

# HACIA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA

ENFOQUES LATINOAMERICANOS Nº 2

**Oswaldo Ardiles**

**Hugo Assmann**

**Mario Casalla**

**Horacio Cerutti**

**Carlos Cullen**

**Julio De Zan**

**Enrique Dussel**

**Aníbal Fornari**

**Daniel Guillot**

**Antonio Kinen**

**Rodolfo Kusch**

**Diego Pró**

**Agustín de la Riega**

**Arturo Roig**

**Juan C. Scannone**



OSVALDO ARDILES, HUGO ASSMANN, MARIO C. CASALLA,  
HORACIO C. CERUTTI GULDBERG, CARLOS CULLEN, JULIO DE ZAN,  
ENRIQUE D. DUSSEL, ANIBAL FORNARI, DANIEL E. GUILLOT,  
ANTONIO E. KINEN, RODOLFO KUSCH, DIEGO PRO,  
AGUSTIN T. DE LA RIEGA, ARTURO A. ROIG, JUAN CARLOS SCANNONE

# **HACIA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA**

Editorial BONUM  
Maipú 859 - Buenos Aires  
Argentina

ENFOQUES LATINOAMERICANOS N° 2  
SECCION FILOSOFIA Y TEOLOGIA

Esta sección está auspiciada por la Revista «STROMATA», de las  
Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador,  
Area San Miguel (Buenos Aires)

SERIE: FILOSOFICA

Con este auspicio se pretende favorecer un diálogo abierto a otras corrientes de pensamiento, interdisciplinar y de nivel universitario, sobre problemas latinoamericanos.

La inserción de un escrito en esta serie no implica, como es obvio, que se aprueben todas las ideas en él expuestas; la responsabilidad recae sobre sus respectivos Autores.

© Copyright by  
Editorial BONUM S.A.C.I., 1973  
Maipú 859 - Buenos Aires  
Argentina

Queda hecho el depósito  
que previene la ley 11.723

Primera edición, 1.100 ejemplares

Impreso en Argentina

## DOS PALABRAS

*Dentro del desarrollo de la filosofía argentina, constituye este conjunto de ensayos, un momento nuevo; sus autores, casi todos jóvenes, y muchos de ellos con un ya alto nivel de meditación y de compromiso, son expresión de una etapa en la que el quehacer filosófico cobra sentidos y matices de indiscutible importancia.*

*La filosofía, entendida tradicionalmente como una "teoría de la libertad", quiere ser ahora "saber de liberación", para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de "libertad", y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente "otro". Este hombre, para el filósofo latinoamericano, es sin más, el hombre latinoamericano, sumido, marginado, e incorporado en su alienación en las estructuras dialécticas dictadas por los centros de poder del mundo.*

*La filosofía de estos jóvenes no podía seguir siendo un quehacer académico y no podían por eso mismo creer ya en la "normalidad" filosófica, desde la cual alguna vez se entendió, en nuestra mala conciencia, que estábamos en un nivel europeo del pensar. Ahora el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos. América ha dejado de ser un "no-ser-siempre-todavía" o un "continente en bruto", últimas expresiones de la enajenación académica, para convertirse en un ser lleno de voces y de signos.*

*Este filosofar de la liberación no surge como un nuevo trasplante ideológico, sino como un producto a veces desesperado nacido de las propias entrañas de quienes buscan ávidamente el reencuentro con el propio ser. Las mismas armas del enemigo, negadas y asumidas, son puestas al servicio de una causa en la lucha contra las innumerables y ocultas formas de la dependencia. Para eso, la filosofía argentina había dado las bases con la fecunda tarea crítica de la ontología heideggeriana llevada a cabo por los maestros de la generación anterior entre los que se destacan sin duda alguna Carlos Astrada, Miguel Angel Virasoro y Nimio de Anquín. La filosofía de la existencia no fue una "filosofía de la crisis", sino una "crisis de la filosofía", depuradora, que abrió las puertas al pensamiento actual, ayudando a desprendernos tal vez definitivamente de la omnipotencia de la Autoconciencia. A la vez reabrió los cauces de una nueva lectura de Hegel y del pensamiento social posthegeliano, siempre a partir del presupuesto de la absoluta prioridad del Ser sobre el pensar. Este proceso, ocurrido como*

*devenir interno del pensamiento argentino y no como fruto importado, debía llevar necesariamente al encuentro del ser nacional y latinoamericano y a su señalamiento como alteridad.*

*Para esta nueva generación de filósofos, los pueblos constituyen el sujeto del proceso histórico; mas no se trata de un volver a la filosofía de la historia romántica del siglo XIX, para la cual el "pueblo" fue un universal ideológico que justificó todos los colonialismos europeos; este nuevo pensar exige una decodificación y a la vez una demostración de lo que es ciertamente "pueblo", en cuanto realidad doliente, marginada y expoliada. Una nueva filosofía que implica un nuevo modo de comunicación entre los hombres, rescata ahora el rostro del pobre como objeto de meditación filosófica, a partir del cual se abre para el pensador un horizonte ocultado desde el cual se intenta alcanzar el modelo de la futura sociedad humana.*

*Los riesgos son sin duda grandes; a cada momento se puede caer en nuevas totalidades dialécticas opresoras, aun dentro de los márgenes mismos de una filosofía de la liberación; la tarea es difícil en la medida que se desea ciertamente instalarse en una posición de lúcida autocrítica, única a partir de la cual se podrán encontrar los caminos para que el pensador no sea una vez más un instrumento al servicio de los dueños del mundo, mas, toda tarea difícil es por sí misma bella y como lo dijo el viejo Platón vale la pena por eso mismo de correr todos sus riesgos.*

EDITORIAL BONUM

BASES PARA UNA DE-STRUCCION DE LA HISTORIA DE  
LA FILOSOFIA EN LA AMERICA INDO-IBERICA

PROLEGOMENOS PARA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

*Oswaldo Ardiles*  
Córdoba

I

INTRODUCCION

“América es la tierra del futuro en la que, en los tiempos venideros, debe revelarse la importancia de la historia universal; es un país de ilusiones para todos aquellos a quienes hasta el arsenal histórico encerrado en la vieja Europa. América cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena”.

*Hegel.*

“Entonces todo era bueno  
y entonces fueron abatidos.  
Había en ellos sabiduría.  
No había entonces pecado . . .  
No había entonces enfermedad  
no había dolores de huesos . . .  
Rectamente erguido iba su cuerpo entonces.  
No fue así que hicieron los extranjeros  
cuando llegaron aquí.  
Ellos enseñaron el miedo,  
vinieron a marchitar las flores.  
Para que su flor viviese  
dañaron y sorbieron la flor de nosotros”.

*Poema Maya de la época de la  
conquista española.*

El tema propuesto para este trabajo ofrece dificultades de tal entidad que, para avanzar hacia sus eventuales soluciones, es menester, previamente, efectuar algunos cortes en su enunciado titular, de modo que podamos visualizar con cierta nitidez los elementos constitutivos de su insólita y, para algunos, alarmante problemática. Sin esta prudencial labor preliminar, podemos dar lugar a que una lectura rápida y con preconceptos del encabezamiento traicione (como no puede ocurrir de otro modo con quienes proceden ligeramente en los juicios) las intenciones y metas de este trabajo.

Efectuando el corte propuesto, surgen los siguientes interrogantes:

¿Qué se entiende por de-strucción de la historia de la filosofía en nuestros parajes; cómo puede ser de-struida una historia, si parece portar siempre consigo los ineluctables caracteres de lo dado y lo sido?

¿Por qué se habla de una historia de la filosofía *en*, y no *de*?

¿Por qué caracterizar como indoibérica a la porción de América considerada?

Comenzaremos por responder a esta última pregunta. Frente al uso generalizado por el pensar nord-atlántico de la designación, con matiz bastante peyorativo en algunos casos, "Latinoamérica" para la América no-sajona (a la que no se llama "Angloamérica", sino "América" sin más), estimamos conveniente oponer el adjetivo "indo-ibérica" para caracterizarla, en razón de que éste evidencia los dos elementos estructurales que laten en "las entrañas de sus etnos", como diría don Saúl Taborda. Y utilizamos una palabra compuesta para expresar con ella una unidad constitutiva, con el fin de evitar los escollos que el hispanismo, primero, y el indigenismo, después, han levantado en la cuestión de la auto-comprensión americana. Con ello, además, damos el primer paso hacia nuestro objetivo de despejar el horizonte para efectuar un replanteo eficaz, desde una perspectiva post-moderna comprometida con una praxis liberadora, de la problemática que esta auto-comprensión implica. Por otra parte, con la elucidación de los rasgos distintivos del proceso histórico-cultural de la Modernidad <sup>1</sup>, mediante el esciarcimiento de los momentos teóricamente más significativos en su estructura dialéctica, intentaremos establecer la peculiar posición de la América indo-ibérica en el marco general del proyecto racionalizador nord-atlántico. En base a esto, podremos determinar las notas dominantes del logos euro-occidental y el rol que ha jugado en la cuestión de la mencionada auto-comprensión americana, para, así, elucidar las posibilidades y sentido de un filosofar genuino en nuestras específicas condiciones socio-culturales. Con esta línea de reflexiones, nuestro pensar se enraíza en la problemática post-moderna originada por la actual situación histórico-social de Ibero-américa. La tarea en curso, por lo tanto, consiste en una investigación crítica de nuestros propios supuestos ideológicos, estimulada por la confrontación dialógico-cues-

1. Sobre este tema, confrontar nuestro trabajo de investigación: *Ideología e Ilustración*, de pronta aparición.

donadora con el apasionante desafío lanzado por la insoslayable actualidad de un mundo en vías de superar las barreras de la Modernidad. Pues, como decía ya en el siglo pasado Hegel,

“no es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo período de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados... Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un relámpago la imagen del mundo nuevo”.<sup>2</sup>

Ante este epocal alumbramiento, claramente presagiado por los signos de los tiempos, los hombres de frontera de la Modernidad, esto es, sus grandes críticos y, al mismo tiempo, potentes visionarios que supieron discernir lo que la historia gestaba, deberán, probablemente, como creía Marx, correr la suerte de la generación que Moisés conducía por el desierto:

“No sólo tiene que conquistar un mundo nuevo, sino que tiene que perecer para dejar sitio a los hombres que están a la altura del nuevo mundo”.<sup>3</sup>

2. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952<sup>6</sup>, pp. 16-17.

El nacimiento de una nueva civilización, que conlleva un nuevo horizonte de comprensión del ser, en la América indo-ibérica, ha sido, asimismo, proféticamente anunciado por el episcopado latinoamericano en su *Segunda Conferencia General de Medellín*, en 1968:

“América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época de la historia de nuestro Continente. Época llena de anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios del parto doloroso de una nueva civilización” (“Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina”).

3. KARL MARX, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, en Marx-En-



Hemos sostenido, en una obra anterior <sup>4</sup>, que la búsqueda amorosa y agónica, constante y anhelante, de la filosofía se realiza en el tiempo y, por lo tanto, como todo lo humano, ella también *es historia*, pudiendo, así, expresar una temporalidad propia o im-propia.

En efecto, las tres instancias constitutivas de la temporalidad: el “ser-sido” (pasado) que “está siendo” (presente) desde su “ser ad-veniente” visto como poder-ser (futuro), pueden ser conceptualizadas en el quehacer filosófico de una manera *apropiada* o falseada. Si domestica el presente según el modelo normativo de un pasado abstracto y perimido, nos hallamos ante el “tradicionalismo” <sup>5</sup>, que, en nuestro particular contexto cultural, defiende la Cristiandad hispánica. Si domestica el presente según la imagen de un futuro ajeno, inexorablemente pre-determinado, se trata de la actitud liberal-ilustrada con todas sus variantes progresistas. Si, finalmente, se consagran los respectivos presentes de la historia como lo válido de por sí, incuestionable y autosuficiente, nos enfrentamos con los sacralizadores del statu quo. Estos tres tipos de falsas conceptualizaciones, que reducen nuestra cultura a un mero “ser-como”, elimina toda posibilidad de emergencia de lo nuevo ad-veniente. Al pensar im-propiamente el curso de la temporalidad, ocuyen la historia y encubren las “posibilidades reales” de construir un “mundo” ontológicamente nuevo; posibilidades que se están gestando en nuestro concreto aquí y ahora.

La lectura de nuestra historia de la filosofía, por el contrario, debe ser efectuada de modo que mantenga la tensión dialéctica de los tres momentos de la temporalidad, asumiendo la radicalidad del proceso. Esta nos exige releer el pasado desde la novedad emergente de un futuro que se manifiesta ya como “posibilidad real” actuante en la concreción de nuestra historia. Sólo reiterando de este modo lo sido (siempre presente en lo que está siendo, de allí que no sea posible abolirlo ni refugiarse en cómodos “antis” con los que se pretenda pasar el Jordán que nos exima de las culpas heredadas), podemos despejar un nuevo horizonte de comprensión que posibilite un filosofar auténtico en nuestra América.

Pero debemos recordar, además, que, según el pensar existencial, la temporalidad constituye el fundamento de la historicidad. Esta, como lo señalara con justeza Enrique Dussel, dice referencia al modo

gels-Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1971, T. 7, p. 79:

“Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muss untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind”.

4. Cfr. nuestro libro: *Ingreso a la Filosofía*, Córdoba, 1969 pp. 74-76.

5. A esta posición le correspondería bien al agudo apotegma de Juan Carlos Paz: “Tradicionalista es un hombre que ha olvidado morirse”.

del morar humano en que tal temporalidad es vivenciada. Habíamos dicho más arriba que la filosofía, como todo lo humano, es historia. Esta constatación nos proporciona el punto de partida de nuestro análisis histórico-especulativo: *la filosofía, como todo producto cultural, tiene su historia*. Vamos a destruir la aparente obviedad de este enunciado, indagando todos los supuestos que encierra.

Las verdades parciales son descubiertas siempre desde una determinada situación histórica. Su develamiento se halla situado en el tiempo y el espacio. El sujeto de esta acción, esto es, el hombre social, es siempre y en cada caso *en situación*; a punto tal que ésta lo constituye intrínsecamente. Esta visión de la historicidad del morar humano implica que “el hombre es el mundo del hombre”, que su conciencia está transida de mundo. No existe un yo exento y, además, el mundo de las cosas y de las personas; sino que este “entorno” lo constituye internamente, moldea su espiritualidad, configura su carácter y tipifica su comportamiento. Es por ello que la historicidad y la mundanidad son otras tantas dimensiones esenciales del existente humano. Este no solamente *tiene* una historia, sino que es historia. Por lo tanto, todo lo que haga, lo realizará *en y desde* una situación histórica concreta que le imprimirá sus peculiares características. Y esto vale sobre todo para la filosofía <sup>6</sup>. Originada en una situación concreta, cuando es genuina, *asume desde dentro* todos sus problemas e inquietudes, da cuenta de ellos comprometiéndose a fondo en la respuesta. Desde esta perspectiva, es lícito hablar de la posibilidad de una filosofía “americana” con proyección universal. En realidad, nunca ha existido una filosofía “universal”. Lo que se ha dado históricamente ha sido una filosofía griega, romana, europea, etc., con atisbos de universalidad. Hasta ahora, nadie ha hecho filosofía en el “topos hyper ouranios”, donde reinaría la necesidad universalmente vinculante.

Si traducimos en términos situados esta condición anclada de la filosofía, surge el siguiente interrogante:

¿Cómo puede la filosofía, aquí y ahora, hacerse cargo desde dentro de la problemática que le plantea su situación concreta?

Y esta pregunta nos lleva ineludiblemente a otra:

6. Esta relación entre filosofía y situación concreta implica la de filosofía y política que no podemos desarrollar aquí. Al respecto sólo adelantaremos que en nuestra opinión la filosofía es constitutivamente política. Este adjetivo posee tres acepciones principales.

1) apelando a su sentido etimológico, se designa con él, en forma demasiado amplia, el ámbito de lo social (siendo que la palabra “polis” no quiere decir “social”, sino el *modo griego* de comprender las relaciones sociales);

2) en sentido estricto, utilizado por los politicólogos, designa lo atinente a la formación y uso del poder (de allí su acepción deteriorada como arte del “manejo” de grupos humanos);

3) denota la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación por vía de autoridad de la convivencia humana.

Este tercer sentido es el que se halla íntimamente vinculado con el quehacer filosófico.

¿Cómo ha respondido el quehacer que reivindica para sí el nombre de filosofía, en su itinerario americano, a esta exigencia constitutiva?

Es para responder a estos interrogantes que estimamos necesario emprender una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica, que desmonte los elementos de su discurso para hacer posible la emergencia de lo que en él se hallaba oculto: nuestra originalidad. Sólo mediante tal de-STRUCCIÓN, podremos apropiarnos significativamente de nuestra historia. Consideramos que, en las actuales circunstancias, el término "de-STRUCCIÓN" es el más adecuado para indicar esta re-iteración del pasado en búsqueda del ser olvidado. "De-STRUCCIÓN" viene del vocablo latino 'struo' que quiere decir "reunir, juntar, ensamblar" y de la partícula 'de' que unida al término anterior significa, no aniquilamiento y ruinas, sino "desmontar, separar, discernir". Paradójicamente, utilizando esta palabra para nuestra indagación histórico-especulativa, no mentamos una ruptura con el pasado, como si pretendiésemos tirar por la borda todo lo heredado; sino, la condición de posibilidad para poder apropiarnos de lo "transmitido por tradición". El término alude, pues, a la necesidad de hacer propia una historia que fue estructurada como ajena. Como ya lo señalara Martin Heidegger, de-STRUCCIÓN significa "abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como el ser del ente" <sup>7</sup>. De este modo, la tarea de-estructiva nos conduce a una inédita filosofía de la liberación, que, superando la repetición acrítica y aséptica de "temas", asuma el riesgo de escombrar las solidificaciones de la "tradición" y de poner en evidencia las condiciones socio-culturales del "logos" que encubrió nuestro ser histórico. Con ello pretendemos abrirnos paso a través de lo dado, desde nuestro hoy a la recepción jubilosa de un mañana propio.

Para ser fiel a una historicidad auténtica que ponga en cuestión lo aparentemente obvio y se extrañe de lo habitual, dicha de-STRUCCIÓN deberá realizarse en forma de una lectura crítico-dialéctica de la marcha del pensamiento filosófico a lo largo de nuestra historia. Para ello, es menester superar las dos lecturas culturales típicas de la Modernidad:

a) la mecanicista, que considera a las formaciones doctrinales como meros reflejos mecánicos de ineluctables procesos estimados como "objetivos";

b) la idealista, contraparte dialéctica de la anterior, que presenta la evolución filosófica como una mera concatenación de sistemas conceptuales, escamoteando, con ello, los nexos históricos concretos que articularon dichos sistemas.

La de-STRUCCIÓN propuesta mostrará, por el contrario, la acción de factores socio-estructurales en la evolución de nuestras formaciones

7. M. HEIDEGGER, *¿Qué es eso de filosofía?*; trad. de Adolfo P. Carpio, Sur, Buenos Aires, 1960, p. 43.

culturales. Vinculadas a ellos, podrán hacerse visibles, también, las influencias exógenas en la constitución de nuestras problemáticas teóricas y los correspondientes intereses que aquellas viabilizan.

### III

#### LA ESTRUCTURA DE LA CONSCIENCIA COLONIZADORA

El encuentro de la consciencia europea con lo que denominaremos "originario precolombino" asumió la forma de un choque cultural sin parangón en la historia de la humanidad. Por un lado, la Europa moderna, presente en la Cristiandad hispánica; por el otro, un conjunto de civilizaciones que vivían en los estadios que van del paleolítico al calcolítico, sin haber alcanzado la edad de hierro. En el choque, lo originario precolombino no fue des-cubierto, sino, lisa y llanamente conquistado. Y no podía ser de otro modo. Las condiciones estructurales de la cultura europea exigían tal tipo de comportamiento. Frente a la leyenda "negra" de la conquista y a la leyenda "rosa" de los hispanistas, proponemos otra alternativa teórica que ve en las peculiares condiciones de las civilizaciones precolombinas y de la Cristiandad hispánica el factor decisivo del curso histórico que tomaron las cosas en América desde el arribo de Colón.

Se sabe que la conquista de América fue uno de los momentos más importantes dentro del proceso de expansión europea que caracteriza los inicios de la Modernidad. Con este nombre, designamos el ciclo socio-cultural que se inicia aproximadamente en el siglo XV y llega hasta nuestros días, siendo su signo distintivo el surgimiento de la consciencia burguesa y el predominio de las relaciones sociales capitalistas de producción y de cambio. La primacía del sujeto y la ideología de la *voluntad de dominio* en su doble vertiente de *voluntad de poder* y de *voluntad de riqueza*) tonalizan su textura cultural. Esta Modernidad europea se constituye desde sus orígenes en el juego dialéctico de una relación bipolar, que implicaba un polo imperial y dominador, por un lado, y una base dependiente y dominada, por el otro. Su cultura era, consiguientemente, una cultura de dominación basada en la violencia y concebida como una totalidad clausa cuyo motor inmanente era la guerra.<sup>8</sup> Aquí Heráclito se da la mano con Felipe II, y el Ser de Parménides se baña de sangre.

8. Este constituye un rasgo permanente de la cultura occidental. La violencia patentiza la consistencia ontológica de los seres. De allí que Emmanuel Levinas sostenga que, para el pensamiento filosófico, la guerra se presenta como "la experiencia pura del ser puro" (*Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971<sup>4</sup>, p. IX). Este mismo autor define a la violencia como consistiendo en "interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles jugar roles en los cuales éstas no se re-encuentran más, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su propia sustancia, en hacer ejecutar actos orientados

La relación de dominación colonial se abre con la expansión portuguesa en las costas norte y occidental de Africa a comienzos del siglo XV; alcanzando su punto nodal cuando los hombres de cruzada españoles ampliaron, junto con el dominio de Castilla sobre las posesiones de ultramar, el reino de Dios sobre el orbe. La simbiosis de lo espiritual con lo temporal que caracteriza al ideal de Cristiandad, dará sus frutos más logrados en las colonias españolas y portuguesas de América. Para ellas, el modo europeo de la fe era *la fe*, la cultura nord-atlántica fue siempre *la cultura* y su “logos” el “logos”. La cruz y las riquezas, las armas espirituales y las temporales, marcharon aunadas en la magna empresa de conquistar y colonizar “ad maiorem gloriam Dei”. Con sus recursos se alhajaba la nobleza y se alimentaron las primeras usinas de la Civilización Moderna. Con sus riquezas se engrandecieron las metrópolis y se financió el Capital europeo. Y esto fue subestimado tanto por Marx como por Adam Smith.

Bajo el ímpetu de la aventura renacentista se suceden durante los siglos XV y XVI los descubrimientos geográficos y astronómicos. América fue considerada uno más entre ellos e incorporada, junto con Africa, Asia y Oceanía (los inicios del “Tercer Mundo”, como conjunto de pueblos oprimidos, son, por lo tanto, de antigua data), al circuito del floreciente capital comercial europeo, como proveedora de metales preciosos y de materias primas; constituyendo, así, uno de los principales “contribuyentes” al proceso de acumulación originaria de capital en Europa. América se organizó, básicamente, en función de las necesidades de ésta y como ayuda estructural al desenvolvimiento de su cultura Moderna. Surgió, con ello, un mercado mundial de mercancías que trastornó la vida económica y social de los pueblos afectados.

Como cultura basada en la violencia de la dominación, el “logos” euro-occidental expresó esta avidez de metales en la denominación que impuso a nuestra nación: *Terra Argentea*, de donde proviene el nombre de “Argentina”. Lo originario precolombiano es velado, desde el primer momento del encuentro con el pensar nord-atlántico, en función de los intereses de la dominación. La originalidad de la novedad que siempre fuimos, y que recién ahora estamos descubriendo, fue escamoteada por el “logos” conquistador. La consciencia que arriba a nuestras tierras es consciencia de Cristiandad y, para colmo, moderna; esto es, fundada sobre el sujeto y orientada por una apodíctica voluntad de dominio. Esta voluntad signa todos sus productos culturales, desde la ciencia hasta la filosofía; concibiendo a los entes como cosas manipulables a su antojo y, mediata o inmediatamente, destinadas al mercado.

Por su parte, el sistema de Cristiandad hispánica, particularmente

a destruir toda posibilidad de acto” (ibidem).

Mientras que la violencia condena a un ominoso mutismo, tanto a las personas como a las culturas (piénsese en el efecto de la violencia conquistadora en tantos pueblos aborígenes de nuestra América), la paz, como dice Levinas, acontece como la “aptitud para la palabra” (op. cit., p. XI). Sólo hay paz allí donde cada uno puede articular “su propia palabra”.

belicoso por su larga lucha contra los árabes, identificaba el cristianismo con una determinada cultura: la greco-latina heredada y modificada por el genio hispánico. Como resultado de esta identificación, la Iglesia y la Corona hermanaron, no sin conflictos, sus destinos; y, juntas, se lanzaron a la empresa de conquista y colonización. Los hombres que la condujeron, especialmente en su primer período, integraron más elementos aún. Al afán redentor y político, agregaron una no despreciable cuota de interés pecuniario. Porque, como decía previsoramente el Gran Almirante, “del oro se hace tesoro, y con él quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo y llega a que echa las ánimas al Paraíso”.<sup>9</sup> El servicio a Dios mediante la propagación de la fe cristiano-romana, y a la Corona expandiendo su poderío político, se combinó convenientemente con la procura de ese metal precioso de virtudes tan prodigiosas como “abrir las puertas del paraíso en el cielo y las puertas del mercantilismo capitalista en la tierra”.<sup>10</sup>

#### IV

#### FILOSOFIA Y CULTURA EN LA CONSCIENCIA COLONIZADA

Entre sus múltiples recursos, la epocal empresa de Conquista y Colonización trajo, asimismo, a nuestras tierras, una filosofía que, por su parte, también fue llamada cristiana<sup>11</sup>: la segunda escolástica de exportación que sostenía los valores y categoría de la Corona y de la Iglesia, confundidas, mediante la articulación filosófico-política de una *ontología sacral* y *autoritaria* garante de la dominación europea, al mismo tiempo que de la obediencia indígena y criolla. Complementariamente, se prohibió o dificultó notoriamente la difusión en América de otras corrientes filosóficas que presentaban peligrosas aristas críticas —tales como el utopizante neoplatonismo renacentista, el humanismo erasmiano empapado de espíritu moderno y la filosofía política de Suárez nutrida en la tradición popular de los fueros comunales.

La escolástica importada, que respondía, como todas las que se

9. Citado por EDUARDO GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo Veintiuno editores, México, 1971, p.p. 20-21.
10. EDUARDO GALEANO, op. cit., p. 21.
11. De esta continua simbiosis de lo “espiritual” como lo “temporal”, de la cultura con la Fe, han brotado equívocos tales como adjudicar a la conquista y colonización española de América un carácter misional. En cuanto ninguna cultura o institución temporal puede reivindicar legítimamente para sí el título de cristiana, mal pudo serlo la España que nos conquistó. Lo más que puede sostenerse es que a nuestras tierras llegó una España de *inspiración cristiana*. Esta inspiración se manifestó particularmente en la pastoral episcopal que criticó los desafueros de la opresión. La Cristiandad colonial (como la llama Dussel) iberoamericana, periférica y dependiente, tuvo sus profetas en frailes como Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba y los dominicos del Convento de la Española, Bartolomé de las Casas y Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga y Marroquín, Valdivieso y Toribio de Mogrovejo, entre tantos otros.

introdujeron después, a los intereses metropolitanos, hizo "tabula rasa" de la tradición cultural autóctona y trasplantó un sistema categorial emanante de la problemática española. La filosofía arribó a nuestras tierras como un instrumento más de la Conquista y, por ello, quedó, desde sus inicios americanos, huérfana de calor popular y desentendida del destino de las masas explotadas. Su base de sustentación fueron las élites debido a que a ellas servía. Su historia se confunde, pues, con la de la dependencia americana.

A partir del siglo XVIII, el impacto del pensamiento moderno se hizo sentir también en nuestra América, especialmente mediante la filosofía de la Ilustración, en sus tres vertientes: la alemana, la francesa y la inglesa. Este impacto fue acusado fundamentalmente por las élites criollas necesitadas de un instrumental conceptual que viabilizase sus crecientes anhelos independentistas. La España de los Borbones se hace eco del espíritu "ilustrado" y transmite a nuestras tierras por diversas mediaciones, junto con la polémica anti-escolástica de los modernos, las nuevas inquietudes científicas de la época. Portadores de éstas fueron, entre otros, las expediciones del Barón Alexander von Humboldt a Nueva España y Nueva Granada, así como la de la Academia de París y otros ilustres viajeros deseosos de conocer la verdadera naturaleza ecológica y humana del Nuevo Mundo<sup>12</sup>. Estos aportes estimularon la consciencia de la peculiaridad americana en lo ecológico y cultural.

Por su parte, la política económica y administrativa liberalizante de Carlos III sirvió de intermediaria a las teorías de la Enciclopedia. En ésta, confluyen la filosofía política de Locke y el sensismo de Condillac, la filosofía jurídica de Montesquieu y Rousseau. A través de estas doctrinas (asimiladas en España por hombres tan disímiles como Campomanes, Cabanús, Jovellanos y el P. Feijoo), el espíritu moderno hace sentir su influencia a nivel teórico entre nosotros y gana el gusto de las élites cultivadas criollas, particularmente de su juventud y de los que transcurrían parte de su tiempo en Europa, que encuentran en ellas los medios teórico-científicos de afirmar la especificidad "político-social" de lo americano. Nuestra burguesía comercial sustentó, así, una "ideología democratizante" que orientó su planteo de la cuestión nacional

12. Refiriéndose a Humboldt, Simón Bolívar decía que "ha hecho más bienes a la América que todos sus conquistadores" (citado por LEOPOLDO ZEA, *La esencia de lo americano*, Pleamar, Buenos Aires, 1971, p. 107). Este juicio se halla ampliamente justificado en razón del aporte hecho por Humboldt al mayor conocimiento de las ricas posibilidades naturales y humanas yacientes en nuestras tierras. Su presencia anima las inquietudes e investigaciones de los científicos criollos; los mismos que, no mucho tiempo después, ofrendarán sus vidas en la gesta independentista. De los miembros que participaron en la expedición botánica a Nueva Granada saldrán poco después varios de los líderes de las luchas por la Independencia de Colombia. Acompañado por el botánico francés Amadeo Bonpland, Humboldt se embarcó para América, aceptando una invitación de Carlos IV, y contribuyó con su ciencia a confirmar en la intelectualidad criolla su sentimiento de valía e independencia.

según el imán de sus beneficios particulares. Su lucha contra la burocracia peninsular aspiró, exclusivamente, a un mero "cambio de guardia" dentro de la relación de dependencia. De allí sus planteos "formales" absolutamente divorciados de la realidad americana, tal como ésta era vivida por sus pueblos. Su preocupación por instrumentar y anestesiar la consciencia de las masas los llevó, luego de lograda la independencia del "yugo realista", a la sutil labor de pergeñar "constituciones"; labor que terminó por convertirse en un ejercicio literario cotidiano al servicio de la dominación.

Obtenida la Independencia política de nuestras incipientes naciones, las élites criollas, transformadas decididamente en oligarquías, se apresuraron a restaurar, sobre bases más apropiadas a sus intereses, el pacto colonial con otras metrópolis europeas. Se inicia, así, el período de la hegemonía anglo-francesa con dominio inglés en la América indo-ibérica. Esta se desvertebra en veinte republiquetas al servicio de un mismo Señor, y la oligarquía se hace cargo, no sin cruentos genocidios de por medio, en calidad de subpresora, de la conducción de nuestros países y de la domesticación de nuestra cultura. De este modo, mientras Francia le proporciona el modelo "espiritual", el mundo anglosajón le provee, mistificada e ilusoriamente, el científico-técnico. Concomitantemente, se genera como proyecto social de la dominación una *ideología liberal-ilustrada* que suplanta a la de la Cristiandad. Durante cierto tiempo, los resabios de ésta sustentados por intereses señoriales arcaicos luchan contra aquélla, a través del conflicto entre "conservadores" y "liberales", que termina por convertirse en un movimiento de pinzas al servicio del "statu quo" (en la Argentina, por ejemplo, se dio el caso de la existencia de "conservadores liberales" y "conservadores tradicionalistas e hispanistas"; su común denominador era su asco ontológico a la "negrada").

La ideología liberal-ilustrada obtendrá su máxima concreción socio-cultural con la siniestra dicotomía entre "civilización" y "barbarie". La voluntad de dominio se concreta, en esta nueva etapa de carácter portuario-fenicio, en un anhelo arribista de "tener" y "ser-como". Frente a ella, se levanta indomable, en una nueva fase de su lucha, *la voluntad irrefrenable de ser* que aguijonea a nuestras masas populares en el curso de su sufrida resistencia. Al ser derrotadas políticamente, éstas se repliegan y cultivan en su intimidad los valores típicos del genio nativo. Se produce, así, una *dualidad cultural*, que es fiel reflejo del desgarramiento social de nuestras nacionalidades. Por un lado, las clases semicultas fascinadas por el oropel de la civilización metropolitana que proponen como ideal a alcanzar; por el otro, la cultura ancestral de las masas, fiel a su ontológica novedad histórica, conserva en su memoria epocal su estilo de vida nutrido por valores y símbolos afirmados sobre una comunidad de origen. Cultura expresada en usos y costumbres entrañables que la dominación nunca podrá comprender. El pueblo defiende su especificidad, afirmando lo que Ricoeur denomina el "núcleo



ético-mítico” constituido por las instituciones tradicionales, las imágenes y los símbolos que integran “la representación fundamental” del mismo. Estas imágenes y símbolos son parte esencial de “lo que podría llamarse el sueño despierto de un grupo histórico”<sup>13</sup>. Sueño que alentaba la esperanza de tiempos mejores que llegarían, como lo dice Hernández en el “Martín Fierro”, cuando “venga algún criollo / en esta tierra a mandar”.

En el aspecto mimético de nuestra realidad cultural (aspecto que conlleva un “logos” encubridor o “grito de tero”, con el cual la oligarquía protege sus “nidos”, es decir, sus intereses), los ecos tardíos de las corrientes filosóficas de moda se suceden con implacable regularidad.

Bajo la designación genérica de “Romanticismo” se agrupan, por rengueante orden de aparición, la filosofía de la “Ideología” que, a la zaga de Cabanis, Condillac y Destutt de Tracy, es representada en el estuario del Plata por Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta; la filosofía del “common sense”; el espiritualismo, más ecléctico que cristiano, a lo Victor Cousin, Jouffroy o Lerminier, que influyó en hombres como Piñero y Alberdi (sobre todo, en su primer período); el tradicionalismo pre-positivista de los franceses Luis de Bonald, José de Maistre y Roberto de Lamennais, así como del español Donoso Cortés, de rápida adopción por sectores homónimos, principalmente de la Argentina mediterránea; y la expresión panenteísta del idealismo alemán transmitida por Krause a España y América, así como esporádicos brotes de socialismo utópico y de anarquismo, el cual recién a fines de siglo adquirirá estructura ideológica orgánica en nuestra vida nacional. Estas corrientes, como algunas de las que vendrán después, alimentan, a veces, simultáneamente a sectores antagónicos, en el orden político y social, de nuestra *intelligentsia*. Prueba de las singulares transmutaciones que sufren en nuestras tierras las doctrinas importadas.

Con la consolidación socio-política de la burguesía comercial y financiera dependiente en la América indo-ibérica, se despertó en nuestros “intelectuales” el fervor por un complejo doctrinal que, bajo la égida del pensamiento positivista, agrupó tendencias materialistas, evolucionistas, etc. La fórmula mágica que se importó para la resolución de problemas que comprendían ámbitos tan disímiles como el religioso y el social, pasando por la ciencia y la filosofía, fue el numinoso concepto spenceriano de *evolución*. Por su parte, el “normalismo” pedagógico y la filosofía social, enajenados en sus correspondientes “modelos” franceses e ingleses, produjeron graves distorsiones en la educación y la política de los países culturalmente colonizados. La axiología del “ser-como” se reforzó en la consciencia, no sólo de las élites extranjerizantes, sino también en ciertos sectores de las nacientes capas medias, particularmente en los docentes y las profesiones “liberales”. Así se dio el caso de que, en la Argentina, hombres como Sarmiento nos alentaban

13. PAUL RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964, p. 282.

a adoptar el modelo yanqui como ideal de desarrollo socio-cultural. Ese, y no otro, es el sentido de su frase: "Seamos los Estados Unidos de la América del Sur".

Ya a fines del siglo pasado, con el crecimiento del aporte inmigratorio a los centros urbanos, hacen acto de presencia el anarco-sindicalismo y el socialismo reformista de la II Internacional. Estas corrientes, si bien tratan de interpretar y expresar los intereses de una incipiente clase obrera y de una pequeña burguesía sin arraigo nacional, asimilan acriticamente la "tradición" liberal-cipayaya y, con ello, enajenan sus posibilidades de comprender el país real. De este modo, en la línea "marxista", el socialismo amarillo y el comunismo stalinista de espaldas a la realidad nacional, representan un marxismo de cuarta categoría reducido a anémicas fórmulas de manual, cuya exégesis sagrada estaba reservada a los "iluminados" de los centros internacionales de la Revolución.

A comienzos de siglo, asimismo, dentro del campo positivista, que intuye oscuramente la orfanda popular e intelectual en que se desarrolla debido a los cambios estructurales que ocurrían en nuestros modos sociales dependientes, se opera un movimiento de cuestionamiento y crítica interna (en notable paralelismo con la tendencia similar ocurrida en Europa), que, aunado con el magisterio universitario de pensadores ávidos, si no de raigambre originaria, sí de conferir rigor a la investigación y de renovar la vida universitaria (nos estamos refiriendo a la llamada generación de los "fundadores", que comprendía hombres de inquietudes socio-políticas tan diferentes como podían serlo un Alejandro Korn en la Argentina o un José Vasconcelos en México), recepta nuevas orientaciones de la filosofía nordatlántica (Boutroux, Croce, etc.) que poseen el común denominador de su rechazo del positivismo mediante un intuicionismo y un vitalismo dinamicistas.

Compartiendo esta actitud antipositivista, el pensamiento católico argentino acude a autores europeos renovadores de la filosofía tradicional, tales como Balmes, el Cardenal Mercier, los representantes de la neo-escolástica italiana y, luego, concomitantemente a los intentos de articular una doctrina de "Nueva Cristiandad", el tomismo francés de Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Maritain y Gilson. En el pensamiento político, actúa asimismo la influencia de la singular simbiosis de tradicionalismo y positivismo que constituye la estructura ideológica de la "Action Française". Esta influencia, junto con la actitud anti-rationalista heredada del tradicionalismo francés, corre aparejada con una visión pesimista del mundo moderno (resultado de una experiencia histórica absolutamente ajena a nosotros: el trauma producido por la Revolución Francesa en los diversos sectores —políticos, religiosos, ideológicos— afectos al antiguo Régimen, y su correspondiente reacción, no sólo contra ella, sino también contra todo el proceso que la engendró), visión cargada de siniestros presagios sobre el sentido y futuro de la evolución de una sociedad profanizada (la europea, por supuesto). De Maistre reaparece de la mano con Maurras, bajo la discreta vigilancia de Mussolini. También para esta corriente, Europa y siempre Europa

constituye el parámetro cultural y el objeto obligado de toda reflexión "seria" en estas, nuestras periféricas latitudes. Lo único que varía es la interpretación. No es cierto que seamos modernos. Ahora se nos considera Occidentales (greco-latinos) y Cristianos. Las dos vertientes en las que fluye el pensamiento católico de la época: la totalitaria y la democrático-personalista, se nutren de idénticas inquietudes: las metropolitanas. Así, la guerra civil española y la actitud ante el fascismo y la ocupación alemana de Francia dividen a la *intelligentsia* católica argentina de ese entonces.

En la mencionada reacción antipositivista de los "fundadores", hallamos, también, la presencia del neokantismo, del irracionalismo vitalista e, influyendo a diestra y siniestra (esto es, en la "derecha" y en la "izquierda", pasando por el "centro"), la figura de Bergson, transformado en el gran mentor de la época.

Por mediación de estas orientaciones, y luego de una cierta institucionalización del quehacer filosófico, se inicia hacia la década del cuarenta, la "normalidad filosófica" postulada por F. Romero. Esta debía consistir en el perfeccionamiento de las diversas tareas formales que constituyen la labor filosófica, de acuerdo a criterios de rigor y seriedad provistos por la filosofía europea. Con ello, estaríamos ya "a la altura de Europa". Se llegó a creer que casi éramos europeos. Manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en las diversas variantes de su "visión del mundo" (axiología, fenomenología existencial y ontológica, materialismo dialéctico, historicismo diltheyano u orteguiano, etc.), importábamos sus problemas y copiábamos sus soluciones. Con un poquito de suerte, podríamos lograr que nuestro disfraz fuese perfecto y pasar por distinguidos ciudadanos del mundo (del mundo metropolitano, claro está). Si hasta el acento vernáculo habíamos perdido. ¿Cómo podía ser de otro modo, si nos habíamos educado en francés, inglés o alemán; si los catálogos de las librerías y editoriales de París, Frankfurt o Londres casi no poseían secretos para nuestros curiosos espíritus? ¿Acaso no es eso cultura; no consiste en eso hacer filosofía? ¿Qué más podían exigirnos para darnos carta de ciudadanía en la prestigiosa "República metropolitana de Filosofía y Humanidades"?

Después de la segunda guerra mundial, se afianza la hegemonía norteamericana en nuestra América, con su tecnocratismo y sus regulaciones de mercado. Los productos filosóficos son adaptados al consumo de las masas. No son ya meras doctrinas las que importamos, sino, con ellas, modas, poses, temas de conversación para los fines de semana, etc. Así llega el existencialismo, y ganan adeptos los diferentes tipos de "Espiritualismo", desde el cristiano hasta los orientalistas (incentivados por giras de conferencias que promueven la venta de las obras de los invitados a darlas).

A pesar de la decadencia de la poderosa influencia que la filosofía alemana alcanzó en la América indo-ibérica entre las dos guerras (coincidente con el auge político y económico germano de aquella época),

sus autores, particularmente Heidegger en la Argentina, no dejan de hacer sentir su voz hasta nuestros días. Por otra parte, en este período se suman nuevas problemáticas a las ya mencionadas. La filosofía analítica y del lenguaje, el empirismo lógico, el neopositivismo, la epistemología genética y la última gran luminaria: el estructuralismo, seducen, merced al impacto de la “planetarización” del complejo científico-tecnológico conducida por la mencionada hegemonía angloamericana, a numerosas inteligencias jóvenes deseosas de ganar rigor conceptual, precisión metodológica y, con penosa frecuencia, descomprometida universalidad. El desarrollismo tecnocratizante y el eficientismo son las expresiones más corrientes, en el campo socio-político, del creciente cientificismo dependiente brotado de las bases estructurales de la dominación.

Unido a todo lo dicho, asistimos a la generalización del fenómeno siguiente: una cantidad creciente de “temas filosóficos” se están transformando por obra del “masaje” de los “medios de comunicación de masas” (particularmente, por vía de la literatura, las publicaciones periódicas, el cine y algunos programas televisivos) en productos culturales destinados al consumo en serie. Esto ha ocurrido, especialmente, con ciertas corrientes del marxismo, del psicoanálisis y del estructuralismo. Con ello, el pensamiento reducido a mercancía y equiparado a usos tan equívocos como el de la música funcional, es sometido a las inexorables leyes del mercado y evaluado exclusivamente por su lucratividad. De este modo, el pensador es convertido, por fuerza o por grado, a la condición de un trabajador productivo; pero, como precisa Marx,

“no en cuanto produce ideas, sino en cuanto enriquece al libre-ro que le edita sus escritos; o sea, dicho de otra manera, en cuanto es el asalariado de un capitalista”<sup>14</sup>.

Sería erróneo deducir de lo dicho que nosotros negamos la existencia de toda reflexión, surgida en nuestras tierras, sobre la originalidad americana. Por cierto que, como ya lo indicáramos más arriba, la hubo, aunque desarrollada mediante un aparato conceptual que, en ocasiones, impidió más que posibilitó la explicitación de nuestra peculiaridad histórico-social.

En el siglo XVIII, por ejemplo, el padre Domingo Muriel se preocupaba por adecuar las categorías del derecho europeo a los peculiares modos de posesión y dominio de los bienes, existentes entre los indios americanos. Como subraya Alberto Caturelli:

“Muriel se ve obligado a este replanteo jurídico por el hecho insoslayable de encontrarse en una circunstancia *nueva*. Es decir, que esta *novedad* (de América, O. A.) ha comenzado a hacerse cada vez más *problemática*”.<sup>15</sup>

14. KARL MARX, *Theorien über den Mehrwert*, en Marx-Engels-Werke, t. 26.1, Dietz Verlag, Berlin, 1971, p. 128.
15. ALBERTO CATURELLI, *Presente y futuro de la Filosofía en la Argentina*, U. N. C., Córdoba, 1972 p. 41. En esta obra, se presenta una reseña somera de los temas principales de Muriel y Peramás.

Luego del intento efectuado en la misma época, por el padre José Manuel Peramás de comparar las reducciones guaraníes con la "República" de Platón y de evaluar las posibilidades históricas de aquéllas, nos encontramos, en el siglo pasado, con las exigencias alberdianas de elaborar un filosofar "práctico", penetrado de "las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país". Con ello, se constituiría en nuestra vida cultural una "filosofía nacional" urgida por la necesidad de aprehender el "genio americano". Como señala con justeza J. C. Scannone, estos anhelos implicaban, al mismo tiempo que la mantención de los marcos teóricos de nuestra dependencia intelectual (al sostener Alberdi que a América le correspondía practicar lo que Europa pensaba), "la convicción de que, dada la situación de América, en gestación hacia el futuro, el pensar americano debía ser original y no podía dejar de ser practicante".<sup>16</sup>

Ya en nuestro siglo, don Saúl Taborda postula una filosofía y una pedagogía fundadas en el espíritu popular del comunismo federalista y expresivas del "genio nativo"; viendo en lo "facundico" el "sesgo de nuestro sentido histórico". Y actualmente asistimos a un renacer (aunque no sin impugnaciones de diverso tipo) crítico de la problemática americana en el seno de nuestras comunidades filosóficas. La filosofía se interroga a sí misma sobre el rol que debe jugar en el proceso histórico de nuestros pueblos.<sup>17</sup>

16. JUAN CARLOS SCANNONE, "Hacia una dialéctica de la liberación", en *Stromata*, año XXVII, Enero-marzo 1971, n° 1, p. 23.
17. Entre los principales sostenedores de la necesidad de este replanteo crítico de la función de la filosofía en el proceso histórico-social de nuestros pueblos, podemos mencionar las siguientes obras y artículos:  
 AUGUSTO SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo Veintiuno editores, México, 1968; ENRIQUE DUSSEL, "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", en *Cuyo*, Mendoza, IV, 1968; "Metafísica del sujeto y liberación", en II Congreso Nacional de Filosofía. Temas de Filosofía Contemporánea, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p.p. 27-32; "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", en *Stromata*, Enero-junio de 1972, n° 1-2, pp. 53-89; *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, obra en curso de publicación, cuya primera redacción hemos podido apreciar gracias a la gentileza del autor; asimismo sus trabajos teológicos sobre la situación latinoamericana: "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", *Stromata*, Julio-diciembre de 1970, n° 3-4, pp. 277-330. "Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina", *Nuevo Mundo*, San Antonio de Padua (Pcia. de Buenos Aires), T. 1, Julio-diciembre de 1971, n° 2, pp. 187-204; *Caminos de liberación latinoamericana*, Latinoamérica libros, Buenos Aires, 1972.  
 JUAN CARLOS SCANNONE, "Hacia una dialéctica de la liberación", loc. cit.; "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata*, Enero-junio de 1972, n° 1-2, pp. 107-150.  
 Sobre la problemática americana, se cuentan, en una línea más tradicional, las obras de: ALBERTO CATURELLI, *América bifronte*, Troquel, Buenos Aires, 1961; *La filosofía en la Argentina actual*, II Congreso Nacional de Filosofía, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971; *Presente y futuro de la filosofía en la Argentina*, op. cit.; E. MAYZ VALLENILLA, *El problema de América*,

## CREATIVIDAD Y ENAJENACION

Los tres períodos en que hemos dividido la historia de la filosofía en la América indo-hispánica, esto es, el de la hegemonía española, el de la anglo-francesa y el de la norteamericana, nos han mostrado una continuidad socio-cultural dada por la voluntad de dominio que orienta al ciclo de la Modernidad. En cada uno de dichos períodos, la filosofía, en sus grandes líneas, se ha comportado como consciencia enajenada y enajenante; "logos" encubridor al servicio de los intereses y motivaciones de la dominación. La empresa de conquista y sometimiento importó sus correspondientes armas intelectuales. Junto con las carabelas y los arcabuces, los caballos y las bacterias, los conquistadores trajeron, también, la "cultura".

