodos conflictivos de nuestro proceso histórico de pueblos en crecimiento. Será en la hora de plena madurez, y esto pronto quizás, cuando aparezcan con contornos definidos las corrientes filosóficas auténticamente latinoamericanas. Nuestra mayoría de edad significa desprendernos de la tradición intelectual europea. Liberalismo, positivismo, pragmatismo y algunas brisas del neoidealismo de comienzos de siglo, nos han sido útiles para formar la etapa capitalizadora de nuestro pensamiento y adiestrarnos en las responsabilidades intelectuales. Nos corresponde ahora captar el genio de nuestra historia con sus riquezas, sus tragedias y sus visiones del porvenir, para organizar la o las filosofías latinoamericanas.

Existe entre nosotros la voluntad de constituir un mundo distinto, porque comenzamos a movernos en un afán de influir en la humanidad dándole un mensaje nuevo. Yo diría entonces que no sólo es posible una filosofía latinoamericana sino que también la necesitamos y que queremos realizarla. Nuestra importancia entre las naciones del mundo dependería, en mucho, de los rumbos de nuestro desarrollo espiritual. Desde luego tenemos la convicción tácita de que seremos protagonistas de la grandiosa gesta de la continuidad de la cultura occidental, renovándola y vigorizándola para que ajuste mejor con las creaciones de nuestra propia supervivencia latinoamericana. Voces ya lejanas y dispersas —Rodó, Vasconcelos, Ingenieros y otras— se repiten en nuestra conciencia y nos convocan a una cita del

espíritu, para intervenir en el nuevo diálogo de los continentes.

Nada puede motivarnos más para la acción de nuestro pensamiento filosófico, que la suerte de las naciones occidentales en el siglo próximo. La fusión de esencias euro-americanas tiene que reflejarse, de algún modo, en las creaciones intelectuales más puras de nuestros pensadores, y tanto más pronto cuanto más rápido sea el desenlace de las incógnitas que hoy agitan a la humanidad. Como personajes de las nuevas situaciones de relación, estaremos obligados a definir nuestra personalidad en un proceso que vaya desde la filosofía política hasta las concepciones metafísicas. Además, si ahondamos en aquellas situaciones de relación con el mundo, veremos que la suma de intereses que nos ligan a los latinoamericanos aparece ya como el comienzo lógico, natural, de una posible cultura latinoamericana, definida, de raíces jóvenes, proyectada al futuro en sus concepciones filosóficas. En el norte, los Estados Unidos, que provienen de una distinta conjunción de pueblos, están ya confirmando actualmente un tipo cultural que sólo tiene semejantes en algunos casos del mundo antiguo.

Tampoco seremos ajenos a las influencias ambientales de la naturaleza americana, inmensa, múltiple, difícil, como una trágica motivación de poema clásico. Su incentivo estético es manifiesto en nuestro arte y nuestra literatura y será también en nuestras construcciones filosóficas para insinuarles originalidad y credos americanistas. Sabemos que después de cierto nivel de cultura la naturaleza se convierte en impulso, dejando de ser rémora. No olvidemos que en los mejores momentos del desarrollo del espíritu, jamás estuvo ausente la naturaleza y que muchos viejos pueblos, cunas de grandes civilizaciones, comenzaron como fantasmas surgidos de los bosques, los lagos, los ríos y las montañas. Cuando no hubo razones superiores, las ciudades se fundaron siempre considerando los mejores lugares geográficos, y las naciones también lucharon entre sí por motivos geopolíticos, o se entendieron por coincidencia de intereses económicos. Geográficamente América es una gran unidad, propicia a la definición de una vida nueva.

Cuando pensamos en el *habitat* geográfico en que se desarrollan los pueblos latinoamericanos se nos ocurre imaginar que sus riquezas de valor económico podrían ser un elemento distorsionante de nuestra autenticidad espiritual, transformándonos en beocios y cartagineses. Tendríamos que responder que, por el contrario, las riquezas de la tierra favorecen en las sociedades nuevas la expansión de los altos niveles de la cultura y congregan y unifican, en lugar de dispersar y disolver, como sucede en las tierras pobres. Podemos estar seguros de que el factor utilitario que surge de las ricas tierras americanas, no afectará la tradición idealista que nos llega desde los pueblos mediterránicos.

Las ideas de filosofía latinoamericana y originalidad parecen inseparables. Hay en esto una interesante problemática. En nuestro caso americano ¿qué entenderíamos, concretamente, por originalidad en el pensamiento? ¿Quizás una producción filosófica que descubra nuevos sentidos en los viejos temas del filosofar europeo?; ¿podría ser también originalidad un abandono de esos temas para explorar ontológicamente otros horizontes?; ¿sería un movimiento original el desarrollo, desde el punto de vista de la sensibilidad latinoamericana, de una escuela tan definida como el empirismo del siglo XVII?; o, bien, ¿podríamos ser originales retrotrayendo, por ejemplo, el idealismo kantiano hacia una conciliación con nuestras actitudes pragmáticas de pueblos en desarrollo? Pensamos más bien que, a fuer de naciones nuevas, lo original estaría en movimientos más profundos, como una revitalización y renovación del sentimiento cristiano, una filosofía optimista de fe y acción, en la tarea de los latinoamericanos en los destinos futuros de la humanidad, o una convergencia de ideas hacia la gestación de una cultura nueva en este continente, que pueda ser mañana una de las bases de la civilización occidental: la ética de la acción del pueblo norteamericano, el racionalismo luminoso de la inteligencia europea y la pasión romántica y juvenil de las naciones latinoamericanas.

Dentro de un campo de meras prolongaciones de las filosofías europeas de los últimos siglos, no podríamos crecer filosóficamente con originalidad, caeríamos siempre en las repeticiones y las neofilosofías, sin resultado alguno para el enriquecimiento de nuestra naciente cultura. Nuestros pueblos se están desarrollando en medio de una suma de factores y condiciones que ni por analogía se vieron en Europa en ese momento correspondiente que va del siglo XVI al XVII. Ciertamente, en la formación de nuestra cultura no podríamos dejar de lado las esencias hogareñas de la tierra americana.

Por razones de acumulación de cultura es habitual entre los filósofos adentrarse en análisis metafísicos, revisar continuamente los diversos aspectos del problema del conocimiento o presentar nuevas fundamentaciones axiológicas. Toda esa filosofía crítica, abundante en conjugación dialéctica, tiene la gran ventaja de enriquecer las inteligencias para las posibilidades de un arranque creador. Valiosa labor, sin duda, de las cátedras universitarias, puesto que la simple vocación no hace al filósofo, y raras veces se llega por ella sola a las más altas y bellas concepciones del pensamiento. Podríamos acelerar la presencia de una filosofía latinoamericana si tomásemos una ruta más directa hacia los contenidos esenciales de nuestra época y a desentrañar todo lo que hay de metafísico en el fondo de la historia. Esto es muy importante para nosotros, porque como pueblos latinoamericanos estamos hoy formando parte de la incógnita del mundo futuro.

EL ENTRONCAMIENTO CON LA TRADICION COMO UNICA POSIBILIDAD PARA UN FILOSOFAR LATINOAMERICANO

Joaquín Barceló

Universidad de Chile

La reiterada formulación de la pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana, es un indicador de que dicha filosofía nunca se ha constituido. Con ello no quiere decirse que no exista en la América Latina una ocupación filosófica, porque evidentemente la hay, sino que sentimos la falta de una filosofía propia. Nuestro pensamiento filosófico debería estar con la filosofía occidental en una relación tal, que sea lo suficientemente semejante a ella para que pueda continuar siendo considerado filosófico, y lo bastante diferente para que se aparezca como latinoamericano.

La semejanza de una filosofía cualquiera con "la" filosofía de Occidente, consiste, desde luego, en su común pertenencia a la tradición que se inició con el pensamiento griego y que luego se transfirió a la Europa cristiana y a su descendencia histórica. Los humanismos de todos los tiempos han sido los celosos guardianes de esta semejanza, porque fueron y son todavía, los guardianes de la tradición. Con todo, es frecuente que surja la pregunta –formulada a menudo con ánimo derogatorio– si el afán humanista de apoyarse en la herencia del pasado no conduce a la paralización completa de la vida del espíritu, negando a la existencia humana su más auténtica posibilidad de enfuturecimiento. Esta crítica, sin embargo, reposa sobre un profundo malentendido.

Nuestro vocablo "tradición" tiene su origen etimológico en el verbo latino *tradere*, que significa transmitir o entregar. Toda tradición supone alguien que entrega y alguien que recibe, con la condición adicional de que el que recibe ha de entregar a su vez a otro que ha recibido. Lo transmitido, el contenido de la tradición, presenta dos aspectos: es *traditum* en cuanto contenido que es recibido y es *tradendum* en cuanto que ha de ser entregado. La distinción no es meramente gramatical porque el contenido de la tradición sufre una modificación significativa en su paso de la fase de *traditum* a la fase de *tradendum*.

Por lo pronto, el *traditum* sufre una reducción en su extensión o magnitud. Es recibido como un cuerpo de enunciados supuestamente verdaderos; el hombre, al recibirlo, lo problematiza, porque éste es el modo humano de enfrentarse con la verdad. Del examen del *traditum* resulta que algunos de sus enunciados pasan a formar parte del *tradendum* y otros son excluidos de él por cuanto se revelaron erróneos.

Este empequeñecimiento progresivo del *traditum* no significa, sin embargo, que toda tradición esté condenada a terminar en punta. En el lugar vacío dejado por cada enunciado del *traditum* que se aparece como erróneo, aparece una nueva verdad que es incorporada al *tradendum*. De este modo, a la dinámica negativa del *traditum* sigue una dinámica positiva del *tradendum*, y ambas en conjunto dan flexibilidad al proceso de la tradición, manteniéndolo siempre vivo y vigente.

Lo importante es aquí, empero, que las nuevas verdades incorporadas al *tradendum* surgen precisamente en el lugar vacío dejado por las que fueron excluidas del *traditum*; no se trata de la sustitución arbitraria de una proposición desechada por otra proposición cualquiera, sino por una que responda a la misma pregunta a que respondía la anterior. En este sentido, la positiva renovación del *tradendum* tiene su raíz en el *traditum* mismo y el proceso de la tradición cobra así toda su unidad y sentido.

Está claro con ello que la innovación es parte integrante y esencial del proceso de tradición; *tradere* significa, pues, no tan sólo preservación de lo semejante, sino también y muy principalmente establecimiento y defensa de lo diferente. Por eso es que las grandes revoluciones en los campos del pensamiento filosófico, político, científico o artístico, han sido provocadas siempre por hombres profundamente imbuidos en los contenidos de la tradición. Una revolución es la re-vuelta hacia los

orígenes, hacia los principios que determinan la tradición; lo demás no es sino aventura.

Es legítimo afirmar, en consecuencia, que la constitución de una filosofía latinoamericana dependerá exclusivamente de que nuestro pensamiento logre realizar una única tarea: incorporarse a la tradición filosófica de Occidente. Esta tarea única tiene dos caras. Por una parte, consiste en recibir el *traditum* de la filosofía occidental en su integridad y con toda su riqueza. Por otra parte, consiste en elaborar su propio *tradendum*, esto es, en hallar la formulación y expresión de los contenidos del *traditum* que sea adecuada para interpelar al hombre latinoamericano en su propio lenguaje, que no se confunde, por supuesto, con la abstracción lingüística que es el idioma español internacional. Si esta tarea ha de cumplirse, su efecto será que el hombre latinoamericano perciba que los contenidos de la tradición filosófica son vigentes para él. La señal inequívoca del cumplimiento de dicha tarea será que la pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana no volverá a ser planteada, porque se habrá tornado superflua.

FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y ESPIRITU VIAJERO

Manuel Granell

Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela

1. Los latinoamericanos se preguntan con insistencia sobre la posibilidad de una filosofía auténticamente continental, nacional incluso. Tal preguntarse desemboza que la vocación filosófica germina en sus almas, no por azar centrado en algunos individuos sino como impulso de cultural raíz, como requisito al étnico realizarse. Les ha llegado la hora filosófica —que nada tiene de tanteos adolescentes, que expresa segura y firme madurez—. Las múltiples respuestas suelen contraponerse. Frente a quienes postulan filosofías originales por enraizadas en la originariedad, se alza la voz pugnante de una tesis universalista, abusivamente identificadora de filosofía y ciencia, la cual sólo acepta el adjetivo en base a las fronteras, al ocasional lugar de meditación. Desde este enfoque, dicho anhelo de autenticidad devendría ingenuo sinsentido. Y no obstante —permítanme adelantarlo—, encapsula en el afán algo más sustancioso que su grano de pimienta.

Obsérvese que todo preguntar complica ciertos supuestos —si se prefiere, los datos congruentes con la incógnita a despejar—. Y la licitud de estos *data*, la pregnancia del basamento, sólo se ilumina al considerar el momento histórico dentro del cual actúan. Lo perfilaré a grandes rasgos.

2. La pregunta por un *auténtico* filosofar —por lo absolutamente propio, que eso significa *authéntes*—, presupone cierta imagen de *filosofía*. Desde los griegos, se sobreentendió como búsqueda del Ser y su Verdad. Con decir de Dilthey: realzaban dos *logismos*, el del Cosmos y el de la privilegiada participación del hombre en la cósmica inteligibilidad. Ambos logismos eran intemporales e idénticos, claro está. No cabe embarcarse al caso en los sucesivos matices históricos. Sólo diré que se distinguen tres fundamentaciones, identificadas en el fondo bajo esta nota: *esencialismo*.

Hoy alentamos desde otro sentir. No es fácil fijar exactamente la hora mutacional, pues en lo histórico suelen montarse credulares capas tectónicas, las vivas rocas de las fundamentaciones. Siempre hay algunos anticipos y ciertas fallas. Sin embargo, me inclino a subrayar esta fecha: 1797. No olvido diversos antecedentes: el inoperante, por ignorado, Vico; Hume y su "violenta paradoja"; el "giro copernicano" de Kant y sus *Conjeturas*; en general, todo ese complejo hervor proto-romántico por cuyo seno la mónada enérgica de Leibniz desemboca en energía del individuo y hace del hombre "el motor de la historia", según decir de Herder en 1784. (Curiosamente, la metafísica de Leibniz revive en la dialéctica hegeliana, constituyendo además cierto retorno a Spinoza, pues su Espíritu funciona como divinidad inmanente).

Pero en tal hervor y vaivén faltaba la fórmula teórica, la indubitable tesis que *decide*, que da salida a la *crisis*. Fué promulgada por Fichte en la *Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia* (1797). El Ser —afirma— no es "un concepto *primario y primitivo*", sino "*derivado*, y derivado por medio del contraste de la actividad". De otro modo: contrapone al primado clásico (*operari sequitur esse*) el del Hacer el Ser. Y así el hombre —el *héroe* de la "idea como idea"— ingresa con pleno y justo título en el escenario de la Historia. Ser e Historia se tornan Hazaña. "Fazienda" había dicho Sem Tob, rabino hispano y senequista a su modo, al mediar el siglo XIV.