No ha existido una filosofía *de* nuestra América, originada en o vertida sobre su peculiar problemática socio-existencial. Su "historia" se reduce, como ya lo indicara Salazar Bondy, a la del "paso por" nuestras naciones de las corrientes filosóficas euro-occidentales más o menos adaptadas a las condiciones locales con miras a su aplicación práctica.

"La filosofía sirvió para operar sobre la realidad (americana) y adquirió de ella sus marcas reales, pero la realidad fue comprendida según la filosofía producida en Europa, como el mundo de Dios y el Rey, como una república a la europea, como un orden del espíritu en que América tenía un lugar secundario . . . etc. Hubo pues una adopción de una imagen del mundo, con el doble valor que tiene este término, de asunción de algo extraño y de modificación de su status o condición en la realidad".<sup>18</sup>

Así se explican las variaciones de octava, los cambios de registros doctrinales y aun las ejecuciones "de oído" respecto de las versiones originales, operadas en nuestras subculturas.

Como conclusión primera de la de-strucción emprendida podemos afirmar que en la América indo-ibérica no ha existido una tradición filosófica autóctona, que reúna los caracteres de *propiedad*, *originalidad* y *originalidad*, esto es, que nos pertenezca como expresión de nuestras necesidades específicas, que hunda sus raíces en nuestro origen y que haya aportado nuevos enfoques o ideas al acervo cultural de la humanidad, partiendo de nuestras especiales problemáticas teóricas. La historia de la filosofía fue la de un reflejo, de un eco, de una importación y de una mimesis de imágenes del mundo acuñadas por el pensar nord-

Caracas, 1959. LEOPOLDO ZEA, *América como conciencia*, México, 1953; *América en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970; *El pensamiento latinoamericano*, Promaca, México, 1965; *América Latina y el mundo*, Eudeba, Buenos Aires, 1965; *La esencia de lo americano*, op. cit.

18. AUGUSTO SALAZAR BONDY, op. cit., p. 39.

atlántico al servicio de la dominación. Se enarbolaron “ismos” y se agitaron sus correspondientes “anti-ismos”, con los cuales se domesticaba nuestra consciencia. Esto generó, particularmente en la Argentina, una actitud espiritual que puede con toda propiedad ser llamada “portuaria”: de espaldas al país y con los ojos clavados en las luces metropolitanas. Nuestras élites semi-cultas actuaron como agentes de bolsa en la cultura de la dominación, obstaculizando permanentemente la comprensión de la real situación histórica de nuestras comunidades y colaborando eficazmente en el afianzamiento de nuestra dependencia socio-cultural. Con su especial mimetismo domesticador, nos han definido como occidentales, latinos, modernos, democráticos, etc.; aludiendo, siempre, a cosas diferentes de las que, en realidad, vivíamos. Han trasplantado proyectos históricos de otros pueblos y asumido intereses que no son los nuestros. Con ello, han contribuido a mantenernos como objetos pasivos de una historia ajena en lugar de ayudarnos a convertirnos en agentes de la propia.

Constituyendo la dependencia estructural un factor permanente en nuestra historia, la dominación ejercida ha podido actuar a través de múltiples mediaciones. Su resultado fue siempre el mismo: la consolidación de una sociedad escindida, marginal a la historia; con pautas inauténticas, por im-propias, de conducta, y una cultura domesticadora extraña al destino de los hombres que la sustentan. Esta obra “cultural” tuvo como objeto anestesiar las consciencias de nuestros pueblos, para que ejecuten en forma sumisa y resignada los proyectos de la dominación. Con ella, se procuró inculcar el conformismo e introyectar las representaciones enajenadas de la opresión. Al recibir como respuesta la indiferencia y el mutismo, la intelligentsia “subopresora” no vio en esta actitud más que lo que sus anteojeas le permitían: inmadurez, imperfección, primitivismo. Se ensayaron mil explicaciones y obtuvieron una única respuesta: el desprecio y la indiferencia de las masas. Allí morían sin eco las crispadas gesticulaciones de un filosofar enajenado y enajenante; el cual adjudica su radical infecundidad a la maligna o roma hostilidad de un medio supuestamente impermeable a las delicadas insinuaciones del “espíritu”.

Hacer filosofía, en esta “tierra extraña” y semibárbara, consistía en repetir continua y esforzadamente los tópicos de la dominación. Cuando la moda europea (diríamos, parafraseando a Sartre) gritaba: “¡Positivismo!”, aquí se repetía jubilosamente: “. . .ismo”. Cuando la voz de orden metropolitana imponía: “¡Tomismo!”, aquí se contestaba sumisamente: “. . .ismo”. Cuando las ondas hertzianas y el celuloide transmitían: “¡Existencialismo!”, nuestros receptores captaban sordamente: “. . .ismo”.

Nuestro persistente filosofar se nutría incesantemente de estos “ismos” (con sus correspondientes “anti-ismos”) tardíos que inmantaban las sensitivas inteligencias de nuestras “élites” y dejaban impávidos a los rudos espíritus de nuestras masas. Pensar era pensar como europeos.

Su “logos” era El “Logos”; su cultura, La Cultura. A nosotros no nos correspondía más que el dudoso legado de una “herencia sin beneficio de inventario”. De allí que durante siglos no se haya constituido una filosofía “indo-ibérica”, es decir, una filosofía que piense nuestra peculiaridad *desde* nuestra situación marginal y dependiente, que enfrente a la “totalidad totalizada” de la dominación partiendo de la “exterioridad”<sup>19</sup> quebrada y escindida de un mundo oprimido.

Al formar parte de una sociedad dependiente, nuestra labor filosófica acrítica y desarraigada fue igualmente dependiente. El rasgo de no-integración y escisión típico de nuestra estructuración social periférica se manifestó en la falta de vigor de nuestro pensar colonizado y en el abismo que separa a nuestras clases “cultas” de las masas explotadas por la dominación. Al pretender vivir con patrones culturales importados se acabó en la frustración, la esterilidad y el aislamiento.

Un filosofar fecundo y grávido de historia debe, en cambio, elucidar los caminos que lo conduzcan al *corazón palpitante de las masas* y lo hagan capaz de expresar conceptualmente sus sístoles y diástoles emotivo-moteres.

Redefiniendo los términos de la conocida expresión kantiana, podríamos decir que la intuición de los pueblos sin la mediación del concepto es ciega, mientras que las fórmulas conceptuales sin los contenidos intuitivos de los verdaderos agentes de la historia resultan siempre inevitablemente vacías.

Por ello, no dudamos en afirmar que al pensar situado históricamente en nuestro concreto aquí y ahora no le quedan más que dos funciones sociales posibles:

- a) consolidar el statu quo ocultando nuestra originariedad mediante maniobras distractivas orquestadas sobre problemáticas exógenas (v. gr., la angustia, la náusea, el “internacionalismo” de la lucha “proletaria”, la defensa del Occidente cristiano, etc.) o
- b) develar sub-versivamente lo cuidadosamente ocultado por la dominación, a través de un “logos” (palabra que da sentido) develador que detecte los rasgos de la opresión y saque a luz las causas profundas de nuestra dependencia socio-cultural.

Si hablamos aquí de “sub-versión”, lo hacemos en el sentido etimológico del término; el cual viene del latino ‘subvertere’, esto es, poner arriba y a la luz lo que se halla oculto debajo. Por ello, un pensar sub-versivo es el que asume la riesgosa tarea de reflexionar “desde abajo”, desde el polo del oprimido y de la periferia, exoyectando las categorías de la dominación y develando sus contradicciones estructurales. Su carácter “subversivo” consistirá, por lo tanto, en sacar a luz los condicionamientos estructurales de una cultura enajenada por la domi-

19. Las categorías encomilladas han sido tomadas de la ya mencionada obra de Emmanuel Levinas; teniendo en cuenta los trabajos de E. Dussel y de J. C. Scannone donde ellas se hallan creativamente asimiladas.



nación y en señalar las vías posibles para que emerja la radical novedad de nuestro ser histórico-social. A los "valores" de la opresión se deben oponer los anti-valores de la liberación; a las normas de la dominación, las contranormas del pensar negativo; a los cánones de la cultura vigente, los anti-cánones de la creatividad popular.<sup>20</sup> Sólo mediante esta innovación sub-versiva, podrá el quehacer filosófico salir de la lucrativa asepsia académica y articularse eficazmente con el ritmo de la historia.

Constituyéndose como autoconsciencia de las posibilidades reales de una existencia lanzada al riesgo del futuro, la filosofía se capacita para ser principio racional de una mutación revolucionaria en nuestro tiempo. Recapitulando en sí la herencia de los ideales de la Ilustración puede, como fanal de *consciencia crítica de la realidad vista como totalidad abierta en movimiento*, esclarecer el sentido fundante y delimitante de una comunidad sometida a la opresión y al despojo, despejando, a partir de la comprometida praxis histórica de las masas empeñadas en el proceso liberador, inéditos horizontes de grandeza para un hombre nuevo en un mundo nuevo. Si, como creemos, lo que impide su emergencia histórica es la im-propiedad de un existir dependiente y epigonal, la filosofía lograría su propia autenticidad en la medida en que se haga capaz de pro-ferir un "logos" crítico-liberador susceptible de coadyuvar al proceso superador de la dependencia.

Terminamos como principiamos. Reafirmando nuestra convicción de que en la América indo-ibérica todo impone la necesidad de lo Nuevo; tarea nuestra es hacerlo posible. Próximo se encuentra el momento en que la historia se hará transparente a sí misma, mostrando su verdadero agente pro-ductor. Entonces, también nuestro filosofar habrá perdido su carácter episódico y escindido de la vida de su pueblo; entonces habrá llegado la hora de su más fecunda creatividad. Dejaremos, como lo dijimos antes, de ser objetos pasivos de una historia en-ajenada, para convertirnos en actores de la propia. Nuestra consciencia perderá su actual condición lunar (reflejo de luces extrañas), de enmascaramiento ideológico, y adquirirá dominio de sí, de su capacidad creadora y estructuradora de mundos posibles. De la percepción ahondada de nuestra menesterosidad podrá brotar la de nuestro *ser-que-todavía-no-es*.

20. Cfr. las contraposiciones similares enumeradas por ORLANDO FALS BORDA en su obra: *Las revoluciones inconclusas en América Latina (1809-1968)*, Siglo Veintiuno, México, 1970<sup>2</sup>, p. 15; de las cuales nos hemos apartado en la determinación de los contenidos por considerar insuficiente la realizada por el mencionado autor.

PRESUPUESTOS POLITICOS DE UNA FILOSOFIA  
LATINOAMERICANA  
— notas sueltas —

*Hugo Assmann*  
Santiago de Chile

Resulta conveniente y honesto introducir estas notas, por lo demás poco filosóficas en el sentido tradicional, con una breve confesión de corte personal. Su finalidad obvia es la de quitarle toda presunción a lo sintetizado en estas páginas.

La observación introductoria de carácter personal se refiere a mi itinerario de progresivo alejamiento de lo que fue una pasión de los años juveniles: el silencio extático, poblado de tautologías circulares, de la filosofía de Heidegger. Sucediendo al inevitable derrumbe de las presunciones del neo-tomismo, identificado en su función política de olla de recocinaje del socialcristianismo, las promesas de historicización del pensamiento heideggeriano fueron para mí, al igual de lo vivido notoriamente por muchos, una frustración fecunda.

Frustración, porque la historicidad prometida culminaba en la inaceptable postura ahistórica de éxtasis evasionista ante el abismo del ser. En el contexto del pensamiento liberal, eso representa, en mi entender, el refinamiento de la colonización cultural extrema, que pretende ocultar su intrasistemicidad aceptada, a través de la celebración de la desgustada impotencia histórica. El sobresalto frente a lo indefinible del ser es de hecho el salto hacia la indefinición en el terreno de la historia, es la carne verbal de la presunción de apoliticidad, políticamente tan provechosa a la mantención del statu quo. Como adorno compensatorio, no queda eliminada sino, por el contrario, ensanchada casi ad infinitum la fraseología sobre la palabra imposible y el ritual de sobresaltos de la reducción al silencio. Lo admirativo del silencio es de hecho la admiración inconfesada de lo que "hay", velada en estériles denuncias que no contienen la menor intención de intervenir activamente en la historia denunciada.

Fecunda, porque —como promesa de la historicidad— esa filosofía implicaba, hasta cierto punto, ella misma la exigencia de ser "desfilosofada". Las diversas teologías —variadas en la forma, pero idénticas en su esencia ideológica— que entroncaban más o menos espontáneamente con el pensamiento heideggeriano, exigían por igual ser "des-teologizadas". Un mínimo esfuerzo en esta línea fue suficiente para descubrir la necesidad de serios capítulos sociológicos sobre el cauti-

verio intrasistémico: sociología de las ideologías filosóficas, teológicas, exegeticas, etc., con tanteos de sospecha respecto a la ubicación social de las formas cautivas de pensamiento.

La simulación de marxismo de la "Escuela de Frankfurt", y nuevamente las teologías seudopolíticas compaginables con esa simulación, fueron el eslabón siguiente. Semejante migración a través de los universos fantasmales del ocultamiento de la realidad, sólo podía desembocar en el esfuerzo de desocultar lo ocultado. Lo ocultado, así parece, no es solamente la acumulación, primitiva y constante, de capital con base en la plusvalía material, sino también el necesario complemento de esa acumulación, con base en la plusvalía ideológica, sin la cual quedaría incompleto el fetichismo e imposible la reproducción del sistema capitalista. ¿Una postura decididamente marxista? Sin duda, con tal que ella sepa resistirse a la perversión escolástica del marxismo, esa nueva pantalla ocultadora de la densidad epistemológica de la praxis liberadora de nuestros pueblos, esa amenaza constante de incapacitación frente a lo propio y característico de las luchas de Nuestra América.

### 1. *La tesis de fondo*

La tarea de descolonización de nuestra cultura tiene tantos aspectos que resulta difícil deslindar un terreno específico y propio de la filosofía. Eso se evidencia tanto más, cuando se admite que —como lo afirmaba Marx— su única "Aufhebung", en el sentido de preservación, pasa a través de su "Aufhebung", en el sentido del disolverse en la acción; su emergencia verdadera pasa por la inmersión en la praxis. Por eso, ya que la praxis —el lugar de su inmersión para poder emerger— engloba todas las dimensiones de la acción histórica, la filosofía, entendida así, no sólo se ve obligada a bajar de la serenidad jamás perturbada de sus categorías al terreno de lo provisorio, de lo inacabado, e incluso al nivel estratégico-táctico de la lucha, sino ha de ser algo más que simple referencia crítica negativa, porque la acción exige también el empuje positivo de la reflexión crítica. El deslinde, por lo tanto, no solamente resulta difícil en el seno de lo que podríamos llamar el proceso de revolucionamiento de nuestra cultura dependiente, como dimensión fundamental de nuestra liberación; la dificultad del deslinde de un terreno específicamente filosófico deriva igualmente de la interrelación de todo lo que implica la revolución. Como es notorio, la discusión política —la única aceptable, a nuestro entender— sobre la "práctica teórica", que está en el orden del día, fue desenmascarando la sutileza de nuevas formas de idealismo.

Una tesis de fondo atraviesa las breves observaciones que se hacen aquí, y es la siguiente: toda tarea de desbloqueo de la dominación culturalmente internalizada tiene que asumir, como punto de partida, el carácter indisoluble del vínculo existente entre el proceso ideológico y el proceso político en el funcionamiento de la conciencia social. Eso significa que tiene que evitar la tentación de librar una lucha limitada

al terreno semántico de la pura confrontación ideológica —en el nivel de la renovación de “conceptos” y “valores” fundamentales relacionados con la liberación— para bajar decididamente al terreno político, sin desconocer, desde luego, los momentos de relativa autonomía de las instancias ideológicas en el proceso político. Pero esta autonomía, cuando existe, existe precisamente como una función más de lo político, sin estar jamás enteramente desrelacionada de sus niveles prácticos.

En la perspectiva de una filosofía que se quiere latinoamericana esto significa que la originalidad de los temas latinoamericanos —sea para la filosofía, la teología, sea, en fin, para cualquier tarea cultural— sólo tiene condiciones de brotar, como actualización práctica de lo originariamente nuestro, allí donde es asumida, en términos políticos, nuestra lucha de liberación.

Lo afirmado se evidencia en ejemplos concretos como éste: el tema candente del “problema nacional”, de la “causa nacional” y del “ser nacional” —íntimamente ligado a la definición histórica de lo “latinoamericano”— solamente surge, como tema de profundización teórica, cuando se plantean al mismo tiempo sus resonancias prácticas en la lucha política. La exigencia política, y por lo tanto el encuadre político del tema, es la condición posibilitante de su discusión ideológica.

Es prácticamente inocuo, por abstracto y genérico, inculcar lo anterior, si no se discuten más en detalle los distintos niveles de lo político. ¿Qué implica, concretamente, el señalado encuadre político? No es éste el momento de ahondar en la cuestión. Basta haber indicado su importancia central para que la tesis enunciada adquiera un real contenido. Es relativamente fácil determinar los escollos extremos: por una parte, el puro panfletarismo superficial y pseudo-militante; por la otra, la noción idealista de lo político, su reducción a lo etéreo, el vaciamiento de su significación práctica. Entre ambos riesgos extremos se ubican los distintos niveles de la militancia real, consistente y significativa, con objetivos estratégicos definidos, pero también con tareas múltiples y distintas. La misma cuestión se les viene planteando hace años, no sin duros debates, a los científicos sociales latinoamericanos y otros <sup>1</sup>.

La filosofía se confronta, además, en este terreno, con limitaciones específicas: ella no posee, en sus instrumentales de reflexión tradicionales, aquéllos que necesita para definir su propia misión en el contexto de la lucha liberadora. Tampoco conseguirá determinar, únicamente con sus propios resortes, las prioridades temáticas capaces de llenar de contenido significativo sus propósitos de volcarse hacia lo “latinoamericano”. ¿Cuál es, pues, su inevitable compenetración con las ciencias específicas, que se ocupan del análisis social, económico y político? Lo que la teología latinoamericana se viene planteando en este sentido en los últimos años <sup>2</sup>, a saber, su necesaria conexión con las ciencias

<sup>1</sup> Ver, p. ej., O. FALS BORDA, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, México, 1970; con bibliogr. en las notas.

<sup>2</sup> Cf. H. ASSMANN (ed.), *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Montevideo, 1972, segunda parte; *Id.*, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, 1973.

sociales, surge como conjunto temático inevitable también para la filosofía. Pero, además del contexto interdisciplinario imprescindible para lograr acercarse a los temas prioritarios de América Latina, existe también un claro problema de corte ético-político, vagamente aludido por la palabra corriente "opción". La opción ético-política tiene que hacerse presente en cada uno de los niveles implicados en el asumir de la lucha latinoamericana: el nivel del análisis de la realidad, el nivel de la definición de prioridades políticas (que no siempre es un simple resultante del análisis), y el nivel estratégico-táctico de la acción efectiva.

## 2. La esencia política de lo "latinoamericano"

Una filosofía, que se pretende latinoamericana, no lo será por simple efecto de buenos propósitos. O lo será por una participación decidida y efectiva en el proceso revolucionario de liberación, o no lo será absolutamente en lo que a hechos prácticos se refiere, aunque ensaye las más variadas migraciones a través de los coqueteos puramente semánticos que el asunto puede fácilmente propiciar.

Lo que importa recalcar, en este sentido, es la determinada esencia política de la definición misma de lo que se ha de entender por "latinoamericanidad". Un rápido examen de la bibliografía concerniente a la búsqueda de una filosofía latinoamericana nos permite constatar que todavía existen variantes apreciables en las distintas propuestas. Una vez más se tiene que admitir que las distintas ópticas políticas, o por lo menos los distintos grados de acercamiento a la opción política de revolución liberadora, sirven de clave para demarcar las diferencias<sup>3</sup>. En este punto conviene no escamotear las discrepancias de fondo, derivadas de opciones políticas diferentes. De hacerlo, se estaría una vez más buscando lo imposible: la conciliación de los inconciliables. Quizás haya que admitir que las discusiones de tipo filosófico se prestan fácilmente para ocultar las diferencias fundamentales de línea política, ocultables en la verbosidad conceptual abstracta.

El codiciado adjetivo "latinoamericana" sólo adquiere substancia histórica cuando viene definido en relación a un proyecto histórico determinado: el de la liberación de nuestros pueblos. Ya que, además, el proceso de recuperación de los lenguajes provocativos "de frontera", es una de las ambiciones políticas más evidentes del sistema capitalista, ya que hartos ejemplos demuestran que está en condiciones de lograr rápidamente dicha recuperación —como en el caso del lenguaje de la "liberación"—, el proyecto histórico no está suficientemente explicitado

<sup>3</sup> Es interesante notar esta línea demarcatoria política en las distintas concepciones de lo "latinoamericano", p. ej., en la bibliografía concerniente analizada por AUGUSTO SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, 1968; en LEOPOLDO ZEA, *La esencia de lo americano*. Buenos Aires, 1970 y sus demás obras anteriores; MARIO CASALLA, *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, 1973 - éste último refleja un encuadre político mucho más definido.

en lenguajes “filosóficos” puramente alusivos o simplemente tangenciales respecto al contenido histórico de la lucha revolucionaria. La pregunta, trivial en apariencia, es siempre la misma: ¿de qué lado estás? Si la respuesta a esta pregunta sigue escamoteada u ocultada, en fantásticas digresiones evasionistas, el coqueteo verbal con lo “latinoamericano” no será otra cosa que una matriz generadora de presuntas “terceras posiciones”.

De lo enunciado hasta ahora siguen algunas consecuencias claras y muchos interrogantes, que piden profundización. Entre las cosas claras se pueden nombrar, entre otras, las siguientes: 1. “filosofía latinoamericana” no es una simple designación de ubicación geográfica, o sea, lo que se hace “en América Latina” bajo el nombre de filosofía; lo que se presenta como filosofía, en América Latina, exige por sí solo una atenta consideración sociológica, ya que se trata de uno de los cauces más formidables de enajenación; para llegar a una constatación de semejante peso basta conocer algo respecto al funcionamiento concreto de las numerosas Facultades de Filosofía, diseminadas a lo largo del subcontinente, sobre todo en las Universidades particulares, sin olvidar, por supuesto, lo que pasa en las fiscales; pero no basta constatar lo grueso de este hecho y el obstáculo que representa para una renovación filosófica significativa en Latinoamérica; la consecuencia enunciada tiene igualmente profunda incidencia en el análisis, que urge hacer, de las importaciones filosóficas que se presentan con fisonomía progresista, sin dejar de ser de hecho formas modernas y sugestivas de enajenación “filosófica”, que juega con nombres “de categoría”, que siguen mediatizando terriblemente el pensamiento filosófico en América Latina y, por lo tanto, mediatizan también la “latinoamericanidad”.

2. Una segunda consecuencia, ligada a la anterior, se relaciona con los canales más previsibles de la “latinoamericanización” del pensamiento filosófico: serán, en gran medida, canales paralelos a la enseñanza filosófica que pasa por las cátedras de filosofía, aunque no sea de excluir del todo una función auxiliar de algunas de ellas. Lo que se pretende constatar con eso es el vicio estructural de los currícula, de los programas de enseñanza impuestos en las Universidades, donde, a pesar de una cierta flexibilidad creciente, persisten dependencias culturales que representan un enorme obstáculo a las intenciones de una filosofía latinoamericana. No es necesario siquiera tomar, para ejemplificarlo, la increíble dependencia de la filosofía escolástica que sigue vigente en los programas de ciertos centros eclesiásticos de enseñanza filosófica <sup>4</sup>.

Los interrogantes que permanecen abiertos se refieren a muchos puntos. Ya señalamos anteriormente el problema de la relación entre filosofía y ciencias sociales. La re-lectura todavía incipiente de nuestra historia incluye obviamente muchos temas estrechamente relacionados

<sup>4</sup> Un ejemplo particularmente sintomático de aprisionamiento escolástico es el programa de enseñanza de la filosofía del así llamado Seminario Conciliar de México, D. F., edición de 1973.

con la búsqueda de un pensar latinoamericano genuino. En el plano de las ideologías culturales, de contenido político detectable, convendría examinar los nuevos “travestís” ideológicos de la vieja oposición entre “civilización” y “barbarie”, las sobras del “arielismo” que marcó generaciones enteras de intelectuales, las raíces histórico-culturales que se oponen a una concepción conflictiva de la historia<sup>5</sup>, las dificultades de las izquierdas latinoamericanas de elaborar propuestas consistentes de práctica política en el terreno cultural<sup>6</sup>, el carácter nítidamente europeizante de ciertos “progresismos” reformistas en el seno del pensamiento cristiano, y muchas cuestiones similares.

En síntesis, lo “latinoamericano” no puede ser definido fuera de un preciso registro político, fuera de una clave de criterios derivados de un determinado proyecto histórico. Refugiarse en la búsqueda vaga de una “experiencia ontológica del hombre americano”<sup>7</sup>, sin cumplir la condición que acabamos de recalcar, sería una vez más una típica enajenación “filosófica”.

### 3. *Filosofía del ser y legitimación del dominador*

Paso a aludir rápidamente a uno de los problemas de fondo del necesario desbloqueo del pensamiento filosófico tradicional: su camuflada esencia jurídica, la cercanía ocultada de sus conceptos más abstractos a la estructura del pensamiento jurídico burgués. Confieso que considero esta sospecha provisoriamente como uno de los temas de estudio en fase todavía inicial. Se trata aquí de simple alusión a un tema de muchos aspectos que podría llevarnos, en América Latina, al examen de las profundas discontinuidades jurídicas que implica el proceso de liberación y, asimismo, al análisis de obstáculos previsibles en dicho proceso.

El “ser” ha sido el tema de predilección de la filosofía. El ser, genérico, camuflaba al ente, concreto. El ente concreto, ocultado en el ser, era de hecho el sujeto del derecho, en el derecho burgués: el propietario, el dominador. La filosofía del derecho sería, en esta línea, una de las claves de comprensión más fecundas de la entera metafísica occidental. El reino del ser es de hecho —en el funcionamiento ideológico de las filosofías— el reino de los entes, vale decir, de los sujetos del derecho, o sea, de los propietarios. La enunciación de las propiedades del ser es la tautología mistificadora de los atributos necesarios del

<sup>5</sup> Ver ROBERTO FERNANDEZ RETAMAR, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. México, 1971.

<sup>6</sup> En la actual situación chilena esta laguna es notoria. Las propuestas de algunos de los partidos de la Unidad Popular son todavía muy frágiles. El hecho se refleja fuertemente en los tanteos de la prensa de la izquierda, cf. PATRICIO BIEDMA, “La lucha ideológica en torno a la prensa en Chile”, en: *Comunicación y Cultura*, Nº 1, julio de 1973.

<sup>7</sup> Ver ERNESTO MAYZ VALLENILLA, *El problema de América*. Caracas, 1959.

sujeto del derecho: la libertad y la igualdad de aquellos que pueden “tener”.

El reencuentro de la filosofía con la praxis supone, por tanto, como condición previa, el reencuentro con su propia praxis, o sea, el desocultamiento de su función ideológica. Dicho desocultamiento redundaría en la revelación de las tareas políticas cumplidas, en lo ideológico, por la filosofía occidental. Lo ocultado en Hegel fue lo que su filosofía oculta hasta el final, pero que él mismo no pudo ocultar del todo: su apasionado asentimiento a la estructura jurídica del Estado prusiano. Las categorías filosóficas han servido tradicionalmente para poner en circulación lo “real” en tanto objeto del derecho, pero ocultando aquello para lo cual funcionaban ideológicamente. Los valores derivados de la meditación sobre el ser, son de hecho valores de cambio subjetivos, pero perfectamente coherentes con el reino de las mercancías. Los atributos del ser guardan una estrecha relación con las determinaciones de la propiedad.

La gran diferencia entre la filosofía y el derecho está en que el derecho asegura y asume la eficacia de la circulación en el reino de los propietarios y las mercancías, mientras la filosofía se limitó normalmente a cumplir una función ideológica auxiliar respecto a las ilusiones necesarias de que la libertad y la igualdad siguen en pie, como vocación ontológica del hombre. La tarea asignada a la filosofía era la de función auxiliar en el ocultamiento de la contradicción inmanente en “esa construcción ideológica que se suele llamar hombre”<sup>8</sup>, en su vocación de libertad e igualdad, que —dado el ocultamiento de la realidad histórica del reino de los entes-propietarios— puede transformarse, con legitimaciones, en su contrario: la esclavitud y la explotación. En otras palabras, los atributos del ser-ente-propietario son determinaciones del valor de cambio en las relaciones sociales de los sujetos del derecho, ya que libertad e igualdad son los universales que funcionan como pantalla ocultadora del funcionamiento efectivo, asegurado y asumido por la jurisprudencia de la propiedad entre los propietarios.

La sospecha va a lo siguiente: el misterio del ser colabora estrechamente con el “misterio” del derecho; las cátedras de filosofía son parientes no tan lejanos de las cortes y de los tribunales, porque, a pesar de las muchas diferencias de función, la semejanza de aquello para lo cual funcionan salta muchas veces a la vista. El papel político que ejerce la función ideológica de la filosofía se refiere sobre todo a los tabúes más fundamentales —por ejemplo: los velos que ocultan la lucha de clases— que la mentalidad burguesa necesita como ilusión indispensable a su funcionamiento. Si el derecho se encarga de reglamentar el funcionamiento “normal” de la apropiación de plusvalía material, la filosofía colabora en la tarea de depreciación ideológica de los “valores” no funcionales al funcionamiento del sistema (minusvalía) y de acumulación de capital ideológico (plusvalía ideológica) con vistas a la repro-

<sup>8</sup> B. BRECHT, *Sur le cinéma*. Paris, L'Arche, 1970, p. 215.



ducción de las relaciones sociales de acuerdo al sistema <sup>9</sup>. De esa manera la producción filosófica se encuentra integrada a la circulación de las mercancías, proceso que el derecho se preocupa por asegurar. No es necesario que, para tal, la filosofía se transforme siempre en fundamentación ideológica explícita del sistema, como sucedió con ciertas vertientes del pensamiento filosófico norteamericano <sup>10</sup>. Es suficiente, y a veces más conveniente, que las categorías filosóficas sean, por un lado, el redoblaje semántico abstracto de las categorías jurídicas concretas de la jurisprudencia y complementen así lo que le resulta demasiado difícil a la metafísica a medias de la filosofía del derecho; y que, por el otro lado, propongan a los hombres problemas presuntamente “tan fundamentales” del ser y de la existencia, que éstos se mantengan cuidadosamente distantes de aquellas otras categorías —como valor de cambio y valor de uso, plusvalía, trabajo asalariado y trabajo abstracto, etc.— que podrían suministrarles claves de comprensión de cómo funciona realmente el sistema capitalista. Sobre todo —¡gran logro!— que los problemas económicos sigan siendo una tierra tan desconocida para los filósofos que éstos puedan seguir convenciendo a muchos de la importancia fundamental y primera de aclaraciones metafísicas sobre el destino humano.

La sospecha enunciada se refiere, pues, centralmente a la conveniencia de investigar más a fondo los “lugares privilegiados” de la interpelación filosófica tradicional al hombre, para confrontarlos enseguida con las interpelaciones del derecho al “sujeto de derechos y deberes”. La sospecha dice más: es muy verosímil que el sujeto del derecho sea la forma privilegiada, pero oculta, de la misma interpelación metafísica al hombre, en las corrientes tradicionales de la filosofía. La duplicación en la conciencia de los hombres de lo que, sancionado por el derecho, de todos modos hay, no es una ayuda tan secundaria, ya que el complemento fantasmal que eso significa es muy necesario para el ocultamiento de la realidad.

Nadie afirma que eso sea todo lo que hizo la filosofía, o que ella —aun en sus períodos de mayor intrasistemicidad— pueda ser enteramente reducida a esta función ideológica, que aparece ejemplarmente en la filosofía del derecho <sup>11</sup>. Basta que haya sido también y en buena medida eso, para que su inmensa acumulación de imágenes tenga que ser sometida al examen global del proceso de producción de signos ocultos de la historia real. Dicho de otra manera, es evidente que el modo

<sup>9</sup> Cf. CASPARE BARBIELLINI AMIDEI, *Il minusvalore*, Milano, Rizzoli, 2a. ed., 1972; LUDOVICO SILVA, *La plusvalía ideológica*. Caracas, 1970; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, 1973, p. 171-202, 259 ss.

<sup>10</sup> HARRY K. WELLS, *El pragmatismo, filosofía del imperialismo*. Buenos Aires, 1964.

<sup>11</sup> Un análisis agudo en este sentido contiene el libro de BERNARD EDELMAN, *Le Droit saisi par la photographie. Éléments pour une théorie marxiste du Droit*. Paris, Maspero, 1973.

de vida capitalista<sup>12</sup> no se satisface con su reproducción material, pues requiere también una reproducción en el plano de las ideas; y la sorpresiva capacidad del modo de producción capitalista en el sentido de asegurar coincidencias ideológicas con las necesidades precisas, en cada momento, de la reproducción de las relaciones de producción,<sup>13</sup> es un hecho notorio. Romper la semántica ideológica de nuestro capitalismo dependiente implica romper su ideología jurídica, demostrando que esa ideología es real únicamente en sus efectivos signos políticos ocultados, vale decir, en la existencia concreta de su práctica jurídica favorable a la dominación. Cabe preguntarse, en la misma línea de conceptos, si no importa también romper muy radicalmente con el universo semántico de las categorías filosóficas, a través de la revelación de práctica política.

Para la búsqueda de una filosofía latinoamericana eso significa la condición previa de su misma posibilidad: la filosofía latinoamericana no puede nacer como apologética de la filosofía, como defensa incondicional o elogio celebrativo del pensar filosófico, sino precisamente, en buena medida, como su destrucción a través de su reducción a "su" praxis inconfesada, porque solamente así resulta posible jugarla en una praxis distinta, e incluso opuesta.

#### 4. *Cuando los conceptos abstractos bajan a la lucha callejera, deben ser combatidos en la calle*

Fueron frecuentes las oportunidades, en la reciente historia latinoamericana, en que hemos podido ver conceptos y valores abstractos luchando en la calle, sobre todo del lado de la reacción<sup>14</sup>. La burguesía logra operacionalizar políticamente niveles enteramente abstractos, manifestando una increíble capacidad de rápida intersección entre el nivel semántico de la ideología y el nivel semiológico de los signos de la acción política. Como es sabido, la matriz de regeneración de la mentalidad burguesa son los conceptos universales y los "valores" abstractos e idealistas<sup>15</sup>. Pero hay más que eso: los mecanismos de operacionalización concreta y política de los niveles abstractos de la ideología es uno de los efectos de sorpresa más comunes de la acción política de la derecha. La

<sup>12</sup> ANDRÉ GRANOU, *Capitalisme et mode de vie*. Paris, Cerf, 1972. Desde un punto de vista histórico, ver DIETER CLAESSENS, *Kapitalismus als Kultur*. Duesseldorf-Koeln, Diederichs, 1973.

<sup>13</sup> Cf. HENRI LEFEBVRE, "La re-production des rapports de production", en: *L'Homme et la Société*, N. 22, 1971, y N. 23, 1972.

<sup>14</sup> Trato de analizar uno de esos casos en mi artículo "Proceso ideológico y proceso político. El caso de la Escuela Nacional Unificada en Chile", en: *Comunicación y Cultura*, N. 1, julio de 1973.

<sup>15</sup> Un análisis sugestivo, con base en los 4 volúmenes de documentos de la invasión de Playa Girón, contiene el libro de LEON ROZICHTNER, *Moral burguesa y Revolución*. 3a. ed., Buenos Aires, 1969. Ver también su libro reciente *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires, 1972 - un examen detallado del cautiverio de las categorías psicoanalíticas, aprisionadas en la ideología burguesa y puestas al servicio de sus procesos recuperativos.

derecha es capaz de desplegar abiertamente los enfrentamientos más agudos de la lucha de clases, manteniendo firme su negación de la lucha de clases; es capaz de transformarse en actor evidente de la violencia, manteniendo su predicación de no-violencia.

El poder de generalización abstracta —los “valores humanos”, etc.— es uno de los mecanismos característicos de la ideología burguesa, que se recupera constantemente a través de enunciados universales e idealistas. Sin eso no funcionaría su mantención de “objetos muertos”, su contemplación espectacular de los “valores”. La mentalidad burguesa es la organización social de las apariencias, la representación ilusoria de lo que no se vive, de lo que no puede actualizarse y por eso debe aparecer en el plano fantasmal de las mercancías. El tercerismo socialcristiano suministra, como pantalla ocultadora, abundantes resortes de recuperación a la ideología burguesa. En el contexto de este breve escrito cabe la pregunta hasta qué punto las connivencias de la filosofía con el mismo juego constituyen un capítulo importante de una filosofía latinoamericana.

Al igual que la ideología jurídica, la ideología burguesa no puede ser enfrentada con fácil éxito en el terreno que más hondamente reivindica como “su” terreno, donde se siente a gusto: el terreno ideológico. Importa, por eso, forzarla al terreno de los hechos, al examen de la dialéctica concreta de su funcionamiento en la realidad: al terreno político. Al no hacerlo se favorece su juego de ocultamiento de la realidad, se propicia lo que precisamente pretende la ideología burguesa: perpetuarse en la praxis política, ocultando su significado histórico real.

La ideología burguesa des-relaciona constantemente lo que hace de lo que propone a través de sus “fronteras” abstractas, de sus “tabúes” ideológicos. Se defiende con un cordón sanitario de proposiciones abstractas. La semántica ideológica es su cantera de presuntas motivaciones, que necesita para operacionalizar los signos de su acción política. El cordón sanitario de generalidades abstractas es también la característica del cristianismo burgués, cautivo del sistema; sus categorías ético-teológicas, además de profundamente intrasistémicas, son la semántica ideológica con que oculta su reaccionarismo político práctico. Otra vez cabe preguntar, si la filosofía no ha sido uno de los cauces ideológicos de connivencias similares.

En la perspectiva de una filosofía latinoamericana esto implica reafirmar el sentido práctico de la tesis enunciada más arriba. Separar el proceso ideológico del proceso político significa secundar las necesidades recuperativas de la ideología burguesa. Esto tiene implicaciones fundamentales para la concepción revolucionaria de la cultura, de la educación, del arte, de la filosofía, en suma, de la lucha ideológica en su conjunto. Para obligar a la ideología burguesa a que se enfrente con sus propios postulados genéricamente humanistas, para “cobrarle la palabra”, resulta insuficiente el enfrentamiento semántico que suele caracterizar la discusión teórica de principios. Para el revolucionario la palabra no es un deseo ilusorio de la acción, o un sustitutivo ocultador de la desistencia,

sino la expresión misma del actuar; es, por lo demás, también el sentido de “palabra” en la Biblia.

Tomar al burgués por su palabra, en una auténtica “prise au mot”, no significa en primer término discutir sus principios ideológicos, sino cobrarle sus acciones. Al cobrárselas se notará que es necesario romper su mundo de valores, yendo más allá de lo que ellos contienen, ya que el contenido esencial es su misma función ocultadora respecto a lo que propician en los hechos. Por lo tanto, la cobranza ideológica tiene que darse en la cobranza política. Cuando la coincidencia en las metas es solamente ideológica, la enunciación de principios semánticamente idénticos no impide necesariamente la posterior o simultánea oposición aguda en la práctica política. También eso tiene hartas consecuencias para la filosofía latinoamericana.

Por último, una breve observación sobre cómo se conoce una ideología. El conocimiento real de una ideología tiene que ser un conocimiento político de ella. No se conoce una ideología por la simple atención a sus enunciados teóricos. El conocimiento de una ideología sólo resulta efectivo a través del análisis de sus efectos prácticos, vale decir, de las acciones que engendra efectivamente a nivel político. En otras palabras, el contenido real de una ideología sólo se conoce por medio de su funcionamiento, tal como aparece claramente en el ejemplo del derecho y de la justicia burguesa. Toda ideología —y en este sentido, también toda filosofía— es lo que es como función productiva de efectos históricos. Por lo tanto, el conocimiento concreto de cómo funciona históricamente una ideología, como componente del proceso político activo, es el real conocimiento teórico de esa ideología, como proceso ideológico.

FILOSOFIA Y CULTURA NACIONAL  
EN LA SITUACION  
LATINOAMERICANA CONTEMPORANEA

Mario C. Casalla  
Buenos Aires

“El carácter de un pueblo, he aquí el hecho básico, que no puede ser sustituido por ninguna construcción teórica. De él surgen una serie de deberes históricos y también el imperativo de su consecutivo cumplimiento”.

Carlos Astrada

*En su memoria estas líneas.*

El problema de la constitución de un pensamiento autónomo de los grandes centros de poder mundial, ha sido una mira casi permanente de los hombres de cultura latinoamericanos en estos últimos tiempos. Como *preocupación* —implícita o explícita; asumida o *refrenada*— sacudió y sacude al conjunto de la producción artística, científica, literaria y humanística en sentido amplio. Propuestas y réplicas, fervores y desencantos, van signando los pasos de quienes se dedican, más o menos auténticamente, a la labor intelectual en estas latitudes.

El hecho que en nuestros días renazca con toda la fuerza y seriedad del caso habla, por una parte, de la permanente vigencia histórica de la temática y, por otra, del conjunto sistemático de falsas soluciones y perspectivas con que nuestros intelectuales se han planteado el problema. La situación al presente es al menos clara. Por un lado, la candente permanencia de un problema que atañe al conjunto de la *cultura* de nuestros pueblos (y por ende, a la *vida* misma que en esa cultura se expresa y cristaliza); por otro, un conjunto creciente de “especulaciones” que ni remotamente han logrado dar cuenta de esa inquietud.

Por supuesto que tal dicotomía no es casual, ni demasiado asombrosa, lejos de ello da vivo testimonio del papel y del estado de las “élites intelectuales” latinoamericanas primorosamente empeñadas en pensar a contramano de sus pueblos y en testimoniar, con su fracaso en las grandes y decisivas cuestiones, la *deformación planificada* que han incorporado como “cultura”. No se trata, en consecuencia, de algo fácil de superar; una reforma más dentro del mismo sistema nos dejaría estáticos en el punto de partida, amén de que la grandeza del asunto lo aleja de la mera decisión subjetiva del intelectual aislado o agrupado

con sus iguales. Al atañer al conjunto de la cultura nacional, la constitución de un pensamiento autónomo capaz de expresarla y enriquecerla, rompe los límites de la razón individual y se inserta en el devenir histórico, político y social de nuestros pueblos. Lo cual además de orientarlo con firmeza en una dirección, desarma a la "razón" ya existente, fehacientemente incapaz de transitar por tales caminos de manera creativa y autónoma.

A la quiebra del intelectual sigue entonces la de la racionalidad por éste practicada y —sobre el trasfondo de este doble fracaso— renace con fuerzas y validez inusitadas la preocupación inicial: un pensamiento creador y original, capaz de tornar conceptualmente explícita la experiencia viva de nuestros hombres y de nuestras culturas.

Este punto de partida —imposible de soslayar— se torna más dificultoso aún cuando se trata de un nivel filosófico dentro de ese todo cultural, cuando se trata de una *filosofía latinoamericana* (y no "filosofía de América Latina" o "filosofía en América Latina"). Al ya mencionado estado de los intelectuales dentro de las sociedades dependientes, se agrega ahora la problematicidad que aporta la *Filosofía* misma y su peculiar papel dentro de la cultura de un Pueblo. No obstante, bueno es señalar, en su resolución correcta se juega algo decisivo: una posibilidad de la reflexión y de la conciencia de sí que acompaña —y debe acompañar— a toda auténtica decisión histórica.

Atendiendo a ello el intento de estas líneas es *plantear*, de manera sintética y suficientemente explícita, *algunas pautas* para lo que se nos ocurre debe ser un tratamiento históricamente adecuado (situado) en este terreno. A lo largo de las mismas aspiramos además a sacar a luz su importancia política y cultural y, por ende, el carácter de impostergable que reviste su tratamiento. El problema de una "filosofía latinoamericana" encierra una faz altamente positiva para la tarea histórica en que se hallan empeñados nuestros pueblos al plantearse *desde dicha perspectiva* y en una resuelta actitud de compromiso. <sup>1</sup>

#### (1) LA TRADICION FILOSOFICA OFICIAL Y EL PROBLEMA DE UNA "FILOSOFIA LATINOAMERICANA"

En relación con lo anterior, nuestro punto de partida ha de ser el planteamiento de ciertos modos —históricos— de comprender, plantear y responder el problema de un filosofar latinoamericano, americano o nacional (diversas vetas de un mismo asunto) que en nuestro entender falsifican la cuestión y, en consecuencia, desembocan en una resolución falsa o incompleta. A partir de ello nos abriremos hacia ciertos valores positivos a oponer en orden a un correcto tratamiento del problema.

1. En esta misma dirección, confrontar nuestro trabajo *Razón y Liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

(a) *Reducción academicista y desarrollismo filosófico.*

Lo primero que nos sale al paso como constante inicial básica en una gran cantidad de intelectuales y filósofos que abordaron la cuestión es el *tratamiento academicista* de la problemática. Entendiendo por ello, el manejo y la circunscripción de esta cuestión al ámbito de la "cultura" en su sentido más restringido (libros, universidades, profesores de filosofía, etc.). Se hace así del problema de una filosofía latinoamericana un problema doctoral más, que se dirimiría —en consecuencia— dentro de los cánones de lo que en el modelo europeo-occidental se ha establecido por "Filosofía".