3. Desde tal fecha logra Heráclito la revancha. El existente, no el Ser; el hombre como timonel del devenir. Se adelanta entonces el filosofar —la actividad, *enérgeia*— a la filosofía —la obra, *érgon*—. Estamos escuchando a Humboldt; y a Goethe, cuando le dice a Eckermann: en "nuestro *Geist*... va implícito el concepto de productividad" (21 marzo 1831). Pero, ya en su *Primera Introducción*, Fichte —el mismo que muy pronto, en los famosos *Discursos*, pretendería "educar toda la nación", "transformarla por completo"— se había atrevido a sostener que la filosofía "está animada por el

alma del hombre", e incluso admitió en carta a Reinhold: "mi temperamento explica mi filosofía". Dentro de tal corriente –en pro de Lessing y contra Hegel– Kierkegaard defenderá el "pensar subjetivo", el del "sujeto pensante", y Nietzsche corroborará "toda filosofía es una confesión personal". Tras estos asaltos individualistas irá generándose otra orientación de ancha base, de cosmovisiones. Dilthey encuadra el sujeto en la *vida*, de la cual no se puede "retroceder", y la explica así en su *Sueño*: "La melodía de nuestra vida está condicionada por las voces del pasado que la acompañan". La tradición como fundamento. Es, de consuno, un avance y un paso atrás. En 1910, Simmel pretende clarificar: "debe haber en los hombres un tercer elemento tan distante de la subjetividad individual como del pensar lógico-objetivo, del válido para todos". Y lo define como un "estrato donde radica lo *típico* de nuestra mentalidad". Pero esto olía a psicologismo, y el clima filosófico ya estaba dominado por la garra de un matemático, Husserl, por la fenomenología. En 1911 culmina Husserl *La filosofía como ciencia rigurosa* con frase altanera: "Las cosmovisiones podrán litigar; sólo la ciencia puede decidir y su fallo lleva el sello de la eternidad". Poco durará ésta. Judío de origen, comienza a sentir la presión histórica bajo la bota de Hitler. Desde las conferencias y el artículo hermanados por la palabra *Krisis*, pierde fuerza la utópica apodicticidad, reconoce que la filosofía está en proceso, consiste en mera "autognosis de la Humanidad" mediante "experiencia comunitaria", bajo responsabilidad humana e histórica dimensión de la razón. "Ya se ha desvanecido el sueño de una filosofía... apodícticamente rigurosa", confiesa en fragmento inédito (K, III, 9., p. 79) que cita Pucciarelli (*La idea de filosofía en Husserl*). Y se lamenta en su lecho de muerte: "Justo ahora que llega el final... sé que es preciso recomenzarlo todo" (citado por Biemel, *Deucalion*, 3).

4. Perdonen estas referencias, harto sabidas por ustedes. Pero convenía recordarlas para enmarcar mi propio decir. Y ahora resumiré éste sin piedad. Al fin y al cabo, mis libros responderán más ampliamente.

Abandonado ya todo absolutismo, céntrase el meditar en cierta relación originaria, la del *intus* y el *extus*. Así lo muestra el análisis del *hecho radical* que es la *"ex-sistencia"*. Lo humano, en su *auténtico* producirse, complica un *"in-sistir"* del "sto" con el *"re-sistir"* del *"ex"*. Una curiosa complementariedad dialéctica, que llamo *mutua inmanencia*, abre la frontera humana, permite trascender la *animalitas* en alternado proceso que nombro, sólo en imagen, *evolución segunda*, pues en rigor acontece, cual la biológica en ameibidades (de *ameibo*, yo cambio), con desvíos y saltos, despliegues y peligros. La estructura ontológica del hombre, aunque tripartita, se corta en dos estoías opuestas. Sobre el dual basamento somato-psíquico –su parte de naturaleza *heredada*–, cierto "es[illegible]blecer" (derivados de *stare*, a pie fir[illegible] mediante actividad "constructora", algo [illegible] "instalarse" para tornar habitable el [illegible] –tanto el circunstante como el carnal, [illegible] de *habitat*. Lo humano es, justamente, [illegible]cialidad. Y no se hereda, *se tradita*. Des[illegible] ilumínanse tres notas definitorias de [illegible] de naturaleza y artificio. Son tres [illegible] *tructurales* o categorías de su huma[illegible] *"aquí-propio"*, individual e irrepetible, [illegible] vida; nudo natural, *heredado* el *"ahí-[illegible]* todos y de nadie, *alma mater* artificial, [illegible] en lo más común por contagio, en lo [illegible] desde libre aprendizaje; y el *"allí-vocado"* [illegible] actuante, cual asintótica flecha al por[illegible] vuelo el *"sto"* de cada quien "in-sis[illegible] sistencia" del habitáculo en crisis. Es[illegible] ventor" futuriza y *ob-yecta* práxica[illegible] califico al hombre de *tecnita*. Es, en [illegible] y en doble corriente, pues pone *fuera* [illegible] para así adentrárselo a la especie y asce[illegible] espiral. En dicho vaivén se resume el [illegible] humanizarse. Como hacedor, desde [illegible] previos materiales, el barro del alfar. Di[illegible] y pronuncia sin trámites su *Fiat*, su [illegible] de existencias, pues de suyo porta el [illegible] Verdades Eternas. El hombre, en cambio, [illegible] dios *cum grano salis*, por burla, debe "[illegible] venir a su mente las esencias orientado[illegible] el imperativo humano es un *Esto*, un *se*[illegible] poner manos a la obra. Tales esencias de[illegible] se" también en dos tiempos, dos áreas: [illegible] en el *"ahí-mostrenco"*, y por presión [illegible] devienen sus contenidos *formas* aprehen[illegible] *nalizan*, actúan como categorías nuevas [illegible] marcha.

Ahora bien: ¿qué trabaja *velis nolis* [illegible]cer del *tecnita*? Obviamente, los tres [illegible] estructurales: la unicidad heredada en el [illegible] de *soma* y *psique*; la foránea parte del h[illegible] trenco ahí que alimenta cada grupo, c[illegible] cultura, cada edad; y en tercer término [illegible] insobornable vocación futurizadora, h[illegible] *humanitas* en cada mente des-alienada, [illegible] y dueña de sí, la afanosa de objetiva ve[illegible] inevitable, por tanto, una trabada sin[illegible] instancias de lo humano en el filosofa[illegible] lugar: "Cual el escultor en su arcilla, [illegible] auténtico *nisus* ontológico imprimirá en [illegible] la huella del propio e irrepetible pulgar [illegible] tico siempre ha aunado lo universal a lo [illegible] el *'allí-vocado'* funciona con verdadero [illegible] arrastra de suyo los otros existenciarios [illegible] se expresa, se confiesa, quiérase o no, [illegible] no sólo se impone, sino que constituye [illegible] arranca un filosofar libérrimo. Pero en [illegible] acuerdo, claro está. *Expresándose* sólo [illegible] hombre; divagará, a lo sumo, en torno a s[illegible] cual se propuso Montaigne. *Doblegá*[illegible] filosófico reconocido, por excelso que fu[illegible]

en acucioso profesor de filosofía. Sólo filosofará de veras, con *autenticidad*, quien pueda embalar al máximo su *"allí-vocado"* en puro amor de verdad y sacrificada ansia de humana asunción. Y aun así... Los molinos de lo Alto muelen despacio, observaba Homero.

5. Permítanme mencionar a la carrera, en cuántico programa, el otro aspecto del título. El filósofo, como el profeta, vive "en contra", lucha con su "ahí". *Ex-sistire* ya es de suyo *ex-silire*, saltar fuera. Llamemos al filósofo *exiliado*. Eso era el sofista, siempre en sospecha y críticas, siendo tan vidente y creador, justo por haberse desligado de la etnia, de esa *polis* a la cual se ofrendó Sócrates. Hay otro modo de *exilio*: el del "colono" –una categoría histórica de enorme poder creador–. La filosofía griega nació precisamente entre colonos y desarraigados. Conlleva una amarga ventaja, pues rasga la venda de los prejuicios, obliga a ver las cosas mismas, *en persona* –para decirlo a lo Husserl–. Existe otra manera menor de alcanzar creatividad, ligeros, sueltos modos de ver: el viaje, si es moroso y se sabe respirar el aire de fuera. Comprendió Hegel que el Espíritu viaja, pues se posa en diversos lugares del camino para apresar el sistema categorial de su biografía. Grecia, los romanos, el Cristianismo, las naciones modernas, tuvieron sus propios espacios. Pues bien: el espíritu con minúscula que hoy nos cabe defender, a su modo viaja, puesto que itinerantes somos. "Romeros que camino andamos", dijo Berceo. Santayana –un exiliado de Avila– se autocalificó de "individuo suelto que zanja sus cuentas con el universo". Por eso escribió en Roma –centro *católico*, unviersal– cierta *Filosofía del viaje* donde confiesa: "El exiliado, para ser feliz tiene que nacer de nuevo, debe cambiar su clima moral y el paisaje interior de su mente" pues "el corazón humano es local y finito, tiene raíces". De ahí el rictus del filósofo, la tonante voz del profeta. Ambos están viendo *lo suyo*, pero dentro de sí, no fuera, pues en torno sólo hallan lo consabido. ¿Y qué sería nuestro vivir si todo se reiterara y no hubiere novedad alguna? Supo responder a esto Paul Valéry, al sesgo del necesario renovarse del arte: "Cuanto se repite en nosotros jamás pertenece al espíritu mismo" (*Varieté*, vol. II).

IDENTIDAD E INAUTENTICIDADES DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO LATINOAMERICANO

Teodoro Láscaris Comneno

Universidad de Carabobo, Venezuela

Conforme la interpretación filosófico-histórica y las aseveraciones de Octavio Paz[1], la historia de la América hispánica comprende varias y distintas entidades histórico-culturales. La primera es la antigua sociedad indígena integrada por ciudades-estados regidas por teocracias militares. A mediados del siglo XVII se gesta otra sociedad: la hispana, constituida por varios reinos sujetos a la Corona de Castilla y luego de España. Fue la sociedad de los "criollos", es decir, de los hijos y nietos de europeos nacidos ya en el Nuevo Continente. Y, es particularmente en el siglo XVIII cuando se acentuó su sentimiento de distinción de las tierras de sus ancestros. Dice Octavio Paz que el *carácter* criollo vino a expresar una manera de ser en la que se despliega una gama de actividades vitales: modos de enfrentarse a este mundo y al otro, al sexo y a la muerte, al ocio y al trabajo, a uno mismo y a los otros (sobre todo a los "otros españoles": los de la península europea).

Bajo la inspiración de los jesuitas comenzaron los criollos a pensar en términos políticos. La Compañía de Jesús no sólo era su educadora, sino también su conciencia moral y política. La expulsión de los jesuitas precipitó la crisis intelectual de los criollos, quedándose no sólo sin maestros sino además sin un sistema filosófico que justificara su propia existencia. *Adoptaron* sin *adaptarlas* las ideas provenientes de otra tradición distinta a la suya; es el tercer momento histórico-cultural. Por encima de múltiples diferenciaciones hay una idea común que fue la inspiradora de liberales, positivistas y socialistas: el proyecto de modernizar la América Latina. Las nuevas repúblicas fundamentadas en la idea de nación inseparable de la de soberanía popular, trataron de modelarse conforme alguna gran potencia: para Miramón en el siglo XIX era Francia, para el liberal Lorenzo de Zavala los Estados Unidos, para Fidel Castro en el siglo XX la Unión Soviética. Durante el XIX los liberales fueron los amigos y aliados de los Estados Unidos (véase Juárez) y los conservadores sus adversarios (Lucas Alamán), por el contrario, en el siglo XX los papeles se invirtieron. El problema básico se convirtió en el tratar de imponer en la América Latina una ideología universal ajena a su pasado filosófico, histórico y cultural.

Concluye Octavio Paz afirmando que el ingreso en la modernidad exigió un gran sacrificio: "El de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos". Es, pues, un problema de identidad.

Abelardo Villegas[2] ratifica: "Gran parte de nuestra vida independiente nos la hemos pasado tratando de negar nuestra historia, desconociéndonos a nosotros mismos... los problemas propios de nuestra circunstancia han sido ignorados, pero cuando se cree estar realizando la utopía, reaparecen una y otra vez, por lo mismo que no han sido resueltos sino negados".

Una cosa es participar *activamente* en la creación o recreación de la cultura occidental, y otra es ser puramente imitativo.

El redescubrimiento de lo propio hará que verdaderamente la América Latina participe activa y fecundamente en la cultura occidental. Lo único a imitar es la capacidad de ser originales, esta capacidad es la que engendra la cultura. Inútil es tratar de repetir los frutos culturales sin considerar el espíritu, el esfuerzo y la voluntad que los han originado. El ser de la América Latina está íntimamente ligado a la cultura occidental de la que es parte integrante; a la humanidad que en Grecia y Roma crearon la filosofía y la literatura, y que en el Mediterráneo occidental se densó para en época renacentista ser trasmitida al Mundo Nuevo. Por ello, si la denominación no fuera excesivamente larga, debiera denominarse América Greco-latino-hispánica.

Para Indro Montanelli, la máxima dificultad política de los países mediterráneos estriba en que la democracia es propia de una tradición nórdica hija del

Calvinismo, y los países católicos italianos, franceses y españoles, creyéndose que Dios es el campeón de los pobres, se hallan incapacitados de entender el utilitarismo y el capitalismo. El Dios de los calvinistas siempre vio con buenos ojos a los ricos, es decir, a los que acumulan moneda a base del capitalismo. Por eso, a pesar de todos los intentos, el capitalismo democrático no caló en la América hispánica. Esta siempre prefirió un Dios misericordioso para los desvalidos, los pobres, los marginados, y no una entidad protectora de los ricos.

Arturo Ardao[3] distingue en América Latina entre la trasmisión pedagógica del saber filosófico y la creación propia de la reflexión y especulación en búsqueda, hallazgo y orientación, del ser y del deber ser, de la actividad filosófica. Al estimar lo propio se llegará a la identificación de ser y valor. Entonces es cuando surgirá una filosofía latinoamericana verdaderamente emancipadora y no dominadora.

Entre las filosofías dominadoras en la América Latina las más nefastas, aparte de la liberal romántica, las positivistas y sus continuadoras. Así decía Antonio Caso: "... la obra del positivismo, la obra por la indiferencia, por el ideal, la obra de la educación sólo fundada en la ciencia (educación unilateral que desdeñó, sin justificación posible, la cultura artística, la moral, cívica, religiosa, histórica y humana), falsa también, pero no generosa, jamás logrará reunir los sufragios de las generaciones venideras".[4]

Hacia 1930 decayó en México el positivismo, siendo sustituido por el marxismo, introducido en dicho país por Lombardo Toledano, antiguo positivista.

En Argentina, Enrique Dussel[5] encontró un positivismo emparentado con ciertas tesis socialistas debido principalmente al influjo de la pequeña burguesía portuaria. Y en 1937 en la "Filosofía de la Liberación", según la cual no hay liberación nacional ante los imperios de turno, sin la liberación social de las gentes oprimidas.

En la actualidad el pensamiento filosófico de la América Latina-hispánica se centra contra la mera especulación abstracta, y todos los dogmatismos y academicismos.

Ha contribuido notablemente a ello la serie de trabajos interdisciplinarios que han ampliado cada vez más los vasos comunicantes entre la Filosofía y la Ciencia de la segunda parte del siglo XX.[6]

Si fuera el único sentido de la filosofía, según Francisco Miró Quesada[7], el de contribuir a la liberación de los hombres, la justificación de la liberación quedaría fuera de la filosofía. Si quedara fuera de la filosofía estaría fuera del dominio de la razón, y se reduciría a una mera lucha de fuerzas. Lo cual en el campo humano es un hecho empírico, y por tanto, con resultados impredecibles.

Es la real y auténtica filosofía la que ofrece, debido a que la difusión de sus argumentos, racionalmente fundamentados, es irresistible, la que ofrece la más crítica arma contra el poder imperante. El pensamiento filosófico propio es premisa indispensable para la liberación de toda opresión o discriminación. Lo racional, no puede ser arbitrario. No depende del capricho o de la fuerza humana.

La única meta de la historia es la liberación del hombre, y por ende, su perfeccionamiento, volitivo e intuitivo.

María Rosa Palazón M.[8] recomienda que el pensador latinoamericano debe huir de la superficialidad, de la inautenticidad, de la carencia de originalidad, del subdesarrollismo mental, de la disertación de tono oratorio, de la sinopsis más o menos literaria. . . , ya que la filosofía estricta es un valor de civilización que se debe alcanzar.

No son auténticos filósofos latinoamericanos los que dicen vivir en su propia carne los leguleyismos pragmáticos de los ingleses y utilitarios de los americanos, las nebulosidades germánicas, los misticismos mesiánicos eslavos, las crisis de los capitalistas de las sociedades desarrolladas, pretendiendo hacer sistemas parejos a los europeos o americanos; pensamientos no originales sino sinópticos, alienados y alienantes. Pues suplen el refrán traductor, traidor.

Reclama Leopoldo Zea no imitar sistemas y cosmovisiones culturales, falsas o inauténticas; que en el fondo son imágenes deformadas de una visión colonialista cultural.

Para María Rosa Palazón M. el primer y más grave subdesarrollo de la América Latina está en el desconocimiento de su pasado, e incluso de lo que hubo en el siglo pasado, pues falta el estudio real y correcto de los inmensos materiales históricos que duermen un sueño secular en archivos y bibliotecas, ya públicas, ya privadas. Mientras las historias oficiales se adormecen también con doradas leyendas, inauténticas y hasta falsas por su total inadecuación al fenómeno espacio-temporal.