Esta corriente se plantea entonces el problema dentro de los límites de la "existencia" o "inexistencia" de un filosofar latinoamericano y la decisión en uno o en otro sentido dependerá de la mayor o menor *concordancia* con lo que ya se ha *pre-establecido* como "filosófico".

Es así que, esta "reducción academicista" supone una *comprensión desarrollista de la labor filosófica*. Europa habría fijado el modelo y los cánones del filosofar —de *todo* auténtico filosofar posible— al cual nosotros, los "primitivos" latinoamericanos, nos iríamos acercando más o menos gradualmente. El ideal de alcanzar la "normalidad filosófica" predicado por Francisco Romero sería el inicio en esta dirección. Pero, como el ingreso en dicha vía sería el ingreso "en la Filosofía sin más", se desprende, en consecuencia, la negación de cualquier particularidad geográfica o espiritual posible y el problema de un "filosofar latinoamericano" (en sentido estricto) queda desvirtuado y reducido al terreno de la anécdota o del folklore.

Estas conclusiones y sus antecedentes especulativos que han alcanzado cierto arraigo en la filosofía oficial de Facultades, se basa, por lo menos, en los siguientes supuestos: 1) la reducción del filosofar al modelo europeo-occidental de hacerlo; 2) la superioridad especulativa de ese modelo sobre cualquier otro posible; 3) la historia del pensamiento como evolución progresiva hacia dicha forma; 4) la inexistencia de una base cultural propia y autónoma sobre la que asentar una reflexión propia y creativa.

A poco de profundizar cada uno de ellos desde la perspectiva histórica que nos brinda nuestra historicidad latinoamericana, caeremos en cuenta de su inobjetividad y de los presupuestos políticos y filosóficos que alientan su sustentación. Veremos, más adelante, cómo al insertar la Filosofía en el amplio campo de la *cultura nacional* que tiene por *sujeto al Pueblo*, una posición tal se torna endeble e insostenible con una mediana seriedad especulativa. <sup>2</sup>

2. Como críticas al "desarrollismo" filosófico cf.: Scannone, J. C. "Ontología del proceso auténticamente liberador" (en *Stromata*, nº 1-2, año 1972) y Kusch, R. "Los preconceptos que suelen acompañar a las teorías desarrollistas" (en *Hoy. En el trabajo social*, Bogotá, nº 25).

(b) *Liberalismo político y liberalismo filosófico.*

El anterior liberalismo político (con su matiz desarrollista y reduccionista de la problemática filosófica) se complementará, ya en el plano de la Filosofía misma— con un consecuente *liberalismo filosófico*. Dicho “liberalismo” se hará notar primariamente en el hecho decisivo de la designación del “sujeto del filosofar” (de aquel que produce y/o recibe la problemática filosófica). Este no será otro, en su concepto, que el *individuo*, el hombre atómicamente considerado, la persona *singular*.

Este y no otro será el enclave y el reaseguro de su filosofía. Su “libertad” fuente primaria de “saber” y muro frontal ante cualquier proyecto comunitario (ante el que el “filósofo” perdería “autenticidad” o “radicalidad”). Se podrá llegar a admitir el condicionamiento “por circunstancias” —por lo demás siempre “superables”— pero lo que se rechazará de plano es la idea del filósofo como *portavoz* de la cultura popular y, por ende, firmemente dependiente de su pueblo. Mucho menos aún se aceptará la idea del *Pueblo* (comunitariamente entendido) como sujeto original de la labor filosófica.

Una consecuencia de esta cerrazón bien merece ser registrada. Al no superarse esta concepción individualista de la tarea filosófica y de la Filosofía misma se caerá, a su vez, en toma de posiciones teñidas de lo que designamos como *heroísmo liberal*: el filósofo solo o en pequeños cenáculos (de “radicalizados”) arremetiendo contra la corriente social para que el filosofar pueda hacerse un lugar en este “desquiciado mundo”. Así separados y contra la comunidad de la que forman parte se convierten en “militantes” de la “Filosofía”. Como si ésta pudiese y debiese plantearse contra sus receptores naturales y a favor de “élites” supuestamente iluminadas (los filósofos).<sup>3</sup>

(c) *El combate con falsos enemigos.*

Firmemente conectado con ese “heroísmo liberal” es dable señalar otra firme tendencia en el seno de las posiciones filosóficas latino-americanas desdeñosas de su situacionalidad histórica: *la batalla contra el consumismo*.

Desde que Europa y los Estados Unidos la publicitaron como moda cultural para sus cenáculos intelectuales —mientras en su conjunto practicaban lo opuesto— nuestras réplicas coloniales han descubierto... ¡la sociedad de consumo! En medio del hambre generalizada muy grande ha de haber sido la lupa con que registraron o tremendo su enclaustramiento en las grandes ciudades (islas de consumo medio) de nuestro pobre continente. Así, recogiendo la moda metropolitana, arremeten vigorosamente contra la “ciencia”, la fragmentación infinitesimal del “saber” (así sin más), la “política” (también sin más), el consumismo, *no contra las causas: la cultura europea-occidental que*

3. Una imagen —ya grotesca por cierto— de esta mentalidad colonial puede encontrarse en *Filosofía: un desafío a la cultura*, del binomio Jalfen, Maresca (Ed. Galerna, Buenos Aires, 1972).



*las posibilidades y justifica históricamente.* Los fantasmas del imperio han pasado a ser sus realidades y contra ellas luchan.

Se oculta así (en esta actitud concreta y en muchas otras imposibles de enumerar) el verdadero trasfondo histórico-especulativo sobre el que el filósofo latinoamericano se desenvuelve pretendiendo superar. No es el consumo sino la *pobreza* quien arremete contra el vivir (y el filosofar) en América; no es la bancarrota de una tradición sino la *apertura* hacia la novedad de la historia quien incita, en nuestras tierras, toda labor conceptual (entre ellas la Filosofía). En su plena asunción se juega eso que denominamos “filosofía latinoamericana” en tanto pensamiento autónomo de los grandes centros de poder mundial.

#### (d) *Peculiar teoría de la universalidad.*

Permanentemente esgrimida para desautorizar toda fijación o anclaje histórico del filosofar. En virtud de una serie de argumentaciones se descarta la posibilidad de un “filosofar latinoamericano” en aras de la *universalidad* de la Filosofía: todo intento de “particularizar” la Filosofía atentaría contra su misma razón de ser.

Este argumento —aparentemente serio pero extremadamente endeble— halla su justificativo en la peculiar teoría de la universalidad que, con matices, se maneja en todos los casos: *la universalidad trascendente las situaciones* que se impone dondequiera como “verdad”. Como desarrollaremos más adelante, veremos que esta comprensión de lo universal es “particular” (producto cultural e histórico de la autoercción en “universal” del “particular” europeo-occidental) y que una mínima comprensión de lo *universal situado* y de la compleja dialéctica Pueblo/Humanidad denunciaría su carácter enmascarador, abriendo simultáneamente nuevos caminos y nuevos terrenos para la tarea específicamente filosófica.

#### (e) *Defensa del estatuto colonial.*

Sobre tal teoría de la “universalidad” (lo universal allende las situaciones) se monta toda una justificación para soslayar la tarea de gestación de un pensamiento propio —tarea que se valorará (desde una triste petulancia) como “folklorismo” o “tribalismo” de quienes todavía no habrían advertido “la verdadera dimensión de lo filosófico”.

La tarea de nuestros pueblos —y por ende la de sus “filósofos”— sería pues la de ingresar (lo más pronto posible) en el terreno de lo “universal” para lo cual deberían abandonar cuanto antes cualquier atisbo de particularidad cultural y comenzar a hablar sin más el lenguaje de quienes “inventaron” aquello que debe entenderse por “universal” (y “filosófico”). A la luz de esto pueden entenderse afirmaciones como las del argentino García Venturini quien —en una reunión con sus colegas sobre “Presente y futuro de la Filosofía en la Argentina”— confesaba sin ruborizarse: “No estamos adscriptos a lo helénico-latino-cristiano... como si fuéramos algo diferente a ello; somos en cambio, prolongación de ello, un *ello mismo*, en otra etapa de su desarrollo.

Es decir somos una "colonia", en el verdadero y fecundo sentido del término. Platón y Aristóteles siguen siendo nuestros contemporáneos y compatriotas". A confesión de parte... sobran los comentarios.

(f) *Una filosofía de la historia y una historiografía consecuentes con el liberalismo ya sustentado.*

Interesantes de rastrear en tanto comprensión de la historicidad implícita en la mayor parte de los trabajos en que la *filosofía oficial* se ha planteado el tema de lo latinoamericano. En general encontraremos casi literalmente repetidos los argumentos de las distintas *historias oficiales* que, en cada país, la élite de turno escribe y enseña para su propio provecho. Lo verdaderamente trágico es que nuestros filósofos manejarán (algunas veces no ingenuamente) los datos de esa historiografía de trasnoche para elaborar sus (no menos peligrosas) ontologías, con los previsibles y manifiestos logros que conocemos.

Las deformaciones básicas de dicha historiografía —y su traslado al campo de la filosofía de la historia— producen hechos de la siguiente magnitud: 1) Una América sin historia propia que comienza, en consecuencia, con la conquista y colonización (a la que, púdicamente, se llamará "descubrimiento"); 2) Para el caso particular de nuestro país una Argentina absolutamente des-historizada donde todo lo habría hecho el conquistador y sus descendientes. (La radicalidad de esta tesis servirá para alentar más adelante un cerrado separatismo respecto del resto de la comunidad latinoamericana); 3) Una comprensión racista de lo indígena y popular que, en un abanico de solemnidades, justificará desde su genocidio hasta la represión en aras del "progreso" y del "saber". En el campo específico de la Filosofía ello se pondrá especialmente de manifiesto como *rechazo a la cultura popular* (doxa) o reducción sistemática de ella al terreno de lo "a superar"; cuando no en la necesidad lisa y llana de una mutación de ese *ethos* como condición básica para un acceso a lo "universal"; 4) Una comprensión idealista e individualista de la mecánica-histórica —consecuentes con su liberalismo político y filosófico— en virtud de la cual ésta queda reducida a geniales ocurrencias de pro-hombres que, iluminados en la Fe y el Progreso (generalmente bebidos en la metrópoli de turno), descendieron hasta su Pueblo un trozo del Saber y de la Cultura que los alejara un poco de la natural barbarie en que se hallaban enajenados. La imagen sarmientina del "educador" brilla aquí con luz propia.

En síntesis podríamos afirmar, sin demasiado temor a equivocarnos, que la *filosofía oficial* (en su versión de "derecha", de "centro" y de "izquierda") llega en todos los casos a las siguientes conclusiones: 1) La "filosofía latinoamericana es un contrasentido y un imposible. Sólo es posible y necesario el ejercicio de una Filosofía a secas para lo cual a su vez se requiere: a) colocarse en los cánones europeos de ese filosofar ("europeos" en el sentido con que Husserl utiliza este término en su conferencia del 35 "La filosofía en la crisis de la humanidad europea"); b) limitarse a los problemas que en él se señalan

—en tanto serían los únicos filosóficamente posibles. 2) De un correcto cumplimiento de lo anterior dependen toda universalidad y originalidad filosófica posible (tornándose, por ende, no filosófico aquello que de allí se evada). 3) Es imposible hacer descansar el saber filosófico en la cultura de los pueblos y en su práctica histórica concreta, pues el filosofar es —antes y después que nada— experiencia “individual”, siendo el individuo el sujeto original de un tal saber. Todo intento de violación de esta regla de oro de su liberalismo será denunciado como “tribalismo” o “tarea poco seria y académica”.

Sobre tales bases girará el aprendizaje, la investigación y la enseñanza oficial de la Filosofía en la mayoría de las más importantes universidades latinoamericanas. Sólo un cambio del poder político y una firme decisión especulativa que lo acompañe —para el caso particular de la Filosofía— puede trocar esta situación que condena a nuestros intelectuales al ostracismo respecto de su Pueblo y al triste papel de secundones coloniales del saber imperial (logos encubridor).

## (II) ALGUNOS PUNTOS BASICOS PARA EL TRATAMIENTO SITUADO DEL PROBLEMA DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Frente a la sumaria descripción ensayada que testimonia la imposibilidad de la constitución de un pensar filosófico latinoamericano quisiéramos ahora oponer un conjunto de valores positivos sobre los que apoyar y facilitar dicha opción. Estos valores no aspiran a resolver la totalidad del problema, pero sí a sentar grandes coordenadas desde donde discutirlo *situadamente* y con vistas a un posterior abrirse paso en la dirección de *una nueva práctica filosófica* en el seno de nuestros pueblos latinoamericanos. No se nos escapa el carácter programático de nuestras propuestas actuales pero, en este caso el contar con un diseño correcto del terreno a explorar es ya un paso positivo en el interior mismo del hacer que ahora nos preocupa.<sup>4</sup>

### (a) Planteo correcto del problema.

Frente al tratamiento academicista anteriormente señalado (I, a) es menester advertir que la estructuración y dotación de contenido de una “filosofía latinoamericana” constituye en sí y por sí *un problema histórico-político y especulativo*. “Histórico” en cuanto parte y asume el devenir histórico concreto de nuestros pueblos (comunidades dependientes en trance de liberación) al que buscará —incorporándose— comprender, profundizar y alimentar con sus aportes y tematizaciones específicas. Llamaremos a la situación mencionada (dependencia/liberación) la *temporalidad propia del ser histórico latinoamericano*; y

4. Por lo demás todo esto es tema de investigación y redacción en nuestro trabajo (en preparación) “Crisis de la idea de Europa y posibilidad de una filosofía latinoamericana”.

es a ésta —y no a cualquier abstracción más o menos deformante— a quien el filósofo latinoamericano dedicará su atención y sus mejores esfuerzos.<sup>5</sup>

“Político”, en cuanto se inscribe dentro del todo de la *cultura nacional* que constituye, en sus estratos fundamentales, la *cristalización del proyecto político de un Pueblo*. En este sentido es que afirmamos que la “cultura” lejos de constituir el mero adorno superestructural de una comunidad o el simple registro del quehacer de los hombres, constituye el espacio vital (históricamente conformado) dentro del cual dicha comunidad resuelve el transcurrir de su existencia y el sentido de su destino. Pero, bueno es registrarlo de inmediato, los dos aspectos recientemente señalados (transcurso de la existencia/sentido del destino) constituyen primariamente un problema *político*, en tanto y en cuanto atañen originariamente al todo de la comunidad y no a sus “individuos” separadamente considerados. En el interior de su “cultura nacional” una comunidad prepara y elabora su destino como *Pueblo* —lo vive— y dicha tarea esencial (política) impregna y sistematiza todas y cada una de sus manifestaciones particulares —entre ellas, por supuesto, la Filosofía—.

Al todo de esta cultura nacional dentro de la cual crece y se desarrolla la Filosofía de un Pueblo, lo denominaremos *espacialidad propia del ser histórico latinoamericano*. Y una vez más, es en ella y no en otra, donde se inscribe, donde hallaremos el germen *ya crecido* de un filósofo esencialmente latinoamericano.

Afirmándose así en lo que denominamos “temporalidad propia” (pueblos dependientes en trance y construcción de su proceso liberador) y ocupando su lugar *político* en el *espacio de la cultura nacional* (dentro del cual la existencia individual y social alcanzan su fundamento y su destino), es que podemos ahora plantearnos situadamente la Filosofía Latinoamericana como un problema “especulativo” —tercera de las notas con las que habíamos circunscripto el terreno de su problemática—.

¿Qué significa filosofar latinoamericanamente en tanto problema “especulativo”? La respuesta se halla íntimamente vinculada con lo apuntado para las dos notas anteriores (histórico/político). Mirado desde este ángulo el filósofo latinoamericano no es sino la renovada pretensión (a veces lograda, a veces apenas balbuceada) de expresar la vocación de *totalidad* y *trascendencia* inherentes al proyecto cultural dentro del cual esa Filosofía vive. En ella dicho *proyecto* se *totaliza* y *trasciende* cumpliéndose —de manera tal— la simple dialéctica de particularización y universalidad que enraza a toda la existencia en su hoy concreto y, al mismo tiempo, la traspasa mucho más allá de éste hacia su destino y fundamento históricos y sociales.

5. Cf. “El hombre latinoamericano y su proyecto de filosofar” en *Razón y Liberación*.

Desarrollando algo más esta dialéctica bipolar —a la que hemos denominado “simple” en orden de su carácter primario y fundante— podríamos decir que la Filosofía “fuerza” a una cultura (desde su interior) a reconocerse y fundamentarse. La *totalización* (paso inicial del filosofar mediante el cual éste busca la superación de toda unilateralidad y parcialidad) *particulariza* a una cultura en tanto diseña y construye su propia imagen (en la cual Estado, instituciones, sociedades e individuos se hallarán más o menos reconocidos de acuerdo con la fuerza y veracidad que alcance tal práctica). A su vez, la *trascendencia* (reenvío de lo así encontrado hacia su fundamento y alteridad) la *universaliza* en tanto y en cuanto la obliga a superar la propia y auténtica parcialidad de su imagen.

En esta dialéctica bipolar de totalización y trascendencia —que toda cultura genuina practicó y practica en su interior y que la Filosofía no hace más que registrar y transmitir cooperando— el pensar y la existencia hallan la dimensión de lo que oportunamente hemos denominado lo *universal situado*: el enraizamiento en una *situación histórica* (ya no abstracción) de partida que a su vez, en tanto pro-yecto, es lanzada más allá de sus particularidades y atomizaciones hacia el fundamento mismo de su ser y existir en el terreno de lo *universal* sin más.

(Quien reflexione con seriedad sobre el carácter opresivo de la existencia de nuestros pueblos y su *permanente* búsqueda de una humanidad justa encontrará inscripto dicho mecanismo en la *historia viviente* de nuestra Latinoamérica. Atenta siempre a la gestación de su propio discurso articulado sin más en el lenguaje de *los hombres*.)

La asunción plena de estas tres dimensiones —histórica, política y especulativa— es ya, a nuestro entender un primer paso positivo en la dirección del concepto y alcances de una “filosofía latinoamericana”. En ellas nuestro filosofar se *sitúa* ganando un tiempo, un espacio y un registro *propios*.

#### (b) *El verdadero “sujeto” de un filosofar latinoamericano.*

Frente al planteo liberal-burgués (= moderno) del “sujeto”, el “individuo”, el “hombre” en abstracto, como puntos de partida del filosofar, una filosofía latinoamericanamente situada comprenderá al *Pueblo como sujeto histórico del filosofar*. Ello le permitirá, superando el ya citado *egoísmo* filosófico moderno, encarnar su problemática en el motor real de la dinámica histórica y filosófica de nuestras tierras; ya que no es el individuo sino *la comunidad organizada como Pueblo* la posibilitadora y efectuada de esa vocación de totalidad y trascendencia que se expresa como “filosofía”. La “Comunidad” organizada como Pueblo es el reducto primero y último del filosofar. El filósofo individual no es sino uno de sus portavoces e interlocutores: aquel que, cuando es capaz de ejecutar correctamente su práctica específica, expresa esa vocación ya caracterizada de totalizarse y trascenderse ínsita en su respectiva comunidad —lo cual a su vez, para ser posible, requiere su participación activa en el proceso histórico en que dicha comunidad se

halle empeñada (en nuestro caso concreto la liberación social, nacional, política y cultural de los centros opresores de poder)—. En este sentido *su misión como “filósofo” se halla indisolublemente unida a su papel de “ciudadano”*; su tarea intelectual vitalmente conectada con su tarea política.

Pero, ¿qué significa, en profundidad, esto de “la comunidad organizada como Pueblo”? o, lo que es lo mismo, ¿la organización popular de una comunidad? Vayan algunas palabras en esta dirección porque de su visualización depende la correcta interpretación de eso que hemos denominado un cambio en el “sujeto del filosofar”.

En principio, una *comunidad* es un agrupamiento de voluntades individuales que —trascendiéndose en parte como tales— organizan un modo común de convivencia y de gobierno (en este sentido existen “comunidades” de los más variados tipos incluso, “comunidades” dentro de “comunidades”, con los conflictos e inconvenientes que son de esperar en estos casos). Mas cuando una comunidad produce su agrupamiento sobre *bases multitudinarias* que recogen una ancestral *memoria común* y el anhelo de un *destino también común*, nos hallamos en presencia de un *Pueblo*. Este no es esencialmente otra cosa que una memoria y un destino común, elementos que organizados comunitariamente, dan forma a una *Nación* y al desarrollo de una *Cultura*.

La comunidad organizada como Pueblo no es sino la regimentación social e histórica (Nación) de esa “memoria” y ese “destino” *común* enraizados en un espacio y en un tiempo también común (su Tierra). Ahora puede comprenderse un poco mejor si afirmamos que la *Nación soberana* (el Pueblo en su Tierra) es el verdadero sujeto histórico y la fuente de toda Libertad individual y/o comunitaria; y si, como ya lo afirmaba el viejo Hegel, la Filosofía es un ejercicio y un enriquecimiento de la Libertad, se comprenderá fácilmente por qué afirmamos que, en nuestra peculiar situación histórica (comunidades dependientes en trance de Liberación), el ejercicio de la Filosofía se halla indisolublemente unido con el de la Ciudadanía y que el Pueblo en marcha por los caminos de su Liberación (Libertad) es el sujeto real y concreto de toda práctica filosófica e intelectual. Hoy, más que nunca, es posible afirmar —recogiendo una feliz expresión política— que *Latinoamérica vive la hora de los Pueblos* y que ésta signa toda práctica (incluida por supuesto la filosófica), aunque un número considerable de sus ejecutores persistan en cerrar los ojos o entretenerse en diletancias aparentemente serias.

Mas no es tarea del filósofo latinoamericano ejercer aquello que el portorriqueño Maldonado Denis llamara “el degradante oficio de mercederes de la palabra”, sino el de luchar y reflejar la lucha de un Pueblo en búsqueda de *su Palabra*; los avatares de una comunidad que ha hecho de la Ontología algo más que una disciplina filosófica.

(c) Profundizando la ya señalada relación filósofo/ciudadano, llamaremos a la inserción política concreta del filósofo como *ciudadano* en una comunidad dependiente *la fuente del filosofar latinoamericano*.

Con esto queremos significar que no es un sutil trabajo que el pensamiento realiza sobre sí mismo, ni la “heroicidad” de la razón individual, la fuente del filosofar latinoamericano sino la inserción (mayor o menor, deseada o escamoteada) que el filósofo *como hombre* tenga en la vida de su Pueblo. Su *radicalidad especulativa* (imperativo de toda labor filosófica auténtica) dependerá, por ende, de su *radicalidad política* (ejercicio de la ciudadanía en el seno de una comunidad dependiente en trance de liberación). La “filosofía latinoamericana” se realiza así, en consecuencia, como expresión conceptual del proyecto comunitario en el cual opera y del cual logrará tematizar su específica vocación de totalidad y trascendencia (eso que en la cultura occidental ha dado en llamarse “filosofía” aunque bien pudiera no ser la denominación históricamente más adecuada).

Dicha relación intrínseca entre *radicalidad especulativa* y *radicalidad política* (coordinadas dentro de las que opera un pensar filosófico situado latinoamericanamente) podría constituir también, debidamente profundizada, las bases sobre las que asentar una *teoría de la verdad* y *validez doctrinaria* también *situada*. La “verdad” pasaría entonces a ser pensada en relación directa con el proceso liberador alejándose, en consecuencia, de las formulaciones abstractas de la “Lógica” o de la “Epistemología” (quintaesencia de la modernidad imperial) y penetrando en la *historicidad concreta de nuestros pueblos*, fuente original de saber y sentido.

Con ello —redefinido ya su “sujeto”, su ámbito y su práctica— alcanza ahora el filosofar latinoamericano su peculiar teoría de la verdad y de la significación, consecuentes con el reordenamiento antes mencionado.

(d) En relación con lo anterior se acerca a nosotros una nueva inquietud: *el filósofo como punto inicial de redefinición teórica del filosofar*. En efecto, hasta ahora se ha pensado la tarea de un “filosofar latinoamericano” como una tarea que ejecutaría la “filosofía” sobre sí misma (hurgando y profundizando en su estructura temática). Esto deja a un lado algo fundamental: que todo filosofar auténtico nace de una opción *histórico-existencial* que la origina y alimenta; más aún, que es imposible una redefinición radical del filosofar por parte del filósofo que no *opta* (desde su concreta existencia histórica) por el camino de la liberación de su Pueblo y une su vida y su pensar al destino de su comunidad dominada y oprimida —recordando aquello de que es imposible realizarse en una comunidad que no se realiza—. Obviar dicha opción fundamental nos condena, irremediablemente, al traqueteo hueco de las palabras; a esa alta torre del saber donde —al decir de Kant— “sopla mucho viento pero la ropa no se seca”.

Pero, *¿qué es optar?* Antes que nada *elegir*, lo cual implica una decisión del existente que (asumiendo su finitud) pro-yecta su existencia hacia una posibilidad o conjunto de posibilidades que se le presentan como potables para el ejercicio de la “verdad” (situadamente pensada). Quien *opta, decide su existencia* en una dirección; lo cual, a su vez, debe entenderse no como una sencilla conducta unilateral sino como el enraizamiento del pensamiento y de la existencia en el seno de lo *universal situado*.

Por lo demás, todo pensar se halla *situado* (lo quiera o no; lo asuma o no); la *opción* (en este caso por el proceso liberador de nuestro Pueblo) no es más que la *asunción explícita* de la situacionalidad originaria del pensar. En nuestro caso latinoamericano: la madura realidad de Pueblos en marcha hacia su propio destino.

De aquí que no haya más que *relaciones entre opciones* y enfrentamiento de éstas entre sí; no el aparentemente ingenuo juego entre “objetividades” e “interpretaciones”. Como recuerda el viejo proverbio popular —y mucho más cuando lo que está en juego es el destino de nuestra Patria— “no es posible repicar y estar en la procesión”; el camino de la Liberación es uno, dilatado su terreno y urgente la lista de sus necesidades básicas —entre ellas el discurso filosófico—.

#### (e) *La Filosofía y lo universal.*

El filosofar, la Filosofía, nace y vive en el elemento de lo universal —o al menos, lo reclama permanentemente—. Esto alcanza en consecuencia igual validez para un filosofar latinoamericano auténtico, indicándole un camino certero y posible. Sólo que para un planteo correcto del problema es menester distinguir:

- a) *una universalidad abstracta y opresora (imperial)*, resultado de la proyección de un *individual* improvisado y autoerigido en “universal” mediante cualquier artificio —en general *la guerra*.
- b) *una universalidad situada*, que no es otra cosa también que un “particular” sólo que reconocido como tal, totalizado y abierto hacia lo absolutamente Otro que lo alimenta y reclama. Una universalidad que, haciéndose permanente y *fraternalmente* (y no “imperialmente”), recoge al “individuo” y lo realiza en su seno supraindividual.

Este último concepto de “universalidad” —que el filosofar latinoamericano asume y expresa— nada tiene que ver con el tan mentado por una sociedad que produce la guerra y *sobre* ella edifica su “saber” y sus doctrinas.

#### (f) *Filosofía, guerra y política.*

Acertadamente ha señalado E. Levinas que la *moral* oscila permanentemente entre la *guerra* y la *política* —observación que bien vale la pena ser completada con aquello de Clausewitz: “La guerra es la continuación de la política por otros medios”—. Mas lo concreto, al menos para la civilización dentro de la que al presente nos movemos,



es esto: la vida moral *reposa* sobre la Guerra o la Política como sus posibilidades extremas. Mediante una u otra busca resolver las relaciones entre los hombres, la de éstos con la naturaleza y el planteo de su propia trascendencia o destinación como comunidad.

Pero Guerra y Política se oponen terminantemente —aunque bien puedan complementarse, combinarse o requerirse mutuamente— *La Guerra no es sino la resolución por supresión de la relación con el Otro*; en la Guerra el Otro existe como límite que anula e impide mi libertad y que yo debo trascender para ganar y conservar mi vida; en la Política, por el contrario, la relación con el otro está planteada como *diálogo* que, permanentemente, se apoya y reclama la *unidad de los destinos* (personales o comunitarios). En la Política —así entendida— el Otro *existe* y su existencia da vida y enriquece a mi ser; la Política reclama permanentemente la presencia del Otro como otro.

Mas, ¿qué tiene todo esto que ver con la Filosofía? Mucho y fundamental. Hemos dicho que Guerra y Política no son sino límites y parámetros dentro de los que discurre la vida Moral (individual y colectivamente hablando); pero antes habíamos señalado que el filosofar es un emergente de la vida Moral, una práctica allí enraizada y originada. De donde podrá advertirse que *también el filosofar está acosado por la Guerra y por la Política*; habiendo optado por una de ellas —la Política— por sobre el acose permanente de la Guerra.

La Filosofía (ejercicio permanente de *dia-logo* y *re-flexión*) supone y reclama de continuo lo Otro; más aún, sólo en lo *inter-locutorio* alcanza su estructuración como saber y como conocimiento<sup>6</sup>. La supresión del Otro (Guerra) es también su límite y su supresión.

La Filosofía entonces —podemos decir ahora— se inscribe dentro de la práctica *política* de un Pueblo en tanto y en cuanto halla su sentido en la plena apertura *dialogante* al Otro (o a los otros) con el que busca resolver su relación mediante la asunción del *destino común* (que sólo la Guerra puede negarle a los hombres y a sus comunidades). Allí donde la Guerra campea, la Filosofía (lo Político) inicia el camino de su propia imposibilidad y su consecuente *voluntad liberadora* —como instrumento efectivo de reingreso en la totalidad—. <sup>7</sup>

Proyectado a nuestra América Latina (a estas “dolorosas repúblicas americanas” como las llamara Don José Martí) el panorama es claro. El acose permanente de la *guerra imperial* (comenzada y continuada por sucesivas metrópolis opresoras) coartando, por un lado, el diálogo político de nuestros pueblos e instalando en su reemplazo la despiadada

6. Cf. “Sentido, función y vigencia de la Filosofía en América Latina” en *Razón y liberación*.

En relación además con este tema Guerra, Política, Filosofía, consultar: J. Guitton, *El pensamiento y la guerra*; A. Beaufre, *Introducción a la estrategia*; J. Perón, *Política y estrategia*; C. V. Clausewitz, *De la Guerra*.

7. Por esto decíamos en *Razón y Liberación*: “Mientras la dominación oprima el ser de lo latinoamericano, la filosofía —en su sentido más estricto— seguirá siendo un proyecto y un anhelo”.

relación entre los hombres —de la cual es su única y verdadera responsable—; por otro, los Pueblos latinoamericanos (también africanos y asiáticos) ejercitando sus autodefensas y forjando *en la misma lucha liberadora* nuevas formas de humanidad y moralidad (aptas para lo Político) que la Guerra se empeña en escamotearles e imposibilitarles. Y la “filosofía latinoamericana”, en medio de todo este proceso, procurando articular y expresar la novedosa palabra de sus Pueblos; sabiendo con claridad que sólo de una práctica cultural libre y renovada (política) tiene ella algo que esperar.

### (III) SINTESIS Y PERSPECTIVAS

Hemos partido para la caracterización de un filosofar situado latinoamericanamente de algunas perspectivas negativas. Por debajo de sus diferentes argumentaciones encontrábamos en ellas rasgos comunes:

a) un *reduccionismo academicista* de la problemática que terminaba planteando un *desarrollismo filosófico* en virtud del cual filosofar, en estas tierras, significaba “evolucionar” hacia la manera como los grandes centros de poder mundial habían desarrollado la “filosofía”.

b) un *liberalismo político y filosófico* que privilegiaba la experiencia solitaria, el individuo, como fuente y reducto último del filosofar.

c) el *combate con falsos enemigos* en virtud del cual la tarea de redefinición radical de una tradición filosófica agotada (la europeo-occidental) quedaba postergada en aras de tareas parciales e intrasistemáticas.

d) una *peculiar teoría de la universalidad* que terminaba imponiendo a nuestras culturas signos y problemas que le son extraños en aras de la “civilización” sin más.

e) en consonancia con lo anterior, *la defensa del estatuto colonial* para nuestras culturas y nuestros pueblos como manera “efectiva” de “participación” en lo estatuido como modelo de “saber” (también sin más).

f) una *filosofía de la historia y una historiografía falsificadas* encargadas de avalar con supuestas “objetividades” las bondades del discurso colonial.

Frente a todo ello hemos intentado fijar algunas bases desde donde sea posible entrever, con una mediana luz, la verdadera (= des-colonizada) problemática y sentido de un “filosofar latinoamericano” auténtico. Ello nos llevó a incursiones dentro de la estructura misma de *lo filosófico* (aquello que luego se hace “filosofía”) en búsqueda de su ámbito, su sujeto, su objeto, su historicidad y sus relaciones con el todo cultural dentro de un pueblo oprimido y dependiente que se ha lanzado a su proceso de liberación nacional, social y cultural.

Los primeros resultados —correctivos de los planteos recién citados de la filosofía académica del sistema— fueron los siguientes:

a) lejos de la reducción academicista *el filosofar latinoamericano*

constituye un problema histórico, político y especulativo que se dirime en el ámbito abarcador de la *cultura nacional* que lo sitúa y vehiculiza.

b) el *Pueblo*, la comunidad popularmente organizada, es el sujeto verdadero y concreto de un tal filosofar. En él moran los valores que la Filosofía —cuando es auténtica— encarna y las circunstancias que modelan y dan sentido a la vida del filósofo y a toda su actividad especulativa.

c) la *radicalidad especulativa* del filosofar latinoamericano se halla íntimamente correlacionada con su *radicalidad política* del latinoamericano que filosofa. La inserción política del filósofo como *ciudadano* en el proceso de liberación de su comunidad es requisito indispensable de su autenticidad filosófica (en tanto y en cuanto la “verdad” o validez de sus aseveraciones serán juzgadas no in abstracto sino en relación directa con el fenómeno histórico fundamental de *su existencia situada* —el proceso de liberación de su Pueblo—). Sobre esta base también hablábamos de una *teoría situada de la “verdad”* que ha de acompañar y orientar toda elaboración filosófica latinoamericana.

d) En íntima relación con lo anterior tratábamos el papel y la situación del filósofo en nuestra actual coyuntura histórica. Advertíamos que, sólo una opción histórico-existencial por la causa de la liberación nacional, social y cultural de su Pueblo, era capaz de enraizar su filosofía en nuestra realidad alejándolo, en consecuencia, del harto fácil camino del macaneo.

e) Finalizábamos con dos notas: “La Filosofía y lo Universal”; “Filosofía, Guerra y Política”. La primera precisaba más la noción de *universal situado* (histórica, política y especulativamente opuesta a la “universalidad” abstracta y opresora de los imperialismos); noción que es necesario discernir con toda claridad para poder hablar de una Filosofía latinoamericana como “Filosofía sin más”. La segunda, volvía sobre la relación Filosofía/Política cargando a ambos términos de un significado preciso y opuesto al de “Guerra”; al mismo tiempo que trataba de presentar a la peculiar relación con el Otro como línea divisoria de la tríada señalada. El *dia-logo* y la *vocación revolucionaria de servicio* vuelven a ser recalcados como herramientas e imperativos de un filosofar en situación latinoamericana.

Hasta aquí lo fundamental —sintéticamente presentado—. Creemos haber arriesgado algunas pautas concretas para la elaboración de un *filosofar latinoamericano*; al menos algo hemos dicho en la dirección de superar la colonial polémica acerca de la “existencia” o “inexistencia” de nuestra filosofía. Lo importante, lo que nuestros pueblos esperan ahora de sus filósofos, *puede y debe* ser puesto en marcha. Recordando palabras de alguien que citábamos al comienzo de nuestro trabajo: “Ser libre para esta misión es imponernos la ley de nuestro propio destino, esa que fluye como vocación, y se revierte como mandato, de nuestra personalidad impermutable”.

PARA UNA FILOSOFIA POLITICA INDO-IBERO AMERICANA;  
AMERICA EN LAS UTOPIAS DEL RENACIMIENTO

Horacio Victorio Cerutti Guldberg  
Mendoza

“El boceto que aquí he diseñado a grandes rasgos deberá agregarse a las actas del “socialismo utópico” hasta que la tempestad abra sus hojas. Así como no creo en la “incubación” de la nueva estructura de Marx, tampoco creo en la partogénesis de Bakunin desde el seno de la revolución. Pero creo en el encuentro de imagen y destino en la hora plástica” (MARTIN BUBER, *Caminos de Utopía*. Trad. J. Rovira Armengol. (Breviarios, 104). México, F.C.E., 2 ed., 1966, p. 201).

“Antes de dejarse sentir por su presencia, América se dejaba sentir por su ausencia” (ALFONSO REYES, “Presagio de América” en: *Ultima Tule. Obras Completas*. (Letras Mexicanas). México, F.C.E., 1960, T. XI, p. 61).

“A la larga, América va siendo algo así como la ilusión de Europa, la última reserva, el escape posible” (FRANCISCO ROMERO, “Influencia del Descubrimiento de América en las Ideas Generales” (1944) en: *Sobre la filosofía en América*. (Problemas de la Cultura en América, 1). Bs As., Raigal, 1952, pp. 132-133).

“De utopías está sembrado el camino de la contrarrevolución” (RODOLFO ORTEGA PEÑA y EDUARDO LUIS DUHALDE, “Mariano Moreno: Utopía y Revolución” en: CARLOS ASTRADA Y OTROS. *Claves de Historia Argentina*. (Colección Nuestros Ayeres). Bs. As., Merlín, 1968, p. 196).

“Cuando a la cultura se la disfruta como a un privilegio, la cultura envilece tanto como el oro” (ANIBAL PONCE, *De Erasmo a Romain Rolland; Humanismo burgués y humanismo proletario*. (El hombre y la historia, 30). Bs. As., Futuro, 1962, p. 67).

“...no es lo real lo que deviene utopía, sino la utopía, realidad” (CARLOS ASTRADA, *Dialéctica e Historia, Hegel-Marx*. (Colección Paideuma). Bs. As., Juárez, 1969, p. 137).

## I N T R O D U C C I O N

§ 1. Este trabajo se inscribe dentro de un plan mayor de investigación. El plan es de carácter programático y se ubica desde el pensar filosófico indo-íbero americano<sup>1</sup>, enfocando el área de filosofía política. Buscamos aportar algunos elementos para la constitución y explicitación de metodología y contenidos de esta disciplina y su área particular

§ 2. Tratamos de acercarnos aquí a la explicitación de un contenido político encarado filosóficamente, buscando la metodología de un área dentro de la filosofía para la liberación indo-íbero americana<sup>2</sup>: el área de filosofía política. quede claro que esto de “filosofía para la liberación...” y qué sea “filosofía política” está en averiguación y no podemos resolverlo *ab initio* con una definición. Es más, quizá no sea una definición lo que haya que buscar. Seguro es que no llegamos a resolver esta dificultad en el presente trabajo. La dejamos indicada.

§ 3. El tema del trabajo forma parte de una temática históricamente mucho mayor. Tomamos sólo un sector del utopismo: la utopía del renacimiento. Dentro de éste las obras a nuestro juicio más representativas. Actualmente el tema utópico se presenta con matices de interés. Casi podríamos hablar de un renacer de la utopía. Largo sería rastrear sus motivaciones, pero no es extraño que sus formas más trabajadas estén sugeridas por el ansia de liberación de los pueblos postergados. No es en este sentido su forma más importante la “ciencia ficción” contemporánea. Importan los matices de interés que se desprenden de ciertos escritos filosóficos o políticos<sup>3</sup>. La tematización de la utopía

<sup>1</sup> Adjetivamos “indo-íbero americana” para desocultar la estructura y contradicción íntima y prístina de nuestro pueblo. Lo americano en su principio (*arché* como origen y comienzo): lo indígena y lo ibérico. No sólo *etnias*, sino *ethos*.

<sup>2</sup> Utilizamos la expresión: “para la liberación indo-íbero americana” con intención de indicar el objetivo primero de esta elaboración teórica. Se trata de aportar elementos críticos para la liberación integral de nuestro pueblo. Esto no implica negar una aspiración a la “universalidad”. Más traicionera es la fórmula: “indo-íbero americana para la liberación”. Parece indicar que surge de nuestro pueblo con pretensiones de liberación universal. Liberación abstracta de un pueblo abstracto, en la medida que no encara como pueblo concreto su liberación concreta. Discurrir sobre la universalidad es una de las múltiples tareas que debe encarar una filosofía para la liberación indo-íbero americana y cualquier filosofía para la liberación de otras zonas coloniales oprimidas del globo.

<sup>3</sup> Vayan algunas citas tomadas casi al azar entre las muchas posibles: THOMAS MOLNAR, *El Utopismo; La herejía perenne*. Trad. del inglés Motel Najsztan. (Lectores de Eudeba, 113). Bs. As., Eudeba, 1970, p. 12: “Centrándonos en torno al utopismo seguiremos no sólo dedicarnos a la preocupación clave de nuestra época, sino, también, a través de ella, analizar uno de los pocos problemas

conlleva caracteres de actualidad y fecundidad en la medida en que pueda llegar a operar como principio o categoría interpretativa en la hermenéutica filosófico-política. Ya Carlos Astrada advierte y muestra el carácter dialéctico de la utopía<sup>4</sup>, que retomaremos más adelante.

§ 4. Dentro del marco presentado en los párrafos anteriores intentaremos mostrar la influencia ejercida por el descubrimiento de América en el género utópico del renacimiento. Para ello procederemos a caracterizar provisoriamente la utopía y mostrar algunas líneas interpretativas para que en el contraluz se aclare nuestra metodología. Encuadraremos el género en sus situaciones histórica y socio-económica, trataremos de algunas probables fuentes americanas del mismo, mostraremos rasgos de los humanistas del renacimiento y analizaremos las obras de Moro, Campanella y Bacon en cuanto reflejan influencia americana. Estaremos por fin, en condiciones de presentar algunas conclusiones para relanzar la tarea.

*de naturaleza verdaderamente especulativa de todos los tiempos*" (El subrayado es nuestro). PAULO VI, *Carta apostólica al Sr. Cardenal Mauricio Roy en el 80 aniversario de la Encíclica Rerum Novarum*. Bs. As., Paulinas, 1971, pp. 44-45: "...se asiste al renacimiento de lo que se ha convenido en llamar "utopías" que pretenden resolver el problema político de las sociedades modernas mejor que las ideologías. Sería peligroso no reconocerlo; la apelación a la utopía es con frecuencia un cómodo pretexto para quien desea rehuir las tareas concretas refugiándose en un mundo imaginario. Vivir en un futuro hipotético es una coartada fácil para deponer responsabilidades inmediatas. Pero, hay que reconocerlo, *esta forma de crítica de la sociedad existente* provoca con frecuencia la imaginación, prospectiva a la vez, para percibir en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentre inscrito en él y para orientar hacia un futuro nuevo; ella sostiene así la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón humano; y, si no rehúsa ninguna apertura, puede también encontrar nuevamente el llamamiento cristiano" (El subrayado es nuestro). ALBERTO METHOL FERRE, "Reseña crítica a Thomas Molnar *op. cit.*" en: *Vispera*, Montevideo, año IV, n° 19-20, octubre-diciembre 1970, p. 73: "Desde esa, nuestra condición de "animales utópicos", es decir, no encerrados en ningún "lugar" (topos), no fijados en ninguna particularidad concreta trascendemos siempre, más allá de todo lugar y por ende removemos y hacemos saltar todos los "lugares", nunca instalados. Por animales racionales somos animales utópicos, pues la razón es el lugar de la utopía. Lo que nos abre a la universalidad, al futuro, no obturados como los demás animales en una mera inmersión "ambiental". De allí, la esencial importancia de la reflexión sobre la utopía y sus formas. *Es un acceso privilegiado para la comprensión histórica*" (El subrayado es nuestro).

<sup>4</sup> CARLOS ASTRADA, "Realismo de la Utopía" en: *Kairos; Revista de cultura y crítica estética*. Bs. As., año II, n° 4, agosto 1968, p. 8: "De la nada potencial de la utopía surge el inicio de su ser. Este está negado por el ente existente (los Estados reales); pero con la negación de esta negación comienza el devenir real de la utopía".

§ 5. El término inventado por Moro en 1516 para designar un lugar que no existe es registrado en el *Diccionario de la Lengua Castellana* por la Real Academia Española desde 1884. Está formado por la partícula negativa *ou* (no) y *topos* (lugar). La traducción literal sería: no lugar<sup>5</sup>.

Las palabras “utopía”, “utópico” aparecen usadas en el lenguaje cotidiano con una carga “quimérica” (fabuloso, fingido o imaginado sin fundamento), carga que habría que revisar para ver si se ajusta al sentido arquetípico (como origen y comienzo) del término. También se la utiliza como recurso retórico para descalificar a un contendor o propuesta y derivarlo al canasto de los papeles como inútil e inservible<sup>6</sup>.

Más allá de lo cotidiano la utopía surge “en” y “desde” particulares momentos históricos y aspirando a una operatividad también histórica. Esta aspiración está reflejada en la imagen, tan plástica y popular, de la “zanahoria del burro”<sup>7</sup>. Va siempre delante, es por lo que se mueve, nunca se la alcanza. Esta imagen lleva implícita la carga de temporalidad de la utopía que tan bien ha destacado Carlos Astrada<sup>8</sup>.

Encontramos gran analogía entre la noción de utopía y la noción estricta de “proyecto” adoptada por la filosofía contemporánea (Sartre, Heidegger, Garaudy, Dussel, etc.). Se distinguen ambas nociones en que “utopía” aspira a una presentación completa, acabada y final de la meta que propone y “proyecto” deja un tanto en la sombra la meta. El “proyecto” tiende y se funda, a y en un horizonte siempre fluyente. “Proyecto” se realiza por posibilidades posibilitadas y posibilitantes “por” y “del” proyecto mismo<sup>9</sup>. “Utopía” conlleva el problema mismo de la

<sup>5</sup> Cf. JUAN COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana*. (Biblioteca Románica hispánica, dirigida por Dámaso Alonso, V. Diccionarios Etimológicos). Madrid, Gredos, 1954, vol IV, publicado en mayo 1957: “*topos*”.

<sup>6</sup> EUGENIO IMAZ, “Topía y utopía” estudio preliminar a: *Utopías del renacimiento*. (Sección de Ciencia política, dirigida por Manuel Pedroso, I Los Clásicos) México, F. C. E., 1941, p. VII: “Por lo del lugar imaginario la palabra y concepto *utopía*, *utópico*, se han contagiado de quimera y la infección ha sido constatada por los doctores al diagnosticar la diferencia entre socialismo utópico y socialismo científico. Y, así, resulta *utópico* lo que, para la ciencia del día, no es científico, descuidando que fue la ciencia de su tiempo la que dio origen a la Utopía” (Excepto *Utopía* el subrayado de la frase anterior es nuestro).

<sup>7</sup> Quede claro que usamos esta imagen en sentido mostrativo y no peyorativo.