Mucho más cómodo, fácil y poderoso es buscar sinópticas teorías utopistas en los diversos superestados mundiales, en lacayesca adoración imitativa y aduladora.

Si nació la filosofía en la Jonia griega fue porque los sabios milesios enfrentaron al Mito el Logos; a lo supranatural lo natural y racional. Si la filosofía eclosionó en Atenas en el Siglo de Oro de Pericles, fue porque las mentes de sus preclaros padres: Sócrates, Platón y Aristóteles, enjuiciaron no sólo lo humano y temporal, sino también lo superior y divino. Si en la Grecia helenística y en Roma se difundió como sistema de vida, es porque griegos y romanos la concibieron como un todo pletórico, abarcador de la vida y la mente en todas sus facetas.

El propio Cristianismo precisó su aporte para la fundamentación de sus doctrinas. El despertar moderno contribuyó en Francia, Inglaterra y Alemania al más superador de los racionalismos, incluso con sus inconvenientes. Y, es nuestro siglo XX, en su segunda mitad, siglo enigmático, el que enfoca una nueva meta humanística, la de la comprensión, entendimiento y fraternidad de todos los pueblos que integran la humanidad terráquea. Y este máximo ideal sólo podrá lograrse, como atinadamente se afirma, por la UNESCO en la mente, de los hombres, en su pensamiento. Es en él donde nace o la virtud o el vicio; la intransigencia o la tolerancia; la violencia o el entendimiento.

---

1. *México, el ser y el existir (1). Destino,* Barcelona, No. 2.062, del 7 al 13 de abril de 1977, págs. 16-7.

2. *Panorama de la Filosofía Ibero-americana actual.* Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1963, págs. finales.

3. "Función actual de la filosofía en Latinoamérica." En: *La Filosofía actual en América Latina.* Varios autores, Ed. Grijalbo, México, 1976. Del: *Primer Coloquio Nacional de Filosofía,* en Morelia, Mich, México, 4-9 agosto de 1975.

4. *Filósofos y doctrinas morales.* México, 1915, págs. 327-8.

5. "La Filosofía de la liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica," págs. 55-62 de la ob. cit. *La Filosofía actual en América Latina.*

6. Rosa Krauze, "Función actual de la Filosofía en América Latina." Ob. cit., págs. 73-83.

7. "Función actual de la Filosofía en América Latina." Ob. cit., págs. 85-98.

8. "Características reales y posibles de la filosofía latinoamericana." Ob. cit., págs. 99-114.

DIFICULTADES, RECURSOS Y POSIBILIDADES EN LA INVESTIGACION DEL PENSAMIENTO ECUATORIANO

Horacio Cerutti Guldberg

Universidad de Cuenca, Ecuador

Lo primero que asombra al investigador que se propone abordar el apasionante tema de la investigación del pensamiento ecuatoriano, es la carencia casi absoluta de historiografía y por ende de tradición historiográfica al respecto, en el mismo Ecuador. Esta situación podría ser considerada como un síntoma revelador de una carencia acentuada de consciencia histórico-social en la inteligencia ecuatoriana, condicionada y motivada por una multiplicidad de causas que no caben examinar aquí. El hecho es que se carece, casi por completo, de una guía, aunque fuera deficiente y limitada, para encarar el estudio propuesto. Un primer paso, quizá obvio, que se debía realizar para comenzar esta investigación, era evaluar críticamente los limitadísimos aportes que se han realizado a este fin con la idea de establecer, aunque fuera esquemáticamente, el estado de la cuestión. Este trabajo lo hemos realizado en su mayor parte en otro lugar.[1] Esta primera aproximación nos ha permitido determinar algunos aspectos importantes para la marcha ulterior de la investigación.

Dificultades:

• La primera periodización propuesta para el pensamiento filosófico ecuatoriano, es muy deficiente porque confunde criterios y no permite abordar en toda su riqueza y fecundidad el fenómeno. Esta periodización, propuesta de hecho por Alfredo Carrillo, se presentó al interior de un evento muy relevante cuyos efectos no se realizaron para la inteligencia ecuatoriana. Nos referimos al Primer Congreso de Filosofía y Filosofía de la Educación.[2] Llevado a cabo en 1953, su problemática —al menos en la sección dedicada a la filosofía americana— se inscribía nada menos que en toda la problemática historicista suscitada desde México y Buenos Aires (los dos centros de actividad filosófica continental por entonces) sobre el sentido de la filosofía americana y su historia. Lamentablemente, como decíamos, esa problemática no trascendió a la realización del mismo Congreso y, en todo caso, no se sustentó en textos que lo atestigüen. La filosofía se refugió en la docencia de una "filosofía" predominantemente europea, manualística y repetitiva, traicionando las ponencias que el Congreso había aprobado al respecto.

• Un obstáculo muy difícil de vencer y que frena la realización de este esfuerzo por retomar una consciencia perdida, por constituir la autoconsciencia de un considerable sector de nuestra América, es la generalizada falta de convicción en la envergadura continental que tiene esta tarea dura y muchas veces mirada con desdén.

• La incomunicación y la falta de financiamientos son otros tantos escollos a superar.

Recursos y posibilidades:

•• Habrá que esperar más de 20 años, hasta la segunda mitad de la década del 70, para que se retome esta problemática, quizá se la transforme en parte, se la intente reformular y se encare de un modo u otro el necesario estudio del pasado de pensamiento ecuatoriano ante el acucio de la situación política latinoamericana, los aportes casi viejos de la "teoría de la dependencia" y las inquietudes despertadas por la "teología y filosofía de la liberación". Surgen así dos centros todavía incipientes en el estudio del pasado filosófico nacional: por una parte, un equipo de entusiastas, nucleados en la Pontificia Universidad Católica, sede Quito; por nuestra parte, con un reducidísimo grupo de estudiantes en la Facultad de Filosofía de la Universidad Estatal de Cuenca. El grupo de Quito trabaja en la preparación y próxima edición de un estudio conjunto sobre Eugenio Espejo, enfocado desde las múltiples facetas que su producción admite; en Cuenca trabajamos sobre el estudio del pensamiento de José Peralta "sencillamente un desconocido" como dijera José Ron.[3]

•• El problema que está en juego en estas investigaciones, es el metodológico que supone este tipo de investigación y que conlleva el problema de la periodización como uno de los aspectos instrumentales que se topan de partida. Hasta el momento, la única respuesta brindada al mismo y la única practicable por el momento es la que diera Arturo Roig en su estudio pionero en este campo del pensamiento ecuatoriano.[4] La solución de Roig se reduce a proponer un estudio comparativo de los distintos niveles que componen el todo social, para establecer sus mutuas conexiones. Esta tarea es indispensable realizarla para poder superar sus limitaciones historicistas. Los aportes de los científicos sociales contemporáneos son muy importantes para avanzar en el desarrollo de esta tarea.[5]

•• Las tareas por realizar son muchas y variadas. Van desde el fichaje de materiales, la revisión de hemerotecas, bibliotecas y archivos, la publicación de materiales inéditos (como las obras del período escolástico y pensadores relevantes como Peralta) hasta la consulta y confección de repertorios bibliográficos.[6] Lo que es más importante es la reflexión sobre la metodología adecuada para realizar críticamente este trabajo. Toda esta labor instrumental permitirá avanzar en la lectura ideológica de estos materiales.

•• La tarea es indispensable y urge. Por eso es importante señalar, un poco al azar, algunos de los múltiples temas que pueden reclamar la atención de los estudiosos. A más de los trabajos ya iniciados sobre Espejo y Peralta y del estudio inicial del positivismo ecuatoriano realizado por Roig en el libro ya citado, se pueden mencionar: el estudio del período constituido por la escolástica, quizá uno de los momentos más interesantes del período colonial en toda América.[7] El estudio del pensamiento de Montalvo, Matovelle, Fray Vicente Solano, el movimiento pedagógico que abarca las décadas del 20 y 30, el pensamiento precolombino, los movimientos ideológicos al interior de la Iglesia, la ideología de los orígenes del movimiento obrero, el surgimiento del socialismo en el 30, el populismo velasquista, etc.

•• Las posibilidades de publicaciones son mínimas pero las pocas que hay deben ser exigidas al máximo. Se cuenta con la *Revista de la Universidad Católica* y con la revista *Pucara* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Estatal de Cuenca y con los departamentos de Ediciones de la Universidad Católica y de Difusión Cultural y publicaciones de la Universidad de Cuenca.

Quizá el hecho más relevante que deba ser tenido en cuenta es la situación, la actitud mental, en que se encuentran los mismos intelectuales ecuatorianos. Aquellos que han tenido que vivir el "desencuentro" de que habla Tinajero, entre un compromiso social y una ideología todavía idealista, aquellos que tuvieron que superar lo que Moncayo ha llamado la izquierda "ficcionista", aquellos, en fin, que han vivido la experiencia del "tzantzismo" y la del "Frente Cultural" que produjera una de las revistas más importantes en nuestra América: *La Bufanda del Sol.*[8] Pareciera que todavía tienen la mayor vigencia aquellas polémicas palabras con que el poeta Iván Carvajal cerrara en 1974 un potente, más que artículo, martillazo a la consciencia socialmente sensible de sus compatriotas:

> "En conclusión –escribía Carvajal– parece ser que debemos enfrentar un cambio en la forma de plantear las cuestiones literarias y políticas. Entenderlas con rigor y de manera pertinente, sin mixtificarlas. El Frente Cultural necesita repensar su práctica en términos diferentes a los del moralismo y la mala conciencia".[9]

Más allá de la referencia al Frente Cultural, ahora casi inexistente, la proclama de Iván Carvajal conserva hoy toda su actualidad para cualquier trabajo de investigación del pensamiento ecuatoriano que quiera merecer el nombre de tal.

---

1. Véase: "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano". En: *Pucara*, Cuenca, enero 1977, No. 1.

2. *Actas* del Primer Congreso de Filosofía y Filosofía de la Educación, Quito, 10 al 15 de abril de 1953, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1954.

3. "El presente cultural y sus tendencias" en: *Anales*, Quito, febrero 1976, No. 354, p. 101.

4. ARTURO ANDRES ROIG: *Esquemas para la historia de la filosofía ecuatoriana.* 79 págs. mecanografiadas, de próxima edición por la Pontificia Universidad Católica.

5. Entre otros deben tenerse en cuenta los trabajos de Cueva, Moncayo, Echeverría, Hurtado, Velasco, Arancibia, etc.

6. Cf. ROBERTO E. MORRIS: "Estudios norteamericanos sobre la historia del Ecuador" en: *Anales de la Universidad de Cuenca.* T. XXVIII, julio-diciembre 1971, No. 3-4 págs. 179-189.

7. Hasta ahora se le ha dedicado una tesis de doctorado a este período: SAMUEL GUERRA: *La filosofía en Quito Colonial (1534-1767); Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas.* Quito, Pontificia Universidad Católica, 1976, 505 págs. mecanografiadas. Es un trabajo con mucha documentación pero bajo nivel interpretativo.

8. Refiriéndose a *La Bufanda*... expresó recientemente J. E. Adoum: "Sobre la revista propiamente dicha lo he repetido muchas veces en todas partes: es para sentirse orgulloso de ella en cualquier país, y es la única que nos consuela en la mediocridad de las publicaciones oficiales" en: CARLOS CALDERON CHICO: "Jorge Enrique Adoum y su informe personal sobre la situación" en: *El Guacamayo y la Serpiente*, Revista de la Sección de Literatura de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, No. 14, febrero 1977, p. 24.

9. "Temas, escenarios y entretelones de la literatura comprometida" en: *La Bufanda del Sol*, Quito, No. 8, julio 1974, p. 14.

LA ENSEÑANZA DE PLATON

Carlos E. Miranda

Universidad de Chile.

Una vez más, quienes nos dedicamos a la filosofía en Latinoamérica, estamos siendo invitados a reflexionar acerca de si existe o no existe realmente una filosofía latinoamericana. Porque es indudablemente ésa la pregunta de fondo que subyace bajo las otras que con tanta reiteración nos formulamos: ¿Qué es la filosofía latinoamericana?, ¿quiénes son sus representantes más destacados?, ¿qué piensan éstos?, ¿cuáles son los temas peculiares de que se ocupan los filósofos de estas tierras, es decir: ¿qué es lo que caracteriza al pensar latinoamericano y hace de él algo diferente del pensar de otras latitudes?

Bajo todas estas preguntas, y otras semejantes, hay la búsqueda apremiante, angustiosa casi, de una originalidad propia. Pero el apremio y la reiteración con que tratamos de determinar las características esenciales y diferenciadoras de nuestro pensamiento filosófico latinoamericano, ¿no nos están revelando, acaso, las dudas que nosotros mismos abrigamos –y que nos resistimos a confesar abiertamente– respecto de la presunta originalidad de nuestro propio pensamiento y, más aún, ¿acaso estas dudas no llegan, incluso, a cuestionar la existencia misma de un pensamiento propio, como nos lo revela la recurrente pregunta por las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana?

Propongo que consideremos –a modo nada más que de mera hipótesis– la siguiente postulación: que no hemos sido capaces, aún, de elaborar un pensamiento tal que merezca con propiedad ser catalogado como "filosofía latinoamericana".

Me hago cargo, por cierto, de lo desagradable y quizá si hasta inadecuado que puede parecer plantear esta insolente hipótesis en un Congreso Interamericano de Filosofía. Pero examinemos serenamente el asunto y procuremos despojarnos de ciertos prejuicios que, aunque muy arraigados en nuestra conciencia, no dejan, por ello, de ser alienantes y perniciosos. Así, pues, tratemos de determinar, la falsedad o la veracidad de la hipótesis propuesta. En el primer caso, tras perder unos minutos, podremos continuar filosofando "americanamente"; en efecto, si ya lo hemos hecho y lo estamos haciendo, tras alejar esta duda importuna, podremos seguir la trayectoria ya trazada. Si, por el contrario, nos inclinamos por la veracidad de la hipótesis porque ella nos parece corresponder a la realidad, entonces estaremos en mejores condiciones en orden a establecer las verdaderas posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana.

Ante todo, quiero precisar que creo posible concebir, al menos en teoría, la existencia eventual de una filosofía latinoamericana. Me parece, por ello, que eluden el verdadero problema sobre el que ahora queremos reflexionar, quienes señalan que preguntarse por una filosofía latinoamericana es plantearse un falso problema porque la filosofía es universal –es decir, es filosofía a secas– o no es filosofía. Discrepo de esta posición purista o absoluta porque estimo que la filosofía sólo tiene valor si parte de la realidad y regresa a ella para darle un sentido renovado. En otros términos, toda filosofía surge del esfuerzo de hombres concretos, de carne y hueso, que han nacido en un lugar determinado y en un determinado momento histórico. Por esto, me parece legítimo hablar, por ejemplo, de una filosofía francesa o de una filosofía norteamericana y también, eventualmente, de una filosofía latinoamericana. No obstante, a pesar de considerar salvada esta cuestión previa, es conveniente examinar por qué no hay mayores problemas para reconocer que existen una filosofía francesa o una filosofía norteamericana y sí los hay, en cambio, para reconocer la existencia real de una filosofía latinoamericana.

Para hacer más fuerte y clara la contraposición que pretendo poner de manifiesto, una breve reflexión acerca del ejemplo que Platón nos proporciona, puede resultar de gran utilidad. En efecto, podemos aseverar, sin temor a que nadie se atreva a impugnarnos ni a discutir siquiera, que Platón es un filósofo griego. Designar,

en cambio, a algunos de nuestros más relevantes pensadores como "filósofos latinoamericanos", es algo que nos hace siempre vacilar, porque lo más probable es que alguien nos salga al paso mostrándonos que tal determinado filósofo bien puede haber nacido en América Latina, pero su pensamiento nada tiene de latinoamericano. O, inversamente, que tal otro pensador sí está preocupado de los problemas latinoamericanos, pero que no es un filósofo sino que sociólogo, o un antropólogo o, en fin, un "cientista" social. En una palabra, los términos *filósofo* y *latinoamericano* no pueden entrar en conjunción como pueden hacerlos los términos correlativos *filósofo* y *griego* cuando nos referimos a Platón. Y la razón de ello es la siguiente: cuando decimos que Platón es un filósofo griego, todos los elementos de nuestra proposición tienen un significado que nos parece preciso y adecuado porque Platón es un filósofo, es decir, un pensador cuyas reflexiones tienen proyecciones universales, y es griego, no sólo porque nació y vivió en Grecia y pensó en griego, sino que, además, su pensamiento se generó en *su* Grecia, trató de comprender qué era y cómo era *su* ciudad y, con el propósito de que ésta, su ciudad llegara a ser como él estimaba que debía ser, elaboró toda su filosofía.

Es completamente erróneo imputar a la metafísica de Platón un "alejamiento de la realidad". Por el contrario, las raíces de la metafísica platónica se hallan fuerte, hondamente adheridas, a la realidad concreta de su tiempo y de su ciudad. La situación política e intelectual imperante había hecho posible que se cometiera lo que Platón considera un crimen de monstruosa injusticia: la muerte, de su maestro Sócrates. Fue contra esa situación que Platón emprendió la lucha a la que dedicó su vida y en la que empleó la mejor arma que poseía: su genio filosófico. Pero como Platón nunca dejó de ser un político frustrado, según podemos comprender leyendo su melancólica *Carta VII*, todo su sistema metafísico, pleno de valores absolutos y trascendentes, no tiene otra finalidad que cimentar la más fuerte oposición al pernicioso relativismo cognoscitivo y axiológico generado en las influyentes enseñanzas de los sofistas.

Y es por esto que hablamos con propiedad cuando decimos que Platón es un filósofo griego. Es griego porque parte de su realidad en sus reflexiones y éstas, en su desarrollo, alcanzan la universalidad de toda auténtica filosofía.

He querido ilustrar lo que quiero señalar tomando como ejemplo y paradigma al primer gran filósofo de la tradición a la que pertenecemos, querámoslo o no. Este modelo nos revela el porqué nos es tan extremadamente dificultoso encontrar entre los pensadores de nuestras tierras, verdaderos e indiscutibles *filósofos latinoamericanos*. Y al decir esto no estoy apuntando, por cierto, al hecho de que a lo largo de toda la historia de la filosofía encontramos muy pocos genios filosóficos de la altura de Platón, si es que en verdad encontramos alguno, de manera que es obvio que no sería sino una vana pretensión el querer hallar en nuestro continente, carente de una genuina tradición filosófica, una de esas necesariamente escasas figuras cimeras de nuestra disciplina.

Así, pues, las razones por las cuales no es fácil hallar auténticos filósofos latinoamericanos, han de ser otras.

En América Latina son muchos quienes se han dedicado y se dedican seriamente a la filosofía, estudiándola y comentando los textos de la tradición o de la actualidad filosófica. ¿Pero se ha hecho y se hace actualmente filosofía, al modo como nos enseñaron a hacerla, hace veinticinco siglos los griegos, sus iniciadores? O, para volver al ejemplo anterior, ¿hemos hecho o hacemos ahora filosofía latinoamericana al modo como Platón, guardando todas las distancias que la prudencia aconsejaría guardar, hacia la filosofía griega? Ciertamente, no. Hemos tratado, hasta la obsesión y mientras el tiempo pasa, de establecer las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana, a la que hemos intentado definir antes de hacerla realmente. Hemos procurado, también, definir el "ser americano", pero siempre lo hemos hecho con un lenguaje ajeno, extraño. Platón, en cambio —y acúsenme de majadero, si quieren— nunca se preocupó de establecer las condiciones de posibilidad de una filosofía griega, ni de definirla. Simplemente la hizo. Y la filosofía que hizo fue filosofía griega porque de lo que sí se preocupó fue de la realidad en la que estaba inmerso.

Nosotros hemos estado tan preocupados del apellido de nuestra supuesta filosofía, que no la hemos hecho y el apellido ha quedado entonces en el vacío, porque no existe el objeto al que se le pueda aplicar.

Creo, que sólo podremos salir de esta paradójica situación cuando nos decidamos, valiente y audazmente, a *hacer* filosofía. Solamente entonces habremos de verdad, empezado a hacer filosofía latinoamericana porque entonces estaremos enfrentando problemas *reales*, que es de lo que se ocupa toda auténtica filosofía.

ANALISIS FILOSOFICO-HISTORICO COMPARATIVO DE LAS INDEPENDENCIAS CULTURALES DE CASTILLA, DEL REINO ASTUR-LEONES Y DE LOS REINOS ESPAÑOLES AMERICANOS DE LA CORONA DE ESPAÑA

Teodoro Láscaris Comneno

Universidad de Carabobo, Venezuela

"... un hombre debería saber exactamente cuáles son sus defectos y sus cualidades, conocer sus límites y ser el que de verdad es. Y, sobre todo, aceptar esos defectos y esas cualidades..."

Albert Camus

De los cuatro ancestros de población y culturas de la América hispánida, el único real y efectivamente abarcador en su totalidad es el europida en su versión ibérica.

Para José Antonio Rial, (*La destrucción de Hispanoamérica,* Monte Avila Ed., Caracas, 1976, p. 222), el solo elemento aglutinador es lo hispánico, al seguir la afirmación del historiador peruano Jorge Basadre que la existencia de pueblos precolombinos "implica una unidad meramente aparencial", por ser agrupaciones humanas de diversas etnias, lenguas y culturas. Provenientes, en diferentes oleadas, del Asia y de la Oceanía: mongólidas, polinésidas, indonésidas, australoides... y con creaciones culturales disímiles, yendo desde la paleolítica hasta refinadas altas sociedades.

Expresa el historiador argentino Roberto Levillier "indios" eran tanto el caribe antropófago, como el otomí primitivo que vivía en cuevas; el salvaje jíbaro; el uro, más pez que hombre; el artista picapedrero maya y el orfebre chibcha; el sabio legislador incaico y el ceramista yunga; el tejedor coya, el azteca y el canibalesco chiriguano; los indómitos diaguitas y araucanos y los tímidos jurí; los nómadas lule y los sedentarios comenchingón, así como los orgullosos guaraníes. Muy varias sus inteligencias, sus mansedumbres y crueldades, los tonos de su piel, sus lenguas, ritos, teogonías, los esclavos, los libres, los nobles, los sacerdotes, los vencidos y los invasores que los sometieron a su dominio. Ratifica Levillier: "No eran los mismos en nada".

Lo hispánico comprende una cultura, un pensamiento, unas costumbres y unos sentimientos que hasta los grupos precolombinos y africánidas han hecho suyos, expresándolos en verso y prosa castellanos.

En *Del buen salvaje al buen revolucionario,* Carlos Rangel, (v. p. 160), pone de relieve también, la heterogeneidad de los aborígenes de América y de sus culturas y que ni siquiera las culturas inca y azteca (y mucho menos las demás) tuvieron ni remotamente la importancia y el brillo que legendariamente se les ha atribuido, "y que ahora se pretende tomar como un dato indiscutible para el propósito de convencernos a los latinoamericanos de que somos descendientes de aquellos indios, y víctimas, junto con ellos, *igual que ellos,* de Occidente; cuando la verdad es que somos sobre todo herederos biológicos y culturales de los presuntos invasores, y en segundo término tributarios de todos quienes, norteamericanos o europeos, han continuado contribuyendo en el transcurso del tiempo a la cada vez mayor occidentalización y modernización de la América Latina".

Es generalmente aceptada la tesis de Karl Jaspers, en *Origen y meta de la Historia,* de la existencia en toda la historia de la humanidad de sólo tres grandes civilizaciones: la Occidental o euroamericana, y de dos orientales, la hindú y la china. Integradoras las tres de diversas culturas de varios niveles y desarrollos.

La Occidental o euroamericana nace con Grecia e Israel, quienes recogieron los legados del Medio Oriente, Egipto, Creta y Micrasia, y a través del helenismo y la romanidad latina, se extendió por Europa, norte de Africa y Asia Occidental, mediante las religiones monoteístas (judía, cristiana y mahometana) y de los diversos renacimientos: medieval (ss. XI - XII), moderno (italiano) y contemporáneo (ss. XVIII y XIX), que comprendieron, a su vez, inventos y grandes descubrimientos, hasta el máximo conocimiento de la superficie terráquea y la de nuestro satélite.

Hispania entró en la historia y en la civilización Occidental merced a las colonizaciones fenicia, griega y cartaginesa, pero, efectivamente, gracias a la conquista y dominación romanas.

Fernando Díaz-Plaja, en *Otra Historia de España*, (Plaza y Janés, 1973, p. 27), asevera: "Leyendo la conquista y colonización de España por los romanos parece estar leyéndose la de América por los españoles".

"Lo mismo se asombra de las costumbres indígenas Estrabón que Bernal Díaz del Castillo".

Comienza propiamente a identificarse España a sí misma con la romanización de la península. Las tribus y poblados ven ya en los vecinos, no enemigos a quienes robar o matar, sino gentes de igual planta física y moral. Doscientos años costó a Roma la conquista de España, mientras las Galias fueron conquistadas por Julio César en sólo nueve.

Cita Fernando Díaz-Plaja a Diodoro de Sicilia al determinar las características más sobresalientes de los aborígenes de la península ibérica, los celtíberos, una, mala, la crueldad, y otra, buena, la hospitalidad. A ellas, añadía Estrabón: el orgullo local. Este "no les permitía unirse en un lazo común, todo lo cual les privaba de fuerza para repeler las agresiones venidas de fuera". Aníbal y luego Escipión no tuvieron más que ir tomando ciudad tras ciudad, sin que unas prestaran ayuda a las otras. Las luchas eran permanentes entre segedanos, lusitanos, arévacos, belos, suesetanos, cántabros, astures, etc. Los fieles, llamados *soldurios*, dice Plutarco consagraban sus vidas a la de su jefe "muriendo cuando él muere", y añade Julio César en sus "Guerras de las Galias", "no se ha encontrado memoria de alguien que, muerto aquel a cuya memoria se consagró, se niegue a morir". La entrega se hacía a un hombre, y en todo caso a una ciudad. Subraya Díaz-Plaja, "y ya casi tenemos al español de hoy".

Repite Estrabón en sus *Comentarios*: "Mas todas estas guerras están hoy día acabadas; los mismos kántabroi, que de todos estos pueblos eran los más aferrados a sus hábitos de bandidaje, así como las tribus vecinas, han sido reducidos por Sebastós Kaísar". (III, 3, 8, C. 156)

Al frente de cada tribu había un jefe electivo o hereditario, o dos personas, una con la autoridad civil y otra la militar. La gens, gentilidad o clan era organismo intermedio entre la familia y la civitas, una especie de extensa familia. Sus miembros en gran parte reconocían un común origen, pero también había personas acogidas o adoptadas y clientes unidos a ella. Sus miembros tenían un culto común y un enterramiento especial (*monumentum*). Por el vínculo de la clientela se buscaba la protección a cambio de ciertos servicios al patrono, y sobre todo de fidelidad y de adhesión ilimitada. (Salvador Minguijón y Adrián, *Historia del derecho español*, pp. II-2).

Con la romanización se impuso en Hispania el latín, padre del castellano, del gallego-portugués, del catalán, y abuelo de todos los dialectos de estos idiomas, y la cristianización oficial romana con el emperador Constantino I el Grande, el vencedor de Saxa Rubra, de tal manera que "romano" vino a convertirse en sinónimo de "cristiano". Así, para los árabes, "rumí" significó ambas cosas.

Igual que los demás bárbaros los visigodos en España conservaron su derecho germánico, mas respetaron las instituciones jurídicas de los hispano-romanos. Hasta Recaredo conservaron el arrianismo como religión, a la cual llamaban católica, la romana para los hispanos y la judía para los hebreos, aunque éstos fueron en diferentes ocasiones muy perseguidos, por lo que, más tarde, se les acusó de haber apoyado a los witizianos y a los musulmanes en su invasión de la península.

Los matrimonios entre godos e hispanorromanos estuvieron prohibidos hasta que los permitió una ley de Leovigildo, recogida en el *Liber Judiciorum* (III, I, I). Llamado también *Fuero Juzgo* fue aplicado tanto a godos como hispanorromanos. Vino a representar el triunfo del derecho romano y de la cultura latino-eclesiástica sobre las costumbres germánicas, que luego resurgirán fuertemente en los Fueros municipales de la Reconquista castellana.

Se calcula (ver: Alfonso García Gallo: *Historia del derecho español*, t. I, p. 344), como poco numerosa la población hispanorromana, unos nueve millones, y las visigoda y sueva no llegaron a un cinco por ciento del total. A lo largo del siglo VII la población hispanoromana absorbió a la visigoda, denominándose como esta última: *Gens Gothorum*. A lo largo de los siglos V y VI fue en aumento la población judía.

Era la cultura visigoda inferior a la romana, pero superior a las de los otros pueblos bárbaros; estuvo reducida a las escuelas y bibliotecas de las iglesias y de los monasterios. Fue desplazando el latín a la lengua gótica, imponiéndose las formas vulgares a las clásicas. San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* recogió el saber de la época.

Las *civitates* eran las mismas del Imperio de Roma, mas arruinadas y decadentes. Las aldeas o vicos eran abiertos, pero por causa de las luchas de entonces se rodearon de murallas, denominándose burgi, y sus habitantes burgarios.

Debido a la pertenencia al Imperio de Bizancio parte de la península, el elemento griego participó activamente, así era griego el padre de Ervigio, y lo fue el duque Paulo, que en tiempo de Vamba se independizó en las Galias apoyado por los francos y los judíos.

El poder real sumamente limitado en un comienzo se amplió al extenderse a godos y romanos, sobre todo el reino y al comprender poderes que anteriormente eran ejercidos por el pueblo; llegó a su plenitud en el siglo VII. Los Concilios de Toledo fiscalizaron su actuación.

El reino visigodo rompió la unidad imperial romana, pero conservó sus instituciones y derechos adaptándolos a sus necesidades, mas su existencia fue interrumpida por la invasión mahometana, al pasar del Norte de Africa los musulmanes, primero como aliados de Vitiza y luego como conquistadores, ocupando en cuatro años la península después de la batalla del Guadalete (711).

Sujetos al Califato de Damasco hasta el 750 libran constantes guerras civiles árabes, sirios y bereberes. Al ser destronados los Omeyas por los Abasidas (750), uno de ellos, Abd-al-Rahman I se independiza como Emir del Califato, y es Abd al-Rahman III, en la primera mitad del siglo X, quien consolida sus triunfos con el título de Califa de todos los creyentes.

Los cristianos de las altas montañas del Norte se fueron reorganizando y en Asturias proclaman rey a Pelayo. Los bereberes abandonaron la meseta superior quedando convertida en un gran desierto (753). También se mantuvieron independientes los *hispani* de la Septimania hasta fines del siglo VIII en que se unieron al Reino franco. Carlomagno reconquistó Cataluña, llegando hasta Manresa y Barcelona el 801, incorporándose además los territorios pirenaicos.

El avance de la frontera en la meseta, más tarde, se efectuó en cuatro momentos importantes: hasta el Miño y León, con Ordoño I (850-66); hasta el Duero, el Pisuerga y el Arlanzón, con Alfonso III (866-909); hasta Salamanca, con Ramiro II (931-951) y hasta Soria, a finales del siglo X.

Hacia la segunda mitad del siglo IX surge Navarra como Reino y los territorios del Pirineo y Cataluña, como condados independientes del reino franco. Y, entre todos estos Reinos y Condados soberanos en el siglo X es el de León el que tuvo cierta hegemonía, que a comienzos del XI pasó a Navarra.

La península quedó dividida entre Estados independientes de dos religiones, ya que muchos españoles se habían convertido al mahometismo, como anteriormente al hebraísmo, y se dice muy en particular, de los antiguos arrianos que no pasaron a la iglesia romana, al Norte: leoneses, castellanos, aragoneses, navarros y catalanes, y al Sur: árabes, bereberes, sirios, eslavos, africanos.

Según Fernando Díaz-Plaja, de los árabes heredaron los hispanos:

1. el coraje militar apoyado por la religión;
2. la desunión fratricida;
3. el desprecio hacia lo de fuera;
4. la burla de lo material y de lo mecánico, y
5. la seguridad de luchar por la única religión verdadera, (creencia también judía) que incluso impregna esta tesis toda conversación hasta las de los no creyentes. Y, como gran virtud: la máxima hospitalidad, compartiendo pan y tienda con el visitante.