<sup>8</sup> CARLOS ASTRADA, *op. cit.*, p. 1: “El *topos*, empero, no está reducido únicamente a lo espacial; también abarca lo *tempoespacial*. El desarrollo de lo que es aún germinalmente como *posibilitas*, y deviene, requiere la dimensión temporal.

Lo que todavía no tiene ubicación espacial puede estar en proceso de realización”.

<sup>9</sup> ENRIQUE DUSSEL, *Lecciones de Introducción a la filosofía*, Mendoza, Better impresiones mimeográficas universitarias, 1972, parte II, p. 35: “Es paradójica la posición de las posibilidades. Porque la posibilidad es posibilitada y posibilitante. Posibilitada por el proyecto y fundada en él y posibilitante del proyecto, porque por mediación de esa posibilidad empuñada es que yo cumplo el proyecto”.

“posibilidad” (¿formal, material, real...?). “Utopía” es, con las limitaciones antedichas, la noción de “proyecto” operando a nivel político<sup>10</sup>.

§ 6. Hemos elegido tres obras que consideramos suficientemente representativas de posibles accesos al tema utópico. Son éstas las de: Martin Buber, *Pfado in Utopia*, 1950; Jean Servier, *Histoire de L'Utopie*, 1967; Thomas Molnar, *Utopia; The Perennial Heresy*, 1967<sup>11</sup>. D- enfoque sociológico históricamente restringido y desarrollo genético-evolutivo, la primera; enfoque histórico global, en perspectiva sociológica y psicoanalítica, la segunda; enfoque teológico-filosófico, con intención apologético católico tradicional y marcado tinte anti-marxista, la tercera. Pasemos, luego de esta rápida y por demás injusta caracterización, a considerar cada una de ellas.

§ 7. a) Para Buber la utopía surge de un “deseo”. Este deseo preparado por el sufrimiento que causa un orden absurdo (modo de ser actual del mundo) genera la imagen de un orden justo. Queda delimitada en relación a la “escatología mesiánica” como imagen de un espacio perfecto circunscripto al ámbito de la sociedad (no puede acabarse en el individuo) y sometido a la voluntad del hombre<sup>12</sup>. Para Bu-

<sup>10</sup> ENRIQUE SUAREZ GAONA, “La utopía estéril y percedera: la ciencia ficción contemporánea” en: *Revista de la Universidad de México*. México, vol. XXVII, nº 1: *La utopía: América*, septiembre 1972, p. 25; “El término utopía tiene dos sentidos: el primero de ellos, por semántica simple, significa literalmente *sin lugar*, es decir, una construcción mental, una descripción de un estado de cosas inexistente, el “no hay tal lugar” de Quevedo. Sin embargo, en el lenguaje de la literatura social, de la literatura histórica el concepto ha adquirido otro tipo de connotación. Utopías son aquellas descripciones de sociedades ideales por medio de las cuales el hombre alcanzará su perfección, de situaciones sociales en las cuales encontrará su felicidad y su cumplimiento como ser humano. Contemporáneamente, ésta es la definición más utilizada”.

<sup>11</sup> Utilizamos las siguientes traducciones castellanas: MARTIN BUBER, *Caminos de Utopía*. Trad. J. Rovira Armengol. (Breviarios, 104). México, F. C. E., 2 ed. 1966. JEAN SERVIER, *Historia de la Utopía*. Trad. Pierre de Place, Venezuela, Monte Avila, 1969. THOMAS MOLNAR, *El utopismo; La herejía perenne*. Trad. Motel Najszatan. (Lectores, 113). Bs. As., Eudeba, 1970.

<sup>12</sup> MARTIN BUBER, *op. cit.*, p. 17-18: “El deseo utópico generador de imágenes, aunque como todo lo que crea imágenes está enraizado en la profundidad, no tiene a través de la historia del espíritu nada que ver con el instinto o con la autosatisfacción. Va unido a algo sobrepersonal que se comunica con el alma, pero que no está condicionado por ella. Lo que en él impera es el afán por lo justo, que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad humana. La visión de lo que debe ser, por independiente que a veces aparezca de la voluntad personal, no puede separarse empero de una actitud crítica ante el modo de ser actual del mundo humano. El sufrimiento que nos causa un orden absurdo prepara al alma para la visión, y lo que en ésta ve robustece y ahonda la comprensión que tiene de lo equivocado. El afán de que se realice lo contemplado configura la visión.

En la revelación, la visión de lo justo se consume en la imagen de un tiempo perfecto: como escatología mesiánica; en la idea, la visión de lo justo se consume en la imagen de un espacio perfecto: como utopía. Por su esencia, la primera trasciende lo social, se ocupa del hombre como creación y hasta de lo cósmico; la se-



ber, el autor de la utopía es un hombre inspirado. Hay algo o alguien que guía su mano. Difícilmente los utopistas aceptarían esta consideración ya que parten de una cierta iconoclasia, de una cierta "muerte de Dios".

b) El trabajo de Buber se limita al llamado "socialismo utópico" o "romántico". Muestra cómo la línea de desarrollo de estos pensadores (Saint-Simon y Fourier, Owen y Proudhon, Kropotkin y Landauer) va evolucionando en la búsqueda de una "sociedad" capaz de oponerse al "estado". Este término "estado" implica el centralismo y la coacción frente a los individuos y a los grupos<sup>13</sup>. Para él rige el principio "político-económico". Su expresión fiel es el marxismo-leninismo, como intento "reformista" (ya que refuerza y no reemplaza al principio "político") del *statu quo*. Frente a éste se intenta la "reestructuración" de la "sociedad" para que sea capaz de enfrentar estos abusos. Los "utopistas" abogan por una descentralización que otorgue autonomía a las comunas y les permita federarse. La vida vendrá "de abajo" y la administración de arriba. En esta "sociedad" rige el principio "social" que suplanta al "político". Este principio "social" es principio de "libertad" (no individualista sino comunitaria)<sup>14</sup>. Exige organizar lo posible y comenzar ya a llevarlo a la práctica. Es necesario anticipar ahora algo de la sociedad nueva. Así, los "socialistas utópicos" culminan siendo más *tópicos* que sus mismos críticos: Marx, Engels, Lenin<sup>15</sup>.

c) La tesis de Buber es muy sugerente y exige mayor reelabora-

gunda permanece circunscripta por el ámbito de la sociedad, aunque a veces entraña en su imagen una transformación interna del hombre".

<sup>13</sup> Proudhon expresa esto en forma ejemplar: "Ser gobernado significa ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, encasillado, adoctrinado, sermonizado, fiscalizado, estimado, apreciado, censurado, mandado, por ser que carecen de títulos, ciencia y virtud para ello (...). Ser gobernado significa ser anotado, registrado, empadronado, arancelado, sellado, medido, evaluado, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, apostillado, amonestado, contenido, reformado, enmendado, corregido, al realizar cualquier operación, cualquier transacción, cualquier movimiento. Significa, so pretexto de utilidad pública y en nombre del interés general, verse obligado a pagar contribuciones, ser inspeccionado, saqueado, explotado, monopolizado, depredado, presionado, embaucado, robado; luego a la menor resistencia, a la primera palabra de queja, reprimido, multado, vilipendiado, vejado, acosado, maltratado, aporreado, desarmado, agarrado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado, y, para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado, deshonrado. Eso es el gobierno, ésa es su justicia, ésa es su moral! (...). ¡Oh personalidad humana! ¿Cómo es posible que durante sesenta siglos hayas permanecido hundida en semejante abyección?" (citado por DANIEL GUERIN, *El anarquismo; De la Doctrina a la acción*. Trad. Dora y Aida Cymbler. (Colección Signo Libertario). Bs. As., Proyección, 3 ed., 1973, pp. 18-19).

<sup>14</sup> Cf. BUBER, *op. cit.*, p. 168.

<sup>15</sup> JEAN SERVIER, *op. cit.*, p. 200: "...el verdadero socialismo procura realizarse en el tiempo y en el espacio, pero esta realización sólo es un punto de partida, un comienzo, un testimonio; Martin Buber llama socialismo "tópico", en el sentido más estricto del término, a las comunidades proudhonianas que no son más que una semilla de donde saldrá una nueva cosecha".

ción. Su trabajo se ve limitado porque influye mucho la contemporánea Rusia de Stalin en su crítica al marxismo y porque se apoya quizá excesivamente en la experiencia hebrea del *kibutz* actual para valorar a los “socialistas utópicos”<sup>16</sup>.

§ 8. a) Para Servier “todas las utopías son ucronías”<sup>17</sup> y se presentan estáticas en un “eterno presente”<sup>18</sup>. El pensamiento utópico es fruto y refleja las aspiraciones de una clase social: la burguesía<sup>19</sup>. La utopía es el “sueño de Occidente” cuyas imágenes surgen del inconsciente colectivo<sup>20</sup>. Las analogías temáticas que encuentra entre las distintas obras del género utópico Servier las explica por el recurso al inconsciente. De esa profundidad surgen las imágenes que expresan la voluntad regresiva a estadios de seguridad ya vividos por la humanidad: la ciudad tradicional. Es de importancia la caracterización que presenta de la utopía en general. Pasamos a enumerarla:

1) “. . .no tuvieron efecto de transformación en el orden histórico-social de su tiempo”.

2) “La utopía no es “situacionalmente trascendente”, está imbricada en el presente. . .”.

3) “. . .cualquier visión de lo que debería ser, supone un examen crítico de lo que es” [Supone un nivel ético que no tocamos].

4) Son “. . .ensueños nacidos del fracaso. . .”.

5) Suministraron “. . .la imagen tranquilizadora de un conflicto resuelto”.

6) “. . .la utopía es la ciudad del Hombre, es tolerante e indiferente a todo pensamiento religioso. . .”.

7) “Las diferentes utopías imaginables en los albores de la reflexión sociológica presentan todas, innegables analogías con la ciudad de las civilizaciones tradicionales; la vuelta a la rígida geometría, y a

<sup>16</sup> La interpretación que da de esta obra León Dujovne (*Martin Buber; Sus ideas religiosas, filosóficas y sociales*. (América en Letras, 25). Bs. As., Bibliográfica Omeba, 1966, pp. 85-87) no la compartimos del todo. La enfoca como obra “. . .de historia y de polémica no menos que de doctrina” (p. 85). Para nosotros es más histórico-filosófica que otra cosa.

<sup>17</sup> Cf. SERVIER, *op. cit.*, p. 234.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 146: “El pensamiento utópico, tantas veces confundido con el pensamiento político, refleja las aspiraciones de una clase social: la burguesía de la que seguimos las luchas desde el siglo XVI, y tal vez incluso desde el siglo XI”.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 230-231: “La utopía es el sueño de Occidente”, de Fausto que, al olvidarse del sentido de la aventura humana, evocaba temblando la imagen de su deseo y quería al mismo tiempo poder conjurarlo (. . .). Aunque los utopistas estuviesen convencidos de crear una obra original, en ruptura con el conformismo de su tiempo, no hicieron más que volver, una y otra vez en el discurrir de los siglos, a los mismos temas que ilustraron con imágenes análogas inconscientemente sacadas del simbolismo de los sueños, reflejando una misma voluntad de regresar al nivel infantil de la protección materna y de los juegos, y a las estructuras apremiantes de la ciudad tradicional”.

las leyes represivas que nada puede ya poner en entredicho por el hecho de que son justas, o sea conforme al Mito”.

8) “. . .expresan [las ciudades circulares] una de las preocupaciones mayores de la ciudad a la que volverán a través de los siglos todas las utopías: exorcizar la muerte”<sup>21</sup>.

b) Servier intenta una visión completa de la utopía. El ve a lo largo de la historia la oposición de dos movimientos: el *milenarismo*, movimiento popular que anhela la Ciudad de los Iguales; y el *utopismo*, reacción y expresión de una clase social que bajo el manto de futuro aspira retornar a la Edad de Oro en una ciudad elitista e inmóvil<sup>22</sup>. El enfoque freudiano se patentiza cuando incluye el milenarismo en el culto al Padre: Mesías, conductor o líder; y al utopismo en el culto a la Madre: la Ciudad Ideal, imagen y expresión del modelo originario, el útero materno. La utopía queda limitada a ser expresión de una clase social que ansía seguridad y consolidación de su poderío y es superada por los movimientos milenaristas que “. . .se identificaron, en el transcurrir de los siglos, con la plebe y la noción mística de pueblo puro nació de su impulso, para convertirse en doctrina revolucionaria”<sup>23</sup>.

c) Esta obra es de indispensable consulta para el que quiera abordar el utopismo. Hay gran riqueza de elementos y veladas sugerencias. Tal vez su principal defecto es ignorar las distintas clases de utopías y reducir todas al tipo regresivo o “retrospectivo”<sup>24</sup>.

§ 9. a) Molnar parte de una noción clara de utopía como formulación filosófico-política. Contra la noción de creación y de pecado original, por ende, contra Dios, los utopistas postulan un estado natural originario del hombre, en bondad y en pureza. Este estado ha sido corrompido (problema experimentable del mal en el mundo) por la sociedad presente. Hay que destruir esta sociedad para que aparezca la

<sup>21</sup> SERVIER, *op cit.*, 1, 2 y 3: p. 18; 4, 5 y 6: p. 19; 7: p. 20; 8: p. 32.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, en esp. pp. 256-257.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, p. 258.

<sup>24</sup> Alfonso Reyes clasifica las utopías en: “utopías retrospectivas y utopía de anticipación” y “utopías atractivas y las repulsivas” (“No hay tal lugar” en: *Obras Completas*. Letras Mexicanas). México, F. C. E., 1960, T. XI, pp. 341-342). Por lo general las retrospectivas son atractivas y las de anticipación son repulsivas. R. Ortega Peña y E. Luis Duhalde distinguen entre “utopía abstracta” y “utopía concreta”. “. . .podemos formularnos la pregunta crucial: ¿Los fines revolucionarios, justifican siempre la adopción de cualquier medio? Es indudable que un fin puede o no ser alcanzado. Si el fin revolucionario no es alcanzado y nunca hubiera podido ser alcanzado con los medios propuestos, estamos en presencia de la utopía. De utopías está sembrado el camino de la contrarrevolución.

Pero debe advertirse que no todo fracaso en alcanzar un fin revolucionario es una utopía. Para llegar a esa conclusión debemos estudiar las posibilidades de alcance. *Posibilidad de alcance de una meta revolucionaria, no es “posibilidad del Sistema”* (. . .). Podemos distinguir, entonces, *dos tipos de utopía*. La “*utopía abstracta*”, que es la “*posibilidad revolucionaria*” sólo a nivel mental, ideológica, que no tiene visos de “realizarse”, y la “*utopía concreta*”, que es la posibilidad revolucionaria, real, no la posibilidad interna y lógica del Sistema. Equivale a una quie-

sociedad nueva en un mundo nuevo. Sociedad donde reine el principio de la uniformidad<sup>25</sup>.

b) El teólogo Molnar pretende enfrentarse con el marxismo; pero, en realidad, se enfrenta desde un "realismo conservador" (M. Ferré) a todo el "utopismo", que para él es un sistema de pensamiento con lógica propia. Divide a los utopistas en "ateos" (cuyo paradigma es Marx) y "religiosos" (cuyo paradigma es Teilhard de Chardin). A partir de autores como Maritain, Sto. Tomás, Aristóteles, Talmon, Belloc, Chesterton, Knox, Maurras, etc., se enfrenta con Platón, los gnósticos, Saint-Simon, Marx, Engels, Lenin, Feuerbach, Bakunin, Teilhard, Robinson, etc., y los declara herejes. A lo largo de la obra van quedando indicados importantes problemas relacionados de una u otra manera con el utopismo: el del historicismo, el del mal, de la posibilidad, la creación, el lenguaje utópico, epistemología de la "ciencia" utópica, la prospectiva, el organismo y la organización, la libertad, etc. Problemas en los cuales no vamos a entrar por exceder los límites de nuestro trabajo<sup>26</sup>.

c) La lectura de esta obra abre un espectro insospechado para el utopismo que se confunde casi con toda la tradición filosófica, teológica y mística de la humanidad. Compartimos con Methol Ferre que el error de Molnar es creer que la utopía es la "herejía perenne" tal como reza el subtítulo de la obra<sup>27</sup>. Es más, creer que con esa calificación invalida algo desde el punto de vista filosófico.

bra de la estructura actual, que puede cumplirse en la realidad. (...) El Paraguay de José Gaspar de Francia y años más tarde la Confederación Argentina de Juan Manuel de Rosas, son los ejemplos teóricos de la realización de "utopía concreta", es decir de la posibilidad adecuada del proyecto revolucionario, encarado con medios posibles y concretos, con el poder de masas suficiente" ("Mariano Moreno: Utopía y Revolución" en: CARLOS ASTRADA Y OTROS, *Claves de Historia Argentina*. (Colección Nuestros Ayeres). Bs. As., Merlin, 1968, pp. 195-197).

<sup>25</sup> Molnar detecta el aspecto dialéctico (cf. nota 4) de la utopía, pero no sabe cómo llamarlo. No puede comprenderlo y lo reduce a un absurdo. En el fondo su oposición al utopismo estará fundada en una metafísica tradicional y estática que no logra acceder al movimiento dialéctico. No ya a un método dialéctico, ni siquiera a reconocer el movimiento en la historia. Incluso habría que preguntarse si para esa metafísica es posible hablar de "historia".

<sup>26</sup> En el curso de filosofía política que estamos dictando en II año del Instituto de Acción Social y Familiar: "Cuatro momentos del pensar utópico" tratamos con mayor detenimiento estas cuestiones.

<sup>27</sup> ALBERTO METHOL FERRE, *op. cit.*, pp. 73-74: "El libro de Thomas Molnar es de gran interés: tiene la fecundidad de un gran error. Su error capital es creer que la utopía es la "herejía perenne". Se ensaña contra lo que él mismo juzga "inexpugnable". La herejía de Molnar es tener una idea parcial y empobrecida de la utopía: es "endurecer" a la utopía, levantarla como el obstáculo primordial contra la "ciudad de Dios". No percibe la ambigüedad, la riqueza, la polivalencia de toda utopía. Pues la utopía puede pretender sustituir a Dios, hacer del hombre un pequeño "dios", constructor obstinado de "torres de Babel". Pero aun así, la utopía sigue siendo un llamado a Dios, un gozne por el que el hombre presiente el sentido radical de la historia. Hay una presencia ausente de Cristo aun en la utopía más anti-cristiana. Y sólo Cristo rescata a la utopía de lo meramente "ideal", sólo El es la realidad operante y exigente de la utopía. Sólo por Cristo, la utopía no es un deseo vano, siempre inútilmente repetido, de una desgraciada e

Todo el análisis de Molnar se nos presenta como “unidimensional”<sup>28</sup>. Parte de una univocidad formal de terminologías que tienen contextos y significaciones análogas u opuestas y desde esa unidad forzada “crítica” y descalifica doctrinas sin comprenderlas. Parece incapaz de comprender otro lenguaje y pensar siquiera en la posibilidad de otros valores que los por él y su sociedad admitidos, establecidos y sacralizados (*statu quo*).

§ 10. Hemos realizado estos tres breves análisis, para sobre su referencia, aclarar el método y mostrar la fecundidad del tema propuesto. Nuestro método es menos pretencioso. Se trata de leer en los textos mismos de las utopías del renacimiento para: 1) extraer de allí la estructura o forma de ese pensar y sus momentos. En especial, 2) para indagar la influencia del descubrimiento de América en esos productos literario-filosóficos renacentistas y europocéntricos<sup>29</sup>. Creemos que la indagación puede aportar alguna luz a la visión que América tuvo y tiene de sí misma. Nos abstendremos de definir *a priori* y caracterizar en profundidad qué sea la utopía, hasta referirnos y remitirnos a los

ilusoria especie perdida en los espacios infinitos (...) De todos modos, recomendamos la lectura atenta de Molnar, pues está en una de las principales encrucijadas contemporáneas, y es sin duda hombre “al tanto”, bien informado. Sirve para aventar muchas “*beaterías seculares*”. Por lo demás, transitar un gran error, puede ser un buen camino para mirar mejor la verdad”. Debemos indicar una limitación a este juicio de Methol Ferré. Si Cristo es la “realidad operante y exigente de la utopía” ¿dónde queda el recurso utópico a las fuerzas humanas y la reducción al ámbito de lo meramente humano?. Esto fue indicado con claridad por Buber (Cf. *op. cit.*, p. 18 y nuestra nota 12).

<sup>28</sup> Usamos el término con la carga de sentido que le da HERBERT MARCUSE, *El hombre unidimensional; Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Trad. Antonio Elorza. (Biblioteca Breve de Bolsillo, 24), Barcelona, Seix Barral, 1969. Esta obra es muy sugerente pero debe ser tomada con limitaciones. Cf. en especial la crítica de CARLOS ASTRADA, *Dialéctica e Historia; Hegel - Marx* (Colección Paideuma). Bs. As., Juárez, 1969, esp. p. 129 donde Astrada indica la renuncia por parte de Marcuse “...a toda esperanza acerca del ulterior destino de la razón”.

<sup>29</sup> Esta influencia fue ya anunciada por Carlos Astrada en el artículo citado “Realismo de la Utopía”. Dice en p. 10: “Amerindia, presente en las tres utopías renacentistas, ha sido la incitación que llevó a sus autores a forjarlas (...). América remozó el pensamiento utópico, inyectándole nueva y vigorosa savia”. Menciona luego “El Dorado”, las noticias que transmite en el s. XVI Francis Drake, la penetración de Pizarro en 1532 en el Incaico, los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega en 1609 y termina en p. 11: “Se diría que lo que apuntamos es una hipótesis más o menos verosímil; pero aquí vale aquello de hipótesis por hipótesis. Los sociólogos e historiadores occidentales que han tratado de las utopías del Renacimiento pasan por alto el influjo que en ellas ha tenido Amerindia (Véase por ejemplo, Arthur Kirchenheim, *Schlaraffia politica, Geschichte der Dichtungen vom besten Staate*. 1892)”. Astrada escribe en 1968, la excepción estaba en el argelino Jean Servier que escribe la obra ya citada en 1967 y hace mención de la influencia americana pero sin rastrear demasiado y sin dejar bien sentado el lugar, el *topos* que ocupa indo-ibero América en este género utópico, lo que intentamos en este trabajo.

textos. De esta lectura con los dos interrogantes arriba mencionados, surge nuestra elaboración.

## II — EUROPA RENACENTISTA

§ 11. En este capítulo caracterizaremos el renacimiento europeo en función del género utópico a que dará lugar <sup>30</sup>. Todo lo que necesitamos decir está genialmente sintetizado por Azorín cuando en el capítulo “Una ciudad y un balcón” de su obra *Castilla* dice: “se ha descubierto un Nuevo Mundo; sus tierras son inmensas; hay en él bosques formidables, ríos anchurosos, montañas de oro, hombres extraños, desnudos y adornados con plumas. Se multiplican en las ciudades de Europa las imprentas; corren y se difunden millares de libros. La antigüedad clásica ha renacido; Platón y Virgilio han vuelto al mundo. Florece el tronco de la vieja Humanidad”<sup>31</sup>. De esta Europa y de sus conflictos, de sus contradicciones, nacerán las utopías que nos ocupan.

El renacimiento es un movimiento italiano con centro en la ciudad de Florencia <sup>32</sup>. No es casual que Colón y Vespucio sean italianos <sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Nos atrevemos a intentar esta caracterización a pesar de su esquematismo y pobreza por la necesidad ineludible de presentar un marco de referencia histórica para los pensadores que vamos a considerar. No se trata de resolver lo filológico por un recurso a lo social o histórico como podría pretender un cierto “historicismo” contra el que nos ha prevenido en sus cursos y escritos L. Noussan-Letry. Tomamos en consideración también la crítica y la línea de trabajo que presenta A. Ruiz Díaz cuando escribe: “Lo que más nos deja insatisfechos en las síntesis de un Burckhardt, de un Taine y aún más cerca de nosotros —Goetz, Von Martin, etc.— es la *fragilidad superficial de la idea de hombre que manejan*. Diestros y finos en el manejo de su materia, se apoyan en una antropología que debe buena parte de sus aportes no examinados a prejuicios ideológicos que la rapidez de los últimos tiempos exhiben como irremediablemente caducos. Por todo esto, *la tarea realmente urgente y fértil* consiste en poner decididamente entre paréntesis las vagas y pretensiosas síntesis y abordar la historia desde delimitaciones precisas. Una de estas vías consiste en estudiar efectiva y pausadamente las obras sin dejarse encandilar por generalizaciones impremeditadas. Y, a la vez, colocarlas en el ángulo concretamente humano en que funcionaron; aclarar paulatinamente desde ellas cuáles eran los problemas afrontados por los hombres que las pensaron y realizaron y a los cuales concretamente son otras tantas respuestas” (*Estudio preliminar a la traducción anotada de MARSILIO FICINO, Comentario al Banquete de Platón*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Literatura Moderna, Revista de Literaturas Modernas, Anejo 1, 1968, pp. 9-10. El subrayado es nuestro). Debemos agregar, y creemos que esto no escapa a la intención de R. Díaz, que esta tarea que propone sería imposible sin el trabajo de estos investigadores y que ese camino que calificaríamos de ‘inductivo’ no puede cumplirse en plenitud sin contar con un marco general de referencia que sirva de punto de partida y que será o no rectificado y retocado al finalizar cada investigación particular.

<sup>31</sup> AZORIN, *Castilla* (1912) en: *Obras Completas*, introducción, notas preliminares, bibliografía y ordenación por Angel Cruz Rueda, Madrid, Aguilar, 1947, T. II, p. 688.

<sup>32</sup> ALFRED VON MARTIN, *Sociología del Renacimiento*, Trad. Miguel Pedroso. (Colección Popular, 40). México, F. C. E., 3 ed., 1966, p. 10: “...el verdadero Renacimiento es tan italiano como la verdadera Edad Media y lo ver-

Este movimiento se extiende por el resto de Europa porque es la expresión de una clase en expansión: la burguesía.

El primer problema surge cuando se trata de situar cronológicamente este período. La separación con la Edad Media ¿se consuma en el siglo XVIII? En todo caso, parece mejor anticipar esta cesura y ubicarla a fines del siglo XII cuando se consolida la revolución comercial —que se venía gestando desde el siglo XI en la Cristiandad medieval— con los mercaderes errantes <sup>34</sup>, la economía monetaria, el desarrollo de las grandes ciudades y la burguesía en ascenso. <sup>35</sup> Este período nos interesa porque nuestros autores se ubican en el siglo XVI y principios del XVII. El renacimiento puede ser dividido en tres momentos: el renacimiento primitivo o época de la burguesía heroica, el renacimiento del hombre universal o Alto renacimiento y el renacimiento cortesano, del lujo y el esteticismo o renacimiento tardío. <sup>36</sup> La separación entre estos estadios tiene contornos borrosos.

## § 12. La primera etapa de ascenso de la burguesía podemos ca-

dadero “romántico” es alemán y la verdadera “Ilustración” es europeo-occidental...”. JACOB BURCKHARDT, *La Cultura del Renacimiento en Italia*. Trad. Ramón de la Serna y Espina, Bs. As., Losada, 2 ed., 1944, p. 145: “...en Italia, no sólo los sabios, sino el pueblo al mismo tiempo, toman partido por la Antigüedad de una manera objetiva, pues constituye el recuerdo de la propia grandeza”. YVES RENOUEAU, *Historia de Florencia*. Trad. Ana M. Torres de González. (Los Indispensables, 166). Bs. As., Eudeba, 1968, p. 9: “El Espíritu sopla donde quiere. Durante los siglos XIV y XV el genio germinó en Florencia más que en ninguna otra ciudad del mundo”. ARNOLD HAUSER, *Historia social de la literatura y el arte*. Trad. A. Tovar y F. P. Varas-Reyes. (Colección Punto Omega, 19). Madrid, Guadarrama, 1968, T. I, p. 352: “...el Renacimiento aparece como una forma histórica particular en la que el espíritu italiano se individualiza con respecto al fondo de la unidad cultural europea”. En p. 356: “...el Renacimiento temprano es un movimiento esencialmente italiano, mientras que el Renacimiento pleno y el Manierismo son movimientos comunes a toda Europa”.

<sup>33</sup> YVES RENOUEAU, *op. cit.*, p. 95: “...hasta uno de sus hijos, Américo Vespucio, antiguo alumno de Toscanelli, hombre de negocios, marino y geógrafo, desde la agencia de los Médicis, en Sevilla, donde trabajaba, había aplicado tan felizmente la doctrina de los cosmógrafos florentinos a los países descubiertos por Colón, que los viajes que emprendió él con ese objeto, en 1499 y en 1501-1502, demostraron que no era la India, sino otro mundo, lo que había descubierto Colón; y desde 1507 el cartógrafo Waldeseemuller proponía que se designara a ese nuevo mundo con su nombre, América. Que América lleve el nombre de uno de ellos constituye el más bello homenaje que pueda rendírsele a la ciencia teórica, a la reflexión crítica y al sentido práctico de los hombres de negocio y sabios florentinos del siglo XV...”.

<sup>34</sup> Cf. en esp. la obra de JACQUES LE GOFF, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Trad. Natividad Massanes. (Lectores, 17). Bs. As., Eudeba, 5 ed., 1970.

<sup>35</sup> ARNOLD HAUSER, *op. cit.*, p. 346: “...de ningún modo puede ser situada en el siglo XV (“esta cesura fundamental” entre Edad Media y Moderna), en el que, si muchas cosas alcanzan su madurez, no comienza sin embargo, ninguna cosa nueva”.

<sup>36</sup> Cf. VON MARTIN, *op. cit.*, pp. 81-82. También A. HAUSER, *op. cit.*, p. 370. Hemos unificado las terminologías en busca de indicar lo mismo.

racterizarla siguiendo a Jacques Le Goff indicando las actividades de un mismo hombre-tipo: el mercader-banquero. En su profesión, en su función política y social, en su actitud religiosa y moral y en su función cultural <sup>37</sup>.

El la actividad profesional el mercader sedentario logra predominar sobre el mercader errante. <sup>38</sup> Se consolidan contratos y asociaciones. Surgen los carteles como el del alumbre. <sup>39</sup> Los seguros, la letra de cambio. La contabilidad se desarrolló con sus libros secretos y el asiento por partida doble. El gran mercader-banquero medieval es ya un capitalista. <sup>40</sup>

En su función social y política "...su poderío económico va unido al desarrollo de las ciudades, centro de sus negocios". <sup>41</sup> Ya en el siglo XIII los mercaderes dominaban las ciudades. En su relación con la nobleza se suceden la lucha y la asimilación. En los siglos XIV y XV se acercan a ella por una doble evolución: necesitaban a la nobleza como para detener el avance del proletariado, por una parte. Por otra, desde su origen revelan una tendencia hacia la integración o asimilación con la nobleza. Imitan sus costumbres, promueven casamientos, participan de sus reuniones <sup>42</sup>. Esta evolución hacia la nobleza (hacia la derecha?) se completa en el renacimiento tardío cuando surge el ideal del caballero-cortesano <sup>43</sup>. En esta época predomina el patriciado, como parte de la burguesía que hace uso del poder del dinero y por su medio domina el gobierno <sup>44</sup>. Logran su apogeo en el siglo XIII. En el siglo XV ya dominan las grandes familias burguesas (Los Médicis son el paradigma. En especial Cosme el Viejo) <sup>45</sup>.

En teoría la Iglesia los condena acusados de usura, pero en la

<sup>37</sup> LE GOFF, *op. cit.*, p. 8.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 27: "Los carteles más célebres son, sin duda, los que originó el comercio del alumbre, uno de los productos más importantes y solicitado por el mercader medieval porque constituía una de las materias primas indispensables a la industria textil, donde era empleado como corrosivo (...); en 1641, se descubrieron importantes yacimientos en territorio pontificio, en Tolfa, cerca de Civitavecchia. El gobierno pontificio confió en seguida la explotación y venta a la firma de los Médicis. Así nació uno de los más extraordinarios intentos de monopolio internacional de la Edad Media".

<sup>40</sup> Criticando la tesis de Sombart y adelantando el nacimiento del gran capitalista dice Le Goff en la obra citada p. 45: "El gran mercader medieval concentra ya los medios de producción en manos privadas y acelera el proceso de enajenación del trabajo de los obreros y de los campesinos transformados en asalariados".

<sup>41</sup> LE GOFF, *op. cit.*, p. 47.

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 48 ss.

<sup>43</sup> VON MARTIN, *op. cit.*, p. 109: "De la originalidad y particularismo del Renacimiento primitivo, el nuevo ideal del hombre como "obra de arte" lleva, a través del ideal "clásico" del *uomo universale* del Alto Renacimiento, al ideal del caballero intachable del Renacimiento tardío...".

<sup>44</sup> Cf. LE GOFF, *op. cit.*, pp. 61-62.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, p. 70.



práctica los protege y justifica <sup>46</sup>. Siempre el mercader pone sus negocios bajo la advocación de Dios <sup>47</sup>. El proceso avanza y hacia el siglo XV: "Sigue habiendo católicos que son mercaderes; pero cada vez habrá menos mercaderes católicos" <sup>48</sup>.

En lo cultural el mercader colabora en el surgimiento de una cultura secular. Su misma actividad profesional le exige conocimientos técnicos. Aparecen las escuelas laicas. Se desarrolla la enseñanza de la escritura, del cálculo, la geografía, las lenguas vulgares, la historia. Se escriben y difunden manuales de comercio. Esta laicización implica racionalización y la racionalización supone medida del tiempo: el tiempo es oro <sup>49</sup>. Se desarrolla el mecenazgo como negocio, las obras eran por encargo y se las consideraba una mercancía. También era un medio de control y censura usado por esta clase en ascenso <sup>50</sup>. Fruto de su mentalidad liberal, estos burgueses hacen surgir frente a la comunidad: la sociedad <sup>51</sup>.

En el arte dan origen al "sencillo estilo burgués del *quattrocento*" <sup>52</sup>. Este arte del renacimiento naciente "está lleno de naturalidad, de fuerza y de pujanza [porque surge de] la amplia clase media, [que] se siente sacudida por un impetuoso movimiento, por una voluntad de nueva ordenación de las relaciones sociales" <sup>53</sup>. Lo importante y característico de este "naturalismo" es que la obra de arte se iba transformando en un "estudio de la naturaleza" <sup>54</sup>.

§ 13. Toda esta primera etapa, coetánea y heredera del nominalismo medieval <sup>55</sup> es la semilla que florecerá en el siglo XV y XVI y decaerá en el XVII y XVIII con la ilustración, la idea de progreso y la industrialización.

Así como el siglo XV tiene su centro en Florencia, en el siglo XVI el centro se desplaza a Roma <sup>56</sup> y en el siglo XVII se acentúa el proceso de descentralización mundial que se inicia con el descubrimiento

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, p. 86.

<sup>47</sup> Cf. *Ibidem*, p. 95.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, p. 109.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 117: "El mercader necesitaba un cuadrante racional dividido en doce o veinticuatro partes iguales. El fue quien favoreció el descubrimiento y la adopción de los relojes de repique automático y regular. Florencia lo tuvo desde 1325...".

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 120-121: "...medio de contentar al pueblo dándole materia de admiración y de diversión, para evitar que se interesara demasiado en la política o reflexionara sobre su condición social".

<sup>51</sup> VON MARTIN, *op. cit.*, p. 14: "...frente a la "comunidad" surge la "sociedad" y, como natural consecuencia, la dominación de una nueva oligarquía constituida por el poder capitalista de la gran burguesía del dinero, que se sirve para establecerlo de las "tendencias democráticas" que están destruyendo el régimen feudal".

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>54</sup> Cf. ARNOLD HAUSER, *op. cit.*, p. 346.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 346.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 438.

de América y que de algún modo se sucede y continúa en nuestros días con el movimiento de liberación de los pueblos marginados y los viajes espaciales. Este proceso es testimoniado en la obra de Giordano Bruno.

El año 1500 marca el corte entre dos momentos del renacimiento: queda hacia atrás el *quattrocento* y hacia adelante el arte de los hombres universales del *cinquecento*. La liberación del artista es fiel reflejo de la emancipación del individuo que se venía llevando a cabo progresivamente <sup>57</sup>. Esta emancipación del individuo no es un cambio súbito ni brusco. No tiene el mismo ritmo en todas las regiones <sup>58</sup>.

La reforma protestante colabora en el surgimiento de una concepción secular de la vida <sup>59</sup>. Esta secularización da origen al racionalismo y a un especial modo matemático de considerar la naturaleza <sup>60</sup>.

La esencia de esta nueva sociedad es la "redefinición de las relaciones de producción" <sup>61</sup>. Este aumento de la productividad y su necesidad de expansión explica el triunfo del capitalismo <sup>62</sup>. Toda la actividad del siglo se ve influenciada por la necesidad de lograr *riqueza*, el nuevo "dios" de esta sociedad que permite alcanzar la felicidad y que ha reemplazado a la gracia como medio de lograr la salvación eterna (propia del medioevo) <sup>63</sup>. El orden y la paz son las condiciones que el burgués trata de obtener en su alianza con la aristocracia y con el gobierno del príncipe, para desarrollar con libertad sus negocios. Toda la organización de la sociedad debe propender a la defensa de la propiedad individual que es un derecho natural. Esto explica el auge de la idea de tolerancia religiosa que se desarrollará en el siglo siguiente <sup>64</sup>. Moro anticipa esta idea en su *Utopía* y será esta "tolerancia religiosa"

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 419: "Lo que es fundamentalmente nuevo en la concepción artística del Renacimiento es el descubrimiento de la idea del genio, es decir, de que la obra de arte es creación de la personalidad autónoma, y que esta personalidad está por encima de la tradición, la doctrina y las reglas, e incluso de la obra misma; de que la obra recibe su ley de aquella personalidad; de que, en otras palabras, la personalidad es más rica y profunda que la obra y no puede llegar a expresarse por completo en ninguna realización objetiva".

<sup>58</sup> H. J. LASKI, *El liberalismo europeo*. Trad. Victoriano Miguélez. (Breviarios, 81). México, F. C. E., 1969, p. 26.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 27. VON MARTIN, *op. cit.*, p. 39: "La metafísica ya no interesa. El mundo, en el cual nos acomodamos se ha convertido en un mundo sin Dios. Puede Dios seguir existiendo, pero ya no está dentro del mundo en que vivimos, como lo estaba en la Edad Media: "ha huido del mundo", como algo que le era extraño. Esta secularización de la mentalidad burguesa se funda en la experiencia práctica, bien se trate de pensar según las categorías de una técnica científico-natural, como hace Leonardo, o bien una técnica política, como hace Maquiavelo".

<sup>60</sup> LASKI, *op. cit.*, p. 59: "...la senda que debe seguir el hombre sabio es vivir la vida conforme a la naturaleza".

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>62</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 21-22; VON MARTIN, *op. cit.*, p. 25.

<sup>63</sup> J. LASKI, *op. cit.*, p. 47: "La idea del logro de la riqueza como fin social básico se ha convertido en la piedra angular de la actividad política".

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 54: "...en el fondo, la persecución es una amenaza a la propiedad".

un rasgo común de las utopías del renacimiento. El utilitarismo es la expresión de una nueva forma de la voluntad de poder que se desarrolla como imperio sobre la naturaleza. También esta voluntad de poder se expandirá sobre América. Las utopías son manifestaciones de esta voluntad que ha reducido a América a “pura naturaleza”. “Se quiere saber para “intervenir” en la naturaleza” <sup>65</sup>. “Es intensa la pasión por todo lo nuevo; la sola prueba de ello es la avidez con que los hombres leen los éxitos de los descubrimientos geográficos. La aparición por estas informaciones, de ideas como la del salvaje virtuoso, la vida honesta independiente del principio cristiano, la posibilidad del progreso, el relativismo en moral y forma de gobierno, la tierra remota donde los hombres pueden encontrar paz y tolerancia, es todo ello de innegable importancia. Llegó a afectar aun a los misioneros, como las narraciones de los jesuitas lo testimonian” <sup>66</sup>.

§ 14. El siglo XVII —“siglo del genio”— intensifica al máximo la actitud del siglo XVI y gana la batalla. Es el triunfo de la virtud burguesa <sup>67</sup>. La clase media vive sus nuevas formas de lujo entronizadas en sus casas y gracias al oro que provee el Nuevo Mundo <sup>68</sup>. El auge de la prensa periódica forma una opinión pública crítica del gran mundo. Su fuerza está testimoniada por la imposibilidad de implantar la censura efectiva de las noticias <sup>69</sup>. El concepto de educación es resumido por Locke en dos aspectos: a) el niño es moldeable como cera; b) la educación es un lujo para los ricos <sup>70</sup>. Ya Locke presenta al mundo dividido en dos clases fundamentales, ricos y pobres, como algo natural. Para esta época el pobre era un pecador y culpable de ser vagabundo y holgazán. Desaparece el sistema de asistencia pública. El pobre no es víctima de la desgracia sino de su pereza y maldad. El hombre bueno es el que alcanza la tan ansiada prosperidad <sup>71</sup>. En lo religioso se desarrolla el concepto de la tolerancia siguiendo el ejemplo de América. En las utopías este concepto está presentado como condición del mantenimiento de la tranquilidad política. La tolerancia es un medio para asegurarse, por medio de la paz y la tranquilidad, la riqueza <sup>72</sup>. En lo político la burguesía aspiraba limitar la acción real con una constitución que garantizara el orden y la paz. Inglaterra acepta con su constitucionalismo que el mercader tenga en sus manos las palancas del poder político <sup>73</sup>. En lo económico es la época del mercantilismo. Este

<sup>65</sup> VON MARTIN, *op. cit.*, p. 41.

<sup>66</sup> LASKI, *op. cit.*, p. 70.

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 76 ss.

<sup>68</sup> Cf. WERNER SOMBART, *Lujo y Capitalismo*. Trad. Luis Isabal. (Selecta, 6). Madrid, Revista de Occidente, 3 ed., 1965, pp. 75 ss.

<sup>69</sup> Cf. LASKI, *op. cit.*, 78.

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, p. 79.

<sup>71</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 80; 132; 134; 137.

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem*, p. 112. En p. 113: “La tolerancia llegó porque la intolerancia impedía el acceso a la riqueza”.

<sup>73</sup> Cf. *Ibidem*, p. 89.

no es un cuerpo de doctrina estable sino el resultado de esfuerzos por defender distintos intereses. Confían en general, que un gobierno fuerte beneficiará los negocios. La función del estado será garantizar el derecho natural a la propiedad privada <sup>74</sup>. El ideal de esta sociedad es la *seguridad*. Y este ideal será deseado y exigido con creces en las utopías. Su estado está formado por los hombres de éxito y los que no lo logran es por su exclusiva culpa (vagancia, indolencia, holgazanería).

No advierte el liberalismo que no ha dado origen a hombres libres sino a "libertos" (aquellos que han podido comprar su libertad) <sup>75</sup>. Dice Laski: "Su instrumento [del liberalismo] fue el descubrimiento de lo que podemos llamar el Estado contractual. Para lograr este Estado, se esforzó por limitar la intervención política dentro de los límites más estrechos, compatibles con el mantenimiento del orden público. Nunca pudo entender —o nunca fue capaz de admitirlo plenamente— que la libertad contractual jamás es genuinamente libre hasta que las partes contratantes poseen igual fuerza para negociar. Y esta igualdad, por necesidad, es una función de condiciones materiales iguales. El individuo a quien el liberalismo ha tratado de proteger es aquel que, dentro de su cuadro social, es siempre libre para comprar su libertad; pero ha sido siempre una minoría de la humanidad el número de los que tienen los recursos para hacer esa compra. Puede decirse, en suma, que la idea de libertad esta históricamente trabada, y esto de modo ineludible, con la posesión de la "propiedad" <sup>76</sup>. Esto ya lo advertían los utopistas y por eso extendían el concepto de propiedad privada a la ciudad misma como propietario. Es una variación cuantitativa pero que no resuelve el problema.

### III — SUGERENCIAS AMERICANAS

§ 15. Influyen en nuestros autores ciertos textos que podríamos llamar "americanos" porque se originan en el descubrimiento, en viajes o en la vida americana. Son las fuentes americanas del género utópico. Aquellas que muestran la influencia de América sobre el género. Esta influencia no ha sido suficientemente mostrada por los investigadores europeos (Cf. nota 29). Consideremos algunos de los autores y obras que reflejan esa influencia.

Cristóbal Colón escribió en 1493 una carta dirigida a los reyes católicos en la que daba cuenta de su descubrimiento <sup>77</sup>. La *Carta* fue

<sup>74</sup> Cf. *Ibidem*, p. 132.

<sup>75</sup> Minoría de libertos en una sociedad de esclavos.

<sup>76</sup> LASKI, *op.cit.*, pp. 16-17.

<sup>77</sup> CRISTOBAL COLON, *La Carta de Colón; 15 de febrero - 14 de mayo 1493*. Reproducción del texto original español impreso en Barcelona (Pedro Posa, 1493); Transcripción y reconstitución con notas críticas y comentarios, *Historia del impreso y de su influencia en la Historia Universal* por Carlos Sanz. Madrid, Yagues, 1961.

traducida a varios idiomas y tuvo, cercana a su recepción, una cantidad de ediciones que circularon por Europa con la noticia del descubrimiento <sup>78</sup>.

En este primer escrito americano aparecen en ciernes algunos de los elementos que serán retomados por las utopías del renacimiento. Está manifiesta la voluntad de poder imperial de Europa concentrada en España y encarnada por Colón. La imposición de nombres a las islas (darles el ser) y la toma de "indios" prisioneros como "muestra" es el primer acto de violencia sobre América ejercido por Europa. Ontológicamente nuestro ser quedó desde ese momento ocultado, mejor, reducido a pura naturaleza sobre la que se asentará la "civilización" y como parte de ella, las utopías. El oro es el primer elemento que aparece en el texto y que será reelaborado y "disimulado" en su importancia por las utopías. Colón se compromete enviar a los reyes todo el que crean necesario. Los seres que encuentra no poseen armas y son pacíficos (estado de naturaleza, previo al pecado original?). No son idólatras y creen en la bondad celeste (podrá ser aprovechada esta tendencia para imponer el Dios cristiano?). Las mujeres parecen trabajar más que los varones y comparten sus tareas. Estos seres viven en comunidad de bienes y comparten sus alimentos. Este aspecto será paradigmático para los utopistas. Para Moro la comunidad de bienes es la mediación para el logro de su utopía. Aporta elementos para la leyenda de las Amazonas cuando menciona una isla sin varones. El relato termina haciendo partícipes e invitando a colaborar a todos los cristianos en esta gran aventura que se abre para su tiempo <sup>79</sup>.

Esta *Carta* derramó la noticia sobre Europa y tiene el mérito de ser el primer noticiario en lengua española que circula por el Viejo Con-

<sup>78</sup> CARLOS SANZ en su nota 4 a la *Carta* citada, p. 7 nos aclara: "LA CARTA DE COLON fue traducida al latín (de cuya versión se conocen nueve ediciones diferentes: tres de ellas impresas en Roma, 1493; una, en Amberes, 1493; una, en Basilea, 1493; tres en París, 1493, y una, en Basilea, 1494). También se tradujo al italiano y versificada en octava rima por Giuliano Dati, de cuya versión conocemos cinco ediciones: Roma, 15 de junio 1493; Florencia, 25 de octubre 1493; 26 de octubre 1493; 26 octubre 1495; y otra edición distinta de la anterior y también del 26 de octubre de 1495. Finalmente, citamos la traducción alemana de Estrasburgo, 1497. En el mismo año 1497 apareció una segunda edición en castellano (...) fue impresa en Valladolid".