A los moros de la frontera se les denominaba *latinos* o *ladinos*, por saber el latín y por su malicia.

Los cristianos independientes del Reino Astur tuvieron como misión única: LA RECONSTITUCION DEL ANTIGUO REINO GODO como ejemplo máximo de nobleza. Fama que pervivió durante siglos, así en el XVIII se decía: "De godos ínclitos desciendes", y todavía hoy en Canarias y América se suele llamar godos a los procedentes de la península que se dan importancia por su origen, y también a los miembros de los partidos conservadores americanos.

Se mantuvo, pues, en Asturias la ficción de un reino directo descendiente del antiguo de los godos. Sin embargo, a comienzos del siglo VIII, (ver: Julio Valdeón: *El Reino de Castilla en la Edad Media*, ed. Moreton, Bilbao, p. 13), en las abruptas montañas de la cordillera Cantábrica y en los Pirineos habitan grupos de población escasamente romanizados, teniendo los astures, cántabros y vascones estructuras sociales y políticas primitivas. Mas allí buscó refugio parte de la nobleza goda, con su deseo de restaurar el antiguo orden, mientras los astures fueron el elemento dinámico y combativo. De ambos ingredientes nació el Reino Astur. Este con Alfonso I se extendió hasta las tierras del alto Ebro, donde vivía una compleja mezcla de cántabros, autrigones y várdulos, débilmente romanizados, más bien germanizados al someter Leovigildo a Cantabria, lo cual llevó a la diversificación del Reino Astur. Explica, además, la importancia del aporte de sangre goda de esta comarca en la futura Castilla. Sin embargo, este elemento germánico era esencialmente popular, por estar muy poco representada la nobleza goda.

Para la defensa ante las correrías de los musulmanes fue preciso construir castillos; así la comarca se llenó de fortalezas defensivas en tiempos de los reyes Alfonso I y Fruela I. De ahí viene el nombre de Castilla por sus numerosas fortalezas. Los propios musulmanes la denominaban Al-Qila, que significa "los castillos."

En los siglos IX y X efectuó Castilla importantes labores de reconquista y repoblación, configurándose con una estructura social diferente, de índole abierta y democrática, con instituciones políticas y jurídicas originales. Innovó también Castilla el lenguaje y sus creaciones literarias.

Sostiene Valdeón que los castellanos tuvieron entonces una mentalidad dinámica, REALMENTE REVOLUCIONARIA, de tal manera, que el exiguo territorio periférico del Reino Astur-Leonés, se fue formando en los siglos condales para convertirse en hegemónico.

En aquel tiempo no era Castilla un núcleo unificado, por estar integrada por varias regiones, cada una con su señor vasallo del rey astur-leonés. Fue la leyenda la que asigna a los antiguos castellanos la elección de unos jueces (Nuño Rasura y Laín Calvo) como jefes independientes. Su formidable expansión en el siglo X for-

taleció el poder de sus condes que fueron actuando con mayor autonomía. Hacia el 930 dos grandes familias se repartían el gobierno de Castilla, la de Gonzalo Fernández, padre del gran caudillo Fernán González, con poder en la nueva Castilla del Arlanza y del Duero, y la de Fernando Ansúrez que regía en las comarcas del Arlanzón y del Ebro. Mas los castellanos se fueron diferenciando por completo, en lo social, político y mental, de los astur-leoneses y de su Corona.

La Corona era víctima de sus propias contradicciones y apegada a las fórmulas caducas romano-visigóticas, mientras el núcleo castellano era activo, dinámico y vigoroso. Así las estructuras económico-sociales de la Europa pre-feudal eran desconocidas en Castilla. Esta tenía un sistema propio de repoblación (*presura*). creador de abundantes y pequeños propietarios, de gran cantidad de labradores con tierras propias, originando numerosas aldeas con tierras labradas en régimen semicolectivo. No se constituyeron grandes dominios como sucedía en el Reino Astur-Leonés. Además, debido al constante peligro Castilla desarrolló el labrador-soldado, ante las incursiones anuales de los musulmanes. Luchas en las que intervenían hermanados el estamento popular y los magnates. Fue un pueblo de labriegos en estado permanente de guerra. Los nobles eran villanos ennoblecidos por las circunstancias militares, con estructuras caballerescas, abiertas y democráticas.

Por otra parte, los castellanos estaban muy alejados de la Corte real. En lo jurídico, ante las complicaciones de llevar las apelaciones a la Corte, en la que se regían por el Fuero Juzgo, prefirieron los castellanos gobernarse por sus propias costumbres locales. Dice una tradición que en Burgos fueron quemadas todas las copias del Fuero Juzgo visigótico. Al triunfar las costumbres sobre el Código gótico romanizado, triunfaron las viejas normas germánicas, tales como la responsabilidad penal colectiva, la venganza privada y el duelo judicial...

Debido a su originalidad, Castilla se fue distanciando de la Corona. En lo cultural, ocurre otro tanto; el Reino Astur-Leonés sufre la influencia mozárabe, se restaura la escuela isidoriana, se escribe en latín, su literatura es erudita y eclesiástica, como, por ejemplo, la crónica de Alfonso III. Por el contrario, Castilla cultivó un nuevo género, a través de los romances de los juglares, dirigidos a la masa popular ignorante del latín. Con la epopeya castellana renace la leyenda germánica, desaparecida en la época visigoda y astur. El docto elemento clerical de la Corte leonesa, menospreciaba la poesía castellana como bárbara y ruda.

Incluso en el lenguaje se fueron diferenciando con la pronunciación de los nuevos sonidos de *j* y *ch*, con la supresión de las *g* y *f* iniciales, y la adopción de las formas diptongadas.

Se diferenciaron también los castellanos de los astur-leoneses por su mentalidad distinta, constituida por un desarrollado sentido de libertad y de un colectivo destino, fruto de la fusión de cántabros, germanos y vascos, con exaltación de la personalidad, según Claudio Sánchez Albornoz.

Con el Conde Fernán González prácticamente se independizó Castilla de la Corona Astur-Leonesa, al sancionar la trasmisión hereditaria de su condado y al unificar los varios condados de la tierra de los castillos. A mediados del siglo X Castilla está llena de vigor frente al caduco Reino Astur-Leonés.

Pasado el peligro que representó Almarzor, adquirió más poder real Castilla que el de los debilitados monarcas leoneses. El conde castellano Sancho García casó a a su hija doña Mayor (Munia) con el rey navarro Sancho III, quien dio el título condal a su hijo Fernando, primer rey de Castilla.

La relación castellano-navarra fue decisiva para la independencia de Castilla como Reino soberano. Coincide este proceso, en la primera mitad del siglo XI, tanto con la expansión demográfica como con la introducción de mejoras en los cultivos, el resurgimiento del comercio y el desarrollo de las ciudades.

Sancho el Mayor y Navarra representaron el sello europeísta renovador que penetró en Castilla, con la ruta de Santiago y los monjes cluniacenses. La originalidad castellana se fusionó con el navarrismo europeísta.

En 1037 Fernando I de Castilla, al derrotar y dar muerte al rey astur-leonés Bermudo III, adoptó el título de rey. Con su sucesor Alfonso VI se reúnen en una persona los diversos reinos, abiertos ya plenamente a las corrientes innovadoras europeas. La liturgia mozárabe fue sustituida por la latina, la escritura visigoda por la letra francesa. Fue un monarca modernizador. En 1085, como *imperator totius Hispaniae*, Alfonso hizo su entrada en Toledo, la antigua capital, con gran parte de las actuales provincias de Madrid, Guadalajara y Cuenca. También se denominó *emperador de las dos religiones* (cristiana y musulmana), con gran tolerancia, incluidos los judíos.

Los siglos XI y XII fueron de crecimiento con grandes avances: llegada al Tajo y expansión por la meseta sur, equilibrados con retrocesos: nueva separación castellano-leonesa y las invasiones de los almorávides y almohades. El apogeo de la Castilla medieval se inició con el gran triunfo de Las Navas y llegó hasta la batalla del Salado, con grandes victorias y expansiones y construcción de grandes y artísticas catedrales. Y, por fin, vino la gran depresión de mediados del siglo XIV que se cerró con la unificación de los varios reinos en una sóla corona, con la hija de los Reyes Católicos, doña Juana la Loca. Fueron las ideas del romanismo renacentista las que valoraron nuevamente el concepto de rey único. Los Estados castellanos y aragoneses se unieron en la obediencia hacia unos mismos reyes, pero manteniendo todos sus fueros y privilegios, a la forma del actual Commonwealth británico.

Con la Edad Moderna termina la tolerancia medieval, en el mismo año de la toma de Granada, se expulsó a los judíos. Los propios reyes que habían permitido el culto mahometano combatieron el de Yahvé. El temor a los judíos era el que convertían a los cristianos.

Es Américo Castro quien recuerda las similitudes entre el pensamiento imperial español y el del pueblo judío mesiánico. Ante la victoria de Lepanto (Naupaktos) dirá Fernando de Herrera que el pueblo elegido había humillado la frente del Faraón. Los intelectuales judíos conversos y sus descendientes, prosigue Américo Castro, informaron de espíritu totalitario y de intolerancia a la Corona de Castilla.

En la Edad Moderna, Castilla, a través de la Casa de Austria funde su suerte con la del catolicismo. Hará muchas guerras innecesarias; la ciencia y la técnica que estaban en manos de los judíos, serán menospreciadas, como sospechosas de judaizantes. Si los moros labraban la tierra, los hidalgos no podían hacer los mismo. El oro de las Indias occidentales haría triunfar la religión en todas partes, ya que era el pueblo elegido contra moros, judíos y reformados. Castilla y sus empresas y la Corona de las Españas quedaron ligadas a la causa mundial del Catolicismo.

Y, dentro de ella, quedó incluida la asombrosa aventura de Colón, el hombre de origen desconocido que logró convencer a la reina Isabel I de Castilla.

La rebelión frente a Carlos I de las Comunidades de Castilla y de la Germanía de Valencia fueron las últimas manifestaciones del espíritu medieval. Mientras anteriormente los reyes se llamaban altezas, ya Carlos I se denominará Majestad, título que hasta entonces se había reservado a Dios, y que fue causa de gran escándalo. Olvidados los Austria de los intereses nacionales ante una idea supranacional cultural, desperdigaron sangre y oro por el mundo para luchar contra la Reforma, o para disputarle a Francia la hegemonía.

En el Nuevo Continente los castellanos y extremeños, y luego, sus descendientes, los españoles americanos, estaban separados en un comienzo, de los precolombinos más que por una religión, por una forma distinta de vida. Sin embargo, de la confrontación primero, y luego de la simbiosis de ambas, nacería una tercera forma y concepción de vida: la latinoamericana.

Asegura el filósofo José Ramón de Amezola que la ley más universal del Cosmos es la de unión y conexión. La íntima unión de dos elementos da lugar a un tercero, que no es la suma de ambos, sino que tiene un valor distinto, en función de esa íntima conexión, cuya existencia *necesaria* y *determinante*, es un valor en sí misma.

Así en varios procesos de conexión y unión asiátidas y oceánidas dieron los pueblos aborígenes americanos, y luego, en otros posteriores, con la hispanidad y la negritud, los latinoamericanos. Fusión cósmica de Vasconcelos.

Los testamentos de ambos reyes católicos dispusieron que las tierras de las Indias fueran incorporadas a la Corona de Castilla, como, luego reconoció en 1518 el rey Carlos I, como incorporación a la Corona, no al Reino de Castilla. La Corona consideró a las Indias Occidentales como propiedad no del Estado español, sino de la monarquía, y como reinos análogos a los demás europeos. Lazo dinástico y autonomía mantenidos por el Consejo Real y Supremo de las Indias y la Casa de Contratación, únicos organismos en la península a los cuales se subordinaba el Nuevo Mundo. Así el rey se titulaba rey de Castilla, de Aragón, de la Nueva España, de la Nueva Castilla (Perú), del Reino de Chile. . . se pueden establecer tres etapas: desde el descubrimiento hasta la creación del Consejo de Indias, en la dependencia de Castilla; creación de los Reinos indianos, y finalmente época borbónica, atentatoria de los particularismos, pasando a convertirse los Reinos americanos en dominios que aunque mantuvieron la autonomía jurídica, se veían compelidos hacia el centralismo absolutista de modelo francés. Fueron Reinos gobernados por un Visorrey o Vicario o representante del rey, como en Aragón, Cataluña, Valencia, Navarra, Nápoles, Sicilia, Cerdeña. Para las Indias, la Corona se apoyó en los títulos pontificios y en las renuncias de las dinastías azteca e inca. Se creía que los Papas tenían la máxima autoridad espiritual y temporal como herederos de Jesucristo. Juan López Palacios Rubios aplicó al caso americano la tesis del Ostiense. Donación papal y previo requerimiento, como se hizo en Canarias.

De la fusión del derecho castellano y las costumbres americanas surge un nuevo y original derecho, el llamado indiano, que hoy día es estudiado recientemente por destacados investigadores.

E igual que el Condado de Castilla se fue diferenciando del Reino Astur-Leonés, abstracción hecha de épocas y costumbres, podríamos parangonar filosófico-históricamente el estado de los cuatro reinos hispanos de América: el de México (1519-1821), el del Perú (1531-1824), el de Nueva Granada o de Santa Fe (1717-1810) y el del Río de la Plata (1777-1810), con respecto a la Corona de las Españas, en todos los campos: jurídicos, económicos, sociales y doctrinales. Sus propias originalidades diferenciales y las nuevas aportaciones europeístas del siglo XVIII, particularmente de los franceses y españoles liberales, conformes con el nuevo espíritu de la Enciclopedia y de las "luces", del pacto político de los pueblos y de la soberanía popular, tenían forzosamente que dar, como resultado, una emancipación plena tal como preconizara el gran prócer de las Américas, el Precursor y Fundador, don Francisco de Miranda, que eclosionó en las actuales Repúblicas latinoamericanas tanto hispánidas como lusitánidas, en actual y ferviente conjunción hacia una comunidad de pueblos hermanos, partícipes en primer rango en la forjación del mundo del futuro. Es indudable que un porvenir no muy alejado de nosotros, el pensamiento

filosófico y cultural de los pueblos latinos de América, será el reservorio creador de una fecunda ecumene, como a la época de oro de la Hélade siguió el maravilloso mundo helenístico, plotiniano, gnóstico, cristiano, pleno de misticidad y de descubrimiento del arcano que sigila en la vida del cosmos, de la sociedad y del hombre. Pleroma nutricio y salvador unigénito que dispense a los pueblos y a sus culturas del germen que a través del saber, de la voluntad, y, sobre todo, de la rectitud, les lleven a la máxima verdad: la belleza y justicia socráticas.

LA INFLUENCIA DEL LIBERALISMO EN EL PENSAMIENTO POLITICO LUSO-BRASILEÑO DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Ricardo Velez Rodríguez

Universidad de Medellín, Colombia

La idea de la *Representatividad* es, sin lugar a dudas, la más característica del liberalismo político, que encontró una síntesis madura, después de larga evolución, en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno*[1] de John Locke. El legislativo, para el pensador inglés, debe estar integrado por representantes de los propietarios y constituye el poder político fundamental en el gobierno, compitiéndole la función de legislar. Los otros poderes (ejecutivo, federativo y judicial), según Locke, deben estar en función —respectivamente— de hacer cumplir las leyes en el interior del propio país y con relación a los otros, y de reprimir la inobservancia de las mismas. El sentido fundamental de la comunidad política y de las leyes que emanan de ella, es salvaguardar los intereses de los individuos que por su trabajo se han apropiado de los bienes materiales. Con relación a la organización política, hay un punto que salta a la vista en la obra del pensador inglés: la preocupación por perfeccionar los mecanismos conducentes a un ejercicio auténtico de la representación: prueba clara de esto es la Constitución que Locke redactó para la colonia de Carolina del Norte[2], en la que da normas precisas —minuciosas hasta la saciedad— para regular la representación de los propietarios en el ejercicio del gobierno. Pero en donde más viva aparece esta preocupación liberal básica, es en el proceso histórico que da origen, en Inglaterra, al parlamento y al desarrollo del mismo, durante los siglos XVII y XVIII.[3]

Las ideas de Locke hacen su entrada en el panorama cultural luso-brasileño durante el siglo XVIII, a partir de la reforma pombalina siendo Verney (1713-1792) el principal canal de comunicación.[4] Sin embargo, sólo en la segunda década del siglo XIX es cuando aparece en el campo de la filosofía política, una sistematización que pretende adaptar el liberalismo lockeano a la peculiarísima estructura de la monarquía portuguesa: se trata del trabajo realizado por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), para cumplir con la misión encomendada por D. Juan VI, de dar el paso de la monarquía absoluta a la constitucional.[5]

Efectivamente, el ilustre pensador lusitano elabora un sistema político de monarquía constitucional, en el que adopta la idea fundamental del sistema liberal concebido por Locke, a saber, la idea de la representación, asumiendo, además, los elementos tradicionales susceptibles de ser conservados para lograr la estabilidad política; fue así como Silvestre Pinheiro Ferreira concibió las formas adecuadas de colaboración entre la monarquía y las cortes, en el ejercicio del poder legislativo. La presencia de un político de la talla de Pinheiro Ferreira y la consagración del principio de la monarquía constitucional, en la Constitución imperial de 1824, crearon un polo positivo, por encima del proceso de radicalización política en curso, suministrando el elemento orientador del amplio debate en el que se comprometió la *élite* a lo largo de aproximadamente tres decenios, de lo que resultaría el consenso acerca de la aceptación de la idea liberal, a la luz de la cual serían concebidas las instituciones que le dieron al Brasil, con el segundo reinado, el período de estabilidad política más largo de su historia.[6] El sistema que elaboraron los estadistas brasileños fue fruto de la crítica y de la experimentación y tuvo como preocupación fundamental el perfeccionamiento de la representación. Dentro de este contexto, se explica la idea del poder moderador como representativo de la tradición nacional, y que encarnaba, por tanto, los intereses permanentes del pueblo, cuya representación en el campo de los intereses cambiantes estaba asegurada por el parlamento.[7]

Además, debemos destacar que la sistematización del liberalismo político en la obra de Silvestre Pinheiro Ferreira, está complementada por una concepción filosófica acerca del hombre, enmarcada en el contexto del eclecticismo esclarecido, tradición que seguirá desarrollándose en Brasil a lo largo del siglo XIX y que trató de encontrar fundamentación filosófica para una concepción de la persona humana, acorde con el ideario liberal adoptado en el plano político. El ele-

mento digno de ser tenido en cuenta en la obra de Pinheiro Ferreira en tanto que filosofía política, es la construcción de un sistema armónico de pensamiento que inserta la cultura luso-brasileña en el pensamiento moderno.[8]

Con el advenimiento de la República aparece la filosofía política de inspiración positivista, que en sus puntos fundamentales se opone a la filosofía política de inspiración liberal, que predominó durante el Imperio. La base de la filosofía política positivista radica en el presupuesto de que la sociedad va inexorablemente por el camino de su estructuración racional; esta convicción y los medios necesarios para su realización, son alcanzados mediante el cultivo de la ciencia social. Ante esta formulación, son posibles dos alternativas: o empeñarse en la educación de los espíritus para que el régimen positivo se instaure como fruto de un esclarecimiento, o simplemente, imponer la organización positiva de la sociedad por parte de la minoría esclarecida. La primera actitud fue sustentada especialmente por Pereira Barreto (1840-1923), y corresponde al llamado "positivismo ilustrado"; la segunda fue la alternativa de Julio de Castilhos (1860-1903), seguido por Borges de Medeiros (1864-1961) en Rio Grande do Sul, y por Pinheiro Machado (1851-1915) y Getulio Vargas (1883-1954) a nivel nacional. Dicha actitud fue la versión de la filosofía política de inspiración positivista que llegó a prevalecer, y cuyas repercusiones se hacen sentir aún en nuestros días.[9]

La aparición en el panorama político brasileño, de un fenómeno tan radicalmente nuevo con relación al liberalismo del Imperio como lo era el positivismo, condicionó fuertemente la evolución del primero, retrasando el proceso de maduración que éste había iniciado durante el Segundo Reinado. Efectivamente, el régimen parlamentarista del Imperio había conducido a los espíritus a profundizar en la problemática de la representación, tenida como elemento fundamental en la configuración y en la legitimación del gobierno. A lo largo de la história del Imperio brasileño, vemos cómo se va evolucionando de un tipo demasiado clásico de representación, restringida por el voto censitario a niveles muy reducidos de la población económicamente poderosa, hacia formas más elásticas del ejercicio de los derechos de voto. En efecto, según dice Antonio Paim,[10] "el perfeccionamiento de la representación constituyó una preocupación constante de los hombres que respondieron por los destinos del país, en el Segundo Reinado (. . .). Por esta razón, parece lícito suponer que incorporarían el momento de la democratización del liberalismo tradicional, a ejemplo de lo que ocurriría en los principales países del occidente. Con todo, la interrupción abrupta de este proceso, representada por la República, trajo a flote otras influencias".

Los ideólogos liberales brasileños del período republicano se ven afectados, sin lugar a dudas, por la agresiva ascensión de las corrientes autoritarias, entre las cuales descuella el autocratismo positivista iniciado por Julio de Castilhos. Fue tanta la preocupación de estos liberales por cerrar filas frente a una filosofía que pretendía volver, sin más, al pasado preliberal, que su aporte teórico se quedó retrasado con relación al liberalismo imperial, invocando temáticas ya superadas por éste, como por ejemplo la insistencia en la libertad, sin mayores consideraciones acerca de las formas institucionales en que ésta se debía posibilitar. El liberalismo republicano brasileño, por decirlo así, se atrofió. He ahí la razón por la que no encontramos, a partir de 1889, un aporte significativo en el pensamiento político brasileño en lo concerniente al tema de la representación, que ya había logrado bastante evolución durante el Imperio. Incluso liberales ilustres como Rui Barbosa contribuyeron con su crítica indiscriminada al liberalismo del Segundo Reinado, a frenar las posibilidades de una ulterior maduración de éste hacia formas más plenas de participación popular.

Es justamente por este aletargamiento del liberalismo posterior a 1889, por lo que no hallamos entre sus expositores una crítica suficientemente profunda a la tendencia autocrática por excelencia: el castillismo. Aunque los principales representantes de esta crítica fueron los gauchos Gaspar da Silveira Martins (1835-1901) y Joaquín Francisco de Assís Brasil (1857-1938), conviene destacar que aquélla no fue obra exclusiva de ellos, quienes encarnan, sin lugar a dudas, la crítica liberal gaucha. Con todo, el sistema castillista fue criticado por Silvio Romero en la década de 1910-1920.[11]

El castillismo también sufrió críticas —aunque más esporádicas— de parte de Rui Barbosa, quien se opuso principalmente a la política de Pinheiro Machado[12] y a los abusos de Castilhos en materia de persecución política.[13] En 1923 se intensificaron las críticas al régimen gaucho, con motivo de la quinta reelección de Borges de Medeiros[14] y dieron lugar a una polémica defensa del castillismo por parte de Monte Arraes en su obra *O Rio Grande do Sul e as suas Instituiçoes Governamentais.*[15]

La crítica liberal gaucha al castillismo es insuficiente en el análisis de esta filosofía política. En efecto, Silveira Martins y Assis Brasil no rebasan el campo del derecho constitucional, a pesar de que podamos encontrar en ellos una filosofía política liberal. Esto nos hace pensar en que si no enfocaron el castillismo con mayor profundidad y amplitud, poniéndolo en relación con las otras corrientes totalitarias que irrumpieron en la República Velha, no fue ciertamente por carecer de una base filosófica. Tal vez la insuficiencia a que nos referimos radique en el inmediatismo con que ambos liberales riograndenses encararon el castillismo, debido por una parte al regionalismo gaucho, que los llevaba a considerarlo a aquél como fenómeno puramente local y, por otra, a la extrema agresividad del régimen instalado por Castilhos, que les impidió una evaluación más completa del mismo. Con todo, creemos que la causa fundamental de la mencionada superficialidad, hay que buscarla en la desubicación del liberalismo de la época republicana con relación a la tradición liberal del Imperio, como ya anotamos.

Conclusión.—Hemos tratado de caracterizar la inspiración de algunos liberales brasileños de los siglos XVIII y XIX en el liberalismo angloamericano clásico. En tanto que Silvestre Pinheiro Ferreira entronca su filosofía principalmente en la versión liberal lockeana, Gaspar da Silveira Martins y Joaquín Francisco de Assis Brasil se inspiran más en el liberalismo americano. Al analizar el pensamiento político de los tres autores en relación con los conceptos fundamentales de la representación, el poder legislativo y la finalidad del gobierno, se destaca su coincidencia fundamental. Las diferencias entre el pensador portugués y los dos brasileños no son de tipo cualitativo pero sí de profundidad. En cuanto Pinheiro Ferreira logra una sistematización del liberalismo que abarca los aspectos político, antropológico y epistemológico. Silveira Martins y Assis Brasil no rebasan el campo del derecho constitucional, aunque se den en ellos reflexionesde tipo filosófico.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, podemos adelantar la siguiente conclusión: por su nivel de abstracción y de generalización, solamente la obra de Silvestre Pinheiro Ferreira puede ser considerada, frente a la de los dos gauchos, como una verdadera filosofía política, al estilo de las grandes síntesis del pensamiento liberal realizadas por Thomas Hobbes y John Locke. Efectivamente, Pinheiro Ferreira logra estructurar un discurso que fundamenta racionalmente la problemática humana del poder. Para esto, el autor lusitano ha tenido que hacer una antropología filosófica y una epistemología que den base teórica a su concepción política. Algo similar a lo que encontramos en la maravillosa síntesis que logra Hobbes en el *Leviatán* (1651), al concebir el ejercicio del poder a partir de rígidos principios individualistas, que explican el ser y el obrar del hombre dentro del contexto conceptual de la física del movimiento. O a lo que encontramos en la obra de Locke, en la que hay un verdadero paralelismo entre su concepción epistemológico-antropológica expresada en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1690 Cr.) con el rechazo a las ideas innatas y la fundamentación del conocimiento a partir de la experiencia, por una parte y, por otra, su concepción política sintetizada en los *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil* (1689-1690), en los que rechaza el innatismo político de los gobiernos absolutistas, para fundar la teoría del gobierno representativo salido del voto de los propietarios.

Ciertamente el nivel de abstracción y de generalidad alcanzado en la obra de los dos gauchos, no nos pueden autorizar para considerarla como filosofía política en el sentido estricto del término. Se trata, más bien, de una teoría política inspirada en los principios de la filosofía liberal angloamericana y que trata de ser una respuesta sistemática pero no totalizante, que toca los límites del derecho constitucional, frente al fenómeno creciente del autocratismo castillista. El nivel de abstracción de los escritos de Silveira Martins y de Assis Brasil, sería semejante al alcanzado por Maquiavelo († 1527) en *El Príncipe*, en el cual trata de elaborar un sistema de principios políticos que permitieran superar, mediante la consolidación de un principado fuerte, la atomización política de la Italia de los siglos XV y XVI. Pero, a pesar de conseguir un cierto grado de teorización, ni la obra del florentino ni la de los dos gauchos alcanzan la altura de la filosofía política, cuya esencia consiste en lograr una reflexión totalizante acerca de la condición humana en el ejercicio del poder.

---

1. Locke (John), *Segundo Tratado sobre o Governo*, trad. de E. Jacy Monteiro, Sao Paulo, Abril Cultural, 1973, 1a. ediçao.

2. Locke (John), *Constitutions Fondamentales de la Caroline*, París, Vrin, 1967, (Intr. trad. et notes par Bernard Gilson).

3. Cf. Chevallier (Jean-Jacques), *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*, Rio, Agir, 1973, pág. 101 y ss.

4. Cf. Verney (Luis Antonio), *Verdadeiro Método de Estudar*, Vol. III, Estudos Filosóficos, Lisboa, Sá da Costa, 1950.

5. Pinheiro Ferreira (Silvestre), *Manual do cidadao em um governo representativo* (1834), (trechos escolhidos e apresentados pelo prof. Antonio Paim), Rio, PUC, 1973.

6. Paim (Antonio), *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, 2a. ediçao, Sao Paulo, Grijalbo/Universidade de Sao Paulo, 1974, passim.

7. Oliveira Torres (Joao Camillo), *A Democracia Coroada*, Petrópolis, Vozes, 1964.

8. Paim, *op. cit.*, P. 196.

9. Paim, *op. cit.*

10. *Op. cit.*, p. 64.

11. Cf. Mendonça (Carlos Sussequind de), *Silvio Romero, sua formaçao intelectual 1815-1880*, Sao Paulo, Comp. Editora Nacional, 1938, Coleçao Brasiliana, vol. 114, p. 307 ss.

12. Cf. Costa Porto, *Pinheiro Machado e seu Tempo - Tentativa de interpretaçao*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1951, passim.

13. Cf. Barbosa (Rui), *Ditadura e Republica*, Rio, 1932.

14. Cf. Baptista Pereira, *Pela Redempçao do Rio Grande* (Conferencias feitas no Rio de Janeiro, em Ouro Preto, Belo Horizonte, Santos e Sao Paulo, de 27 de abril a 10 de julho de 1923), Sao Paulo, Saraiva, 1923.

15. Arraes (Raimundo de Monte), *O Rio Grande do Sul e as suas Instituiçoes Governamentais - Estudos de Política Constitucional*, Rio de Janeiro, Tip. do Anuario do Brasil, 1926, 2a. ediçao.

REFLEXIONES EN TORNO A LA ESTRUCTURACION DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Beatriz Hilda Grand Ruíz

Buenos Aires, Argentina

El destino de América Latina se salvará en el grado que América Latina se autoafirme en sí misma frente a los otros grandes bloques mundiales. Más aún, sólo entonces podrá aportar a la humanidad lo más precioso que tiene, sus propios valores específicos.

El desarrollo histórico nos impone una pregunta cardinal para nuestro presente y nuestro futuro: ¿qué somos? y ¿qué estamos siendo? Dos cuestiones que se inscriben en el ámbito filosófico, pero cuyas respuestas, programas resolutivos, ratificaciones, rectificaciones, cambios teóricos y práxicos, rebasan ese campo –el filosófico– al polarizar aspectos cuestionantes, enfoques, visualizaciones y resultados logrados por otras ciencias y disciplinas como la política, la geopolítica, la economía, la psicología, la sociología, la historia, etc. A partir de Hegel la relación, o mejor el problema de la relación teórico-práctica asume por primera vez un significado distinto, un sentido más hondo y sistemático del que posee en el pensamiento tradicional. Es un mismo espíritu que como voluntad es razón práctica y como saber es razón teórica[1].

La unidad que aspiramos despejar, desentrañando algunos de sus meollos, presupone procesos naturales –materiales– y espirituales –fundamentalmente socioculturales– que a su vez se implican. Ejemplifica bien lo dicho el hecho que la baja estimación disminuye la actividad social como también reduce el concepto vital-existencial de libertad en sus dos dimensiones: la dirección positiva o "libertad para" y la dimensión negativa, la "libertad de". Si alguna de estas modalidades está marginada, los individuos o los grupos humanos entran en una instancia de conformismo que permite y posibilita la mimetización, la copia de modelos foráneos. De ahí a la sumisión hay un solo paso. De ahí a la copia servil hay un medio paso. Y ahí se da la despersonalización y la despersonalización más concreta.

"Si el hombre se encuentra actualmente en crisis, y en medio de ésta se afirma en su propio ser y en su libertad, por fuerza tiene que nutrirse la nueva vida que en él germina de la sustancia, de las debilidades y resistencias y hasta de las fuerzas vitales remanentes del pasado en caducidad"[2]. La corriente del pensar no puede eludir el pasado ni el presente aún cuando se proyecte al porvenir. La crisis del pensar, del reflexionar es un fenómeno común a las sociedades que viven igual o parecida circunstancia histórica. Pero, lo que no es común a todas ellas son los desarrollos de los procesos nacionales y sus planteamientos.

Como marco general de lo que sigue, digamos que toda filosofía está signada por la temporalidad donde ella se registra, que esa filosofía surge de una realidad histórica que hace a su peculiaridad y a su dinámica y también a sus posibilidades de proyección futura.