<sup>79</sup> Veamos algunos textos de la *Carta*:

p. 8: los ríos "... los más de los cuales traen oro".

p. 8: "...grandes minas de oro y otros metales. P. 11: "En esta hay oro sin cuento..." P. 11: "...pueden ver sus altezas que yo les daré oro cuanto hobieren menester...". P. 9: "Ellos no tienen fierro ni acero ni armas...". P. 9: "Y no conocian ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo...". P. 11: "Las mugeres me parece que trabajan más que los hombres: ni he podido entender si tienen bienes propios, que me pareció ver que aquello que uno tenia todos hacian parte, en especial de las cosas comederas". P. 11: "...las mugeres de Martinino ques la primera isla, partiendo de España para las Indias, que se falla, en la cual non hay hombre ninguno". P. 12: "... toda la cristiandad debe tomar alegría (...) todos los cristianos ternán aquí refrigerio y gananzia".

tinente <sup>80</sup>. Va despertando inquietudes y sed de aventuras en sus lectores <sup>81</sup>. En 1493 la *Carta* circula por toda Europa <sup>82</sup>. Creemos excesivas las opiniones de Carlos Sanz en el sentido que este documento provoca la historia posterior o tiene influencia análoga a las Escrituras <sup>83</sup>. Sin duda, compartimos la importancia que tuvo la difusión del descubrimiento y la vemos como incitación y fuente de las utopías del renacimiento <sup>84</sup>. Importa destacar que el tema de nuevas rutas estaba en boca de todos en Inglaterra por esos años <sup>85</sup>. En cuanto a la corte de Inglaterra hay que destacar los informes proporcionados por el pirata Francis Drake <sup>86</sup>.

<sup>80</sup> CARLOS SANZ, *op. cit.*, pp. 14-15: La *Carta* "...no tiene carácter personal, y bien podríamos llamarla CARTA ABIERTA o noticiario. Precisamente, el primer noticiario impreso que en lengua castellana circuló por España y por Europa (...) es el primer documento impreso referente a la Historia de América, puesto que trata de su propio descubrimiento".

<sup>81</sup> CARLOS SANZ, *op. cit.*, p. 21: "La noticia del descubrimiento de grandes islas en los confines del Gran Kan se difundió al punto por España, y pasó inmediatamente al extranjero como lo dejan ver las numerosas ediciones de la CARTA DE COLON, impresas desde antes de mediar el año 1493, que han llegado hasta nosotros, sin considerar las muchas que se habrán perdido, por el escaso cuerpo del impreso y el uso popular al que iba destinado. También debemos suponer que la pluma no se daría tregua en llenar pliegos y más pliegos, que llevados de un lado a otro del continente, comunicaron el relato de tantas maravillas como Colón hacía saber en su mensaje, y que presagian el torbellino de ambiciones que su lectura hubo de despertar en los espíritus más audaces". (Las clases dominantes europeas?)

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 23: "Y ya por entonces (3 y 4 de Mayo de 1493, fecha de las Bulas de Concesión y Demarcación de Alejandro VI) circula por toda Europa, en versión directa o traducido el sensacional mensaje, que levanta el clamor del público, recogido con los inesperados cambios, que suponen tales descubrimientos".

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 20 considera a este "...folio (depositado en la *New York Public Library*) como el documento impreso que, después de las Sagradas Escrituras, más ha influido en la HISTORIA DEL MUNDO". En p. 22: "La "CARTA DE COLON" en su forma impresa, publicada y difundida a los cuatro vientos, constituye, no solamente como pudiera creerse el testimonio fidedigno de un hecho histórico trascendentalísimo, sino el AGENTE MISMO o ACTO EN SI, que provoca el ciclo histórico que envuelve toda la era moderna, en la que nos toca vivir".

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 21: "En realidad podríamos afirmar, que al hecho mismo del alumbramiento de un nuevo continente, le gana en importancia histórica la noticia oficiosamente difundida de su descubrimiento".

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 21: "...refiere el joven Sebastián Gabot, después famoso navegante, que se encontraba, por entonces, en Londres con su padre, y, añade: "No se hablaba de otra cosa (la ruta desconocida para ir a Oriente) en la corte de Inglaterra".

<sup>86</sup> CARLOS ASTRADA, "Realismo de la Utopía", pp. 10-11: "...Francis Drake, marino y pirata, inicia, a comienzos del siglo XVI, sus empresas en busca de botín, tomando al abordaje naves españolas portadoras del oro y los metales preciosos de Jauja. Drake fue virtualmente el primer jefe del servicio de inteligencia inglés, que transmite valiosas noticias a sus compatriotas".

§ 16. Juan Gruniger (Reinhart), impresor de Estrasburgo, estampa en 1509 la obra de Américo Vespucio, *Las cuatro navegaciones*.<sup>87</sup> El relato está lleno de inexactitudes atribuidas a la imaginación de Vespucio. Narra los viajes realizados por la costa americana en 1499-1500 y 1501-1502.

Fueron bien recibidos por los naturales. Las mujeres acompañaban a sus maridos a la guerra. La guerra no la hacían con fines imperialistas sino en defensa por agresiones recibidas. En tiempos de paz viven en libertad absoluta y evitan las rencillas domésticas. Son aseados y pulcros hasta en sus necesidades fisiológicas. Practican una extrema liberalidad sexual y son muy prolíficos. Viven en casas grandes habitando en común. Desprecian el oro —metal abundante pero no ubicado por los aventureros—. No ejercitan el comercio, ni siquiera el simple trueque de productos naturales<sup>88</sup>.

Algunos textos de estos relatos son temas de la polémica sobre América que tan detalladamente ha mostrado Antonello Gerbi. Nos

<sup>87</sup> AMERICO VESPUCCIO, "Las cuatro navegaciones" en: M. FERNANDEZ DE NAVARRETE, *Viajes de Américo Vespucio*. Con un mapa. (Viajes Clásicos, 26). Madrid, Espasa-Calpe, 1941. Trae el texto bilingüe latín-castellano, documentos de Vespucio y notas críticas.

<sup>88</sup> Indiquemos algunos textos representativos (hacemos referencia a la edición citada en nota anterior):

P. 31: "Cuando van a la guerra llevan consigo sus mujeres, no para que peleen, sino para que conduzcan tras ellos las cosas necesarias (...) No pelean por deseo de reinar o de extender su dominio, ni por otra pasión desordenada, sino por la antigua enemistad, grabada de muy atrás en los corazones; y habiéndoles preguntado la causa de esta enemistad, no han dado otra que la de vengar las muertes de sus ascendientes". P. 31: "Esta gente vive en su libertad, no obedece a nadie, ni tiene ley ni señor...". PP. 31-33: "Por maravilla los vimos reñir entre sí". P. 33: "Son muy limpios y aseados en sus personas, por la mucha frecuencia con que se lavan. Y cuando les acontece algún menester mayor (con perdón sea dicho) ponen toda la diligencia posible para no ser vistos de nadie...". P. 35: "No guardan en sus casamientos o matrimonios ley ninguna ni derecho legítimo conyugal; antes bien, cuantas mujeres ve cualquiera tantas puede tener y repudiarlas cuando quiera, sin que esto se tenga por injuria ni por oprobio; siendo común esta libertad a los varones y a las mujeres". Las mujeres "Son de cuerpo gracioso, elegante, bien proporcionado". P. 37: "...todas se conservan bien después del parto como si jamás hubieran parido". En cuanto a la religión: "...ninguna de estas gentes observa ley alguna...". P. 37: "Las habitaciones son comunes a todos...". PP. 37-39: "No usan de permutas ni mercaderías en compras y ventas, bastándoles lo que la Naturaleza les dispensa espontáneamente. El oro, las piedras preciosas, las joyas y demás cosas de esta clase que acá en Europa reputamos por riquezas, no las estiman en nada, antes bien las desprecian de todo punto y no hacen diligencia ninguna por tenerlas. Son tan extremadamente liberales en dar, que nada niegan de lo que se les pide...". P. 43: "...algunas muestras de oro que por varias señales [confirmadas?] se dejaba conocer lo había en aquella tierra...". P. 59: "En varios parajes rescatamos oro, aunque no en grande cantidad, siendo entonces nuestro propósito sólo descubrir aquellas tierras y saber si había oro en ellas". P. 83: "Entre ellos sólo vimos algunos pedacitos de oro que traían colgando de las orejas".

parece ver en ellos un antecedente, quizá hasta una fuente de los prejuicios que se volcaron sobre nuestra tierra durante siglos <sup>89</sup>.

§ 17. Un mestizo hijo de español y americana, el Inca Garcilaso de la Vega ha descrito en sus *Comentarios Reales* <sup>90</sup> el imperio inca. Esa descripción de 1609 muestra múltiples analogías con las obras atópicas del renacimiento.

El Inca Manco Capac, hijo de "Nuestro Padre el Sol" y su hermana y mujer "Mama Ocllo Huaco" vienen a organizar a las gentes salvajes que poblaban el Perú. El Inca enseña a los varones como "rey maestro" y la Reina a las mujeres como "Coya reina maestra". El Inca traza las casas y organiza su construcción en el "Cozco". Enseña que todos deben tratarse como hermanos y les indica las tareas agrícolas. La Coya enseñaba los menesteres hogareños, el hilado y el tejido. El Inca y al Coya eran como el Sol y la Luna, hermanos y esposos <sup>91</sup>.

La ley era rigurosa e incluía la pena de muerte, rigor necesario en un imperio tan vasto. El juez debía aplicar la pena sin arbitrar, para evitar la injusticia y el eludir la legislación. En especial se atendía la justicia para con el pobre. Se hizo llegar la labor de los tribunales hasta los necesitados e imposibilitados de financiar el proceso <sup>92</sup>.

Tuvieron un solo dios, el Sol y no practicaron la idolatría <sup>93</sup>.

La riqueza era exuberante. Sobresalían en la Casa y Templo del Sol, adornada por el Inca Yupanqui. El Templo de la isla en el lago Titicaca, todo de oro y plata. Hasta los baños y elementos sanitarios eran de oro y plata. En algunos palacios se llegó a usar oro derretido como argamasa <sup>94</sup>. Toda esta riqueza era muestra del desprendimiento

<sup>89</sup> VESPUCIO, *op. cit.*, p. 35: "Son poco celosos, pero lujuriosos en extremo, en especial las mujeres, cuyos artificios para satisfacer su insaciable liviandad no refiero para no ofender el pudor". Cf. ANTONELLO GERBI, *La Disputa del Nuevo Mundo; Historia de una polémica; 1750-1900*. Trad. Antonio Alatorre. (Sección de Obras de Historia). México, F. C. E., 1ra. ed. en italiano 1955, 1ra ed. en español 1960, p. 45.

<sup>90</sup> INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios Reales*. Selección y prólogo de Augusto Cortina. (Austral, 324). Bs. As., Espasa-Calpe, 1952.

<sup>91</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 28, 30, 31, 32, 36.

<sup>92</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 39, 40, 41: "...los reyes Incas entendieron bien que a los pobres, por su pobreza, no les estaba bien seguir su justicia fuera de su tierra ni en muchos tribunales, por los gastos que se hacen y molestias que se padecen, que muchas veces monta más esto que lo que van a pedir; por lo cual dejan perecer su justicia, principalmente si pleitean contra ricos y poderosos, los cuales con su pujanza ahogan la justicia de los pobres".

<sup>93</sup> *Ibidem*, pp. 43-44: "No tuvieron los Incas otros ídolos suyos ni ajenos con la imagen del Sol en aquel templo ni en otro alguno, porque no adoraban otros dioses sino al Sol, aunque no falta quien diga lo contrario".

<sup>94</sup> *Ibidem*, Cf. pp. 43, 48-49. P. 59: "En muchas casas reales y templos del Sol echaron plomo derretido, y plata, y oro por mezcla". P. 61: "En muchas casas o en todas tenían baños con grandes tinajones de oro y plata, en se lavaban, y caños de plata y oro, por los cuales venía el agua a los tinajones". P. 62: "La mayor parte destas riquezas hundieron los indios, luego que vinieron los españoles deseados de oro y plata...".



y del desarraigo de los naturales por la misma, el mismo desinterés que mostrarán los ciudadanos utópicos. No conocían la moneda y trocaban sus cosas por otras <sup>95</sup>. “Contrahacían” animales en oro y piedras preciosas como adorno de sus jardines y paredes.

En sabiduría nadie podía competir con los “amautas”, filósofos y sabios <sup>96</sup>. No dejaron, lamentablemente, escritos ni memorias. El Cozco era la ciudad ideal, edificada en un cerro, con clima perfecto sin moscas ni mosquitos <sup>97</sup>.

§ 18. No podemos dejar de mencionar la famosa leyenda del Dorado. El nombre surge de la leyenda misma. Oviedo cuenta que el cacique de una tribu se desnudaba y era adornado con polvo de oro adherido al cuerpo. Para quitárselo se bañaba en un lago sagrado <sup>98</sup>. Muchas expediciones partieron en busca de esas tierras. A partir de 1540 el mito toma vigencia <sup>99</sup>. Se decía que indios muiscas tiraban joyas como ofrenda a sus dioses en la laguna de Cundinamarca <sup>100</sup>. Las amazonas intervienen en la formación de este mito de la conquista americana <sup>101</sup>.

#### IV — LOS HUMANISTAS

§ 19. Aquí vamos a completar lo ya dicho en el capítulo II El origen del término *humanitas* se remonta a la época de Augusto. Pretende aludir a una tendencia afectiva hacia la humanidad y la formación misma del individuo. Así llega hasta los humanistas del siglo XVI a los que nos referimos en este lugar <sup>102</sup>. Aníbal Ponce ha destacado, en contra de un humanismo de manual, el lugar de la antigüedad. No se trata de que se conozca por primera vez la antigüedad. Ya el medioevo tenía su interpretación y sus estudios de los clásicos. La anti-

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*, p. 68.

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 49, 69, 86.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>98</sup> CONSTANTINO BAYLE, S. J., *El Dorado Fantasma*. Pról. del Excmo. Dr. D. José Joaquín Casas. Madrid, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, 2 ed., 1943, pp. 17-20.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 104: “Indiqué arriba cómo no deben contarse entre las del Dorado las jornadas anteriores a 1540...”.

<sup>100</sup> Cf. *Ibidem*, p. 21, nota 4.

<sup>101</sup> Cf. *Ibidem*, p. 31.

<sup>102</sup> LAUREANO SANCHEZ GALLEGO, *Prólogo* a su versión de JUAN LUIS VIVES, *Concordia y Discordia*. México, Editorial Séneca, 1940, pp. 22-23: “Humanismo no es más que la condición de ser humano y es humano el que siente la humanidad.

La palabra “humanitas” nació en aquella tertulia culta de Augusto, donde la filosofía griega encontró cobijo y la literatura romana protección. Todo fue bien mientras el concepto cristalizó en la palabra griega “Philanthropia”; pero al querer traducir ésta al latín, surgieron las discusiones. Cicerón fue el inventor de la palabra “humanitas” y en sus obras, puesta de moda, rueda con verdadera fruición del inventor”.

güedad es erigida en nueva autoridad por los humanistas burgueses que la utilizan en contra del feudalismo y de la Iglesia <sup>103</sup>.

Los humanistas eran requeridos e imprescindibles como secretarios y redactores de discursos. La mayoría niños prodigios y caminantes sin patria fija, llevaban una vida llena de alternativas que desgastaban el organismo <sup>104</sup>.

El humanista es el encargado de presentar al ideal de hombre burgués como "El Hombre" apoyado en sus conocimientos filológicos de la antigüedad. Este trabajo supone un alejamiento de la vida del pueblo y de las masas. Para ellos el pueblo es una bestia informe para la que hay que reservar las supersticiones <sup>105</sup>. Este alejamiento del pueblo lo lleva a un desprecio de la praxis y por ende a una aceptación del orden constituido. Este es el concepto de "humanidades" que perdura hasta nuestros días instrumentado por las minorías gobernantes que respondiendo a intereses de clase utilizan la educación para domesticar y atontar a los pequeños sectores del pueblo que tienen acceso a las aulas <sup>106</sup>. Toda su tarea era la "afirmación terminante de la supremacía del hombre que piensa sobre el hombre que vive; el desdén por la lucha y por la acción; la soberbia de la *élite* intelectual con su certidumbre orgullosa de que fuera de ella no hay en el mundo más que agitación sin importancia. Egoístas *élites* que por conservar menguados privilegios continúan defendiendo un *Espíritu* y una *Libertad* en abs-

<sup>103</sup> ANIBAL PONCE, *De Erasmo a Romain Rolland; Humanismo burgués y humanismo proletario*. (El hombre y la historia, 30). Bs. As., Futuro, 1962, p. 22: "Para la Edad Media feudal, la herencia legada por la Antigüedad debía ser recogida e integrada por la nobleza y la Iglesia católica; para el Renacimiento burgués esa misma herencia debía ser asimilada en detrimento de la nobleza y de la Iglesia, y de conformidad con los intereses y las aspiraciones de una nueva clase social que en sazón juvenil empezaba a moverse de manera impetuosa". (Todo el texto subrayado por el autor).

<sup>104</sup> BURCKHARDT, *op. cit.*, p. 223: "Y se lanzaba, así, a las alternativas de una vida extenuante en la cual desordenadamente se sucedían el estudio agotador, el puesto de preceptor doméstico, la secretaría, el profesorado, el servicio de los príncipes, las enemistades mortales, los peligros más temibles, la admiración más entusiasta y el más despectivo sarcasmo, la opulencia, y la indigencia...". PONCE, *op. cit.*, pp. 32-33: "Así lo presenta Jacobo Burckhardt, y así fueron en verdad, lejos de la leyenda. Periodistas antes del periodismo, agentes de propaganda antes de la *réclame*, adorno de banquetes y salones, elogiadores de casamientos o bautizos, llorones de velorios y entierros; cuanto ganaban lo recibían como dádiva. (...) Intelectual al servicio del señor que lo pagaba, el humanista cambiaba de opinión como de climas; aceptaba los más bajos menesteres, importunaba día y noche en busca de limosnas (...) *Instrumentos y apéndices de la gran burguesía, los humanistas comparien con ella sus entusiasmos y sus odios*".

<sup>105</sup> PONCE, *op. cit.*, p. 35: "Ideólogos fieles de la gran burguesía, los humanistas no sólo no se interesaron en lo más mínimo por la suerte de los trabajadores, sino que contribuyeron a mantener su ignorancia y prolongar su *manse dumbre*".

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 75: "...por eso —porque enseñó como nadie a desinteresarse de la acción y a aceptar el orden constituido— el humanismo transformado en "humanidad" pasó a ser, desde entonces hasta hoy, el ideal educativo de las clases gobernantes".

tracto que la realidad sin cesar se los desmiente; candorosas *élites* cuyos sueños absurdos son fomentados por los mismos que de ellos benefician; porque son esas construcciones del “arte puro” y de la “inteligencia pura” las que desvían los ojos de las grandes masas de la única escena en que se desarrolla de veras el drama de la historia. Las clases gobernantes estimulan con maña a esos artistas que son como niños; a esos sabios que son como Juan de la Luna. Y los prefieren, y los cuidan y los cargan de honores; hasta que llega el día en que una palabra imprudente, o un descubrimiento inesperado, los arroja sin saber por qué de los privilegios y los cargos”<sup>107</sup>. Estas palabras imprudentes y descubrimientos inesperados son lo aprovechable por nosotros de los humanistas. En eso, casi sin quererlo, indicaron una crítica a su tiempo. En el caso de las utopías no son meras críticas, son momentos dialécticos de negación de la realidad vigente para abrirse y que devenga una nueva realidad. Limitada, determinada, porque es expresión de la burguesía misma; pero, apertura o ruptura de la realidad. Es la fisura tímida que permitirá a la crítica posterior avanzar hasta convertirse en la grieta de la “crítica de las armas”.

En el siglo XVI este grupo intelectual cae en profundo descrédito. Su oposición con el pueblo influye en ello y sobre todo la aparición de la imprenta que emancipará al pueblo de la “sabiduría” de esta élite. Son acusados de soberbios, desenfrenados e incrédulos<sup>108</sup>. Ellos tenían parte de culpa en estas acusaciones. Forman parte del grupo, de la élite, con menos sentido de cohesión interna dentro de la burguesía. Se dedican a las invectivas y difamación entre ellos. Su método es anonadar al adversario. Pero. . ., “Tres cosas explican y atenúan acaso su culpa: el halago desmesurado y brillante cuando el hado les era propicio; la falta de garantía de su existencia externa, sujeta, entre oropel y miseria, a los cambios más rápidos y bruscos, según el capricho de los señores o la malignidad de los adversarios; finalmente, el influjo desconcertante de la Antigüedad”<sup>109</sup>. A fines del siglo XVI ya en Italia su reino ha pasado. Vendrá la decadencia cuando se atrevan a expresar sus ideas en la lengua de las masas. La Iglesia aliada de la burguesía ya no necesita más críticas. Mientras los escritos sean en latín hasta el Papa León X celebrará a carcajadas el *Elogio de la locura*, Copérnico no será molestado. Pero Galileo que expresa las ideas del anterior en italiano será acallado en el tormento<sup>110</sup>.

§ 20. Un nuevo mundo ha sido presentido desde largo tiempo por la humanidad<sup>111</sup>. Se presiente en la línea tendencial hacia Occidente,

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 84-85.

<sup>108</sup> BURCKHARDT, *op. cit.*, p. 220.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>110</sup> Cf. PONCE, *op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>111</sup> ALFONSO REYES, “Presagio de América” en: *Obras...*, p. 12: “Desde que el hombre ha dejado constancia de sus sueños, aparece en forma de raro presentimiento la probabilidad de un nuevo mundo”.

siguiendo la ruta del sol <sup>112</sup>. Hay "...en el origen del Descubrimiento [...] una exacerbación mitológica" <sup>113</sup>. El trabajo de los cartógrafos del renacimiento fue construyendo el camino a las islas utópicas <sup>114</sup>. Se soñaba con alcanzar el Paraíso Terrestre y "...atrevámonos a decir que el Descubrimiento de América fue el resultado de algunos errores científicos y algunos aciertos poéticos" <sup>115</sup>. América es vista como tierra de realización de ideales anunciados, acariciados y soñados desde mucho antes por la humanidad <sup>116</sup>. Este idealizar América ocultaba los verdaderos intereses económicos que movían la conquista y que hacían presente una verdadera y nada ficticia "edad de oro" <sup>117</sup> y a la vez ocultaba el ser americano que solamente en el movimiento liberador de masas que apreciamos en nuestro tiempo tiene la posibilidad de aparecer. En este período de gran actividad intelectual que proporciona el descubrimiento América quedará encubierta <sup>118</sup>. América es el topos que permite la elaboración de las utopías. De un género literario-filosófico que

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 17: "...misticismo del occidente, aquella vaga inclinación antropológica por seguir la ruta del sol hasta más allá de donde nos alumbrá".

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 29: "Soñando con descubrir las bienhadadas islas utópicas, aquellos hombres —cartógrafos— iban realizando de paso una maravillosa Utopía, a la que volvemos hoy los ojos con arrobamiento".

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 58: "...el destino de América —cualquiera sean las contingencias y los errores de la historia— comienza a definirse a los ojos de la humanidad como posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres, una soñada república, una Utopía [...]. En cuanto América asoma la cabeza como la nereida en la égloga marina, la librería registra una producción casi viciosa de narraciones utópicas. Los humanistas resucitan el estilo de la novela política, a la manera de Platón, y empiezan con los ojos puestos en el Nuevo Mundo, a idear una humanidad más dichosa. Los dogmatismos se quiebran ante el espectáculo de las nuevas costumbres. Se concibe la posibilidad de otras civilizaciones más fieles a la tierra; y el "filósofo desnudo de Pedro Mártir prepara ya al "buen salvaje" de Rousseau, tan lleno de virtud natural como están naturalmente llenos de miel los frutos del suelo (...); la literatura quiere comprobar, con el espectáculo de América una imagen propuesta *a priori*: la Edad de Oro de los antiguos, el estado de inocencia natural, sin querer darse por entendida de lo que había de herético en esta noción. ¿Quién entre los más nobles maestros del Continente, en que hay el deber de insistir".

lla en Erasmo, en Tomás Moro, Rabelais, Montaigne, el Tasso, Bacon y Tomás Campanella. Si Juan Ponce de León delira por encontrar la surgente de la juventud eterna en la Florida, los filósofos piden al Nuevo Mundo un estímulo para el perfeccionamiento político de los pueblos. Tal es la verdadera tradición del pensamiento europeo, pudo escaparse al descubrimiento? Advértase la hue-

<sup>117</sup> PONCE, *op. cit.*, p. 29: "Los torrentes de oro y plata que América volcó sobre Europa dieron precisamente la posibilidad de convertir a la economía monetaria en fundamento de todo (...) y bien sabemos que el descubrimiento de América creó el mercado mundial...".

<sup>118</sup> FRANCISCO ROMERO, "Influencia del Descubrimiento de América en las Ideas Generales" (1944) en: *Sobre la filosofía en América*. (Problemas de la Cultura en América, 1). Bs. As., Raigal, 1952, p. 125: "La era del Descubrimiento es una de las épocas de mayor actividad intelectual de toda la historia

sin surgir de esta tierra quiere fijarse en ella, quiere apropiarse de ella, y organizarla de acuerdo a principios ideales, soñados desde Platón. América es la materia informe sobre la cual el artista renacentista (literato-humanista) podrá imprimir la forma perfecta <sup>119</sup>.

## V — AMERICA EN "UTOPIA" DE TOMAS MORO <sup>120</sup>

§ 21. *Utopía* es la documentación estricta que hace Moro de lo dicho por Rafael Hitlodeo <sup>121</sup> a él y Pedro Egidio, quien se lo presentara en Amberes. Rafael ha sido compañero de Américo Vespucio en sus viajes <sup>122</sup>.

Todo el libro I es el momento crítico de la utopía de Moro. Crítico del estado inglés de su tiempo <sup>123</sup>. Deja establecida con toda claridad su posición intelectual. Quiere participar de una filosofía "más política" que la escolástica <sup>124</sup>. Pretende adaptarse a su tiempo para

(...) "Sirvió Colón al género humano —escribe Humboldt— ofreciéndole de una vez tantos objetos nuevos al estudio y a la reflexión; engrandeció el campo de las ideas e hizo progresar el pensamiento humano" (en nota a pie de página aclara Romero: "A. de Humboldt, *Cristóbal Colón y el Descubrimiento de América*. Biblioteca Clásica, II, cap. VII, Madrid, 1892").

<sup>119</sup> ROMERO, *op. cit.*, p. 132: "América es el espacio abierto, el campo propicio para todo libre esfuerzo, la posibilidad, la esperanza". Estamos tentados de agregar: ¡América es el coto de caza!

<sup>120</sup> Excede los límites de este trabajo presentar un estudio exhaustivo de los utopistas del renacimiento, sus bibliografías, la exposición total de su pensamiento, su influencia en la historia posterior de las ideas, etc. Nos limitamos (Cf. § 10) a mostrar la utopía de cada uno, la presencia de América en la misma y los momentos de este pensar utópico.

<sup>121</sup> No interesa destacar que Moro se identifica con Hitlodeo.

<sup>122</sup> TOMAS MORO, *Utopía*. Trad. Agustín Millares Carlos, en: *Utopías del Renacimiento*. Estudio preliminar de Eugenio Imaz. (Sección Ciencia Política. Los Clásicos, 1). México, F.C. E., 1941, p. 9: "...juntóse a Américo Vespucio, del que fue compañero inseparable en los tres últimos de los cuatro viajes que andan en manos de todos...". El texto también destaca la vigencia europea de los escritos de Vespucio, ya que "andán en manos de todos".

<sup>123</sup> La virulencia de la lucha económica destaca en el texto de las ovejas "...que se comen a los propios hombres y desvastan y arrasan las casas, los campos y las aldeas" (MORO, *op. cit.*, p. 20). CARMELO GARIANO, "La utopía humanística según Alfonso Reyes" en: *Revista de la Universidad de México*, ya citada, p. 21: "La *Utopía* de Moro nace como reacción contra la mala política del gobierno inglés que expropia los bienes raíces de las ciudades en beneficios de cortesanos con el rey en el cuerpo. En su propósito de establecer enormes latifundios para la remunerativa industria lana, los ávidos gobernantes no se pierden en repulgos de la empanada ante los derechos de los pobres. Por culpa de los magnates laneros, se llega al absurdo de que las tímidas ovejas se convierten en monstruos que se tragan a los desamparados: siempre se rompe la sogá por lo más delgado. Al perder sus tierras, los pobres se echan a la ventura y al bandidaje, es decir, contra la ley, contra la paradoja de la ley, que antes los priva de lo suyo y luego los castiga por los efectos causados".

<sup>124</sup> MORO, *op. cit.*, p. 41: "... es verdad ("que no hay lugar ante los prin-

influir sobre él. Propone su solución: eliminar la propiedad privada y que todos participen en una vida común<sup>125</sup>. ¿Cómo lograrlo? El ejemplo está dado en ese pueblo utopiano que ha visitado Rafael y que propone como paradigma Moro. El libro II es la presentación de sus principales aspectos. El relato permite discurrir sobre tópicos<sup>126</sup> que serán verdaderos “lugares comunes” del género utópico. Son considerados el urbanismo, la organización del estado, la división del trabajo, del tiempo. El ocio y su función. La organización familiar. Los problemas de producción y consumo (antecedentes de la problemática del “socialismo utópico” o “socialismo romántico”). Los viajes de estudio (que quedarán consagrados como complemento de la formación del gentilhomme ya en la época de Descartes). En Moro la utilidad de estos viajes es comunitaria y no individualista. La riqueza y su ubicación en la vida humana. La felicidad y el placer. La esclavitud. La enfermedad y la eutanasia. El matrimonio. La ley, su conocimiento y aplicación. La política internacional y el imperialismo. La guerra y la paz. La religión. La crítica a la nacionalidad burguesa de su tiempo<sup>127</sup>.

cipes para la filosofía”) respecto a esa filosofía escolástica que piensa que cualquiera principio suyo puede aplicarse a todo; pero hay otra filosofía más política que conoce su escenario y se acomoda a él, desempeñando con arte y decoro su papel en la obra que se representa”.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 42: “... parecerles extrañas por existir aquí (en Inglaterra) la propiedad privada, al paso que allí (en Utopía) todo es común”. P. 44: “... estimo que donde quiera que exista la propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil lograr que el Estado obre justa y acertadamente, a no ser que pienses que es obrar con justicia el permitir que lo mejor vaya a parar a manos de los peores, y que se vive felizmente allí donde todo se halla repartido entre unos pocos que, mientras los demás perecen de miseria, disfrutan de la mayor prosperidad”. P. 45: “... el solo y único camino para la salud pública era la igualdad de bienes, lo que no creo que se pueda conseguir allí donde exista la propiedad privada”.

<sup>126</sup> JUAN COROMINAS, *loc. cit.*: “... en la mayor parte de América, hasta la Arg., se lee (a ‘tópico’) por anglicismo el sentido de ‘tema, asunto de un estudio, discurso, etc.’, extranjerismo ya harto arraigado aunque superfluo”. Nosotros aplicamos el término con la significación de ‘temática situada, motivada históricamente y reiterada como generadora de especulación’. JEAN SERVIER, *op. cit.*, p. 231, indica algunos temas detectados que para nosotros serían estrictamente ‘tópicos’ del utopismo: el acceso, la geografía, topografía, retorno a la pureza originaria, su urbanismo, la vestimenta de sus habitantes, las instituciones, el comunismo utópico, y la tolerancia religiosa de la utopía.

<sup>127</sup> Consignemos algunos textos: MORO, *op. cit.*, p. 52: “Conocer una de sus ciudades es conocerlas todas...”. P. 57: “Hay una ocupación, agricultura, común a hombres y mujeres y si nadie ignora (aparte) se instruye a cada cual en una profesión propia (...) cada uno aprende la profesión paterna”. P. 58: “... que nadie esté ocioso...”. P. 64: “Cada ciudad se divide en cuatro zonas en cuyo centro existe un mercado provisto de todo”. P. 72: “El oro y la plata, en cambio, no poseen en sí cualidad alguna sin la que no podamos pasarnos fácilmente, ni tienen más valor del que, por su rareza, les concedió la necesidad de los hombres”. P. 79: “Consideran que el hombre que consuela y alivia a los demás debe ser enaltecido en nombre de la Humanidad”. P. 87: “... nada hay superior a los placeres del espíritu...”. P. 93: “... reducen a servidumbre a todo el que por algún delito mereció este castigo o fue condenado a muerte en

En este intento por *ir más allá*, Moro es consciente que necesita una nueva lengua que podríamos calificar de neológica o neohabla. Incluso advierte que no debe desestimarse su escrito "... como si en las demás naciones no hubiera nada absurdo" <sup>128</sup>.

§ 22. Moro el "santo del humanismo", fue el hacedor del milagro humanista en Inglaterra <sup>129</sup>. En esa Inglaterra en cuya corte sólo se hablaba de nuevas rutas (Cf. nota 85). América estaba ya presente. Erasmo destaca la no advertencia de la ubicación geográfica de la isla de Utopía <sup>130</sup>. Moro mismo se admira "... de que ni a nosotros se nos ocurrió preguntarle [a Rafael], ni a él decirnos en qué parte de aquel mundo nuevo está situada Utopía" <sup>131</sup>. Pero, no es poca cosa el que esté situada en el mundo nuevo. Nuevo por lo novedoso y nuevo por lo preñado de posibilidades. ¡Lástima que estas posibilidades sean sólo evocativas para el europeo y en lo demás América es igual a pura pasivi-

una ciudad extranjera (...). Otra clase de esclavos la constituyen los trabajadores pobres de otros pueblos que se ofrecen a servir en Utopía espontáneamente". P. 94: "A ninguno (de los que padecen enfermedades incurables), empero, eliminan contra su voluntad, ni dejan de prodigarle sus cuidados, persuadidos a que de este modo obran honradamente". P. 99: "Tienen muy pocas leyes, pero suficientes para su gobierno (...) todos conocen las leyes". P. 109: "Si bien a ninguno obligan a ir a una guerra en el exterior contra su voluntad, no prohíben a las mujeres que lo deseen acompañar a sus maridos" Cf. el texto de Vespucio en nota 88. P. 113: "... la mayor y más discreta parte de Utopía no admite ninguna de estas creencias...". P. 129: "... cuando traigo a mi memoria la imagen de tantas naciones hoy florecientes, no puedo considerarlas —y que Dios me perdone— sino como un conglomerado de gentes ricas que a la sombra y en nombre de la República, sólo se ocupa de su propio bienestar, discurriendo toda clase de procedimientos y argucias, tanto para seguir, sin temor a perderlo, en posesión de lo que adquirieron por malas artes, como para beneficiarse, al menor costo posible, del trabajo y esfuerzo de los pobres y abusar de ellos".

<sup>128</sup> *Ibidem*, pp. 133-134. JEAN SERVIER, no advierte la importancia y la trascendencia de ese estilo cuando aclara en su obra citada: "En esta onomástica y esta toponimia de la nada, se evidencia algo del pesimismo de Moro que juzga difícil la existencia de un país tan perfecto". No es toponimia de la nada sino nombres impuestos a tierra americana. No se trata de pesimismo sino de una forma de la voluntad de poder: la voluntad de realidad (Astrada) que late en la utopía.

<sup>129</sup> GIUSEPPE TOFFANIN, *Historia del Humanismo*; Desde el siglo XIII hasta nuestros días. Trad. B. Carpineti y L. de Cádiz. (La vida del espíritu). Bs. As., Nova, 1953, p. 404: "En Inglaterra (el humanismo) es el milagro de uno solo. Sus mismos compañeros de estudio, John Colet, John Fischer Thomas Elyot, poco tienen de común con Tomás Moro, que, habiéndose criado religiosísimo, dedicado a los estudios e implícitamente al sacerdocio, por el arzobispo de Cantorbery, por sí solo, sin obstáculos o ayudas de crisis sensoriales e ideológicas (?), encuentra en la propia ansia de acción y de proselitismo católico una verdadera y propia exigencia de vida laica, y la esclarece, secunda, defiende y hace triunfar a despecho de las costumbres, de las tradiciones y de los hombres. Todo eso hasta aquí había sido posible sólo en Italia".

<sup>130</sup> TOFFANIN, *op. cit.*, p. 408: "Lo observó de pronto, al leer el libro, el más fino de sus críticos, Erasmo: lo más interesante de él no es que no lo sepamos (lo dice ya el nombre), sino que no nos damos cuenta de que lo ignoramos".

<sup>131</sup> MORO, "Carta a Pedro Egidio" en: *Utopías del Renacimiento*. . . p. 4.

dad! La presencia textual de América se puede rastrear, es explícita o casi en varios lugares <sup>132</sup>. De lo que no se puede dudar a lo largo de todo el texto es que América es la piedra de toque, el punto de partida de su reflexión. Digamos mejor, que sin ese descubrimiento no podría permitirse el lujo de pensar estas cosas. La mejor prueba es realizar la lectura ignorando el descubrimiento. Nada es formulable a partir de ese mundo europeo acosado por las guerras y en medio de una inmensa crisis que se remonta a los orígenes del género humano. Tanto, que el escepticismo corroe a sus contemporáneos: Erasmo, Vives, Maquiavelo. Es la vivencia del mundo nuevo lo que le permite proyectar sus anhelos y “ver” por anticipado, “prever” su realización, su concreción histórica. Por contrapartida, América que influye en la formulación de su utopía recibe su influjo <sup>133</sup>.

La *Carta* de Colón ha influido en su redacción. Se reproduce la visión de América como tierra de posibilidad para realizaciones europeas y concretamente de la cristiandad. Es común a americanos y utopianos el desprecio por los metales preciosos (Cf. § 15 y notas). Moro llama a los naturales “indígenas”, denominación propia del equívoco del Almirante <sup>134</sup>.

Servier discute la influencia de Vespucio, en cuanto a las semejanzas de Utopía con el imperio inca <sup>135</sup>. Compartimos su opinión, pero no podemos dejar de lado totalmente la influencia de Vespucio en la redacción. Primero, porque Moro lo reconoce explícitamente <sup>136</sup> y además, porque los textos mismos reflejan analogías e identidades (Cf. § 16 y notas).

Hay en *Utopía* una descripción anticipada del imperio inca tal como aparece en la primera parte de los *Comentarios Reales* (Cf. § 17 y notas). El argelino Servier ha advertido e indicado las instituciones incaicas que aparecen en *Utopía* <sup>137</sup>. El peruano Luis E. Varcárcel encuen-

<sup>132</sup> MORO, *Utopía*, ed. cit., pp. 9, 46, 47, 77, 100, 101, 107, 108, 116.

<sup>133</sup> Silvio Zavala ha mostrado la influencia en los “hospitales” de Don Vasco de Quiroga. RAFAEL B. ESTEBAN en el capítulo III “Tomás Moro y la utopía realizada; Intermedio e hipótesis” de su libro *Cómo fue el conflicto entre los jesuitas y Rosas*. (Esquemas históricos, 4). Bs. As. Plus Ultra, 1971, indica la influencia de la obra en los jesuitas que trabajan en Argentina de 1836 a 1843. En p. 84 agrega: “Creo que *Utopía* inspiró:

Las Misiones Jesuíticas de 1610.

Las Leyes de Indias.

El Viaje del May Flower, en 1620.

Muchos acontecimientos y doctrinas contemporáneas”.

<sup>134</sup> MORO, *op. cit.*, p. 116.

<sup>135</sup> SERVIER, *op. cit.*, p. 101: “... no creo que las posibles semejanzas de la utopía de Tomás Moro con el Imperio de los Incas, residan en ninguna influencia procedente de la lectura de las *Cartas* de Américo Vespucio”.

<sup>136</sup> MORO, *op. cit.*, p. 9: Rafael: “...juntóse a Américo Vespucio...”.

<sup>137</sup> SERVIER, *op. cit.*, p. 100:

—Encuadramiento de la población en su sistema numérico rígido;

—procedimientos arbitrarios para mantener esa distribución;

—trabajo obligatorio para todos;



tra en la isla de Utopía un “pronunciado aire de familia con el Perú de los incas”<sup>138</sup>. Y se pregunta: “¿No será posible [...] que el Canciller de Inglaterra haya poseído sobre aquellas tierras informes secretos de algún explorador que llegó al Perú antes que Pizarro”<sup>139</sup>. El problema queda oscuro.

§ 23. ¿Cuál es la estructura o los momentos del pensar utópico que surgen del texto? Encontramos un momento *crítico* de su tiempo que lo lleva a formular una *propuesta*. Al no soportar su tiempo, el orden en que vive, su sociedad, se ve obligado a ir más allá. Por eso su lenguaje, su neohabla (Cf. nota 128). Es la forma de intentar ir más allá de sí mismo, hasta de trascender su mundo. Es lo que impulsa a Erasmo en el *Elogio de la locura* a casi —inmensidad de un casi, diría Eugenio Imaz—, criticarse a sí mismo, ponerse en la picota. Es la fuerza dialéctica de la categoría utópica. La nada potencial de la utopía es negada por el Estado inglés real. Al negar el Estado, ente existente, actual, la utopía origina el devenir real de sí misma (Cf. Astrada nota 4). Astrada descubre en el fondo de la utopía no una voluntad quimérica o de fantasía sino una *voluntad de realidad*<sup>140</sup>. Esta voluntad de realidad encubre en el caso de Moro a la voluntad de poder que impulsa el imperialismo burgués de Europa. Esta voluntad de realidad que aspira a realizar la utopía en la praxis se funda en la *exigencia de realismo* que indicará Aníbal Ponce como propia de determinados estadios de la lucha de clases<sup>141</sup>. Moro está defendiendo a la burguesía contra el feudalismo. Indica las *mediaciones* y el *fin* a que aspira. Por medio de la eliminación de la propiedad privada, en una tierra nueva se vivirá en comunidad, gobernados por los mejores, los sabios aristócratas.

Estos momentos los hemos ya encontrado en las utopías atenienses que satiriza Aristófanes<sup>142</sup>. Conllevan la afirmación de la *operatividad*

—economía de Estado, repartición de los bienes según las necesidades familiares a través de los almacenes imperiales;

—ausencia de fasto: el oro, metal útil en la sociedad incaica, no es el motor de todos los deseos;

—culto del sol o de la luna que los utopianos llaman Mitra”.

<sup>138</sup> REYES, “Ultima Tule” en: *Obras...*, p. 335.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 366.

<sup>140</sup> CARLOS ASTRADA, *Dialéctica e Historia*, ed. cit., p. 137: “No hay, pues, en nuestro concepto, una “voluntad de utopía”, como quiere Bloch, adjudicándole a ésta un primado sobre lo real, sino una *voluntad de realidad*, insita en toda praxis, que incide operante en las posibilidades inmanentes de lo real en devenir. La utopía cobra su verdadero significado sólo en función de la praxis aplicada a la *possibilitas* de una realidad deviniente”.

<sup>141</sup> ANIBAL PONCE, *op. cit.*, p. 132: “Si se examina en un amplio panorama la historia de la literatura o del arte, se descubre una *exigencia de realismo* cada vez que una clase aristocrática y agrícola abre paso a otra comerciante e industrial”.

<sup>142</sup> En especial en *Lisístrata* y las *Eclisisuzas* o la *Asamblea de las mujeres*. Desarrollamos este punto en nuestro curso ya citado: “Cuatro momentos del pensar utópico”. Ver nota 26.

histórica y política a que aspira la utopía. Tiene un topos geográfico: América, la nueva tierra. Tiene un topos histórico: la historia centro-europeizada de la época. Tiene un proyecto político-cultural: la formación, la instauración de viejos anhelos en la tierra nueva. Tiene algo que superar: la relajación religiosa e internacional, feudal e injusta de su tiempo. La utopía de Moro es tópica por esto y porque el autor es hijo de su tiempo. No lo advierte, cree caracterizar una isla con validez universal; pero en su defensa del logos está la defensa de la burguesía europea en ascenso hacia el poder y el dominio mundial. Moro es un intelectual burgués que está lleno de "buenas" intenciones, hasta de cristianas intenciones pero es víctima de la voluntad de poder, la voluntad imperial de Europa. ¡Qué hermoso, cuánto más utópica sería su *Utopía* si en lugar de cerrarse en la ciudad estática y elitista se abriera al mundo y sus pueblos! ¡Si en lugar de imponer sobre América el logos "universal" europeo se abriera al pensar mítico de nuestros pueblos! No crucemos la barrera del tiempo ni exijamos de la utopía más de lo que puede dar. Moro fue fiel a su época y además ansió. En esa ansia es guía para nosotros. En su aspiración por ir más allá, por quebrar los límites, por ser casi subversivo. Nos dejó la utopía con su inmenso poder negador. La negatividad que se ejerce al utopizar es la fuerza de la razón dialéctica. No es una negación simple sino la estricta *Aufhebung* asunción-superación, hegeliana.

#### VI — AMERICA EN "LA CIUDAD DEL SOL" DE TOMASO CAMPANELLA

§ 24. Tomaso Campanella (1568-1639) participó en un movimiento subversivo en Calabria en 1599. Años después en 1602 redacta su *Ciudad del Sol* que aparece publicada en latín en 1623. La conspiración fracasa y le cuesta la cárcel. La *teocracia* que intentó imponer como Mesías en Calabria habría prefigurado su obra utópica <sup>143</sup>. En Campanella se mezcla el utopismo y el milenarismo (tal como lo hemos caracterizado a partir de Servier). A nuestro juicio predomina el carácter utopista, sobre todo en el aspecto regresivo y fijista en busca de la edad de oro originaria <sup>144</sup>. Quizás el movimiento conspirativo tuvo filiación milenarista, pero en la obra que consideramos no se refleja esta tendencia con intensidad.

Este diálogo tiene como interlocutores al Gran Maestro de los Hospitalarios, que motiva y reafirma el relato, y el relator que es un Almirante genovés. El Almirante muestra en forma paradigmática la vida del pueblo solariano. La ciudad se organiza en siete círculos con-

<sup>143</sup> Cf. EMILE BREHIER, *Historia de la Filosofía*. Trad. Demetrio Náñez. Pról. José Ortega y Gasset. Bs As., Sudamericana, 5ª ed., 1962, T. II, p. 497.

<sup>144</sup> TOMAS CAMPANELLA, "Cuestiones sobre la República Ideal" en *Utopías del Renacimiento*. . . , q. I, a I, respuesta a 4ta. objeción: "Afirmando que semejante República es deseada por todos como el siglo de oro".

céntricos que representan a los astros <sup>145</sup>. El gobierno tiene un jefe supremo: el *Metafísico (Hoh)* y tres jefes adjuntos: Poder, Sabiduría y Amor (*Pon, Sin y Mor*) <sup>146</sup>. Aquí Servier nota una clara referencia de Campanella a los movimientos milenaristas medievales <sup>147</sup>.