En el transcurso del tiempo nuestras naciones, las latinoamericanas, han ido pasando lenta y dolorosamente del ser en-sí al ser-para-sí en planteos y replanteos del pensamiento y del quehacer que a veces escapó al propio dominio de nuestras conciencias.

El movimiento del ser-en-sí hacia el ser-para-sí no sólo constituye una ontología fenoemenológica sino que se instaura como pauta radical de toda la existencia. Estas dos determinaciones del ser-en-sí y del ser-para-sí son precisamente las determinantes de la libertad aunque el ser se muestre en el conjunto de la unidad y en ella se lo aprehenda. De la ocapidad del en-sí pasamos al proyecto, el para-sí y de éste en una magnífica y brillante elección original, a una instancia superior, plenaria, al ser-para-otro, ni superior al para-sí y que le es simultáneo, o a posteriori, dependiendo este tiempo de la individualidad del hombre o del grupo. El ser-para-otro además implica al ser-para-sí en una instancia más completa y dinámica y que por su peculiaridad entraña el vínculo más profundo del amor como ágape.

Los cambios se produjeron, cambios de todo tipo, así el concepto de "nación", de entidad metafísica pasó

a pensarse concreta, vital y existencialmente. Igual derrotero siguió el concepto de "latinoamericano" que pasó de un nivel de indiferencia al de eco palpitante intelectual y emocionalmente.

Creo que estamos en eso. ¿Una prueba? Esta reunión de pensadores.

Es precisamente en esos lindes históricos cuando la acción disgregadora interna o externa comienza a perder vigencia frente a esa estructura incipiente, pero que oteamos fuerte, que consolida lo material y espiritual, y que se denomina América Latina.

¿Hemos ya ingresado en ese tiempo? La respuesta la buscaremos luego de connotar algunos elementos preponderantes para que esa estructura se legitime más y más. Es decir, conocernos más y mejor para posibilitar el surgimiento de una filosofía libre, independiente y soberana que nos traduzca en esa triple dimensión.

El primer paso: conocer nuestra identidad.

Si definimos aproximadamente la identidad como la unidad estable más o menos definida frente a los cambios, descubrimos en ella la "imagen del yo" que no es suma sino una imagen integral, global con tres núcleos fundamentales: el cognoscitivo —o conceptual—, el afectivo —sentimientos, emociones y pasiones— y el valorativo —que supone una actitud dinámica hacia el mismo sujeto y su medio—.

Esta "imagen del yo" se integra con la denominada "imagen del mundo" la cual según Bernardo Serebrinsy está estructurada por: la motivación y la finalidad por una parte, a las que se agregan e interprocesan las normales, la efectividad, la experiencia (concreta, imaginada y trasmitida). Con la expresión "imagen del mundo" designamos la síntesis, integrada experiencialmente, de nuestra relación con el mundo en que nos formamos y dentro del cual vivimos. Esta captación comprende todos los aspectos, físico, social, cultural, y nos incluye a nosotros mismos como parte integrante de ese mundo"[3].

Ese conocimiento de nuestra identidad implica que vayamos formulando, formando y funcionalizando esa misma identidad.

Identidad y conciencia son conceptos que a veces se los asimila. No entraremos en argumentaciones simplemente diremos que "identidad" encierra mayor originalidad, más responsabilidad, más ipseidad, más mismidad o más yoidad. Porque puede existir una conciencia que tenga más o menos identidad en su funcionamiento y en su visualización de cualquier problemática.

La identidad —que no puede dejar de ser conciencia— refleja distintos factores:

a) externos naturales —como pueden ser la geografía, el medio ambiente—,
b) factores hereditarios vinculados a nuestros ancestros —lengua, simbología, costumbres, tabúes, etc.— y
c) los factores específicamente sociales —que en ciertos aspectos se confunden con los anteriores pero que acentúan la legalidad témporo-especial.

Las tres categorías de factores se suponen y cada uno es inseparable de los otros aunque su vigencia puede ser diferente según el momento histórico.

Dicho lo anterior podemos asentar que el problema de la identidad entre los grupos tiene la misma estructura y la misma dinámica —consideradas ambas globalmente— que el problema de la identidad de cada persona.

"La idea del hombre se constituye en el individuo existente, esta idea la *humanitas*, está sujeta a la mutación que le impone el devenir histórico en vista de la historicidad misma del hombre concreto"[4]. Sintetizando: el "sentido de la historia" habita en la médula misma del quehacer humano.

El segundo paso: revisar nuestras raíces nacionales y latinoamericana.

Desde la colonización con la imposición de una cultura colonial y la rebelión pasiva de las culturas indígenas (en su dialéctica de superación), se dinamizó un proceso de concientización nacional realizado inarmónicamente en tanto la actitud pasiva indígena llevó el gérmen de su propio aniquilamiento restringiendo su vigencia más y más cada día. De igual manera, las rebeliones indígenas del siglo XVIII (de Tupac Amaru por ejemplo) solamente constituyen el último estertor activo de grupos autóctonos latinoamericanos. Surgieron pensadores, filósofos que no representaron el elemento genérico capaz de expresar una filosofía latinoamericana auténtica.

Estas anotaciones llevan implícitas dos preguntas: ¿qué somos?, ¿cómo podemos ser dueños de nuestro destino? y ¿podremos crear nuestra propia filosofía? Porque ya en este estadio temporal se hace más verdad que nunca aquello que apuntó Goethe: "Nadie es esclavo en grado mayor que quien se considere libre sin serlo".

Para poder contestar aquellas cuestiones prosigamos con nuestro análisis de nuestra manera de conocernos y sus posibilidades.

Por una parte, cada una de nuestras naciones tiene sus particularidades concretas y además todas juntas presentan un perfil, conformado por rasgos generales que permiten hablar de América Latina como de un bloque.

Para algunos estudiosos, el primer aspecto es el más importante, para otros el segundo. Para nosotros es la concurrencia, la conjunción dinámica de ambos en tanto son inseparables y se suponen los procesos dialectizantes.

Otro punto de análisis está en que los procesos internacionales —internos a cada Estado— son distintos a

los internacionales —entre las naciones entre sí— y que a veces los unos apuran a los otros o se les acoplan o los interfieren o los anulan. Destaquemos que su funcionalidad depende de varios y múltiples factores, de su enclave histórico pues las naciones no son mónadas aisladas, encapsuladas: co-actuamos y co-acontecemos.

Para observar debidamente nuestra realidad latinoamericana en su nivel más profundo, desde donde fluye el pensar-sentir debemos ahondar:

1. los aspectos de comunicación internacionales y
2. los aspectos comunicativos internacionales.

Luego extraeremos las conclusiones. Este Congreso es una muestra magnífica del acercamiento entre nosotros y de él también sacaremos conclusiones beneficiosas, porque los hombres no hacemos los unos a los otros y nos condicionamos mutuamente. Del conocimiento verdadero, saldrá alguna vez el condicionamiento amoroso, del acercamiento para mejorar "todos a una".

Nuestro destino será nuestro desde sus primerizas fundamentaciones, sin mimetismos oportunistas y foráneos.

La búsqueda de nuestra identidad debe culminar en una doble dimensión: la nacional y la latinoamericana. Sólo así será posible que todo el futuro cuaje en un conjunto de normas históricamente estructuradas de la actividad conjunta de nuestros pueblos.

Ambas estructuras —la nacional y la continental o latinoamericana— se asientan en nuestra actividad al mismo tiempo que son una correlación de valores y existencia, pues la manera como comprometo mi existencia es signo de mi escala de valores. Este conocimiento sumamente complejo, es, según Hegel, el reflejo de la naturaleza por el hombre. Pero no es un reflejo simple, inmediato, total; este proceso consiste en una serie de abstracciones, de formulaciones, de formaciones de conceptos, leyes, etc. y estos conceptos, leyes, etc. (el pensamiento, la ciencia, la "idea lógida") abrazan también relativamente, aproximativamente, las leyes universales de la naturaleza eternamente móviles y en desarrollo"[5].

No podemos ser separados de nuestras naciones y tampoco del contexto latinoamericano, hemos de sumirnos totalmente, y describimos nuestro quehacer funcionalizado por una personalidad desenvuelta mediante contradicciones y siempre en forma ascendente.

Un problema central para el desarrollo de nuestro conocimiento es qué espera cada uno de los Estados latinoamericanos de sí, qué espera el resto de los Estados de ese Estado y qué esperan los Estados de su conjunto.

Es en este estadio donde emerge el tema de la "situación". "La historia es la posibilidad fundamental del hombre. El carácter esencial del ente humano (Dasein) es su historicidad. El Dasein por su estar-en-el-mundo está con los otros. Vale decir que su existir en el mundo es coexistir. Por consiguiente el ente humano existe en una *situación*, que es una situación colectiva... El soporte de esta situación del ente humano en medio de las circunstancias de su ámbito social es el hombre histórico. Tales circunstancias son existenciales y está grávida de posibilidades pragmático-teológicas... El hombre se encuentra dentro del ámbito de las cosas en el modo de ser de la "situación" en el mundo. Y como la praxis determina la teoría, y no a la inversa, el hombre está fundamentalmente activo en medio de la situación"[6].

También J. P. Sartre se ha ocupado en describir la situación. Definiéndola primeramente como "el conjunto de condiciones materiales y psicoanalíticas que en una época dada definen primariamente un conjunto"[7]. Además, añade que las estructuras que integran la situación son las siguientes: mi sitio, mi pasado, mis contornos, mi prójimo y mi muerte[8].

La situación de cada uno, de cada hombre, de cada Estado y de todos debe analizarse prolijamente. Porque será muy diferente la visión, la vivencia de su situación de alguien que se viva humillado a quien se viva realizándose. Esto lleva al estudio de las "posiciones" de cada hombre y de cada grupo que involucran una serie de connotaciones reales por los "roles" desarrollados. Por ejemplo, un Estado puede ser productor de maíz, o fabricante de automóviles o exportador de talentos, o las tres cosas o algunas a la vez.

Las "posiciones" que en su dinámica y multiplicadora funcionalidad constituyen la situación de nuestros Estados debemos elegirlas nosotros sin imposiciones foráneas. El concepto de situación, de posición y decisión escentral en la formulación de toda filosofía auténtica.

No podemos cerrar estas brevísimas reflexiones en torno a la filosofía latinoamericana sin referirnos al tema de la paz.

Como la significación de algo reside en la necesidad humana que ese algo satisface, al presente el tema "paz" aparece como fundamental.

Pero ¿qué dimensión tiene esta palabra para nus conciudadanos, para los ciudadanos de otros Estados latinoamericanos? Aquí es donde es urgente conocernos más y mejor. Porque la paz no pasa por el solo meridiano especulativo, sino que es el marco existencial a partir del cual debemos resolver toda nuestra problemática.

Encarado así el problema del destino latinoamericano, estaremos "orientados" hacia la integración pacífica y de franca militancia pacifista. En tal sentido hagamos votos porque se imponga no sólo entre nosotros sino en el mundo enteri el concepto de la defensa de la vida. Desde este despegue podremos hablar de cuestionamientos, participación y control de nuestro destino. La causa de la paz es la causa de la libertad y ésta es la síntesis filosófica para América Latina, es decir, "la nueva idea formativa es el humanismo activista o existencial de la libertad"[9]. Este será nuestro escorzo prospectivo de la filosofía latinoamericana.

RESUMEN

Actualmente nos obedecen con más fuerza que nunca dos cuestiones: ¿qué somos? y ¿cómo estamos siendo? Para dar respuesta a ambos se sugiere un análisis existencial-fenomenológico de la realidad en el rico entrecruzamiento de los procesos nacionales y latinoamericanos. (Dejando para otra oportunidad los internacionales o totales). Aparece claramente que es cardinal para todo esto el estudio de la libertad en su doble dimensión: libertad-para y libertad-de. Se señala que faltando una de estas dimensiones se cae fatalmente en la despersonalización y la despersonalidad más concreta. Si el hombre o el grupo desea advenir a su personalidad no debe marginar su temporalidad —pasado, presente y futuro—, ni todos los hechos, situaciones, etc. de su existencia. Es decir, no puede escamotear su realidad total. Se destaca que nuestros Estados han ido pasando gradual y dolorosamente del opaco en-sí al para-sí y de este proyecto (definición del para-sí), en una brillante elección originaria al ser-para-otro.

En esos movimientos de la realidad los conceptos de nación y continente fueron cambiando, troquelando un nuevo pensamiento-sentimiento.

Se estipula que para lograr un pensamiento libre, independiente y soberano que nos traduzca, el *primer paso* consiste en conocer nuestra identidad. Identidad integrada por la imagen del yo (con sus tres núcleos: cognoscitivo, afectivo y valorativo) y la imagen del mundo (formada por la unidad, la finalidad, las normas, la afectividad y la experiencia). En el juego de estas "imágenes" —existenciales, vitales y hasta cárneas— se va formulando, formando y funcionalizando nuestra identidad. Se establecen algunas diferencias entre conciencia e identidad apuntando que la identidad encierra más radicalizados los factores externos, hereditarios y sociales.

Se estima un *segundo paso*: revisionar nuestras historias nacionales y la latinoamericana. Se deja constancia de la ausencia de un pensar-sentir latinoamericano analizando luego la correlación nación-continente en el marco de procesos de comunicación intranacionales e internacionales. Develados el ser-nacional y el ser-latinoamericano —ambos asentados en nuestra actividad al mismo tiempo que son una correlación de valores y existencia— corresponde asumirnos en la realización de nuestra personalidad en movimiento, resolviendo sus contradicciones y siempre en ascenso.

El análisis de esta instancia del "nosotros" lleva a espigar la espera, la expectativa de cada Estado de sí, de los otros, de los otros sobre él y de todos sobre el conjunto de Estados. Esto enraiza con el concepto de situación, de roles, de posiciones y de decisión hasta el logro de una filosofía auténtica latinoamericana.

Finalmente, el concepto de "paz" aparece como el punto de arranque de todo quehacer humano y su legítima orientación.

Porque la causa de la paz es la causa de la libertad.

---

1. Astrada Carlos, *La revolución existencialista*, Ed, Nuevo Destino, Bs. 1952, pág. 48.

2. Ibid, pág. 129.

3. Serebrinsky Bernardo, *Bases para una psicoterapia cultural*, EUDEBA, Bs. As. 1966, pág. 43 y as.

4. Astrada Carlos, o. c. pág. 190.

5. Hegel, *Lógica grande*, Cahiers Philosophiques, Ed. Sociales, París, 1955, págs. 150/151.

6. Astrada Carlos, o. c. págs. 55/56.

7. Sartre J. P., *L'être et le néant*, Ed. Gallimard, París, 1945, pág. 137.

8. Sartre J. P., o. c. págs. 635, 137, 570 a 616.

9. Astrada Carlos, o. c. pág. 183.

TESIS SOBRE LA DETERMINACION DE UNA LINEA TEORICA GENERAL PARA UN TRABAJO FILOSOFICO CONCRETO EN AMERICA LATINA

Ives Dorestal

Haití

1. Cada sociedad capitalista necesita para su reproducción del funcionamiento de una estructura doble: un aparato represivo que distribuye directamente la violencia de las clases dominantes y un aparato ideológico que garantiza la hegemonía de sus ideas que es una condición "sine qua non" de la existencia del orden social presente. La Universidad como el sistema escolar en general es una instancia fundamental de ese aparato ideológico del Estado. La Filosofía que articula su Discurso dentro de ese lugar teórico objetivo comple la función de difusión, a un nivel específico, de las ideas dominantes que son las ideas de las clases dominantes. Ya que el proceso de internacionalización del sistema capitalista determina la diferencia entre las metrópolis y la periferia, no solo al nivel de la división del trabajo económico sino también al nivel de la división del trabajo teórico, la filosofía universitaria latinoamericana reproduce objetivamente, necesariamente, la situación de dependencia ideológica que constituye una condición de la dependencia económica y política, al difundir, vulgarizar, simplificar, combinar las ideas filosóficas dominantes de las metrópolis que son las ideas de que se sirven sus clases dominantes para asumir su hegemonía ideológica y política en el contexto de su dominación nacional e internacional. La constitución del proletariado de las metrópolis en sujeto político que tiene sus intereses económicos, políticos y teóricos específicos ha producido determinados efectos en las instancias del aparato ideológico del Estado como consecuencia de la lucha general entre clases antagonistas y por eso la filosofía universitaria de las metrópolis tiene que contar en su seno con la filosofía materialista dialéctica, que representa en la teoría, los intereses económicos y políticos del proletariado y de sus aliados nacionales e internacionales. De aquí se puede formular 4 tesis secundarias.