Los métodos visuales de enseñanza son aplicados por los solarianos en pinturas murales <sup>148</sup>. Adoptaron la comunidad de mujeres para que se cumpliera la norma en que se basa su organización ideal: la vida comunitaria, el todo por sobre la parte <sup>149</sup>. También el trabajo es común y se distribuye entre hombres y mujeres <sup>150</sup>. Todo está prescripto. Las comidas <sup>151</sup>; los vestidos <sup>152</sup>. En la procreación se trabaja “científicamente” en el mejoramiento de la prole <sup>153</sup>. Todos los actos van acompañados de un rito y hasta el nombre de los niños es impuesto por el *Hoh* según las virtudes de cada uno. Se establece lo que sea la belleza femenina y se prohíben los cosméticos y demás artificios <sup>154</sup>. La guerra es la máxima expresión del avance técnico. Es un juego de ingenio con la aplicación de los últimos inventos <sup>155</sup>. También ocupa un lugar el pro-

<sup>145</sup> CAMPANELLA, *La Ciudad del Sol*. Trad. Agustín Mateos, en: *Utopías del Renacimiento...* pp. 137.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 141: “Le asisten tres jefes adjuntos, llamados *Pon, Sin y Mor*, palabras que en nuestra lengua significan respectivamente: Poder, Sabiduría y Amor”.

<sup>147</sup> JEAN SERVIER, *op. cit.*, p. 104: “Cuando empezaron los movimientos milenaristas en el año 1150, Eudes de la Estrella fundó una Iglesia nueva cuyos dignatarios se llamaban Sabiduría, Razón y Juicio (...). Parece que Campanella lo recordó cuando organizó *La Ciudad del Sol*”.

<sup>148</sup> CAMPANELLA, *La Ciudad del Sol...*, pp. 142 ss.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 147: “... la comunidad de mujeres, ellos la adoptaron por ajustarse a la norma fundamental de que todo debía ser común...”. EUGENIO IMAZ, *Topia y Utopia*, estudio preliminar a las *Utopías del Renacimiento...*, p. XXXI: “... la idea de comunidad pone siempre el todo por encima de las partes, la comunidad sobre la sociedad, y, por fin, la humanidad sobre todo”.

<sup>150</sup> CAMPANELLA, *La Ciudad del Sol...*, p. 154.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 155: “Los médicos se encargan de indicar a los cocineros la clase de alimentos que deben preparar cada día y cuáles son los más apropiados para los viejos, los jóvenes y los enfermos”.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 149: “... en las mujeres la toga cubre las rodillas, mientras que los hombres la llevan por encima de ella”.

<sup>153</sup> *Ibidem*, pp. 158-159: “... durante los ejercicios gimnásticos hombres y mujeres aparecen desnudos (al modo de los antiguos espartanos), los Maestros que dirigen los ejercicios conocen quiénes son aptos, y quiénes no, para la procreación; y saben además cuál es el varón sexualmente más adecuado a cada mujer. La unión carnal se realiza cada dos noches, después de haberse lavado bien ambos progenitores (...) La unión sexual no puede realizarse nunca antes de haber hecho la digestión de la comida y elevado preces al Señor (...) duermen en celdas separadas, hasta que llega la hora propicia para la unión carnal. Entonces la Matrona se levanta y abre por fuera la puerta de las habitaciones ocupadas por los hombres y las mujeres. Esta hora es designada por el Astrólogo y el Médico quienes se preocupan de elegir el momento en que los astros (...) son propicios a los padres y a la descendencia”.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 163: “...sería castigada con pena de muerte la mujer que emplease cosméticos para ser bella...”.

<sup>155</sup> *Ibidem*, pp. 157 ss.

blema de la enfermedad y su superación <sup>156</sup>. Las leyes reflejan semejanza a las de Moro. Pocas, breves y claras <sup>157</sup>. En lo religioso se da la unidad con la política ya que el *Hoh* es supremo sacerdote <sup>158</sup>.

Hay cuestiones que son elaboradas con mayor dedicación y que presentan más atractivo. El problema de la aptitud de los sabios para gobernar, concluyendo que están en mejores condiciones por su mucho saber <sup>159</sup>. Sobre la comunidad de mujeres se resuelve positivamente siempre que se respeten las reglas de la procreación <sup>160</sup>. La astronomía ocupa un lugar importante en la obra. Es necesaria en la formación del *Hoh*, en la procreación y en la división del tiempo <sup>161</sup>.

La crítica a su tiempo se hace explícita en cuanto al ocio de sus conciudadanos. Sobre un gran número de napolitanos muy pocos trabajan <sup>162</sup>.

Podemos afirmar que todos los tópicos (Cf. nota 126) que se muestran como modelo son la contrapartida deseable de una realidad vivida angustiosamente. Es el momento negador y dialéctico de la utopía.

§ 25. La presencia de América es explícita en muchos lugares. El Almirante genovés se encuentra con pueblos que hablan su lengua más allá del Ecuador <sup>163</sup>. Parece que los pobladores de la *Ciudad del Sol* provienen de la India, huyendo de sus tiranos <sup>164</sup>. El descubrimiento del nuevo mundo es reclamado para un genovés, Colón <sup>165</sup>. Los signos celestes han influido en el descubrimiento del nuevo mundo, en la vuelta al globo y en la posibilidad de la difusión del cristianismo en ese mundo

<sup>156</sup> *Ibidem*, pp. 182 ss.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 188: "Las leyes de la Ciudad del Sol son pocas, breves y claras...".

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 189: "Hoh es el sacerdote supremo. Su misión es purificar las conciencias".

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 152: "...nuestro Hoh, aunque muy inexperto en el gobierno de la República, jamás será cruel, malvado o tirano, precisamente a causa de su mucho saber".

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 166: "...las mujeres son comunes (...) sólo en orden a la procreación...".

<sup>161</sup> *Ibidem*, pp. 151, 159, 193 ss.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 150: Los solarianos "Se burlan de nosotros que estimamos viles a los trabajadores y, por el contrario, tenemos por nobles a quienes no conocen arte alguna, viven en la ociosidad y poseen muchos esclavos consagrados a su pereza y lujuria". PP. 164-165: "Nápoles tiene setenta mil habitantes, de los cuales trabajan unos diez o quince mil, y éstos se debilitan y agotan rápidamente a consecuencia del continuo y permanente esfuerzo. Los restantes se corrompen en la ociosidad, la avaricia, las enfermedades corporales, la lascivia, la usura, etc. y contaminan y pervierten a muchas gentes, manteniéndolas a su servicio en medio de la pobreza y de la adulación y comunicándoles sus propios vicios. Por eso resultan deficientes las funciones públicas y los servicios útiles. Los campos, el servicio militar y las artes están sumamente descuidados y sólo se cultivan a costa de enormes sacrificios de unos pocos".

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 137: "...conocían nuestro idioma...".

<sup>164</sup> *Ibidem*, pp. 146-147.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 201: "Afirman que los españoles descubrieron un nuevo mundo (aunque su primer descubridor fue Colón, nuestro máximo héroe genovés)...".

descubierto <sup>166</sup>. También Colón y Cortés han recibido ese influjo benéfico de los astros <sup>167</sup>.

Quizás la mayor influencia del nuevo mundo está en el título mismo y no ha sido, a estar por los contenidos por nosotros consultados, advertida. En el título mismo está el reflejo de América. Ciudad del *Sol*. A través de la astrología Europa se reencuentra con América más allá de la religión oficial, más allá de sus diferencias culturales. Es imposible no recordar el texto del Inca Garcilaso cuando se refiere al disco de Oro que representa al sol y que fuera otorgado a un español como botín. Lo jugó en una noche y lo perdió. De ahí el dicho ““Juega el sol antes que amanezca”” <sup>168</sup>. Nuevamente América es idealizada por Europa. Europa se proyecta sobre América y la oculta en su fantasía. Le impone hasta el grado sumo de realización de la comunidad humana, siempre de acuerdo al patrón burgués de medida. Parece que América es el modelo. ¡No! Se trata de una caricatura que se hace pasar por América para influir en Europa.

§ 26. Los momentos del pensar utópico se reproducen. Una *crítica* a su tiempo, a Europa encarnada en la Italia de Calabria y Nápoles. Surgida de un hombre con claro compromiso político que se arriesga y pierde. Sólo gana la cárcel y el título de hereje. También Moro tuvo compromiso político. Canciller de Inglaterra se opone a Enrique VIII y es condenado a muerte .

Una *propuesta*, la comunidad por encima del estado y de la división de clases. La comunidad evangélica. *Casi* la Ciudad de los Iguales. *Meditaciones* para alcanzar esa finalidad: organización rigurosa y racional, urbanismo, política sanitaria, desarrollo científico y técnico, comunidad de bienes, trabajo y mujeres, unidad religiosa pero no dogmática, libertad de conciencia.

Campanella es también un hijo de su tiempo y no podría ser de otro modo. Su utopía es el frío retorno a la rigidez de la ciudad radiante de la Edad de Oro. Retorno a un hombre natural que existió en el origen previo al pecado original. En medio de sus crisis es una expresión de la tecnocracia burguesa y un anuncio del máximo exponente de esa tecnocracia: Bacon.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>168</sup> INCA GARCILASO, *op. cit.*, pp. 43-44.

VII -- AMERICA EN "NUEVA ATLANTIDA"  
DE FRANCISCO BACON

§ 27. Francis Bacon (1561-1626) prepara su obra en 1622 <sup>169</sup> siendo gran Canciller de Inglaterra. Esta aparece en inglés en 1627 <sup>170</sup>. Bacon es hombre que defiende el poder real contra todo mientras piensa y trabaja por la reforma de las ciencias <sup>171</sup>. Fiel al cientificismo del siglo XVII, del cual se sentía heraldo, su utopía instrumentará los medios científico-técnicos de la civilización occidental. Siguiendo sus métodos de organización e investigación se proyectará en el tiempo e imaginará al modo de un Julio Verne <sup>172</sup> las posibilidades de vida humana en un mundo nuevo ordenado de ese modo <sup>173</sup>. Como expresa Servier: "la ciencia y su voluntad de poder dan un nuevo sentido a los recintos del urbanismo geométrico inspirados en la ciudad antigua" <sup>174</sup>.

En aguas del mar del Sur y habiendo partido de Perú una expedición queda sin alimentos luego de fuerte tempestad. Llegan a la isla de Bensalem y piden permiso para desembarcar. Allí los naturales usan extrañas vestimentas y hablan con fluidez el español. Los reciben con ciertos condicionamientos y los ponen al tanto de su vida y tradiciones, luego de alimentarlos y curarlos. Llegan a visitarlos al lugar donde deben alojarse un sacerdote que les explica los secretos de la religión y de cómo llegó a ellos el cristianismo <sup>175</sup>. En otra visita les explica que esta isla se conserva de un diluvio que asoló a la Atlántida (que no es otra que América) <sup>176</sup>. Esta tesis del diluvio es la tesis de Buffon que inicia uno de los temas de la disputa sobre América. Se trata de explicar por este pequeño diluvio americano la inferioridad telúrica de América, la impotencia de su naturaleza y la inmadurez de sus seres <sup>177</sup>.

Un sabio judío les informará sobre las costumbres matrimoniales de la isla. Es curiosa la crítica a Campanella. No se deben ver los novios desnudos antes de la boda. Unos amigos les darán detalles de sus cuer-

<sup>169</sup> SERVIER, *op. cit.*, p. 114: "La Nueva Atlántida de Francis Bacon aparece en el año 1622, en la tercera parte de *La Gran Fundación Phaenomena Universi*, entre la *Historia de los vientos* y la *Historia de la vida y de la muerte*".

<sup>170</sup> Cf. BREHIER, *op. cit.*, p. 521.

<sup>171</sup> BREHIER, *op. cit.*, p. 519: "Siempre defendió las prerrogativas reales...".

<sup>172</sup> Cf. ADOLFO RUIZ DIAZ, "Ideas sobre Ciencia-Ficción" en: *Investigaciones en sociología*, Mendoza, Instituto de Sociología, FFYL, UNC, Año I, nº 1, enero-junio 1962, pp. 7-20.

<sup>173</sup> SERVIER, *op. cit.*, p. 114: "Su Atlántida tiene un carácter de ciencia-ficción más que de utopía moral".

<sup>174</sup> SERVIER, *op. cit.*, p. 112.

<sup>175</sup> FRANCISCO BACON, *Nueva Atlántida*. Trad. Margarita V. de Robles en: *Utopías del Renacimiento...*, pp. 261 ss.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>177</sup> ANTONELLO GERBI, *op. cit.*, pp. 37, 51, 54, 225, 287.

pos <sup>178</sup>. Al fin, consiguen una audiencia del padre de la Casa de Salomón. La casa de la sabiduría. Este gran personaje les informa de gran parte —no todos—, de sus secretos. El objeto científico de su organización <sup>179</sup>. De los instrumentos que poseen para sus investigaciones <sup>180</sup>. De las funciones que desempeña cada integrante <sup>181</sup>. Y de algunas otras actividades que realizan <sup>182</sup>. El relato se interrumpe sorpresivamente <sup>183</sup>.

Toda la ciudad está organizada para servir a la actividad y vida de los más elevados en jerarquía: los sabios-científicos. Se destila una fe ciega en el destino venturoso que el progreso de la ciencia depara a la humanidad. La crítica a su tiempo quizás haya que buscarla en el trasfondo, en el contexto de la obra. Se aspira a una organización científico-social inexistente en su época. Es a partir de la constatación de las trabas al desarrollo científico de la época que se instaura la utopía.

§ 28. La presencia de América es constante. Parten del Perú y viajan por el mar del Sur <sup>184</sup>. Se sienten perdidos más allá del viejo y del nuevo mundo y temen no poder regresar a Europa <sup>185</sup>. Se hacen referencia a las navegaciones y descubrimientos de la época <sup>186</sup>, y a la necesidad de “mutuo conocimiento entre ambos continentes” <sup>187</sup>. Se identifica a la Atlántida de Platón con América <sup>188</sup>. Se habla de Perú y de México <sup>189</sup>. Del diluvio que ya mencionamos. De la escasa población de América, de la rudeza e ignorancia de sus habitantes <sup>190</sup>. La desnudez de los americanos es costumbre dada por el calor ambiente <sup>191</sup>. Su único adorno son las plumas de aves <sup>192</sup>. Incluso la isla no mantiene comercio exterior pues quedó aislada de América continental por el diluvio o gran

<sup>178</sup> BACON, *Nueva...*, p. 287: “En un libro de vuestros autores he leído de una imaginaria república, donde a los futuros esposos se les permite verse uno a otro desnudos antes de los desposorios. Aquí esto les desagrade, pues les parecería un escarnio dar una negativa después del conocimiento de tal intimidad...”.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>180</sup> *Ibidem*, pp. 290 ss.

<sup>181</sup> *Ibidem*, pp. 300 ss.

<sup>182</sup> *Ibidem*, pp. 301 y 302.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 303: “y con esto nos dejó...”.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>187</sup> *Ibidem*.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 269: “...la gran Atlántida (que llamáis América...). RUBEN DARIO dirá: “...la América nuestra (...) cuyo nombre nos llega resonando en Platón...” (“A Roosevelt” en: *Cantos de Vida y Esperanza*. Estudio preliminar y edición de Juan Carlos Ghiano. Notas de Ana María Lorenzo. Ilustraciones de Rebeca Guitelzon. (*Mío Cid*, Biblioteca Fundamental de la Lengua Española, 1). Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1967).

<sup>189</sup> BACON, *Nueva...*, pp. 270-271.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 272. ....

<sup>191</sup> *Ibidem*, pp. 272-273.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 273: “Lo único que les fascinaba y enorgullecía eran las plumas de aves...”.

inundación sobrevenida para América luego del diluvio universal<sup>193</sup>. Más adelante se vuelve a hacer referencia a la catástrofe<sup>194</sup>. Se ensalza la isla que tenía virtud “mayor que la virtud de Europa”<sup>195</sup>. Entre las estatuas de hombres célebres hay una dedicada a Colón “que descubrió las Indias Occidentales”<sup>196</sup>.

Podemos ahora preguntarnos. Fuera de estas referencias textuales, ¿cuál es la América que ve Bacon y qué nos revela a través de su obra? América es una vez más la tierra idealizada donde se podrá asentar el proyecto de la ciencia europea. La voluntad de poder de la ciencia en pleno auge, en el “siglo del genio” (Laski), se vuelve sobre el nuevo mundo. Lo necesita para hacerse concreta saltando, rompiendo, superando, los estrechos moldes de la moralina de su tiempo que le impide desarrollarse. Necesita campo y ese campo lo dará la América en su desnudez telúrica. La América del futuro. La tierra del porvenir. La que será y que ahora, en el presente, permite el desarrollo de Europa alimentando el lujo de sus cortes (Sombart) y el “lujo” de sus cerebros. Una vez más lo que América sea queda opacado y oculto por la visión.

§ 29. Bacon escribe de acuerdo al plan utópico. La *crítica* a su tiempo muy velada, pero presente en su ausencia textual. El *fin* a alcanzar: la organización científica de la comunidad de los sabios-científicos y técnicos. Las *mediaciones*: una nueva tierra, viajes de estudio, comunidad y dominio de los aristócratas de la ciencia. Uso de los avances científicos. Bacon no ha aprovechado la lección *descentralizadora* de Bruno. Ese Giordano Bruno que puede escribir con todas las consecuencias que ello le acarrea: “. . .del mismo modo que este espacio universal e infinito nuestra tierra da vueltas en torno a esta región y ocupa esta parte, los otros astros ocupan sus parte y dan vueltas en torno a sus regiones en el inmenso campo”<sup>197</sup>. Bacon piensa en forma centralizada y centralizadora. Su centro Europa burguesa, encarnada y disimulada en el Padre y la Casa de Salomón.

## C O N C L U S I O N E S

§ 30. Más que conclusiones sirva éste de epílogo introductorio. El trabajo no puede terminar aquí cuando recién comienza. Frente a la obligación de cerrarlo para que otros puedan ver la luz indiquemos algunos puntos que surgen de lo mostrado y que pueden abrir innumerables caminos a la búsqueda ansiosa.

I — La “utópica” parece presentarse como una categoría de her-

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 273: “. . .perdimos nuestro tráfico con las Américas. . .”.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>197</sup> GIORDANO BRUNO, *Sobre el infinito universo y los mundos*. Trad. del italiano, pról. y notas de Angel J. Cappelletti. (Iniciación filosófica, 121). Bs. As., Aguilar, 1972, p. 192.



menéutica filosófico-política. Cargada de gran poder crítico. Cubre toda una gama que va de la más positiva a la más satírica. Carga con un impulso por *ir más allá* de un cierto orden establecido, de romper el *statu quo*. Permite ubicarse en un ámbito desde el cual ejercer la crítica sin estar fuera de lo histórico-político como tal, aunque lo parezca al ojo del poco habituado. Surge de un profundo compromiso histórico y allí aspira operar. Es una categoría dialéctica que asume la negación de un determinado “mundo” para superarlo desde dentro del proceso histórico. Tiene sus riesgos. A veces, las más, “los muertos que vos matáis gozan de buena salud” y el “mundo” negado sigue perviviendo (en este caso la burguesía). A la vez, se puede saltar fuera del proceso histórico y negar la historicidad como el *desde* y *en* donde el hombre puede y debe desarrollar su praxis liberadora. Liberación que es tránsito a una nueva situación histórica y no fin de la historia misma.

2 — La influencia del descubrimiento de América se revela como decisiva en la consolidación de este género literario-filosófico. Había comenzado en la Atenas clásica y resucita en el renacimiento gracias a que América es el *topos* que permite la utopía.

3 — Las utopías del renacimiento conllevan una visión utópica de América que oculta el “ser” mismo de esta tierra y sus moradores. Su consideración utopizante imprime un sello futuro que deja a América sin destino propio. La fija en la instancia futura de la temporalidad y la reduce a mera posibilidad. Es el “no-ser-siempre-todavía” de ciertos pensadores que siendo americanos se piensan paradójicamente como no-siendo. Hasta nuestro Pedro Henríquez Ureña, habiendo introyectado la visión europecéntrica, piensa a América como utopía<sup>198</sup>.

4 — La utopía del renacimiento presenta la siguiente estructura:

a) *momento crítico*, en el cual se aplica la categoría en forma hermenéutica con gran fineza. Es el momento estrictamente negador de la negación. En él, se niega el *statu quo* que encarna la negación del ser como devenir.

b) *Momento de la propuesta*, con pretensiones de superación del *statu quo*. Distinguimos dos aspectos. Se propone el *fin*, el *telos*, hacia el que debe avanzar todo el movimiento. Y, se aportan las *mediaciones*. Estos dos aspectos son indicativos del *qué* se quiere lograr, el *a dónde* se quiere ir y el *cómo* llegar. Se muestra la concreción y el enraizamiento histórico de la utopía<sup>199</sup>.

5 — La utopía del renacimiento, más allá de las intenciones de sus autores, es la expresión de una clase social: la burguesía europea en

<sup>198</sup> PEDRO HENRIQUEZ UREÑA, “La utopía de América” en *Plenitud de América; Ensayos Escogidos*. Selección y nota preliminar de Javier Fernández. Bs. As., Peña del Giudice, 1952.

<sup>199</sup> ALFONSO REYES, “Capricho de América” (1933) en *Obras...*, p. 77: “De tiempo en tiempo, los filósofos se divierten en esbozar los contornos de la apetecida ciudad perfecta, y estos esbozos se llaman Utopías, de que los Códigos Constitucionales (si me permitís una observación de actualidad) no son más que la última manifestación”. Cf. también p. 339.

ascenso. Más concretamente, de la *intelligentsia* de esa clase. Elite más peligrosa que los representantes mayoritarios de la clase, porque a veces llegan a poner en crisis los propios valores, o más bien, sus realizaciones de clase, tratando de ir más allá. En verdad, postulando un falso movimiento que es regresivo y frustrante. Esto hace en las utopías.

6 — La utopía es una de las formas que toma la voluntad de poder imperial de Europa cuando se proyecta sobre América. Como la forma o acto se imprime en una materia pasiva o virtual, así, en la “voluntad de realidad” de estas utopías hay una voluntad de imponerse sobre lo que primero ha anonadado. La “nada” americana.

7 — De una consideración cotidiana de “utopía” como quimera, fantasía irrealizable pasamos a otra filosófica y de sentido técnico. La proponemos como una de las categorías críticas en la hermenéutica filosófico-política que América debe realizar para liberarse <sup>200</sup>.

8 — Queda por revisar la otra línea propuesta por Servier, la del movimiento milenarista. Milenarismo que alcanza en América uno de sus picos culminantes en el lacunzismo <sup>201</sup>. Será tema de otro trabajo.

<sup>200</sup> ANIBAL PONCE, *op. cit.*, p. 113: “Recoger una herencia y recrearla significa, pues, algo más que un legado pasivo: una radical transfiguración; pues *al mostrarse ante los ojos de una nueva clase social se incorpora de hecho a otras formas de vida*, renace de veras con una frescura de amanecer”. Esto que Ponce dice en 1936 en relación al proletariado hoy podemos predicarlo por analogía a pueblos enteros oprimidos del Tercer Mundo. Será la “cultura del silencio”, la voz de los sin voz.

<sup>201</sup> JUAN JOSAPHAT BEN-EZRA, *La Venida del Mesías en Gloria y Magstad; Observaciones de Juan Josaphata Ben-Ezra, hebreo cristiano dirigidas al sacerdote Cristófilo*. Londres, Imprenta de Carlos Wood, 1816, J. J. B. - E. es el seudónimo del abate Manuel Lacunza.

## EL DESCUBRIMIENTO DE LA NACION Y LA LIBERACION DE LA FILOSOFIA

Carlos Cullen  
Buenos Aires

“Si tú no crees en tu pueblo, si  
no amas, ni esperas,  
ni sufres, ni gozas con tu pueblo,  
no alcanzarás a traducirlo nunca”.

Atahualpa Yupanqui

La filosofía, entre nosotros, está pasando un momento histórico de profunda crisis. Mejor, quienes hacemos filosofía vemos nuestra tarea moviéndose en una cuerda floja, y como al funámbulo nietzscheano sólo un abismo nos puede recibir en la inminente caída<sup>1</sup>. Las torres que sostienen la cuerda no son, como en Nietzsche, el animal y el superhombre, sino *dos proyectos históricos*: la expansión planetaria de la modernidad imperial, europea y posteuropea, y la lucha de liberación de los pueblos, en la variada geografía del “tercer mundo”. Emergiendo del primero, filósofos que poseemos la seguridad de la mediación en nuestras manos, nos sentimos ubicados y orgullosamente superiores, porque lo comprendemos y lo expresamos. Pero, en realidad, nos amenaza la fuerza histórica del otro proyecto o el abismo. Si miramos con simpatía el segundo proyecto, nos entusiasmos y encontramos un sentido nuevo para la tarea, pero —en realidad— sentimos el temor de la pérdida de nuestro histórico monopolio de la mediación, o del abismo. Lo menos que podemos decir es que estamos viviendo *la ambigüedad de la tensión*, que podríamos expresarla como el difícil e irónico destino de tener que decir una “palabra” sin tener “lengua”, o porque la perdimos o porque todavía no la encontramos. Y la filosofía, hoy y para nosotros, consiste en esa ironía.

Se habla mucho de una “toma de conciencia” de la nueva situación. En efecto, a la filosofía se le ofrece una nueva conciencia, y se trata de que la tome, aunque intuya —o precisamente por eso— que se trata de un presente griego que, como el caballo del cuento, le desorganice su estructuración. Esta conciencia, de cuya toma se trata, proponemos expresarla y tematizarla en tres afirmaciones fundamentales: *primera* afirmación: vivimos un proceso histórico decisivo, la “hora

<sup>1</sup> Nos referimos al conocido texto de la introducción de “Also sprach Zarathustra”.

de los pueblos”, su liberación; *segunda* afirmación: este proceso histórico es la ruptura del proyecto imperial, y por consiguiente de la dependencia esclavizante de unos pueblos a otros; *tercera* afirmación: la filosofía es también un producto histórico del proyecto imperial y por consiguiente nuestra filosofía es dependiente por ser filosofía, y no por ser hecha por miembros de los pueblos dependientes.

Lo que descubre esta conciencia que tomamos es que la hora de los pueblos, los tiempos que corren, es época de *guerra* (ruptura de una violencia imperial) que por ser *guerra integral* (son dos proyectos históricos globales) coloca también a la filosofía en la simple opción de la guerra: o amigo o enemigo, y le signa su mismo destino: vencer o ser vencido. El que muchos puedan consolarse con la irónica reflexión horaciana de que los romanos conquistaron Grecia, pero ésta los conquistó con su cultura, no cambia la situación objetiva.

La filosofía está en el bando enemigo de la liberación de los pueblos. Esto es difícil de aceptar —sin distinciones, en su simplicidad— por quienes nos sentimos herederos y auténticos intérpretes de ese acontecimiento-apropiación que es el destino del Ser! Sin embargo, y por honestidad, llevemos la cuestión hasta ahí. Después de todo, formados en el duro calvario del concepto no deberíamos asustarnos: ya Hegel estaba convencido del fin de la filosofía en la realización efectiva del saber, Marx no duda en contarla entre las formaciones ideológicas de la clase dominante, Nietzsche se burla de los adoradores del concepto y Heidegger quiere arrancar a sus contemporáneos y coterráneos de todo pensar que no sea correspondencia al llamado del Ser, es decir, de toda la historia de la Filosofía desde Platón hasta él. Quizás por la misma curiosa paradoja histórica la derrota de la filosofía, su liberación en la guerra integral, sea llamada alguna vez “filosofía”.

Queremos pensar en situación de guerra. Pero no como mártires, ni menos como héroes. Conciencia militante en el ejército de liberación, podría ser una manera de describir este nuevo punto de partida. El *frente filosófico* es un momento de la guerra integral. Quizás el último gesto filosófico del imperio sea obligar a la conciencia que milita a radicalizarse en su lucha. Si los pueblos triunfan, y triunfarán, la humanidad ganará sabiduría. Si el imperio gana, la filosofía crecerá en edad e hipocresía.

Una palabra sin lengua, un gesto sin semántica ni sintaxis, ésa es la ambigüedad del “filósofo” situado por convicción en la guerra integral de los pueblos que buscan liberarse. Sólo el descubrimiento de la Nación podrá mostrar la inmediatez de esta ambigüedad y así liberar a la filosofía.

## 1. LA FILOSOFÍA. UN FRENTE MAS EN LA GUERRA INTEGRAL.

En esta primera parte trataremos de mostrar cómo se ubica la filosofía en la guerra integral, desplegándose como proyecto original y

como fuerza de ocupación, es decir, como ambigüedad original y como ambigüedad mimética. En la segunda parte trataremos de describir el proceso histórico del descubrimiento de la Nación y la liberación de la filosofía. En realidad sólo en esta descripción podremos entender cabalmente la ubicación que intenta esta primera parte, porque es la lucha histórica del pueblo la que nos muestra la ambigüedad de la verdad de la filosofía eurocéntrica y de su mimesis latinoamericana.

1) *¿Fenomenología del Espíritu o ambigüedad del poder?* La filosofía europea se presenta, en la guerra integral, como la autoconciencia de la realización histórica del proyecto moderno imperial. Este proyecto, surgido como afirmación de la nación como expansión imperial, tiene dos momentos climáticos: uno en el siglo pasado de constatación de la identidad del poder con el espíritu, y otro en nuestro siglo de constatación de la diferencia entre los productos del poder y su espíritu originario y la recuperación de su identidad en una ambigua constatación de la ambigüedad.

En el siglo pasado, que termina en 1917, se da la realización máxima de la conciencia imperial puramente europea. A la revolución francesa, todavía "nacional" y por eso política, seguirá la revolución de las revoluciones, el máximo desarrollo de la racionalidad occidental, la razón efectivamente universal: la revolución industrial. A este momento, de *fenomenología del espíritu*, corresponde la identidad de verdad y certeza. Por fin la sustancia es sujeto! Por fin *todo* puede ser comprendido, y dominado, en el en-sí y para-sí del saber absoluto, en su poder y conciencia! Todo es momento en el devenir del Espíritu. La mayoría de edad está asegurada: la humanidad ha entrado en el seguro camino de la ciencia. Europa puede creer que todo está consumado. La filosofía tiene ya su fin: el saber es ya real. La expansión planetaria, la universalidad concreta del poder, ha encontrado su justificación racional. Más aún, se identifica con la afirmación de la racionalidad, porque todo lo real es racional y todo lo racional es real. Pero, mientras se da la autorrealización del concepto Benjamín Franklin inventa el pararrayos, y Fedor Dostoievski escribe los Karamazov. Zeus comienza a ser dominado en su indignación y Cristo juzgado por el Gran Inquisidor. La eficacia y la moral se liberan del Espíritu. Los propios productos de la razón imperial se emancipan y amenazan la identidad del Espíritu. La posibilidad de Yalta no tiene que asustar al Espíritu europeo, que como Ulises es hábil de muchas maneras. Y llega el segundo momento, el de nuestro siglo. Europa y su razón tienen que afirmarse en medio de los monstruos que ella misma ha engendrado. Aunque cueste dos guerras y varios totalitarismos domésticos. Sólo hay una forma: *recuperar lo original*, con un salto fundacional por encima de la historia hacia los primeros momentos del don de los dioses, donde todavía no estaban prefigurados ni la eficacia del poder técnico, ni la moral del poder revolucionario, aunque sí lo estaba el poder. Es una necesidad de recu-

perar esas “fuerzas de lo hogareño”, como dice el más lúcido de todos <sup>2</sup>. Es necesario recuperar la originalidad del poder, para que la voluntad de poder de los productos de Europa se reubique en su puesto de subordinada.

Es importante profundizar en el análisis de esta conciencia europea, para mostrar dónde está el enemigo que debe ser superado. Y no hacer el análisis para descubrir un modelo al cual imitar.

En la Fenomenología del espíritu nos interesa llamar la atención sobre su presupuesto de “ciencia de la experiencia de la conciencia”. No nos interesa discutir si el genitivo es objetivo o subjetivo en cada caso, sino señalar que en todos los casos la mediación que conduce a la ciencia es la *experiencia de la conciencia*. La conciencia se pone en camino, experimenta, y así se autosupera. Su aliado es el tiempo, porque el espacio es sólo la universalidad de la experiencia. Y por eso el fin ya está en el comienzo. Experimentar es desplegar la posibilidad del propio poder, sin limitación espacial, sino únicamente contando con el tiempo. Nosotros creemos que la “experiencia” es así simplemente la negatividad de la fuerza imperial, es decir, su fuerza. Todo se hace figura y figuración del espíritu. Todo espacio es susceptible de esta figuración, que es su liberación por el concepto, es decir su dominación por el poder. La historia es así un hermoso *caleidoscopio* que puede satisfacer el gozo visual del manipulador. El mundo se organiza, y hasta la impotente América, pura geografía, puede ser incorporada a alguna futura Gestaltung del Espíritu. Los filósofos pueden imaginar y sacralizar. Ya otros se encargarán de hacerlo real.

Pero, ¿qué pasa cuando la negatividad configura otras negatividades difíciles de ser negadas? ¿Qué pasa cuando la ciencia se absolutiza en un positivismo de la eficacia o en un internacionalismo de la revolución? Europa “pierde sus sendas”, y necesita un hilo conductor que le permita saber a dónde va y qué rumbo tomar. El problema comienza a hacerse espacial, porque Europa ve que EEUU y la URSS se le separan, y tiene que recuperarse como nación, es decir, volver a las fuerzas de lo hogareño. La recuperación de lo original tiene, pues, como supuesto la pregunta por el ser en el ámbito de su revelación originaria, el privilegiado paisaje presocrático, fuente del espíritu europeo. Después de la “odisea” hay que volver enriquecidos a la vida de pastores del ser, seguros de la fidelidad de Penélope, es decir, del poder de tejer y destejer el destino de los pueblos. La verdad tiene su destinación y hay que leer la historia como el destino de la ocultación-desocultación del ser. Conviene no afanarse ni por la experiencia, ni por la eficacia, ni por la revolución. Hay que tener “serenidad”, confiando que nuevamente el ser se revele en su Heimat propio. En el mejor de los casos, se puede —una vez re-

<sup>2</sup> Hacemos referencia a Heidegger. La frase está sacada de la cita comentada que hace O. Pöggeler de textos de M. Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch, Frankfurt a. M., 1969. Cfr. Otto Pöggeler, Philosophie und Politik bei Heidegger, Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 34-36.

cuperado el espacio original— intentar recorrer de nuevo el camino del tiempo, es decir, de la experiencia. Aunque sería mejor precaverse y entretenerse con el lenguaje. El imperio toma otra forma. Se repliega, y con “serenidad” espera, aunque haya que soportar la cotidianeidad de las tropas de ocupación y la poca estética del muro de Berlín. Ya caerá el dólar y Brezhnev visitará Bonn!

La ontología se ha revelado como la verdad de la fenomenología. La experiencia imperial deviene poder de la eficacia y de la praxis, y sólo la serenidad puede recuperar su sentido final: Europa como espíritu de la humanidad. Hay ya intentos del pensamiento europeo que reflejan esta identidad dialéctica. La “popular” teoría crítica es un ejemplo, con su figura estética, es decir, ontológica, de la dialéctica hegeliana<sup>3</sup>.

El espíritu se manifiesta en la ambigüedad de su propio poder. La identidad de la ciencia es diferencia imperial del desarrollo. La serenidad es la agresividad imperial de su descomposición interna. Y por eso es su verdad. En la guerra integral, donde nos ubicábamos, Europa y su razón son *esta ambigüedad* del poder. La falta de espacio, o el espacio mezquino de la descomposición del propio poder hacen de la filosofía —en su expresión originaria— un enemigo en la guerra de liberación de los pueblos.

2) *Dialéctica de la conciencia mimética*. La filosofía latinoamericana (qué es esto?) se presenta como una mimesis, en cuanto filosofía, de los productos del centro. Pero, y esto es importante, hay que distinguir una mimesis inmediata y otra *mediata*, que se resiste a reconocer su carácter mimético. De la forma inmediata no nos vamos a ocupar en detalle. Sólo diremos que es la presencia de los dos productos del poder imperial europeo, la ortodoxia soviética y el positivismo anglosajón son sus nombres. Es una mimesis inmediata, porque no necesita mediar en la Nación: ambos son proyectos internacionalistas, es decir, en el contexto de nuestra reflexión, imperiales. Nos interesa detenernos, por el contrario, en los intentos con apariencia criolla, pero que en realidad ocultan en su mediación orgullosa la mimesis de la fuente, es decir, de Europa. En este momento, más que en ningún otro, queremos recordar que estamos pensando “en situación de guerra” y que sólo el descubrimiento de la Nación justificará plenamente este análisis. En todos los casos nos interesa atender a ese esfuerzo de la Nación Latinoamericana, que tiene que absorber y alimentar a quienes en nombre de la universalidad de la ciencia o del destino del ser, con militancia internacionalista o con apátrida indiferencia política siempre sirven al otro. ¡Y quizás por eso hablan tanto del otro!

Cuáles son las formas de la ambigüedad mimética, esta especie de *conciencia desgraciada del imperio*? La primera, mestizaje de la on-

<sup>3</sup> Lo de “popular” de la teoría crítica es una referencia anecdótica. En este momento en las Universidades alemanas son los filósofos más de moda, como lo constatamos personalmente en Freiburg.

tología, está preocupada por la recuperación del ser original y su futuro. La llamamos *profetismo indígena*. La segunda, inmigración de la fenomenología del espíritu, pretende hacer la América desde la metodología adecuada a la densidad del ser histórico-social. La llamamos *crucismo subdesarrollado* <sup>4</sup>.

Los intentos ontológicos mantienen la presencia de los contenidos de la filosofía europea, tratando de pensarlos desde otro punto de partida, que dé por resultado una dialéctica no-necesitante. Este punto de partida es la ruptura del pensamiento moderno, con la filosofía de la subjetividad y de la voluntad de poder, pero no es ruptura, sino mimesis, del pensamiento europeo postmoderno, es decir, ya consciente de su ambigüedad. Es conciencia desgraciada en un doble sentido: con respecto a su propia "Bildung" y con respecto a un "tercero" o "futuro" o el "otro absolutamente otro". Esta forma de conciencia es muy cercana a la teología, que aparece así como la resolución escatológica de la desgracia de la conciencia. Es la plenitud de la provisoriedad permanente, en que se coloca esta versión nacional de la "serenidad". Por esto, cae fácilmente en un misticismo ineficaz y en un profetismo apocalíptico. Es el eco de una decadencia que toma la figura de un curioso estoicismo indígena: la libertad del tercero, la novedad de la historia, y todo reconciliado en el kosmos de lo original. La dependencia, que no se reconoce, está en el preguntar mismo por lo original, y así la libertad del tercero es, en realidad, el escepticismo frente a toda realización histórico-política. Por eso, la nostalgia de la conciencia profética son las mediaciones, es decir, la realidad.

Los intentos críticos, recuerdan la forma más pura de la filosofía occidental: el pensar negativo y la dialéctica, e intentan un contenido nuevo: la sustancia económico-social de estos pueblos, que buscan por instinto la realización socialista. Es posible aislar el método de sus realizaciones históricas y del proyecto que lo inspira. Lo importante es denunciar las ideologías y las formas encubridoras de falsa conciencia. Y se propone crear una ciencia no-ideológica, a partir de una seria teoría crítica. Es conciencia desgraciada, porque discute si el método es teoría o es praxis, y porque añora la clara formalidad de la estructura, sin perder el rico contenido de la realidad. Estos intentos nacen más en contacto con las ciencias sociales, de las cuales se definen como intentos de fundamentación antropológica, y por medio de las cuales llegan a la realidad. La realidad de este aparente movimiento perpetuo de la crítica permanente es la inmovilidad abstracta del dogmatismo. El dogmatismo de la negatividad o la autosuficiencia del concepto, que es la forma más sutil de la voluntad imperial. Si los intentos ontológicos no se permiten hacer imágenes de Dios, estos intentos metodológicos son los iconoclastas de todos los mitos e ilusiones. Criticismo

<sup>4</sup> En todo este párrafo hay algo de ironía en el lenguaje. Como nos sentimos también tocados por el "daimon" de la filosofía occidental, nos permitimos expresarnos así, como una cierta forma de catarsis.



subdesarrollado, porque intenta ser la mayoría de edad de un pueblo incapaz de entrar en el seguro camino de la ciencia con conciencia rigurosamente crítica.

Sin rostro en el futuro, porque siempre es “liberación”, y sin rostro en el pasado, porque siempre es “crítica”, ambos intentos coinciden en el rechazo de un presente impuro, porque cargado de pasado no-crítico y ansioso de futuro no-ontológico. Es decir no aceptan un presente ambiguo como propio, porque el profeta ilumina, y el crítico desmitifica. Ambas formas de conciencia se unifican en un *catarismo político*, ajeno a la forma y a la sustancia del pueblo, catarismo que nos parece la forma más común de la sinceridad alienada, y sobre todo dependiente en su *mímesis*. El descubrimiento de la Nación nos hará superar este catarismo, que es en el fondo, el constituirnos como sujetos al margen del pueblo. El catarismo es la ambigüedad de la indiferencia no reconocida como tal. En realidad es la propia escisión de la conciencia imperial que, en la misma Europa, busca afirmarse como tercero, frente a EEUU y frente a la URSS. La diferencia radica en que el catarismo político entre nosotros, es, en Europa, la autoafirmación de su propia originalidad creadora (ontológica) de ambos imperios rivales, y de su propio camino de la eficacia (método) para reubicarlos. Europa sabe que tiene más espíritu que confort, pero sabe también que puede tener más confort que interioridad bizantina. En Europa, ambigüedad original, el catarismo es estético, pero no político, como en esta conciencia de ambigüedad mimética. Y lo que allá es serenidad, aquí es apatía.

## II. — EL DESCUBRIMIENTO DE LA NACION Y LA LIBERACION DE LA FILOSOFIA

Para nosotros, filósofos ambiguos, el Espíritu europeo o su Serenidad, aparecen como la inmediatez enemiga. Instalarnos en ella sin escisiones, es sencillamente desaparecer como latinoamericanos y como pensadores. Instalar una escisión de forma y no de contenido, o de contenido y no de forma, es devenir conciencia ambigua mimética. Subjetivamente conciencia desgraciada, y objetivamente catarismo político, la *mímesis* tiene que ser superada. Sólo la guerra integral, *ambigüedad de la ambigüedad*, como devenir de un pueblo Nación no imperial, realiza esta superación. Queremos ahora mostrar cómo se realiza este descubrimiento en la misma conciencia del ser nacional, aclarando antes el rol de la ambigüedad como mediación del proceso. Nos interesa mostrar cómo se da la liberación de la filosofía en el descubrimiento de la Nación, y por eso tematizamos algo abstractamente la ambigüedad como mediación.

1) *La ambigüedad como mediación*. La ambigüedad como mediación significa, en primer lugar, que no es la negatividad del concepto o la originalidad del lenguaje quienes ponen en movimiento la historia,

como determinación en la fenomenología del espíritu, y como decir del ser en la historia ontológica. Porque, situados en guerra, ambas mediaciones son ambiguas, y sólo descubrir esta ambigüedad en la ambigüedad de la guerra permite al pueblo devenir nación no-imperial. En segundo lugar, la ambigüedad como mediación impide todo tipo de absolutización abstracta del devenir del pueblo Nación, como son la ciencia o el saber fundacional, y destruye todo intento de oponer al pueblo devenido Nación el espíritu, o la serenidad, o la profecía o la crítica. Por otro lado, sólo en la ambigüedad de la ambigüedad puede ser liberada la filosofía como conciencia reflexiva del pueblo devenido Nación.

Pero hay otro aspecto importante del significado de la ambigüedad como mediación. Que la conciencia filosófica deviene ambigua significa que apela a otro sujeto histórico para ser interpretada, y al mismo tiempo para ser apropiada. Porque la filosofía es ambigüedad inmediata. Ese otro sujeto histórico es el pueblo, que al interpretar en su lucha de liberación la ambigüedad, es decir en el frente filosófico de su lucha, descubre su ambigüedad de la ambigüedad, es decir, sus propios símbolos en cuya riqueza se reconoce nación no-imperial, es decir, ambigua, porque su ambigüedad es post-europea, y no sólo post-moderna. Tratando de expresar de otra forma esta abstracción podríamos decir lo siguiente: la constitución de un pueblo como Nación es la historia. Pero esta historia por devenir-Nación sólo se realiza en la guerra integral, cuyo frente filosófico es la ambigüedad ambigua de los símbolos, que al ser apropiados por el pueblo mediatizan su reconocimiento como nación no imperial, es decir ambigua. Todo esto quiere decir que el filósofo no puede ni resolver la ambigüedad, ni crearla en su riqueza simbólica. Hacerlo, sería una ambigüedad más de la lucha por la liberación. Sólo puede incorporar, por la militancia, la ambigüedad a la conciencia nacional. La militancia política hará ambigua nuestra ambigüedad. Sólo como ambigüedad de la ambigüedad, apropiada por el pueblo en su lucha histórica por devenir nación, podrá impedir que la ritualización destruya la ambigüedad de los símbolos y que la mistificación disfrace de Nación al imperio.

El filósofo, así, debe ser fiel a la ambigüedad de la ambigüedad que lo libera. Es decir, debe ser fiel al pueblo en su lucha por devenir nación. Nosotros creemos que la Nación es el resultado y el devenir de una conciencia ambigua, que en la ambigüedad de la ambigüedad se constituye como nación no imperial. Es la conciencia del pueblo la que lucha —en la inmediatez— con la ambigüedad, original y mimética, de su ser-nacional. Es el pueblo el que lucha en la mediatez de la ambigüedad de la ambigüedad, original y mimética, en su acción nacional. Es el pueblo el que se descubre como ambigüedad concreta, es decir, como Nación no imperial. Quizás se aclare si decimos, simplemente, que una militancia sin ambigüedad es violencia política, y que una ambigüedad sin militancia es una palabra sin lengua, o una violencia verbal.

Ni ortodoxia ni pragmatismo, pero tampoco ontología o crítica de

la liberación. Sólo ambigüedad, capaz de ser liberada y apropiada por el pueblo en su esfuerzo por llegar a ser nación. Este nos parece el camino de una auténtica filosofía latinoamericana, que es como decir, una filosofía universal no imperial.

Creemos, entonces, que la instancia política —el pueblo que deviene Nación— impide la absolutización ontológico-metafísica, por un lado, porque conserva la ambigüedad, y epistemológico-crítica, por el otro, porque es un universal no imperial. Por esto no hay que confundir militancia con obsecuencia, porque la militancia es ambigua. Pero tampoco hay que confundir filosofía con catarismo político y profética resolución mental de los conflictos históricos. La nación es liberación del pueblo de la esclavitud de su inmediatez, y es liberación de la filosofía de la esterilidad de su mediación. El conflicto real no es entre el intelectual y el partido, sino entre el pueblo y su conciencia como nación. Aquí, y para nosotros, el filósofo entra en esta lucha, o queda definitivamente solo.

Quedaría por plantearnos el problema de la verdad. Pensando en situación de guerra la verdad, fundamentalmente, no es ni la adecuación agresiva del objeto a las estructuras del sujeto, ni la praxis que realiza la esencia, ni la correspondencia al llamado del ser. Sólo la *apropiación* de un pueblo de su rica ambigüedad simbólica se constituye en verdad. La verdad es la nación no-imperial, como resultado y devenir de un pueblo que lucha por su autoconciencia humana. Ni ciencia de la experiencia de la conciencia, ni patencia del desocultamiento del ser. Sólo la ambigüedad de la lucha de un pueblo en su descubrimiento de la Nación no imperial.

2) *El descubrimiento de la Nación y la liberación de la filosofía.* No queremos terminar estas notas sin arriesgar describir el descubrimiento de la Nación. Sólo ahora podrán hilvanarse todas las reflexiones anteriores.

El pueblo *descubre que es Nación*. Esta nos parece la afirmación básica que se desprende históricamente de la lucha de liberación de los pueblos. Que esta Nación es un *universal no-imperial*, nos parece el momento filosófico incorporado a este descubrimiento. Es este descubrimiento, como resultado y devenir, el que nos interesa mostrar en sus formas fundamentales. Pero antes recordemos:

- 1) en este descubrimiento *también la filosofía* queda liberada si es apropiada por el pueblo que deviene Nación, constituyéndose así en real sujeto de la reflexión,
- 2) la mediación es *la ambigüedad*, y la ambigüedad es un nombre para la esencia militante del hombre, es decir, de los pueblos. La militancia, si la guerra termina, se transforma en caballerosidad, que es la forma positiva de la ambigüedad,
- 3) la ambigüedad es hoy *lucha histórica*, y es en sus acontecimientos

tos cargados de significación donde hemos de encontrar lo que da que pensar <sup>5</sup>.

Con estos supuestos, que de alguna manera retoman lo ya andado, afirmamos que el movimiento del descubrimiento de la Nación se puede esbozar en tres momentos <sup>6</sup>. 1) la ambigüedad inmediata como *Organización Nacional*, 2) la ambigüedad mediata o mimética como *Independencia Colonial*, y 3) la ambigüedad de la ambigüedad como descubrimiento de la *Nación no imperial*.

a) *La conciencia como organización nacional*. El primer momento del descubrimiento de la nación es la lucha del pueblo contra la inmediatez que lo pretende interpretar. Hay una totalidad que quiere imponerse como sustancia del pueblo, y en realidad es sólo una totalidad abstracta. Nos referimos al *estado liberal*, que en la lucha de nuestros pueblos triunfa como "organización nacional", ficción jurídica de una larga historia de dominación. Se presenta como totalidad histórica, o resultado de un devenir, porque en ella se sintetiza el conflicto del "ser-en-sí" de la *conquista* de la tierra americana y del "para-sí" de la "*independencia*" nacional. El conflicto aparece como la versión criolla del paso histórico moderno: civilización o barbarie, progreso o atraso. Inglaterra o España (de aquí que insistir en la superación de la modernidad sea importante, pero sólo como paso y no hecha desde la postmodernidad europea!). A nosotros nos interesa mostrar en esta génesis de la Nación que el conflicto real es otro. La lucha es la de un pueblo, que en la inmediatez de su *ser-nacional* se resiste a entrar en la Organización, es decir, a ser interpretado como totalidad desde lo extraño. Y se resiste, porque sabe que organización nacional es el instrumento del poder imperial para terminar con la Nación. Hay una lucha del ser nacional contra la conciencia *transoceánica* (la organizadora) porque pretende arrebatarle *su tiempo*, al interpretarlo desde el conflicto de la modernidad europea. El conflicto deviene en la conciencia nacional, todavía inmediata, el conflicto del tiempo, que lo simbolizamos en la relación *padre a hijo*. Es la escisión en el propio pasado y en el futuro. La pseudo *soberanía política* es en realidad pérdida del tiempo propio. Y esto explica la ambigüedad de la lucha histórica por la recuperación del ser nacional.

De este primer conflicto, el pueblo se constituirá en *memoria de la resistencia*. Es esta memoria quien producirá una escisión en la totalidad del estado liberal de la organización nacional, mostrándolo de hecho como una ambigüedad inmediata. Es la lucha de dos totalidades

<sup>5</sup> En esta terminología hay una cierta inspiración de Paul Ricoeur, de quien hemos aprendido mucho. Cfr. su *De l'Interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Du Seuil, 1965.

<sup>6</sup> Se verá por lo que sigue que pensamos fundamentalmente desde la historia Argentina, pero creemos que en sus momentos fundamentales el proceso es válido para toda Latinoamérica, con los matices que los diversos pueblos descubren en su lucha.

inmediatas o sustanciales: el ser nacional en su concreta resistencia; el estado liberal en su abstracta organización. El tiempo es arrebatado, pero los dioses del pueblo habitan en su memoria.

b) *la autoconciencia como independencia colonial*. En esta primera ambigüedad inmediata, constituida como tal realmente por el pueblo en su lucha de resistencia, se produce una *apropiación* extraña al pueblo. La constatación de la inmediatez de la organización nacional no es la resistencia del pueblo, sino que es un logro de la conciencia esclarecida y formada en las mismas fuentes “organizadoras”. Es necesario, dicen estos iluminados, organizarse desde una “autoconciencia nacional”, aunque sea a espaldas del pueblo. Hay que educar al soberano. Es la escisión de un para-sí en la sustancia inmediata de la organización nacional, es decir, la conciencia del estado liberal o *la independencia colonial*. La escisión se hace interior a la totalidad de la organización nacional. El dominador está dentro de la Nación, como inteligencia “nacional” del Estado liberal. El pueblo, en su lucha, fortalecido ahora con la memoria de la resistencia, se enfrentará con esta pseudoconciencia nacional (simple para-sí del estado liberal) y en su lucha la reconocerá como conciencia portuaria, realizando su *ambigüedad mimética*, de la cual la inteligencia esclarecida cree sustraerse o por su seriedad científica, o por su eficacia pragmática, o por su crítica radical o su pensar fundacional y original.

El conflicto real que surge tapado en esta dialéctica es el del *trabajo nacional* que no acepta que la tierra se convierta en colonia del imperio. En la inmediatez del ser nacional surge una escisión que lo transforma en trabajo nacional. Si en el ser nacional el símbolo de la resistencia puede ser el indio y el gaucho, aquí surge una nueva figura histórica: la clase trabajadora (que tiene otra significación que la que le da el esquema imperial de la lucha de clases). La denuncia es la de la pseudo independencia del trabajo, porque la Nación no es una Colonia. No puede el para-sí de la conciencia extraña al pueblo *recuperar* para un espacio nacional el ser perdido en la dominación. La lucha contra la inteligencia cipaya es la afirmación de un espacio nacional. Pero la realidad de la lucha la efectúa el trabajo nacional, el pueblo que quiere recuperar en lucha *la independencia económica*. La resistencia en el tiempo del ser nacional se hace esfuerzo por ser en el espacio. La memoria de los dioses implica la defensa de la tierra y la solidaridad de la acción. Justamente el trabajo se simboliza en la relación *hermano a hermano*, y es este momento el que se realiza en dos para-sí abstractos: el trabajo nacional en su inmediata expropiación y la colonia en su mediata independencia.

c) *El descubrimiento de la Nación*. Descubrir la ambigüedad de la mimesis y la mentira de la independencia colonial no es obra de la conciencia esclarecida de los profetas y los críticos, sino lucha histórica del pueblo en su devenir Nación. Reconquistando su tiempo, como real

soberanía política, y su espacio, como real independencia económica, el pueblo descubre su destino *trascendente*, no sin antes resolver un tercer conflicto.

La autoconciencia colonial y portuaria, que no quiere reconocer su mimesis, deviene —conflictuada por la lucha histórica del pueblo trabajador— una nueva totalidad abstracta. Pretende incorporar el trabajo nacional a su conciencia portuaria y da como resultado lo que llamamos una conciencia *desarrollista*. El conflicto está resuelto si desarrollamos el trabajo nacional, y así lo incorporamos a la nueva modernidad. Finalmente la organización nacional, gracias a la inteligencia nacional, puede constituirse en la verdad del desarrollo nacional y en la certeza de la ciencia nacional. La conciencia desarrollista es finalmente la expresión de la madurez de la nación organizada e independiente. Sin embargo el pueblo realizando en su tierra sus dioses, recuperando en su trabajo su ser, pelea contra esta nueva forma de ambigüedad, que es la más radical y hará radical la lucha. La expresión desarrollista es, en realidad, la “ex” presión del estado liberal y de la inteligencia colonial en una nueva forma que pretende imponerse: el sacrificio de la producción, permitirá el gozo de la distribución. Es la pseudo justicia social, que reprime para gozar. Y el pueblo descubre como *eros nacional* la falacia de esta historia del superyó colonial. En realidad, expoliado de sus dioses y de su tierra, se le quiere arrebatar ahora su *mujer*, es decir, la intensidad gozosa de su trabajo y la fecundidad histórica de su ser. La lucha deviene ya clara. Es y no es: América contra Europa, es y no es: interior contra puerto. Porque es ya pueblo contra el antipueblo. Es decir, *guerra integral*, o reconstrucción nacional en la *justicia social*, como sentido histórico-trascendente de su esfuerzo realizando su ser. Por eso la justicia social implica independencia económica, o recuperación de la tierra (la Nación como espacio), y soberanía política, o recuperación de los dioses (la Nación como tiempo). Y por eso la simbolizamos en la relación varón a mujer, donde se hace íntima la totalidad del ser, o del en-sí, y se hace pública la fecundidad del trabajo, o del para-sí.

Aquí se revela el sentido de la lucha del pueblo por su liberación. Devenir Nación, pero como *ambigüedad de la ambigüedad*, es decir, como sentido trascendente del espacio y del tiempo propios. Esta última lucha, como devenir y no sólo como resultado, la hemos simbolizado en la recuperación de la mujer (que implica la tierra y los dioses, la fraternidad y la generación) porque la mujer es esa ambigüedad de la ambigüedad, o la imposibilidad para el hombre de definirse como imperio y la posibilidad de definirse como Nación, es decir como *tierra de los padres*, como patria económicamente libre, políticamente soberana porque —finalmente— socialmente justa. Si el pueblo olvida, en su resultado, su devenir como Nación en la ambigüedad de la ambigüedad, es decir, en la liberación de los dioses, la tierra y la mujer, podrá convertirse en un nuevo ejemplo de esa larga historia de la humanidad “desde los fenicios

hasta nuestros días”. La filosofía, liberada por esta lucha, elaborada y apropiada por el pueblo, deviene así conciencia de la ambigüedad de la ambigüedad. Es la reflexión del sentido trascendente que el pueblo descubre en su lucha histórica por devenir Nación justa. Es decir, un *universal no imperial*.

## LA DIALECTICA EN EL CENTRO Y EN LA PERIFERIA <sup>1</sup>

Julio De Zan  
Santa Fe

### I

La dialéctica moderna, no obstante sus antecedentes en Platón, Aristóteles, los escolásticos y Kant, ha alcanzado su radicalidad y hondura en el ámbito del idealismo alemán, con Hegel, a quien debe reconocérsele en definitiva el descubrimiento de su valor y la universalización de su uso como instrumento metodológico. Nosotros aquí tomaremos la dialéctica tal como ha salido de manos del filósofo alemán de quien la recibió Marx.

La no resuelta discusión sobre la conexión y las diferencias de la dialéctica marxista y la de Hegel, torna bastante difícil determinar en qué medida los resultados de esta última, en su aplicación al proceso histórico social de las naciones periféricas, son igualmente adjudicables a la metodología marxista; sobre todo desde que se ha intentado demostrar que la famosa "inversión" de Marx no consiste simplemente en extraer el método dialéctico del sistema idealista de Hegel para aplicarlo a la realidad; que la dialéctica científica no resulta simplemente de la inversión del "sentido" de la dialéctica especulativa, idealista, en materialista, sino de una inversión del método mismo, es decir, de las propias estructuras dialécticas, operación nada fácil de comprender. Comentando la conocida expresión de Marx: "La dialéctica en Hegel estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en su envoltura mística" <sup>2</sup>, dice Althusser que, "la fórmula 'inversión' no es sino indicativa, aún más, metafórica, y plantea tantos problemas como los que resuelve" <sup>3</sup>. Lo que parece quedar claro es la debilidad de la distinción y separabilidad entre método y sistema, divulgada por Engels y que está en el centro de la tesis de Lukács sobre el joven Hegel, como si el contenido fuera inocuo y las estructuras dialécticas permanecieran constantes pudiendo ser aplicadas indiferentemente a cualquier objeto sin variar su forma. Hegel, por lo me-

<sup>1</sup> El presente artículo es, con algunas reelaboraciones y ampliaciones, la Comunicación leída por el autor en Sesión Plenaria del VIII Congreso Interamericano de Filosofía, Brasilia, octubre-noviembre de 1972.

<sup>2</sup> KARL MARX, *El Capital*, "Advertencia final a la 2a. edic."

<sup>3</sup> L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, Ed. S. XXI, Bs. As. 1971, pág. 72.



nos, no hubiera aceptado semejante operación de trasplante del esqueleto a un organismo diferente, con lo cual se haría de la dialéctica un esquema a priori aplicable a las cosas desde fuera. La dialéctica hegeliana no admite semejante tratamiento porque, como lo dice su creador. 'el método no es, en efecto, sino la estructura del todo expuesta en su esencialidad pura'<sup>4</sup>, y la estructura del todo no es otra cosa que el Sistema. "La naturaleza del método científico consiste en no hallarse separado del contenido. . . (pide a la razón que) deje que el contenido se mueva con arreglo a su naturaleza, es decir, con arreglo a sí mismo, como lo suyo del contenido, limitándose a considerar este movimiento"<sup>5</sup>. Este concepto fue uno de los motivos fundamentales de la dura crítica hegeliana al formalismo schellingiano del método en el "Prefacio" de la *Fenomenología del Espíritu*, causa del profundo distanciamiento entre ambos amigos. La compenetración inescindible entre método y sistema, o forma y contenido, se expresa y se funda en aquella otra sentencia lapidaria: "La forma es tan esencial a la esencia como ésta lo es para sí misma"<sup>6</sup>. De modo que, aunque Marx hubiera querido hacer una simple inversión de la dialéctica, ello hubiera sido imposible y, en tal caso, hubiera quedado prisionero de los presupuestos sistemáticos de la filosofía de la inmanencia en el ámbito del idealismo alemán, aunque exteriormente presentara un contenido no idealista sino materialista. Por el momento, para nosotros, no es más que una débil hipótesis el pensar que el materialismo dialéctico fuera, por fuerza del método, "en su esencialidad pura", no más que idealismo. Contra esta hipótesis que acabamos de insinuar, L. Althusser cree que es *posible* pensar las diferencias de estructura de la dialéctica de Marx con respecto al método hegeliano, y de alguna manera debió entrever la gravedad de una hipótesis como la que acabamos de formular, puesto que declara *necesario* y *vital* para el marxismo el pensar y describir esas diferencias: "Digo vital, pues estoy convencido que el desarrollo filosófico del marxismo depende de esta tarea".<sup>7</sup> Con estas expresiones se reconoce además que dichas diferencias aún no han sido pensadas ni expresadas, por lo menos satisfactoriamente, lo cual nos daría a nosotros el derecho a trabajar sobre la hipótesis de la no diferencia.

La problemática que acabamos de esbozar sobre la forma marxista de la dialéctica es la que, como decíamos al comienzo, torna extremadamente difícil considerar teóricamente sus efectos desde nuestra perspectiva latinoamericana, y es la razón por la cual el presente trabajo se limita a la forma hegeliana de la dialéctica, cuya vigencia hemos podido comprobar, (lo que puede interpretarse a favor de la hipótesis aludida, ya que la influencia directa de Hegel no parece suficiente para ex-

<sup>4</sup> HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, "Prefacio", Ed. F.C.E., México, 1966, pág. 32.

<sup>5</sup> HEGEL, Loc. Cit. p.p. 38-39.

<sup>6</sup> Ibid. p. 16.

<sup>7</sup> L. ALTHUSSER, Op. Cit. p. 75.

plicar.º), dejando abierta la posibilidad de extrapolar sus conclusiones a la metodología marxista.

De todos modos, aunque deba negarse en definitiva la validez de tal extrapolación por lo que hace a la dialéctica marxista en su formulación teórica más rigurosa, el.º no descarta el que dicha extrapolación mantenga su validez con relación a ciertas formas de la praxis revolucionaria que aparece como marxista en la instrumentación metodológica que manifiesta en nuestros países. (En tal caso nuestras conclusiones asumirían la forma de una crítica interna o de una autocrítica de la praxis dialéctica marxista).

En suma, este trabajo apunta a mostrar dialécticamente cómo la dialéctica del centro no resulta utilizable en la periferia, o mejor, que la forma de la dialéctica, tal como se presenta en la experiencia de la cultura dominante, (cuya fenomenología ha sido desarrollada magistralmente por Hegel), en nuestra situación de dependencia produce un efecto contrario. La dialéctica del amo y el esclavo que desencadena en el centro un proceso de liberación, es una dialéctica inmanente de la cultura dominante. Nuestra crítica descubre, desde el polo de la dependencia, una radical inversión del sentido de esa dialéctica, que nada tiene que ver con la debatida inversión de Marx, y que exige un replanteo crítico del método mismo en función de las diferencias del objeto y de las condiciones generales de marginalidad y dependencia de nuestra totalidad iberoamericana. Este replanteo tampoco tiene relación con la propuesta de Althusser, para quien la "inversión" de la dialéctica no plantea el problema de la *naturaleza de los objetos* a los cuales se la trata de aplicar. . . sino el problema de la *naturaleza de la dialéctica* considerada en sí misma, es decir, el problema de sus estructuras específicas".<sup>8</sup> Este problema de Althusser es, al fin y al cabo, una cuestión formal, que podrá tener sentido y relevancia para el marxismo europeo. A nosotros la dialéctica nos plantea un problema mucho más serio y profundo: cómo el arma del dominador, creada para dinamizar su propio mundo y suprimir sus contradicciones inmanentes manteniendo (aufhebung) su potencia imperial, puede ser utilizada creativamente en el ámbito periférico, que un filósofo argentino ha llamado del "ser naci-ente". El presente trabajo, no obstante, no llega hasta ese punto, se mantiene en el nivel crítico negativo, y habrá logrado su objetivo si contribuye a superar la ingenuidad subyacente en algunos planteamientos dialécticos, tanto teóricos como prácticos.

## II

De acuerdo con lo expresado, pasamos a exponer los aspectos de la dialéctica hegeliana que interesan para nuestro propósito. De la somera exposición que haremos se desprenderá también la imposibilidad

<sup>8</sup> L. ALTHUSSER, Op. Cit., esp. p. 71-75.

teórica y práctica de su “inversión” en el sentido de la separación entre método y sistema.

En Hegel la dialéctica se manifiesta antes que nada como la forma de la *experiencia* que la conciencia del individuo va haciendo a partir de la conciencia común y de la certeza sensible hasta elevarse a sí misma naciendo la ciencia. Esta misma experiencia es la que se presenta en el proceso histórico de la autoelevación de los pueblos desde la esclavitud hacia la libertad. El curso de ambos procesos se halla igualmente determinado por la articulación inmanente del contenido, tanto de la vida de la conciencia del individuo como de la conciencia histórica o espíritu de un pueblo. La ley interna, que viene impuesta por la propia articulación del contenido en su despliegue como un todo orgánico, es la dialéctica; y la descripción de ese proceso en su racionalidad dialéctica tal como se manifiesta, es la fenomenología.

En la *Fenomenología del Espíritu* veremos identificada, en consecuencia, la experiencia y la dialéctica. El movimiento de la vida de la conciencia, como el proceso de la historia del mundo, van atravesando sucesivos estadios eslabonados dialécticamente, de tal modo que cada forma de conciencia y cada configuración histórica tienen en sí la fuerza de su propia negación como el resorte que la impulsa más allá de sí misma. A su vez, la totalidad del proceso está dominada por una teleología que le es inmanente: “el fin se halla tan necesariamente fijado como la serie que forma el proceso”.<sup>9</sup>

La conciencia se manifiesta como conciencia de lo otro, de un objeto, del mundo. El mundo como lo otro de sí es esencial a la conciencia misma y forma su contenido. Al mismo tiempo, sin embargo, la conciencia es conciencia de sí, pero no como conciencia pura, en su puro ser para sí. Es conciencia de sí como conciencia del mundo y del mundo como el objeto de sí.<sup>10</sup>

El saber, como saber de un objeto que es exterior a la conciencia, se desdobra, por lo tanto, en un saber de ese saber y de su objeto.

Ahora bien, el saber se mide y se compara con el ser en sí, con el objeto o la verdad. La visión del mundo que la conciencia tiene para sí no puede fundarse y reposar en la pura certeza subjetiva, interior a la conciencia misma, sino que tiene que contrastarse con lo que el mundo es en sí y en verdad. No es el filósofo el que tiene la verdad frente a la no verdad de la conciencia común. El filósofo no trae puntos de vista ni contenidos ya elaborados para presentarlos él a la mente no iniciada y enseñarle algo nuevo. Es la misma conciencia la que tiene dentro de sí los dos momentos, del saber que es su concepto, y de lo verdadero

<sup>9</sup> HEGEL, Op. Cit. “Introducción”, p. 55.

<sup>10</sup> Esta dialéctica de la *Fenomenología del Espíritu* ha sido desarrollada más ampliamente y, por lo tanto, de forma más didáctica en otro trabajo reciente: JULIO DE ZAN, “*La Experiencia de la igualdad de la conciencia y el mundo*”, —Introducción a la filosofía del idealismo absoluto—, que aparece en un volumen bajo el título FILOSOFIA, publicado por el Departamento de Filosofía de la U. N. L., Santa Fe.

que es el ser en sí, con lo cual trata de conformar o adecuar su concepto. “Razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna, ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa *tai* como es *en y para sí misma*”.<sup>11</sup>

“Pero nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que el concepto y el objeto. . . están presentes en la conciencia misma, sino que nos vemos relevados también del esfuerzo de la comparación entre ambos y del examen en sentido estricto. . . lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver”.<sup>12</sup> Pero el individuo encuentra que esta comparación arroja siempre un *resultado negativo*, comprueba que el saber no se adecua al objeto, a la verdad. Esta inadecuación, esta desigualdad del saber y el ser es lo negativo y esta negatividad es la que impide el reposo, la que inquieta al saber y lo hace progresar; el saber cambia, se transforma, y la conciencia se pone así en movimiento. A su vez el mundo, que la conciencia considera como lo otro con respecto a sí misma o lo en sí, al cambiar el saber que de él tenía la conciencia, al aparecer otra conciencia, es negado como tal, esto es, como la verdad o lo que es en sí y entonces se descubre como algo que era en sí solamente para el saber o para la forma anterior de la conciencia. Es decir que, la desigualdad entre el concepto y el objeto niega no solamente el saber sino que es también la negación del objeto, o del ser en sí, y pone en movimiento no sólo a la conciencia sino también a su mundo, haciendo aparecer un nuevo objeto o un mundo nuevo.

Finalmente, el nuevo saber o la nueva conciencia tampoco podrán reposar en la mera certeza subjetiva de sí mismos, sino que van a medirse con su objeto y esta nueva confrontación arrojará otra vez el resultado que sabemos; con lo cual el nuevo objeto que había sido puesto a su vez como siendo lo en sí, volverá a mostrarse como lo que es en sí solamente para la conciencia en esta determinada forma de su ser para sí. Este proceso continúa y no se detiene jamás porque es el proceso mismo de la historia y de la vida de toda conciencia.

Ahora bien, como resultado de esta experiencia totalizante, en la diversidad y en las variaciones sucesivas de su objeto, la conciencia descubre siempre lo mismo; que lo que parecía ser en sí, mera sustancia contrapuesta al sujeto como algo extraño a la conciencia, era en sí solamente para la conciencia que lo tenía como tal. En consecuencia, lo en sí, la sustancia, aparece al final, por la mediación de las sucesivas experiencias, como algo que no es extraño al saber. La sustancia misma que es lo verdadero, se niega y cae en lo falso al negar su concepto y así entra en el mismo juego y dinamismo del saber. La verdad deja de ser algo abstracto, estático y sin vida, para entrar en la historia; la verdad pertenece al saber y el saber a la verdad.

La oposición de la conciencia y el mundo ha sido superada, la ex-

<sup>11</sup> HEGEL, Loc. Cit. p. 58.

<sup>12</sup> HEGEL, Loc. Cit. p. 59.

perencia nos ha ido mostrando cómo se absorbe esa dualidad. Ahora bien, dicha experiencia presenta ante todo un lado negativo, que es la repetida comprobación de que el saber no está de acuerdo con la verdad, que el mundo no es lo que parecía ser. . . paso a paso la conciencia va perdiendo todas sus convicciones anteriores. Sin embargo, este amargo desengaño no es el camino del escepticismo “que ve siempre en el resultado de la negación la *pura nada*, haciendo abstracción de que esta nada es, de manera determinada, la nada de aquello, (que ha sido afectado por la negación determinada), de lo que resulta”.<sup>13</sup> El escepticismo realiza una negación abstracta y sin contenido que nos deja ante el vacío. La negatividad hegeliana es inmanente al contenido determinado y por ello no se detiene en ser una mera negación sino que va a ser el motor de una constante autosuperación. La negación en cuanto negación determinada es ya *en la experiencia* que hace la conciencia lo que la mueve y engendra un contenido nuevo. Planteado abstractamente parece difícil admitir que, dado un término, su negación engendre otro término verdaderamente nuevo. Pero en el desarrollo de las experiencias que hace la conciencia, cada etapa, o cada conciencia determinada, contiene en sí *toda la vida* de la conciencia; *el todo es inmanente a cada uno de sus momentos*. La negación determinada es fecunda entonces, en cuanto el término negado está puesto como algo en sí, aislado y, por lo tanto, es él mismo una cierta negación (de la totalidad). Entonces se comprende el resultado positivo de la negación que, al oponerse a una determinación solidificada, fija, y disolverla, permite reencontrar el todo que estaba entrañado en ella misma, la universalidad inmanente a lo particular, cuya determinación inmediata lo mantiene oculto.

La misma cuestión se vuelve a plantear, a otro nivel, en el Sistema. Se le reprocha a Hegel el pasaje de la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza. ¿Cómo es posible *deducir* el Logos de la Naturaleza? ¿Cómo la idea puede *producir* la naturaleza y el espíritu finito? Según Hippolite dichas objeciones brotan de un mal planteo del problema y no afectan al propio sistema hegeliano.<sup>14</sup> No deben olvidarse las formulaciones rotundas del “Prefacio” de la *Fenomenología del Espíritu*, que adelanta el programa del Sistema y constituye, como se ha dicho, “un verdadero discurso del método de la filosofía de Hegel”: “*lo verdadero es el todo*”, y el todo no es solamente el resultado sino éste juntamente con el proceso. El todo es inmanente a cada uno de sus momentos y está ya al comienzo, aunque allí es todavía un interior no desplegado. Pero, a la postre, el fin es lo mismo que el comienzo porque el comienzo es fin. Por lo tanto, el Logos es ya el todo, el cual, en ese momento de su despliegue se ha negado como Naturaleza. Toda la *Lógica* en su conjunto se desarrolla en el ámbito de esta primera negación que está en su base y hace ser a la Idea como Idea pura, pero a su vez, en este mismo acto de

<sup>13</sup> HEGEL, Loc. Cit., p. 55.

<sup>14</sup> J. HIPPOLITE, *Gen. et Estr. de la Phe.*, Aubier, Paris, 1946, p. 580.

negar a la naturaleza la Idea lógica la presupone y la lleva en sí como lo negativo.

Así también la Naturaleza es, por su parte, el todo que se niega como Logos y en ese mismo acto de oponerse a él lo presupone. La unidad inmediata, que es la Idea, pasa así por la mediación de su opuesto, que es la Naturaleza, y en esta mediación se reconstituye la unidad, pero ahora como unidad devenida y concreta que conserva sus momentos: el espíritu. Ese pasaje del Logos a la Naturaleza no es un acto de creación sino una negación, y una negación fecunda porque es negación de algo ya en sí negativo cual es la propia Idea en cuanto excluyente de la Naturaleza y del todo mismo.

En consecuencia, no puede hablarse ni de “deducción” de la Naturaleza a partir de la Idea, ni de “producción”, quedando salvadas las objeciones que hemos mencionado; pero con ello no se resuelve el problema en sí, sino que se desplaza a otro punto. Este punto, difícil de comprender, es la misma noción hegeliana del *concepto* que está en el centro de esta dialéctica: “lo que permanece siendo sí mismo en su ser otro”, o el pasaje del todo, en su totalidad, a cada uno de sus momentos, que es el *principio de inmanencia*.

Si nuestra interpretación es correcta y las deducciones son válidas, resulta que la dialéctica, al menos en su formulación hegeliana, solamente puede funcionar sobre la base inmanente de la metafísica de la identidad, característica del idealismo alemán. La dialéctica hegeliana y su concepto de la mediación salva a la metafísica inmanentista de la pura tautología, del absoluto indiferenciado, pero esta concepción de la dialéctica solamente puede tener sentido en el contexto de dicha metafísica.

Dejando de lado la crítica teológico-metafísica o abstractamente metafísica de esta filosofía de la inmanencia, nosotros analizaremos solamente la inadecuación de sus categorías para pensar nuestra realidad americana.

### III

“Hegel, ha dicho Zubiri, es la madurez intelectual de Europa”. Europa ha cumplido un ciclo histórico que encierra una profundidad y riqueza inagotables; todo lo que ya es en sí el espíritu europeo tiene que llegar a serlo para sí. La filosofía de Hegel representa justamente el momento en que el espíritu europeo se asume a sí mismo y se torna plenamente autoconsciente, *identificándose* con la totalidad de su proceso histórico y con todo *el contenido objetivo* de su vida espiritual, es decir, sus estructuras políticas, su arte, su Dios y su filosofía. Es el momento en que el espíritu europeo cae en la cuenta de que todas esas “cosas” no son más que él mismo, la plenitud de su propia realidad, el resultado de su propia vida inmanente en su despliegue histórico. Lo que opone resistencia para este paso son las formas solidificadas, lo finito que expresa y construye esa totalidad infinita pero que, sin embargo, en su afirmación aislada es excluyente de la totalidad, (es ya una negación:

“omnis determinatio est negatio”), y mantiene a ésta como pura sustancia que no ha devenido aún sujeto. Entonces, la negación determinada es fecunda porque lo negado pertenece a una totalidad actual, ya realizada, no meramente potencial; y la negación alcanza realmente su cometido porque dicha totalidad es inmanente. Pero si la totalidad supuesta y dentro de la cual se realiza la acción fuera meramente potencial, “la totalidad de nuestras posibilidades abstractas”, entonces la mera negación carecería de toda fecundidad. Detrás de la negación no nacería nada nuevo, después de ella quedaría flotando solamente una promesa jamás cumplida, un deseo impotente, otra frustración.

Una filosofía como la de Hegel es expresión de la conciencia de sí que ha llegado a tener Europa en cuanto creadora y dueña de su propia historia, de un destino ya coronado de grandes realizaciones que se poseen como patrimonio propio. La dialéctica pone en movimiento toda esa riqueza acumulada y por su mediación lo que es en sí llega a ser en y para sí.

¿Qué pasa en cambio con nosotros? En la medida en que esa filosofía se ha proyectado sobre nosotros como sobre toda la cultura moderna, contribuye a que se despierte en América la misma *forma* de “autoconciencia” histórica, mientras el contenido y el dominio de la historia no nos pertenece en la realidad; mientras la historia real y el contenido concreto, en lugar de ser la autoproducción del sujeto, (el sujeto de la historia, que es el espíritu de un pueblo), está bajo la dominación exterior, con lo cual, bajo la forma de la autoconciencia, caemos en la enajenación más radical.

Si, como dice Marx, “la mistificación sufrida por la dialéctica en manos de Hegel, no impide reconocer que haya sido el primero en exponer de la manera más completa y más consistente *las formas generales* de su movimiento”,<sup>15</sup> resulta que las diferencias formales, es decir, de las estructuras mismas de la dialéctica marxista a las que apunta la hermenéutica althusseriana del sentido de la famosa “inversión”, no deben hacernos olvidar el otro gran paso dado por Marx que sigue siendo su originalidad irrecusable. El haber “echado las bases de la concepción dialéctica y materialista de la historia que es a la vez un método y un instrumento de alta eficacia para la transformación de la existencia social en virtud de la inmanencia y primacía de la praxis”.<sup>16</sup> A este respecto el mismo Althusser, al hacer la diferencia entre materialismo histórico y materialismo dialéctico dice que “en el materialismo dialéctico se puede esquemáticamente considerar que es el *materialismo* el que representa el lado de la *teoría* y la *dialéctica* el lado del *método*”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> KARL MARX, Loc. Cit.

<sup>16</sup> CARLOS ASTRADA, *El marxismo y las escatologías*, Juárez Ed., Bs. As. 2a. edic. 1969.

<sup>17</sup> L. ALTHUSSER, *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 3a. ed. 1971, p. 29.

El haber llevado la dialéctica al concreto terreno de la praxis histórico-social implica una doble transformación con respecto a Hegel:

a) cambio de objeto, que la define como dialéctica materialista, b) supresión del carácter especulativo y conversión en "instrumento de alta eficacia para la transformación de la existencia social" (dialéctica de la praxis). Estos cambios, no obstante, dejan intacto el problema de la identidad o diferencia del método mismo con respecto al de Hegel; problema que se vuelve a plantear si, dejando el plano teórico, bajamos a la praxis política revolucionaria de algunas corrientes que manifiestamente asumen un método dialéctico, el cual resultaría absurdo si no se lo interpreta hegelianamente.

Vamos a caracterizar en lo que sigue este tipo de ideología bastante difundida en grupos marxistas y no marxistas explicitando sus supuestos ingenuamente hegeíanos, aun a riesgo de caer en inevitables simplificaciones.<sup>18</sup>

El concepto de la positividad de la negación determinada que se funda en el principio de inmanencia, se transforma en el principio político revolucionario de la positividad de la destrucción de las formas, de la lucha y la violencia en cuanto tal. Y, hasta puede suponerse que, como en el proceso ideal estudiado por Hegel en la *Fenomenología*, tampoco es necesario poner en el proceso de la revolución una intencionalidad política que resultaría siempre una forma de heteronomía. Vuelve a jugar aquí, a la manera hegeliana, el principio de inmanencia y el postulado de una teleología inmanente a la cosa misma (arjé en autó), en este caso, inmanente a la cosa histórica, política, y que es lo que mueve desde dentro el proceso verdaderamente real. Solamente este contexto ideológico puede explicar cierta metodología de acción que se lanza a una guerrilla sin cuartel, pero sin otra estrategia visible que la invocación de una abstracta conciencia del pueblo, sin metas intencionalmente escalonadas hacia objetivos determinados conceptual y operativamente y prefijados en una escala temporal. Aun cuando se critique el espontaneísmo de la acción revolucionaria, se continúa entendiendo a la revolución como el momento de la negatividad, con lo cual se mantiene encubierto el núcleo ideológico, pseudoracional, de la dialéctica hegeliana. Dicha forma de acción, aparentemente irracional, se funda en el postulado de la indefectible racionalidad, de la lógica inmanente al mismo proceso histórico. La intervención en el mismo se limita a valerse de las contradicciones en juego para romper y superar la forma establecida (la negatividad, la violencia, lo que pone en movimiento a la cosa misma); mediante esta negación, el pueblo, que se halla negado a su vez bajo la forma imperante, oprimido por el "sistema", llegará a ser, como pueblo liberado, (la autoafirmación).

<sup>18</sup> Lo que sigue reproduce, y en parte desarrolla, ideas ya esbozadas en un trabajo anterior: JULIO DE ZAN, "Sentido y Vigencia de la *Fenomenología del Espíritu*", "7. Hegel y nosotros", UNIVERSIDAD, Nº 80, Univ. Nac. del Litoral, 1970.



Este "llegar a ser", "la liberación", no será "la obra" de nadie, ni siquiera implica una creación histórica en sentido propio. Como el filósofo que, según hemos visto, se limita a ser espectador del camino dialéctico por el cual la conciencia se eleva a sí misma movida por la fuerza de su propio contenido, así también el revolucionario, aunque muera en la lucha, y en realidad debe morir, no pretende ser él quien hace la revolución sino que será el pueblo todo el que se levante y se eleve por sí mismo hasta la verdadera liberación.

La revolución, a su vez, de acuerdo con esta ideología, no necesita promover una conversión interior del hombre mismo, ni una renovación profunda del ser social o del ser nacional, no se trata de eso, porque el pueblo ya es en sí lo que, eliminados los factores de opresión, llegará a ser en plenitud y con plena conciencia, en y para sí. Para alcanzar este resultado, entonces, no es necesario introducir nada nuevo y positivo, (se nos exime de la obra creadora!), basta la negatividad, que se fecunda por sí misma. La positividad de la negación que consiste en la lucha contra "el sistema" establecido y su destrucción, se explica porque ésta es una verdadera negación determinada y no una mera negación vacía, como es el anarquismo, con el cual la semejanza sería puramente exterior.

La violencia revolucionaria es la respuesta a la violencia institucionalizada del sistema; esta negación viene a ser entonces la negación de una negación, y como tal, permite *que lo negado sea*; por eso, aunque no aparezca inmediatamente como constructiva, ella es sin embargo el motor que permitirá el advenimiento de un nuevo mundo y de un hombre nuevo.

Ahora se explican y adquieren sentido ciertas formas de acción aparentemente incoherentes y de dudosa eficacia; y lo que es más grave, con esta fundamentación se justifica tanta violencia inútil. La acción revolucionaria así entendida, lejos de plantearse como una *acción creadora* que toma la *iniciativa* y la *conducción* del curso de los acontecimientos, se contenta con la lucha por sí misma y con la obediencia al sentido de la historia, confiando ingenuamente en que éste ya está asegurado. La explicación teórica de esta posición se remonta, como hemos visto, a la filosofía de Hegel. No es necesario que se invoque ni que se reconozca siquiera esta filiación; de hecho ésta es la filosofía que está detrás y constituye el supuesto de diferentes y aun opuestas posturas ideológicas. Su extensión y su fuerza histórica puede vincularse a su conexión con elementos no racionales pero profundamente arraigados en el espíritu occidental. Se trata de un viejo mito que continúa actuando en el trasfondo de la conciencia moderna, sobre todo en nuestros países que no han pasado por la catarsis de las grandes guerras. Ese mito, residuo histórico de la fe tradicional de Europa, ha sido transmitido a la posteridad por Hegel, entre otros, bajo la forma racional de la pseudofilosofía de la historia. Hegel, como gran parte de los filósofos de la Ilustración, pensaba que la religión, bajo los ropajes del sentimiento y del mito, escondía grandes verdades racionales que ellos presentaban en su

pureza natural. Nosotros pensamos que, justamente a la inversa, estos filósofos recubrieron con el ropaje de racionalidad filosófica muchos elementos de la vieja teología y del sentimiento religioso que así pasaron a formar parte de la conciencia moderna y sobrevivieron a la "muerte de Dios". Entre esos elementos se encuentra la fe en el "sentido" de la historia, la creencia en una teleología inmanente a la totalidad del proceso histórico, la cual ha cobrado diferentes formas: religión del Progreso, evolucionismo, dialéctica. No afirmamos con esto que la dialéctica sea un mito, sino que hay una mitificación de la dialéctica.

Estos supuestos teóricos pueden llegar a tener las más funestas consecuencias para nosotros, latinoamericanos, en el orden práctico, político. De nada sirve que se declare luchar por la liberación y contra todas las formas de opresión si, aunque se luche realmente, con las armas en la mano, se lucha a tientas y a locas, confiando en "La Historia". Para los pueblos de la periferia ésta puede llegar a ser una nueva forma de enajenación en la que los hombres de acción transfieren su iniciativa política, su capacidad creadora, su responsabilidad y hasta su propia lucidez intelectual a la totalidad impersonal; y así, bajo las abstracciones ideologizadas de: "*el pueblo, la historia, la clase proletaria*", etc., se termina casi siempre por reforzar y consolidar (sin que sepamos de antemano cómo será instrumentada nuestra acción en cada caso) a los agentes reales y concretos de la dominación. Desencadenar una fuerza, poner en acción una energía histórico-social a favor de "La Historia" es ponerla a disposición de quienes concretamente tienen el poder real y conducen *esta* "historia" (ahora con minúscula), que es la única historia real. El supuesto principio teleológico inmanente, en los hechos, para nosotros, no es inmanente sino que juega como función opresora de la dominación exterior. Ello acontece independientemente de lo que quieran o declaren los pretendidos libertadores, como lo demuestran los ideales y las declaraciones de la independencia de los países latinoamericanos en el siglo pasado, si los comparamos con el proceso real y sus resultados.

La pretendida ley dialéctica inmanente, determinada por el propio contenido del proceso, funciona en la periferia como el elemento ideológico encubridor de las concretas fuerzas dominantes que nos oprimen desde el centro, la conducción externa del proceso. Nuestra totalidad es parte de una estructura mundial cuyo centro externo no puede explicarse adecuadamente como producto de la propia alienación de este sujeto histórico particular y, por consiguiente, la negación dialéctica tampoco podrá llevar, como resultado, a la reapropiación esperada. El principio de inmanencia queda negado; y con él, la idea de totalidad cerrada en sí misma, la circularidad del concepto, esencial a esta metodología, queda quebrada y da lugar a una multiplicidad irreductible que, aunque articulada en una estructura de complejas y profundas relaciones, no puede ser disuelta por el método dialéctico. En consecuencia, la dialéctica sólo será utilizable críticamente y para procesos bien delimitados, cuan-

do se haya logrado determinar con precisión sus conexiones y controlar la influencia determinante de factores externos.

No queremos negar la fuerza de las contradicciones objetivas sino la valorización ingenua de las mismas. Es necesario analizar críticamente la llamada dialéctica objetiva; para nosotros el método no puede consistir, como quería Hegel, en "entregarse a la vida del objeto... y exponer la necesidad interna del mismo".<sup>19</sup> En ningún caso podemos eximirnos de la crítica intencional de las condiciones objetivas y en muchos casos será necesario desmontar ciertas estructuras dialécticas para poner una intencionalidad distinta en el proceso, una intencionalidad nuestra que revierta el sentido o la dirección que le viene impuesta desde fuera.

Ahondando un poco más en este análisis, y como dijimos más arriba, la filosofía de Hegel es expresión de la conciencia de sí que llegó a tener Europa como centro del mundo y como realizadora de un mundo histórico de infinita riqueza y extensión, un mundo que es su propio mundo, el espejo en que este sujeto histórico se reconoce a sí mismo. Por eso en Europa esta filosofía, lejos de resultar enajenante, no hacía más que absolutizar la propia acción y fuerza creadora inmanente así como su resultado objetivo, coronando la madurez histórica de una época y otorgándole la seguridad y la aparente solidez de lo absoluto. Nuestros pueblos americanos en cambio, si no han llegado a ser primero dueños de su propia historia en sí o en verdad, no pueden reencontrarse a sí mismos ni morar como en su casa en un mundo que no es el suyo; mientras se mantengan de hecho, política y económicamente, bajo la dominación de los amos del mundo, al adoptar este tipo de filosofía estarán cayendo en el más funesto autoengaño, pues creyendo descansar seguros en sí mismos se estarán entregando con docilidad a sus amos, creyendo exaltar su propia humanidad estarán tributando homenaje a sus dominadores

La ideología que hemos criticado se expresa plásticamente en el concepto de que la negación determinada lleva en sí misma entrañada la superación que hace aparecer un mundo nuevo y mejor, "aunque para la conciencia, (en este caso para el pueblo y sus combatientes), que se halla inmersa en esta experiencia, (en esta lucha), el nacimiento de lo nuevo se presenta sin que ella sepa cómo le ha venido, . . . esto es lo que, para nosotros (*für uns*, o sea, el ideólogo iluminado), sucederá, por así decirlo, a sus espaldas".<sup>20</sup> Todo está en saber qué es lo que hay a nuestras espaldas, detrás de los hechos y procesos sociales tal como aparecen, detrás del fenómeno. Un pensador del centro, como era Hegel, no tenía suspicacias al respecto, estaba seguro que detrás estaba todavía su propio ser, lo absoluto y lo infinito del mismo espíritu pujando por superar la determinación de una de sus figuras históricas para continuar el proceso de su automanifestación y reapropiación soberana de

<sup>19</sup> HEGEL, *Fenomenología*, "Prefacio", edic. cit., p. 36.

<sup>20</sup> HEGEL, *Op. Cit.*, "Introducción".

lo que ya ha llegado a ser en sí, a fin de devenir plenamente en y para sí.

Nosotros, en cambio, que reflexionamos desde un mundo situado en la periferia, en una provincia marginal de la historia y la cultura universal, que todavía no ha llegado a ser, que aún no ha conquistado su propia entidad en sí, no podemos confiar que la emersión de nuestro propio ser acontezca a nuestras espaldas, por una espontánea virtud dialéctica. A nosotros nos queda la sospecha de que detrás nuestro, lo que se esconde todavía es algún nuevo rostro del dominador, y el nuevo mundo que habrá de nacer por la fecundidad de la pura y simple negación determinada será también todavía una nueva forma de la misma dominación que nos mantiene en dependencia.

Es preciso no extrapolar las conclusiones a las que hemos arribado. El que "la dialéctica es, en su esencia, crítica y revolucionaria" (Marx), puede mantener su validez para nosotros en las condiciones anteriormente apuntadas y con los debidos recaudos. Pero lo que ya no podemos dar por valedero en nuestra filosofía americana es la pretendida fecundidad de la llamada negación determinada tomada en sí misma y como principio general, y ello por una doble razón histórica de nuestro propio ser: a) que no está dado todavía en sí ni puede ser supuesto como lo en sí desde el comienzo, y b) la estructura de la dependencia que no es ya una duplicación de la misma conciencia como en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, o como la escisión de la conciencia desdichada, sino que implica la presencia de una alteridad irreductible. Estas razones históricas eliminan, independientemente de otros argumentos metafísicos, el aludido supuesto de la inmanencia.

Si es válido nuestro razonamiento, ello significa que no podemos eximirnos del esfuerzo intencionalmente creativo, de la tarea positiva y conscientemente constructiva, y que el advenimiento de nuestro propio ser jamás acontecerá si esperamos que "suceda, por decirlo así, a nuestras espaldas".

## EL METODO ANALECTICO Y LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Enrique Dussel  
Mendoza

El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-comprensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para-sí como Idea absoluta en Hegel: “el pensar que piensa el pensamiento”. La ontología de la Identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la Identidad divina del fin de la historia y el Saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la Totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el Absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica)<sup>1</sup> se debe describir el estatuto de la revelación del Otro, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.