TESIS 1

No existe una filosofía occidental en general. La lucha teórica que existe dentro de la escena filosófica de las metrópolis entre el materialismo dialéctico y las múltiples subtendencias de la tendencia idealista dominante es el indicio en el campo de la teoría de una oposición de intereses económicos y políticos de clases antagónicas que luchan por la hegemonía ideológica que es la condición de la hegemonía política.

TESIS 2

Hay que marcar una diferencia radical entre la concepción subjetiva que el individuo filosófico se hace de sus intervenciones filosóficas y el lugar teórico objetivo de articulación del Discurso filosófico en la instancia universitaria del aparato ideológico del Estado que constituye objetivamente un terreno para la estructuración de la lucha de clase teórica que es un aspecto específico de la lucha de clase económica y política.

TESIS 3

De la misma manera que las universidades latinoamericanas reproducen específicamente como universidades de la periferia la estructura general de las universidades de las metrópolis como consecuencia necesaria de la dependencia ideológica que es una condición esencial de la dependencia económica y política, los profesores de filosofía latinoamericanos no pueden ignorar ese lugar teórico objetivo de articulación de su Discurso filosófico en una instancia del aparato ideológico de los estados capitalistas dependientes que funciona como parte del aparato ideológico de los estados capitalistas dominantes para consolidar el orden internacional actual basado en la explotación de la periferia por las metrópolis.

TESIS 4

De la misma manera que no se puede hablar de la filosofía occidental en general, sino de la lucha entre dos tendencias fundamentales: la tendencia materialista dialéctica y la tendencia idealista que incluye todas las

subtendencias y matices de esa tendencia fundamental, es tampoco correcto trazar una línea de demarcación entre la Filosofía latinoamericana en general y la Filosofía occidental en general.

Los profesores de filosofía latinoamericanos deben reconocer, en primer lugar, su posición objetiva como agentes de reproducción de la hegemonía ideológica de las metrópolis en una instancia del aparato ideológico de los estados de la periferia que dentro de la situación de dependencia económica y política, funciona como condición esencial de reproducción del orden capitalista internacional actual. En segundo lugar los profesores de filosofía latinoamericanos deben tomar conciencia del hecho de que "espontáneamente", inconscientemente, pero objetivamente hablan en nombre de una filosofía que no es ni pura ni inocente y que sirven de órgano de un discurso filosófico que determina efectos políticos orientados hacia la reproducción del orden capitalista actual. La única solución para ellos es adoptar una posición materialista consecuente como representación en la teoría de los intereses económicos y políticos de las clases explotadas de los países latinoamericanos.

Por fin, los profesores de filosofía latinoamericanos deben saber que, de la misma manera que la lucha política y económica de las clases explotadas de la periferia es solidaria de la lucha política y económica de las clases explotadas de las metrópolis, como lucha común dentro del contexto de la dominación internacional del capital, para servir en el campo de la lucha teórica como agentes de la liberación teórica de las clases explotadas latinoamericanas, deben rechazar no la filosofía occidental en general, sino la tendencia idealista fundamental de la escena filosófica occidental que actúa como instrumento al nivel nacional e internacional, de la hegemonía ideológica de las clases dominantes de las metrópolis. Por eso su lucha teórica es solidaria de la lucha teórica de los filósofos materialistas occidentales que defienden en la instancia universitaria del aparato ideológico de los Estados de las metrópolis los intereses de las clases explotadas y de sus aliados de la periferia.

2. Cada discurso filosófico articulado dentro de una instancia determinada del Aparato ideológico del Estado toma partido porque produce efectos políticos al servicio de la reproducción de la hegemonía ideológica actual o efectos negativo-críticos como instrumento de lucha por la conquista de la hegemonía ideológica y política de las clases explotadas. Ya que, por lo general, toda la historia de la Filosofía hasta hoy demuestra el conflicto entre dos tendencias fundamentales: la materialista y la idealista que expresan intereses políticos y económicos de clases diferentes y que el materialismo dialéctico, por la primera vez, en la historia; ofrece una posición materialista consecuente para la articulación de los diferentes intereses del proletariado internacional, la única posibilidad de estructurar una posición teórica de clase sistemática vinculada estrechamente a una posición política de clase consecuente es la tendencia materialista dialéctica. Se necesita trazar radicalmente una línea de demarcación entre ella y las "prolíficas" combinaciones de la línea idealista fundamental, por la razón que la lucha política y económica exige una lucha teórica intransigente para delimitar de manera clara los intereses de clases antagónicas.

3. La unidad entre la lucha teórica y la lucha económica y política no debe hacer olvidar a su diferencia que se expresa al nivel de la Filosofía por los criterios siguientes que caracterizan a su autonomía relativa:

a. La problemática o estructura general del orden específico del planteamiento de los problemas de la posición materialista dialéctica;

b. el sistema de las preguntas y respuestas como la estructura de la totalidad orgánica de las preguntas y respuestas específicas de la posición materialista;

d. el método dialéctico materialista que se opone no sólo al método metafísico sino al método dialéctico idealista de Hegel. Esos cuatro aspectos constituyen la especificidad de la posición teórica de clase materialista e implican una asimilación de las luchas filosóficas de la tradición materialista dialéctica y un estudio sistemático de las posiciones idealistas fundamentales pasadas que se encuentran en las intervenciones idealistas presentes de las metrópolis y de la periferia bajo todas las formas de su combinación y de su repetición.

4. Una posición materialista consecuente debe declarar una guerra total a cada forma de "filosofía perennis" que habla desde el punto de vista de la eternidad y a todos los tipos de antropología y de metafísica que hacen de la filosofía una búsqueda ahistórica del ser del hombre o de la verdad. Las categorías supremas de la posición materialista son las categorías de emancipación y de la objetividad de la felicidad de las clases explotadas como objetivo a alcanzar dentro de un orden social liberado de la explotación de clase.

Ya que cada estructura política existe como la totalidad de sus coyunturas o formas particulares que toma unidad específica de sus diferentes niveles: económico, político, teórico, ideológico, en los diversos momentos históricos, la posición materialista se define como intervención teórica dentro de una coyuntura dada, hacia la producción de efectos teóricos y políticos determinados, controlados y sujetos a una rectificación regulada y debe determinarse y rectificarse según las necesidades de la coyuntura teórica y política. El sistema conceptual del materialismo histórico ofrece los instrumentos teóricos para el análisis de una coyuntura y la estructuración y rectificación de las intervenciones filosóficas específicas.

La posición materialista se opone a cualquier forma de ontología y se comprende como filosofía esencialmente polémica y crítica en el contexto de la lucha teórica de clases. Por eso debe determinar para cada coyuntura:

1. El adversario filosófico principal y el adversario filosófico secundario, el aliado principal y el aliado secundario del adversario filosófico principal y secundario, los aspectos principales y secundarios de la lucha teórica contra los adversario y sus aliados;

2. el aliado filosófico principal y el aliado filosófico secundario y fijar con máxima claridad los aspectos principales y secundarios de esta alianza;

3. el adversario filosófico principal y secundario al nivel de la escena filosófica de las metrópolis, ya que los adversarios filosóficos de la periferia no hacen nada más que variar, explotar, simplificar, combinar las tesis de las subtendencias de la tendencia dominante de la filosofía de las metrópolis;

4. de la misma manera que los adversarios filosóficos de la periferia, "de facto" o "de jure" se apoyan en los adversarios filosóficos de las metrópolis que constituyen sus aliados naturales, establecer una alianza basada en principios claros con determinadas posiciones materialistas de las metrópolis.

5. Articular, al nivel nacional e internacional, una alianza basada en principios claros con científicos que pertenecen a la posición materialista o cuyos trabajos científicos constituyen instrumentos teóricos de lucha contra los adversarios filosóficos de la coyuntura teórica nacional e internacional.

   Se debe llamar la atención sobre la necesidad de una lucha clara, radical e intransigente contra el eclecticismo y el verbalismo que caracterizan ciertos estilos de intervenciones filosóficas en la coyuntura teórica presente. La falta de espíritu sistemático que permite integrar unidades teóricas de discursos filosóficos antagónicos y mezclar problemáticas, sistemas de preguntas, respuestas y métodos diferentes constituye un peligro para la determinación de una posición teórica de clases consecuente que expresa una posición política de clase consecuente.

6. La posición materialista se define en una relación específica a las ciencias. Por esto tiene que trazar una línea de demarcación entre ella y las intervenciones filosóficas idealistas que explotan las ciencias "ad mayorem gloriam dei" o para ilustrar la tesis tradicional de la necesidad de una fundamentación filosófica de las ciencias.

   La posición materialista, rechazando cualquier complejo de superioridad filosófica frente a las ciencias, debe establecer con ellas una unidad dentro de la diferencia sobre una base de igualdad.

   En su lucha contra ciertas conclusiones gnoseológicas orientadas hacia determinados fines ideológicos y religiosos, que tienen objetivamente como efectos de reproducir y de reforzar la hegemonía ideológica existente, abre un espacio teórico libre para la producción de nuevos conocimientos científicos. Se opone a las intervenciones de la filosofía idealista que no respetan la especificidad del trabajo científico y a las seudo-ciencias que carecen de títulos teóricos y, por fin, lucha contra las formas ideolócas y prácticas que amenazan de manera permanente el trabajo de las ciencias y que son constituidas por las explicaciones espontáneas al nivel de la práctica o elaboradas con ciertos elementos teóricos que circulan en las instancias inferiores del aparato ideológico del Estado.

7. La posición materialista tiene una relación constitutiva con la política y determina como una tarea esencial hacer posible la articulación de una política científica, basada en los principios de la teoría proletaria. Ya que no puede existir una teoría sin la relación con un movimiento concreto, la posición materialista debe: 1) Estudiar sistemáticamente los problemas y dificultades teóricas del movimiento estudiantil de "izquierda" para contribuir a su solución; 2) ofrecer los fundamentos teóricos para aclarar y defetichizar los conceptos del análisis político de "izquierda"; 3) a partir de la unidad y de la diferencia entre la dialéctica de Hegel y de Marx, contribuir a la aclaración de la cuestión de la especificidad de la dialéctica materialista como instrumento teórico fundamental del análisis político de "izquierda"; 4) estudiar los problemas teóricos cuya solución correcta es importante para la unidad del papel de vanguardia y de la articulación de la línea de masa del movimiento de "izquierda"; 5) estudiar sistemáticamente la historia del movimiento obrero internacional hasta la época contemporánea en general y las historias de las 4 Internacionales en particular sus problemas y sus desviaciones teóricas para aclarar la historia del movimiento obrero latinoamericano sus problemas y desviaciones teóricas actuales y contribuir a su solución teórica; 6) ofrecer los instrumentos teóricos para la articulación controlada y la rectificación regulada de una intervención política de izquierda.

8. La Filosofía latinoamericana no puede existir como generalidad inmediata y subjetiva sino que como resultado objetivo de las Particularidades y Singularidades de intervenciones materialistas consecuentes en coyunturas teóricas específicas de cada país latinoamericano dado. Por eso solamente a partir de posiciones materialistas consecuentes y basada en principios claros se puede articular una alianza sistemática entre las mismas posiciones filosóficas que intervienen en coyunturas específicas por los mismos objetivos generales.

INDICE

Presentación 5

LA REALIDAD LATINOAMERICANA
COMO PROBLEMA PARA EL PENSAR FILOSOFICO

TEMA 1

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA

La Enseñanza de la Filosofía en América Latina, Risiere Frondizi 13

La Enseñanza de la Filosofía en América Latina, Diego Domínguez Caballero 23

La Enseñanza de la Filosofía en América Latina, Manuel Agustín Aguirre 31

La Filosofía de los Planes, Carlos Mato Fernández 35

La Enseñanza de la Filosofía en América Latina, Carlos E. Oliva 41

Anteproyecto de Pensum para la especialidad de Filosofía con orientación Latinoamericana, Horacio V. Cerutti Guldberg 45

Observaciones acerca de la Enseñanza de la Filosofía en la Educación Superior, Joaquín Barceló 53

Praxis Universitaria en México. Ideología y/o Ciencia, Joaquín Sánchez Mac Gregor 55

TEMA 2

HISTORIA Y EVOLUCION DE LAS IDEAS FILOSOFICAS
EN AMERICA LATINA

Historia y evolución de las ideas Filosóficas en América Latina, Arturo Ardao 61

Historia y evolución de las ideas Filosóficas en América Latina, Leopoldo Zea 71

Historia y evolución de las ideas Filosóficas en América Latina, Angel J. Cappelletti. 77

La Historia de las ideas como Historia de las ideologías, Manuel Cláps 81

Rodolfo Mondolfo: su posición filosófica, Diego F. Pro 85

El concepto del valor en los ensayos de Francisco Romero, William Cooper 91

Spencer y el pensar político de Macedonio Fernández, Hugo E. Biagini 95

Sobre los Orígenes Filosóficos de Alejandro Korn: su tesis de 1883, Juan Carlos Torchia Estrada . . 101

Some agreements and Diferences in the Philosophies of Kant and (Alejandro) Korn, William J. Kilgore 105

Foundations for New Era the Philosophic Vocations of Farías Brito, Fred Gillette Sturm 109

Reflexions sur l'Histoire des Idees en Haiti-Le Positivism, ses buts, ses resultats et ses malheurs, Max Wilson 115

Rodolfo Mondolfo, historiador de la Filosofía, Angel J. Cappelletti 121

The Philosophic dilemma: Order and Liberty, Jack Himelblau 127

Meditaçao sobre o Homem Colonial, Gilberto de Mello Kujawski 137

Uma corrente da Actualidade Filosófica Brasileira: o Culturalismo, Antonio Paim 143

Risieri Frondizi's Theory of value-a Criticism, Gene G. James 155

La utopía como constante Filosófica en América, Roberto Escobar 159

TEMA 3

POSIBILIDAD Y LIMITES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana, Francisco Miró Quesada 167

Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana, Eliam Campos Barrantes. 173

Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana, Antonio Paim. 177

La Filosofía y la Historia de la ideas en América, Santiago Vidal Muñoz. 179

Posibilidades y límites de una Filosofía Latinoamericana, después de la "Filosofía de la Liberación", Horacio Cerutti Guldberg 189

Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana, Agustín Basave Fernández del Valle 193

La realidad Latinoamericana como problema para el pensar Filosófico, Dina V. Picotti de Cámara . 199

Cultura y Filosofía en Latinoamérica, Nelson Saldanha. 203

Problemas inherentes a la constitución de una Filosofía Americana
(Apuntes para una Filosofía de la Filosofía Americana), G. Max Aguirre C. 207

Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana, Francisco Larroyo. 211

A realidade multipla e movediça do pensar Latino-americano, Jessy Santos. 215

El lugar histórico del pensar Latinoamericano, José Jara 217

Posibilidades de una Filosofía Latinoamericana, Ramiro Pérez Reinoso 221

El entroncamiento con la tradición como única posibilidad
para un Filosofar Latinoamericano, Joaquín Barceló 223

Filosofía Latinoamericana y espíritu viajero, Manuel Granell 225

Identidad e Inautenticidades del Pensamiento Filosófico
Latinoamericano, Teodoro Láscaris Comneno. 229

Dificultades, Recursos y Posibilidades
en la Investigación del Pensamiento Ecuatoriano, Horacio Cerutti Guldberg 233

La Enseñanza de Platón, Carlos E. Miranda. 235

Análisis Filosófico-Histórico comparativo de las independencias culturales de Castilla,
del Reino Astur-Leonés y de los Reinos españoles americanos
de la Corona de España, Teodoro Láscaris Comneno 237

La influencia del Liberalismo en el Pensamiento Político Luso-brasileño
de los siglos XVIII y XIX, Ricardo Vélez Rodríguez. 243

Reflexiones en torno a la estructuración
de una Filosofía Latinoamericana, Beatriz Hilda Grand Ruíz 247

Tesis sobre la determinación de una línea teórica general para un trabajo Filosófico
concreto en América Latina, Ives Dorestal 251