<sup>1</sup> JEAN LADRIERE en su obra *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* nos dice: “el discurso del saber (filosófico) tiene en vista la reduplicación de lo real, el asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora” (p. 187) como “un saber de la totalidad” (p. 184), y por ello se dirige a “la actividad constituyente absolutamente originaria” (p. 18), que es “la vida universal como génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones” (p. 105). Más allá de este pensar, que en su esencia es la ontología heideggeriana, no habría sino “la palabra de la fe” (teológica) (pp. 186 ss.); “a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe” (p. 187). Para Ladrière, como para la ontología de la Totalidad, toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la fe puede ser una posición antropológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la ontología dialéctica de la Totalidad y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el límite del pensar filosófico.

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como “objeto” o “cosa” en su mundo; no podíamos partir de los que los han imitado en América latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos), porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, Africa o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica, como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática. Veamos muy resumidamente cómo pueden servirnos los pasos críticos de los que nos han antecedido, y de cómo deberemos superarlos desde la pro-vocación al servicio en la justicia que nos exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación.

De Schelling queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la Identidad del ser y el pensar (por ello Heidegger con su “pensar esencial” con respecto al “ser desde él mismo” es criticado por Schelling) se encuentra la positividad de lo impensable. El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando, como para Kant, que “la representación no da por sí misma la existencia a su objeto”<sup>2</sup>. Es decir, para Kant una de las categorías de modalidad (y por tanto sus juicios) es la de posibilidad o imposibilidad<sup>3</sup>, y, por ello, analítica o negativamente deductible. Para Schelling Hegel se encuentra en esta posición (que Fichte y el mismo Schelling de la juventud habían aprobado y expuesto), ya que “sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*) (lo que algo es: *das Was*)... pero independiente de toda existencia (*Existenz*)”<sup>4</sup>, y, por ello, es sólo una filosofía negativa porque “el acto en sí es sólo en el concepto”<sup>5</sup>. La “filosofía positiva es la que emerge

<sup>2</sup> KANT, *KrV*, A 92, B 125.

<sup>3</sup> Y en este caso, como mera “posibilidad”, es “la condición universal, aunque puramente *negativa* (*sic*), de que no se contradigan a sí mismos” (*KrV*, A 150, B 189).

<sup>4</sup> Parte de la famosa lección universitaria 24, de la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*Werke*, t. V, p. 745). Schelling tiene conciencia que lo que es “puro pensar” no es sino pura “potencialidad (*potentialität*)” (*Ibid.* p. 744). Hegel definía al fin la realidad desde la posibilidad (*Enzyklop.*, § 383, *Zusatz*; t. X, p. 29).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 745.

desde la existencia; de la existencia, es decir, del *actu* acto-Ser . . . Este es primeramente sólo un puro *esto* (*én tí*)”<sup>6</sup>. La existencia es un “*prius*”<sup>7</sup> que había sido dejada de lado por Hegel en el nivel de la conciencia.

Feuerbach, que escuchó las lecciones de Schelling, continúa su reflexión, mostrando que si el ser es el pensar en Hegel, todo se resume en el ser como pensar divino. Si el pensar absoluto es la Idea y ésta es dios, es necesario, para recuperar la existencia, negar a dicho dios: “La tarea del tiempo nuevo fue la realización y la humanización de dios, el pasaje y la resolución de la teología en la antropología”<sup>8</sup>. Es por ello un ateísmo. Pero el ateísmo del dios de la Totalidad hegeliana es la condición de posibilidad de un Dios creador. Negar al hombre como sólo razón es pasar de la posibilidad a la existencia; es redescubrir al hombre sensible, corporal, carne, que había negado Descartes. Kant había dicho que “en todos los fenómenos, lo real (*Real*) es un objeto de sensación (*der Empfindung*)”<sup>9</sup>. Por ello “lo real (*das Wirkliche*) en su realidad o como real es lo real como objeto de los sentidos; es lo sensible (*Sinnliche*). Verdad, realidad, ser objeto del sentido (*Sinnlichkeit*) son idénticos”<sup>10</sup>. Si la existencia de algo es percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición del constatar la existencia: realidad. Por su parte, lo supremamente real o existente es para el hombre otro hombre, porque “la esencia del hombre es la comunidad” (§ 59), “la unidad de Yo y Tú” (§ 60). Es decir, lo supremamente sensible es otro hombre, y, por ello, “la verdadera dialéctica no es el monólogo (hegeliano) del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre Yo y Tú (§ 62). El Tú sensible es exterioridad de la razón; es existencia real. Es un paso más allá de Schelling, pero, y al mismo tiempo, se cierra nuevamente en la Totalidad de la humanidad: “La verdad es sólo la Totalidad de la vida y esencia humana (*die Totalität . . .*)” (§58). La Alteridad no ha

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 745-756. Esto le permite decir a Schelling que “Dios es exterior (*ausser*) a la Idea absoluta... (la que es) sólo pura Idea, sólo en el concepto, pero no Ser actual” (*Ibid.*, p. 744). Dios, en este caso, no es una Idea (la Idea sería el Ser como pensado); Schelling ha criticado magistralmente a Descartes y a su propia postura de juventud, cuando en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie* dice: “En el *Cogito ergo sum* avanzó como inmediatamente idéntico, Descartes, el pensar y el ser (*Denken und Sein als unmittelbar identisch*)”, de donde deducirá que “pertenece al concepto de la Esencia perfecta también el concepto de *existencia* necesaria; por lo que Dios es sólo pensar”; *Werke*, t. V., pp. 79-83); si la Idea es el Ser, Dios no es sólo Ser sino que es “el Señor del Ser (*der Herr des Seins*), no sólo transmundano (*transmundan*) como si Dios fuera la causa final, sino supramundano (*supramundan*)” (*Einleitung in die Phil. der Mythol.*, p. 748). Por ello la posición “contemplativa” lo que mejor puede es, acaso, conocer “sólo una Idea”, pero de lo que se trata es de que “la persona busca la persona” (*Ibid*), “algo fuera de la Idea, algo que es más (*mehr*) que la Idea, *kreïtton tou lógou*” (*Ibid*). Esto es la “crisis de la ciencia de la razón (*Krisis der Vernunftwissenschaft*)”, superando en su intento al mismo Husserl.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 747.

<sup>8</sup> *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 1.

<sup>9</sup> *KrV*, B 208.

<sup>10</sup> FEUERBACH, *op. cit.* § 32.

sido sino indicada pero no propiamente pensada y definida para que no caiga nuevamente en la Totalidad.

Marx continúa el camino emprendido. Contra la mera intuición sensible de Feuerbach, criterio visivo o pasivo de lo real, el joven filósofo describe lo real no sólo como “lo sensible” más allá de lo meramente racional, sino como “lo producido” más allá de la mera sensibilidad. Por ello, “el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo al feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición, pero no como acción humano sensible, como *praxis*, como sujeto”<sup>11</sup>. Lo real no siempre es “dado” a la sensibilidad sino que hay que producirlo para que se dé. Tengo hambre; el pan sensible debo producirlo para que se me dé a la intuición sensible. Es real (real como lo efectivamente dado al hombre) lo que por el trabajo es puesto a la disposición efectiva del hombre. La antropología feuerbachiana ha sido transformada en antropología *cultural*, si cultura (del latín: *agri-cultura*) es “lo producido” por el trabajo humano. La Totalidad no es ahora la humanidad sensible sino la cultura universal. La exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizada.

Kierkegaard, viene a dar un paso más, pero en otra dirección. Para el filósofo danés, el mundo hegeliano sistemático racional queda comprendido en la etapa de lo estético: se trata de la contemplación o de la “identidad del ser y el pensar”<sup>12</sup>, “un sistema y un Todo cerrado”<sup>13</sup>, donde cada hombre queda perdido como una “parte” de la “visión histórico mundial”<sup>14</sup>. La segunda etapa, la ética, se produce por la conversión que permite acceder al sujeto a la elección personal de su existencia como exigida por el deber. No es ya un hombre perdido en el abstracto mundo de la contemplación descomprometida, pero es todavía, “éticamente, la idealidad como la realidad en el individuo mismo. La realidad es la interioridad que tiene un interés infinito por la exis-

<sup>11</sup> *Thesen über Feuerbach*, § 1; t. II, p. 1

<sup>12</sup> Por ejemplo en *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, p. 202, nota 2, Kierkegaard es, de los nombrados, el más fiel al pensar del Schelling definitivo, y el más metafísico de los tres. Resume bien la cuestión de la existencia cuando dice que “todo saber sobre la realidad es sólo posibilidad” (p. 211). Todo Kierkegaard (y también su modernidad) queda expresado en la crítica a Descartes y Hegel: “Si comprendo el *yo* del *cogito* como un hombre particular, la frase no prueba nada: yo *soy* pensante, *ergo* yo soy; pero si yo *soy* pensante no es tampoco una maravilla que sea, ya se lo ha dicho y, entonces, la primera parte de la proposición dice lo mismo que la segunda. Si en cambio se comprende por el *yo* que reside en el *cogito* un solo hombre particular existente, el filósofo (hegeliano) grita: Locura, locura, no es cuestión aquí de *mi* yo o de *tu* yo, sino del yo *puro*. Ese yo *puro* no puede tener otra existencia que el de una existencia conceptual... es una tautología” (pp. 211-212).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp 88 ss. Si la cuestión de la exterioridad del Otro teológico será el aporte kierkegaardiano, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el “saltar” por sobre la antropología.



tencia, el que el individuo ético tiene por sí mismo”<sup>15</sup>. El hombre ético está todavía encerrado en la Totalidad, aunque sea una Totalidad subjetivizada y exigente; es no sólo el Hegel de la *Filosofía del Derecho*, sino el Heidegger de *Ser y tiempo*.

En la tercera etapa el pensar de Kierkegaard indica la cuestión de la Alteridad (pero sólo en el nivel teológico, dejando de lado la otra indicación de Feuerbach, en el sentido de que la Alteridad debe comenzar por ser antropológica, y, por ello, dejando igualmente de lado el avance del mismo Marx). Más allá del *saber* ético se encuentra la *fe existencial*, que permite acceder a la “realidad como exterioridad”<sup>16</sup>, en su sentido primero y supremo. Más allá de la Totalidad ética del deber se encuentra la Alteridad: “El objeto de la fe es la realidad del Otro. El objeto de la fe no es una doctrina . . . El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina . . . El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente . . . El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia”<sup>17</sup>. La fe no “comprende la realidad del Otro como una posibilidad”<sup>18</sup>, sino como “lo absurdo, lo incomprensible”<sup>19</sup>. “¿Qué es lo absurdo? Lo absurdo es que la verdad eterna se haya *revelado* en el tiempo . . . Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objetivo [es decir, el sistema hegeliano], el dinamómetro de la fe”<sup>20</sup>. La fe, entonces, es la posición que, superando el saber de la Totalidad (absurda en cuanto el fundamento o identidad ha quedado atrás: absurdo = sin razón o fundamento [*Grundlos*]), permite vivir sobre la palabra reveladora de Dios; se “opone a las opiniones” de la Totalidad (“paradójico” entonces). Por ello, la posición “religioso-paradojal”<sup>21</sup> es la re-ligación suprema al Otro y la aceptación de su exterioridad a toda especulación; es el respeto por la existencia (Dios, concreto, personal, individual), desde el escándalo y lo absurdo de la razón sistemática.

Es aquí donde aparece nuevamente el viejo Schelling. En su última obra, *Filosofía de la revelación*, indica que por revelación se entiende, cuando es “la verdadera revelación de la fe”<sup>22</sup>, no sólo “de lo que no hay ciencia, sino de lo que no podría haber ningún saber sin la misma revelación (*ohne die Offenbarung*)”<sup>23</sup>. Por ello, “aquí sería establecida la revelación primeramente como una adecuada y especial fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)”<sup>24</sup>. Ahora, se pregunta Schelling: “¿En qué condiciones es posible llegar al conocimiento filosófico de lo que sea

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>22</sup> *Philosophie der Offenbarung*, III, Vorlesung 24; *Werke*, t. VI, p. 396.

<sup>23</sup> *Ibid.*.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 398.

revelación?”<sup>25</sup>. A lo que responde que acerca del Dios creador, *a priori*, sólo “podemos tener un conocimiento *a posteriori*”<sup>26</sup>; es decir, la revelación supone el revelador. Por ello, “la fe (*der Glaube*), no debe ser pensada como un saber infundado (*unbegründetes Wissen*), sino que habría más bien que decir que ella es lo mejor fundado de todo (*allerbegründetste*), porque sólo ella tiene [como fundamento] algo tan Positivo en absoluto que toda superación (*Uebergang*) hacia otro término es imposible”<sup>27</sup>.

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Levinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América latina y desde la ana-logía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972. En la sección de su obra *Totalidad e infinito*, que denomina “Rostro y sensibilidad”<sup>28</sup>, asume a Feuerbach y lo supera: el “rostro” del Otro (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (aún inteligible) no sólo no agota al Otro sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese “rostro” es, sin embargo, un rostro que interpela, que pro-voca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la Totalidad o “lo Mismo” como ontología de la visión, para exponerse al Otro (pasaje de la teología hegeliana a la antropología post-moderna). Pero el Otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara por el *désir* (expresión afectiva que intelectivamente correspondería a la *fe*), es primeramente un hombre, que se revela, que dice su palabra. *Revelación* del Otro desde su subjetividad no es *manifestación* de los entes en mi mundo. Con esto Levinas ha dado el paso antropológico, indicado por Feuerbach y “saltado” por Schelling, Kierkegaard y Jaspers. El Otro, un hombre, es la

<sup>25</sup> *Ibid.*,

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 407. Schelling afirma entonces que más allá del *lógos* como razón intuitiva o comprensora se encuentra el *lógos* como la palabra del Otro que revela. La palabra como intuición o expresión es totalitaria; la aceptación de una palabra reveladora da lugar a un más allá del pensar, da lugar al Otro y por ello es posible sólo en la *fe*. Esta es la problemática de un Jaspers, en su obra *Der philosophische Glaube* (cfr. M. DUFRENNE - P. RICOEUR, *Karl Jaspers*, pp. 247 ss.; X. TILLIETTE, *Karl Jaspers*, pp. 189 ss.). Dejando de lado otras cuestiones graves, Jaspers mantiene la alteridad de la fe casi exclusivamente al nivel teológico, con respecto a la Trascendencia (*op. cit.*, pp. 29); y por ello la cuestión de la revelación se sitúa exclusivamente al nivel religioso (pp. 65 ss.). La Alteridad queda así unilateral e imprecisamente formulada, sobre todo con el término *Umgreifende*: “Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden” (p. 20). Además habla de una “fe filosófica” (en oposición a la teológica revelada positivamente), pero se trata de una “fe antropológica” en primer lugar, cuestión que, como hemos dicho, el mismo Schelling y Kierkegaard no conceptualizaron adecuadamente.

<sup>28</sup> *Totalité et infini*, pp. 161 ss..

epifanía del Otro divino, Dios creador. El Otro, antropológico y teológico (teología que está condicionada por el ateísmo previo de la Totalidad, posición fecunda de Feuerbach y Marx), habla desde sí, y su palabra es un *Decir-se*<sup>20</sup>. El otro está más aliá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos*; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*.

Sin embargo, Levinas habla siempre que el Otro es “absolutamente otro”. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método *dia-léctico*. El método *dia-léctico* es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiendo en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia-léctico* es la expansión dominadora de la Totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de “io Mismo”. El método *ana-léctico* es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad *desde el Otro* y para “servir-le” (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre *dia-léctica*, pero tenía razón Feuerbach al decir que “la verdadera dialéctica” (hay entonces una *falsa*) parte del *dia-togo* del Otro y no del “pensador solitario consigo mismo”. La verdadera *dia-léctica* tiene un punto de apoyo *ana-léctico* (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia-léctico*.

Esta *ana-léctica* no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del Otro (la noción hebrea de *basar*, “carne” en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del Otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al “servicio” del Otro un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la necesidad de Marx). La *ana-léctica* antropológica es entonces una economía (un poner la naturaleza al servicio del Otro), y una ética y una política. El Otro nunca es “uno solo” sino, fuyentemente, también y siempre “vosotros”. Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del Otro absoluto. El rostro del Otro es un *aná-logos*; él es ya la “palabra” primera y suprema, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La signi-

<sup>20</sup> Véase el artículo ya citado “Le Dit et le Dire”.

ficación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el "tema" de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Levinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir. "C'est toute une critique de Dieu et du genre humain"<sup>30</sup>. Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador fuente de la Liberación misma.

Resumiendo. *En primer lugar*, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. *En segundo lugar*, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. *En tercer lugar*, entre los entes hay uno que es irreductible a una deducción o de-mostración a partir del fundamento: el "rostro" óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma Totalidad; discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro. Esa *revelación del Otro*, es ya un *cuarto momento*, porque la negatividad primera del Otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). *En quinto lugar*, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica transpasan el orden ontológico y se avanzan como "servicio" en la justicia.

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad. "Cada mañana despierta mi oído, para que oiga como discípulo" (*Isaías*, 50, 4). En este caso el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre éticamente justo; es bueno; es

<sup>30</sup> PROUDHON, *Philosophie de la misère*, p. 45.

discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el *êthos* de la liberación, para que se deje ser otro al Otro. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el “desierto” como atento oído es ya opción ética. El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un “servidor” comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un “ser-escrito”: *texto*), ni puede contemplarse o verse (no es un “ser-visto”: *idea* o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación. El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica). La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad. La conversión al pensar meta-físico es muerte a la Totalidad. La conversión ontológica es ascensión a un pensar aristocrático, el de los pocos, el de Heráclito que se opone a la opinión de “los más” (*hoí polloí*). La conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para *saber-oír* la voz que viene de más allá, desde lo aito (*aná-*), desde la exterioridad de la dominación. La cuestión es, ahora: ¿Qué es la analogía? ¿Cómo es posible interpretar la palabra ana-lógica? ¿La misma palabra del filósofo, la filosofía como pedagogía analéctica de la liberación, no es ella misma analógica? ¿La filosofía latinoamericana no sería un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía humana? Estas cuatro preguntas deberemos responderlas sólo programáticamente, es decir, resumida e indicativamente.

El problema de la analogía es un tema de suma actualidad<sup>31</sup>. La palabra *lógos* significa para la Totalidad: co-lectar, reunir, expresar, definir; es el sentido griego originario que Heidegger ha sabido redescubrir. Pero la palabra *lógos* traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa en cambio: decir, hablar, dialogar, revelar, y, al mismo tiempo: cosa, algo, etc. El *lógos* es unívoco; la *dabar* es aná-loga<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Por no citar sino sólo tres obras, téngase en cuenta la de L. BRUNO PUNTEL, *Analogia und Geschichtlichkeit* (1969), I, con bibliografía en pp. 558-69, y de HENRY CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde* (1969), con bibliografía en pp. 313-318 y B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être* (1963), pp. 185-197. La palabra *analéctica* la usa B. LAKEBRINK, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (1955), aunque en otro sentido del que la usamos nosotros.

<sup>32</sup> Cfr. THORLEIF BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, en especial la cuestión de “La palabra” (pp. 45 ss.; 161 ss.).

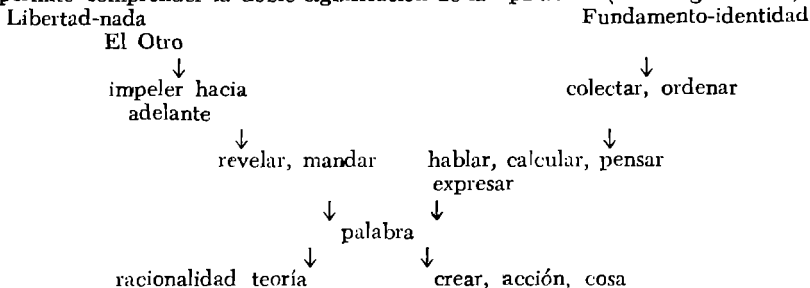
Boman nos propone un siguiente cuadro, que hemos corregido en parte, y que

Cabe destacarse, desde el inicio de nuestra descripción, que tratamos aquí, por ahora la *analogía verbi* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el Otro) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresora. *Analogía verbi* o *analogía fidei* no debe confundírsela con la *analogía termini*, ya que esta última es de la palabra-expresiva, mientras que la primera es la palabra que revela ante la Totalidad que escucha con con-fianza (con fe antropológica), en la ob-ediencia discipular.

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la “diferencia ontológica”) no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la “distinción meta-física”). Si el ser mismo es analógico los dos analogados del ser no son ya di-ferentes sino dis-tintos, y de allí la denominación que proponemos (más allá que la de Heidegger) de “dis-tinción meta-física”. Esta simple indicación deja casi sin efecto la totalidad de los trabajos contemporáneos sobre la cuestión analógica, y los reinterpreta desde otra perspectiva.

La analogía del ser y del ente, la “di-ferencia ontológica”, fue explícita y correctamente planteada por Aristóteles (continuando el esfuerzo platónico y rematando en el plotiniano). Nos dice, dejando de lado el uso óptico de la analogía en biología, y cosmología, refiriéndose a la analogía en su uso lógico ontológico: “(los términos) pueden compararse por su cantidad o por su semejanza (*katà homoíos*). . . puesto que de estas cosas no se predica (*légetai*) lo semejante idénticamente (*taútá*). (Estos términos) son homónimos (*homónymon*)”<sup>33</sup>. Los homónimos son los que tienen igual término para significar dos entes o nociones “semejantes” (no idénticas ni diferentes) pero con un momento de diversidad. Dejando de lado todas las analogías ópticas, recordemos lo que nos dice genialmente el Estagirita en cuanto a la analogía ontológica: “*Tò dè òn légetai pollajôs* (el ser se predica de muchas maneras)”<sup>34</sup>, pero aclara de inmediato que dichas predicaciones se refieren “a un

nos permite comprender la doble significación de la “palabra” (etimológicamente):



<sup>33</sup> *I Tópicos* 15; 107 b 13-16. El *synónymon* es lo que llamamos unívoco (un término para un ente o noción); el *parónimos* es en castellano el equívoco (término derivado idéntico para dos entes o nociones diversas).

<sup>34</sup> *Metaf.* Gama, 2; 1003 a 33.

polo (èn) y a una misma *fysin*. . . (Es decir) el ser se predica de muchas maneras pero todas (las dichas maneras) con respecto a un origen (*pròs mian arjén*)”<sup>35</sup>. De la misma manera se plantea la cuestión de la analogía en Kant, y Hegel desde la subjetividad moderna, o en Heidegger desde la ontología<sup>36</sup>. Toda esta doctrina se resume en su esencia, sin entrar a la “clasificación” de las diversas analogías ónticas, en que el “ser” no se predica como los géneros. Los géneros se diferencian en especies, gracias a las “di-diferencias específicas”. Las especies coinciden en la identidad del género. No debe olvidarse que el nivel de los géneros y especies es óntico: los entes son los que coinciden en los géneros y especies. El “ser” está más arriba (*áno*) que todo género y no es meramente un género de géneros, sino que se encuentra en un nivel diverso, ontológico. Los géneros y especies son interpretables, conceptualizables por el *lógos*. Aquí *lógos* es una función secundaria de la inteligencia, fundada en el *noeîn* (Aristóteles), en la *Vernunft* (Hegel), en la “com-prensión del ser” (Heidegger); el *lógos* es aquí el entendimiento (Kant, Hegel) o la interpretación existencial (Heidegger). *Más-arriba*<sup>37</sup> de dicho *lógos* se encuentra el “ser” que metafóricamente puede llamarse “horizonte” del mundo, “luz” del ente o, estrictamente, la Totalidad de sentido. Para los griegos era la *fysis*, nombrada explícitamente por Aristóteles, que se puede manifestar *como* materia o forma, *como* potencia o acto, *como* ousía o accidente, *como* verdad o falso, la última referencia. Pero en último término, el contenido de la palabra “ser”, el “ser en cuanto ser”, es idéntico a sí mismo, es Uno y “lo Mismo”. Si es verdad que “puede predicarse de muchas maneras” con respecto al ente (y en esto el ser es *ana-lógico* en el nivel óntico), sin embargo, es *idéntico* a sí mismo. El ser, que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tò autó, das Selbe*, “lo Mismo”, como “lo visto” (físicamente por los griegos, subjetualmente por los modernos). El ser se “ex-presa” entonces de muchas maneras (con “di-diferencia ontológica”, tanto del ser con respecto a los entes, como entre las predicaciones fundamentales entre sí: la materia de la forma, p. e.), pero dicha “expresión” no sobre-pasa la Totalidad ontológica como tal, que es idéntica y unívoca (“llama” y es “llamada” fundamentalmente y ontológicamente de la Misma manera): el fundamento es Uno, es neutro y trágicamente “*así, como es*”. Hay sólo analogía del ente (*analogia entis*) (no se olvide que el “ente” es “el que es” *ónticamente*, y “lo que” es como sentido tiene su raíz en el fundamento ontológico); analógica es la predicación del ser con respecto al ente. La dia-léctica ontológica es

<sup>35</sup> *Ibid.*, a 33- b 6. Más adelante agrega todavía que “una sola ciencia es la que teoretiza de una manera (metódicamente, sino que se refiere a una naturaleza (*pròs mian fysin*)” (*Ibid.*, b 13-14).

<sup>36</sup> La obra de BRUNO PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, puede ser consultada sobre esta cuestión. Estudia la analogía en Kant (pp. 303 ss.), en Hegel (pp. 365 ss.) y en Heidegger (pp. 455 ss.).

<sup>37</sup> Véase la diferencia vertical de *áno-katá* y horizontal de *aná-aná* indicada por ERICK PRYZWARA, *Mensch. Typologische Anthropologie* I, pp. 73 ss.

posible porque el ente es analógico o porque se le predica el ser analógicamente; es decir, el ser está siempre más allá y el movimiento es posible como actualidad de la potencia. Pero al fin el ser es Uno y el movimiento ontológico fundamental es “la eterna repetición de lo Mismo”. La mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad.

En cambio, la ana-logía del ser mismo nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El “ser mismo” es análogo y por ello lo es doblemente el ente; ya que la “cosa” (*res* para nosotros; no es *ens*) misma es analógica. La diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta la hemos denominado la “dis-tinción meta-física”. No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como fundamento de la Totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná-*) la Totalidad, el Otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noein*, de la Razón hegeliana o de la com-prensión heideggeriana. La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *fysis*, o subjetividad, como Totalidad, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio, el ser como la Libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente análogica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da de la analogía de la cosa real: la *analogia fidei* es la propedéutica a la *analogia rei*, como veremos más adelante). El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la “di-ferencia ontológica”, funda la ex-presión (*lógos apofantikós*) de la Totalidad. El ser analógico del Otro como alteridad meta-física, gracias a la “dis-tinción”, origina la revelación del Otro como pro-creación en la Totalidad. El *lógos* como palabra ex-presora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* (en hebreo “palabra”) como voz reveladora del Otro es originariamente aná-oga. Ahora la ana-logía<sup>38</sup> quiere indicar una palabra que es una revelación<sup>39</sup>, un Decir<sup>40</sup> cuya presencia<sup>41</sup> patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de “lo significado”: el Otro mismo como libre y como pro-yecto ontológico alterativo; ahora todavía incom-prensible, transontológico.

<sup>38</sup> E. Pryzwara tiene una feliz descripción de este hecho: “Agustín debió denominar *aná-* como lo que anuncia a lo *áno* (con omega): el Misterio más próximo del creador como la revelación de la Tiniebla que enceguese por su resplandor” *Analogia entis*, I. p. 171). Es el sentido que da Max Müller a la noción de símbolo (“Symbolon—Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Uebersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden” (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 230).

<sup>39</sup> Esta cuestión la indicaba ya Schelling con su *Philosophie der Offenbarung*.

<sup>40</sup> Emmanuel Levinas indica exactamente la cuestión cuando escribe: “La significación del Decir va más allá de lo dicha: no es una ontología que suscite el sujeto parlante, es la significancia (*significance*) del Decir más allá de la esencia que justifica la exposición del ser o la ontología” (*art. cit.* “Le Dit et le Dire”,



La palabra reveladora del Otro, como otro y primeramente, es una palabra que se capta (comprensión derivada inadecuada) en la “semejanza”<sup>42</sup>, pero que no se llega a “interpretar” por lo abismal e incomprensible de su origen dis-tinto. Tomemos algunos ejemplos cotidianos para descubrirla como la palabra primera y más frecuente. La palabra reveladora erótica exclama: “—Te amo” (sea mujer o varón a un varón o mujer). La revelación pedagógica puede indicar: “—Ve a comprar pan a la nueva panadería de la esquina” (la madre a su hijito). La revelación política puede decir: “—Tengo derecho a que se me pague mayor salario” (Un obrero al empresario). En estos tres niveles se da ya todo el misterio de la *analogia fidei* o *verbi* con “dis-tinción meta-física”. Queremos insistir en el hecho de que esta palabra no es sólo la primer palabra sino la primer experiencia humana en cuanto tal. En el útero materno se vive ya la alteridad, pero es en el momento mismo del nacimiento, en el

p. 30). La univocidad fundamental la expresa así: “El lenguaje como Dicho puede entonces concebirse como un sistema de palabras identificando las entidades” (p. 34). La cuestión ana-lógica de la Alteridad, anterior a la mera “diferencia ontológica” es indicada cuando dice: “De la anfibiaología del ser y el ente en lo Dicho será necesario remontarse hasta el Decir, significante antes que la esencia, antes que la identificación... Nada hay más grave, nada más augusto que la responsabilidad por el Otro y el Decir” (p. 39). “*El Parlante (le Disant)* en el Decir no da un signo, se hace signo. El es-para-el-Otro” (p. 42). “El Decir es la exposición de uno al Otro... Es el descubrirse en el riesgo de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y en el abandono de toda seguridad, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad” (p. 44); es “exhibición, inseparable de la violencia del que se desnuda, exposición de esta exposición, signo que hace signo del signo, haciéndose a sí mismo signo: revelándose” (p. 45).

<sup>41</sup> La palabra, o mejor el rostro mismo como signo, se “presenta” como un ente en el mundo de la Totalidad, pero esa presencia es sólo un velo que aparece como velo y avanza lo que cubre como ausente: sugiere, llama, invita, acoge.

<sup>42</sup> “Semejante” traduce el *hómoios* griego. Recuérdese que la analogía se juega entre dos términos: ambos tienen algo de semejante (pero no idéntico: *non communitate univocationis sed analogiae*) y algo en lo que son distintos (no meramente diferente). En esto Cayetano dice correctamente que “el fundamento de la similitud de la analogía (*fundamentum analogae similitudinis*) es necesario que se haga abstracción en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismos; por su parte los fundamentos permanecen distintos (*fundamenta distincta*), semejantes sin embargo por proporción, por lo que se dice que son analógicamente idénticos (*eadem*)” (*De nominum analogia* III, 33; p. 57). La noción analógica (“ser” p. e.) tiene un ámbito de semejanza donde los modos originario del ser coinciden; pero al mismo tiempo tienen cada uno un ámbito irreductible o dis-tinto que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a *confusión* si no se indica la distinción. Llamamos con Heidegger “comprensión derivada” (y agregamos lo de “inadecuada”) aquella que capta el ente *confusamente* e *incluyendo* sus distinciones originarias: al confundir sus distinciones es “inadecuada”. Llamamos “interpretar” al acto mismo de conceptual o descubrir un sentido (...como esto); acto que sólo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento dis-tinto del Otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en un cierto nivel, *fundamentum univocae similitudinis*, es decir, la Totalidad compartida (porque se puede “interpretar” algo desde un mismo fundamento, *super communicationem beatitudinis* [II-II, q. 24, a. 2, resp.]).

instante del parto (parir como a-parición), en el que se es cobijado y acogido en el Otro y por el Otro, que ya se presenta como “hablante”. La madre dice: “—Hijito mío”. El médico exclama: “—Es una niña”. El recién parido, el a-parecido en el mundo de los Otros (todavía él mismo sin mundo), comienza a formar su mundo en la confianza filial y en la ob-ediencia discipular en el Otro: el más-alto y por ello maestro del mundo. Esta palabra no es ni el signo o el concepto de la ciencia <sup>43</sup>, ni el simbolismo como dominio operatorio matemático, ni la palabra del neopositivismo de Wittgenstein, ni el lenguaje preformativo de Austin, ni el lenguaje de auto-implicación (*self-involvement*) de Evans, ni el discurso ético de Ladrrière (cuando dice que “el hombre es responsable de sí mismo como ser egológico, y responsable ante sí mismo”) <sup>44</sup>. Derrida se acerca, pero tampoco da cuenta de la cuestión, cuando quiere indicar una diversidad entre la “différence” y la “différance” <sup>45</sup>.

“—Te amo”, dice el muchacho a su novia. Es una palabra, mejor aún, es una proposición: un juicio con sujeto y predicado pero que “propone” algo a alguien: que se “propone” a sí mismo. Es un juicio imperativo, no en el sentido que ordene o mande algo, sino porque incluye una como obligación, una exigencia, un imperio. “Lo Dicho”, por ahora inverificado (ya que el amor se mostrará efectivamente en la diacronía del cumplimiento de la palabra meta-física), se apoya en su pretensión (esta pretensión se hace imperativa) de verdadera. La veracidad de “lo Dicho” queda asegurada y sólo confiada en el “Decir” mismo, en el Otro que lo dice. Exige ser tenida como verdadera: se obliga a tener fe, ya que el *lógos* o *dabar* proferido en la revelación dice referencia radical a lo que es *más-alto* y *más-allá* que “lo Dicho” y que mi propio horizonte ontológico de com-prensión como Totalidad: su palabra es ana-lógica (el *lógos* como *fysis* o mundo) porque su presencia (el “Decir” que exclama “lo Dicho”: “—Te amo”) remite al que revela (“el que” dice amar), pero oculta su mismidad transontológica (la mentira es siempre posible y su “Decir” puede ser hipocresía) <sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*. Vamos nombrando los títulos de los más importantes temas de este valioso libro.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 158. En la revelación del Otro el hombre es responsable del Otro ante el Otro. En el artículo de PAUL RICOEUR, *Langage (philosophie)*, en *Encyclopaedia Universalis*, t. IX (1971) pp. 771 ss., tampoco aborda la cuestión que aquí nos ocupa.

<sup>45</sup> “Une voix sans différence est à la fois absolument vive et absolument morte” (*La voix et le phénomène*, p. 115). Derrida nos da, de todas maneras, una precisa ayuda con sus análisis sobre la palabra dicha y la escrita (cfr., p. e., *De la grammatologie*, pp. 21 ss.): la voz y la escritura. La “revelación” de la que venimos hablando es imposible que se dé como escrita. Se puede escribir “lo Dicho”, pero el “Decir” mismo se vive en el cara-a-cara o no se vive. La palabra ana-lógica meta-física exige el rostro del Otro hablando en acto (o por lo menos su recuerdo como Otro “diciendo” y no el mero recuerdo de “lo que” me dijo, y sólo en este caso “lo escrito” se refiere al “Decir” mismo donde se juega la esencia de la palabra, que es primigeniamente revelación).

<sup>46</sup> De igual manera la madre confía en que el hijo comprará pan y no una revista; el hijo confía que el dinero es suficiente y la panadería nueva se encuen-

Esta remitencia o referencia de la palabra reveladora al revelador deja al que escucha dicha palabra en la Totalidad en una situación que es necesario describir, porque toca a la esencia misma del hombre, de la historicidad, de la racionalidad. La palabra que irrumpe desde el Otro en la Totalidad no es interpretable, porque puede interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la comprensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Sin embargo, es “comprensible inadecuadamente” —como hemos dicho más arriba—. Comprensión por “semejanza” y confusa. A partir de la experiencia pasada que tengo de lo que en su Decir me dice el Otro uno se forma una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que revela. Se asiente o se comprende inadecuadamente “lo Dicho” teniendo con-fianza, fe, en el Otro: “porque él lo dice”. Es el amor-de-justicia, transontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra creída es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del Todo y se avanza, *sobre la palabra* del Otro en lo nuevo <sup>47</sup>.

La palabra tenida por verdadera (*für-Wahr-halten*) <sup>48</sup>, con el asen-

tra en la esquina. Así también el empresario escucha la interpelación: como revelación (y le dará crédito), como usurpación de lo propio (y interpretándola como tentación la rechazará como algo malo, calculando tácticamente los pasos a dar para acallarla).

<sup>47</sup> Anticipándose por siglos a la crítica del *cogito* cartesiano, del Saber absoluto hegeliano y del cientificismo del neopositivismo, un medieval decía que “el que intuye (inmediatamente los principios) tiene un cierto asentimiento (*assen-sum*), porque adhiere con certeza (*certissime*) a lo inteligido, pero no por mediación del pensamiento (*cogitationem*), ya que sin mediación queda determinado por el fundamento. El que sabe (*sciens*) ejerce el pensar y tiene asentimiento pues el pensar causa el asentimiento y el asentimiento concluye el pensar . . . Pero en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación de la voluntad (*ex voluntate*)” (TOMAS, *De Veritate*, q. 14, a. 1, C) *Patet*). ¿Por qué? “Porque en la fe el entendimiento no alcanza el fundamento (*ad unum*) como término propio al que se dirige, que es la visión de algo inteligible (*visio* . . .)” (*Ibid.*), y, por ello, debe apoyarse en un “término ajeno”: en la voluntad, el amor, la praxis como trabajo liberador; se apoya en el Otro. Sin embargo, la fe puede tener una “certeza (*certitudo*)” mayor, a saber, “por la firmeza de la adhesión, y en cuanto a esto la fe tiene más certeza (*certior*) que la intuición y la ciencia . . . aunque no tiene tanta evidencia (*evidentiam*) como la ciencia y la intuición” (*Ibid.*), ad 7). Ese asentimiento “de lo ausente” (*non apparens*) (el Otro como misterio, lo *aná* de la palabra analógica) determina al entendimiento por medio de la voluntad y transforma el “asentimiento” en “convicción” (“*dicitur convictio*, quia convicit intellectum modo praedicto”; *Ibid.*, a. 2, A) 2) *Voluntas*). Por ello se decía en el medioevo que el “amor es el que constituye la con-fianza”. (*fidei forma sit caritas*; *Ibid.*, a. 5).

<sup>48</sup> La “fe racional” (*vernünftige Glaube*) de Kant no es la “fe meta-física” antropológica que hemos propuesto aquí, ya que es una *destrucción subjetiva* con *validez objetiva* (Cfr. GMS, BA 70; y nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §15): Kant tiene fe de lo que Heidegger tiene comprensión del ser. Kant cree lo que es *com-prendido*. La fe meta-física o antropológica de la que ha-

timiento del entendimiento en una confusa comprensión óptica inadecuada a partir de la "semejanza" de lo ya acontecido en la Totalidad, como declaración, proposición, pro-vocación del Otro (la muchacha con respecto al "amor"; el hijo y la madre con respecto al dinero y la panadería; el empresario con respecto a la reivindicación interpelante), permite avanzar por la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial (*habodáh*), en vista de alcanzar el pro-yecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el Otro revela en su palabra y que es incomprendible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo (Totalidad nueva, nueva Patria, orden legal futuro). Es decir, la revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro como "lo otro", al pro-yecto liberador. Ese pro-yecto liberador, ámbito transontológico de la Totalidad dominadora, es lo *más-alto*, lo *más-allá* a lo que nos invita y pro-voca la palabra reveladora. Sólo confiados en el Otro, apoyados firmemente *sobre* su palabra, la Totalidad puede ser puesta en movimiento; caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la Nueva Totalidad en la justicia, sólo entonces se llega a una cierta Identidad analógica por su parte (*communitas bonitatis*) desde donde, sólo ahora, la palabra antes comprendida confusamente, tanto cuanto era necesario para poder comenzar la ad-ventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación. Poseyendo como propio el fundamento ontológico desde donde el Otro, en la diacronía de la palabra reveladora, pronunció su palabra, ahora, en el futuro del pasado pasado, en el presente, puede referirse aquella palabra recordada al actual y vigente horizonte alcanzado por la praxis liberadora y a partir del otro revelante, pro-vocante. Si el método analéctico era el saber situarse para que desde las condiciones de posibilidad de la revelación pudiéramos acceder a una recta interpretación de la palabra del Otro, todo lo dicho viene a mostrarnos el método mismo.

En el pasaje diacrónico, desde *el oír la palabra* del Otro hasta la *adecuada interpretación* (y la filosofía no es sino saber pensar reduplicativamente esa palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo filósofo), puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del Otro, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación. Cuando se habita, por la ruptura ética del mundo antiguo, en el nuevo mundo puede ahora interpretarse dialécticamente la antigua palabra revelada en el mundo antiguo. Puede aún

blamos es una convicción *ontológica*, con validez *meta-física*. No sólo es necesario superar el saber para que se dé el comprender; es necesario aún superar el comprender mismo para que pueda revelarse el Otro como otro en la fe meta-física: en la con-fianza.

de-mostrarse, desde el pro-yecto ahora con-vivido, el por qué reveló lo que reveló. Pero aquella palabra, de ayer, hoy está muerta, y quedarse en ella por ella misma es nuevamente sepultar la analéctica presente en la dia-léctica del pasado. En este caso filosofía es sólo recuerdo (*Er-inne-rung* como dirá Hegel); por esto la filosofía se eleva en el atardecer como el ave fénix. Pero los que describen la filosofía como des-olvido o recuerdo, como mayéutica, olvidan que primeramente la filosofía es oído a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la Totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a Decir lo nuevo y, así, anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana.

El pasaje del oír la revelación a la verificación de la palabra: la diacronía entre la Totalidad puesta en cuestión por la interpelación hasta que la pro-vocación sea interpretada como mundo cotidiano, es la historia misma del hombre. La revelación, primeramente antropológica, es la presencia de la negatividad primera, lo *ana-lógico*; es lo que el método analéctico posibilita (en el sentido que deja lugar para ello: lugar que no existe en el método dia-léctico) y lo que debe saber describir y practicar.

Si la filosofía fuera sólo *teoría*, com-prensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del Otro sería indefectiblemente reducida a “lo ya Dicho” e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la Totalidad, al que el sofista sirve (aunque cree ser filósofo). Es equivocada su interpretación porque, al opinar que “lo Dicho” es “lo Mismo” que él interpreta cotidianamente, ha hecho “idéntico” (unívoco) lo de “semejante” que tiene la palabra análoga del Otro. Es decir, ha negado lo de “distinto” de dicha palabra; ha matado al Otro; lo ha asesinado. Tomar la palabra del Otro como unívoca de la propia es la maldad ética del sofista, pecado que lo condena ya que es el error capital de la inteligencia: culpabilidad negada que permite a la Totalidad seguir considerándose como verdadera y conquistando o matando a los “bárbaros” en nombre de la filosofía del sofista. Considerar a la palabra del Otro como “semejante” a las de mi mundo, conservando la “dis-tinción meta-física” que se apoya en él como Otro, es respetar la ana-logía de la revelación; es deber comprometerse en la humildad y la mansedumbre en el aprendizaje pedagógico del camino que la palabra del Otro como maestro va trazando cada día. Así el auténtico filósofo, “hombre de pueblo con su pueblo”, pobre junto al pobre, otro que la Totalidad y primer pro-feta del futuro, futuro que es el Otro hoy a la intemperie, va hacia el nuevo pro-yecto ontológico que le dará la llave de interpretación pensada de la palabra previamente revelada como niño que aprende todavía. La filosofía en este caso, originariamente ana-léctica, camina dia-lécticamente llevada por la palabra del Otro. El filósofo, racionalidad actual refleja auténtica, sabe que el comienzo es con-fianza, fe, en el ma-

gisterio y la veracidad del Otro; hoy es con-fianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, el alumno, en una palabra, *el pobre*: El tiene el magisterio, la pro-vocación ana-lógica; él tiene el tema a ser pensado: su palabra revelante debe ser creída o no hay filosofía, sino sofística dominadora.

La filosofía así entendida es no una erótica ni una política, aunque tenga función liberadora para el éros y la política, pero es estricta y propiamente una *pedagógica*: relación maestro-discípulo, en el método de saber crear la palabra del Otro e interpretarla. El filósofo, para ser el futuro maestro debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo. Por ello esa pedagógica *analéctica* (no sólo dialéctica de la Totalidad ontológica) es *de la liberación*. La liberación es la condición del maestro para ser maestro. Si es un esclavo de la Totalidad cerrada nada puede interpretar realmente. Lo que le permite liberarse de la Totalidad para ser sí mismo es la palabra analéctica o magistral del discípulo (su hijo, su pueblo, sus alumnos: el pobre). Esa palabra analógica le abre la puerta de su liberación; le muestra cuál debe ser su compromiso por la liberación práctica del Otro. El filósofo que se compromete en la liberación concreta del Otro accede al mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, admirado de lo que ante sus ojos venturosamente se despliega histórica y cotidianamente. El mito de la caverna de Platón quiso decir esto, pero dijo justamente lo contrario. Lo esencial no es el ver ni la luz: lo real es el amor de justicia y el Otro como misterio y como maestro. Lo supremo no es la contemplación, sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero.

Por su parte, la filosofía latinoamericana puede ahora nacer. Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nord-atlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia. <sup>49</sup> Tampoco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad. <sup>50</sup> La categoría de *fecundidad* en la Alteridad deja lugar meta-físico para que la voz de América latina se oiga. América latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico dominador. El hijo, el Otro, oprimido por la pedagogía dominadora de la Totalidad europea, incluido en ella como el bárbaro, el "bon sauvage", el primitivo o subdesarrollado. El hijo no respetado como Otro sino negado como ente cono-

<sup>49</sup> América es el ser en bruto, la materia; Europa es el espíritu que descubre, la forma (Cfr. ALBERTO CATURELLI, *América bifronte*), que se toca al fin con la tesis europeísta (Cfr. JUAN SEPICH, *Génesis y fundamento de Europa*, en *Europa, continente espiritual*, Instituto de Filosofía, Mendoza, 1947).

<sup>50</sup> El análisis o hermenéutica existencial ontológico de ERNESTO MAYZ VALLENILLA, *El problema de América*, no podía llegar sino a un callejón sin salida. Mal puede definirse un pueblo a mitad alienado y a mitad encubierto en lo mejor de sí: el pueblo indio, mestizo y pobre.

cido (*cogitatum* de los “Instituto para América latina”). Lo que América latina es, lo vive el simple pueblo dominado en su exterioridad del sistema imperante. Mal pueden los filósofos decir lo que es América latina liberada o cuál sea el contenido del proyecto liberador latinoamericano. Lo que el filósofo debe saber es cómo destruir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *yysis*. La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro. La filosofía, el filósofo, devuelve al Otro su propia revelación como renovada y re-creadora crítica interpelante. El pensar filosófico no aquieta la historia expresándola pensativamente para que pueda ser archivada en los museos. El pensar filosófico, como pedagógica analéctica de la liberación latinoamericana, es un grito, es un clamor, es la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera antes; ahora como revelación reduplicadamente pro-vocativa, creadora.

La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la voz *latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal; no es tampoco un momento equívoco y autoexplicativo de sí misma. Desde su distinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retoma lo “semejante” de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega; pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad el nivel de semejanza es analógico. La filosofía de un auténtico filósofo, la filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y distinta (y por ello es única, original e inimitable, Otro que todo otro, porque piensa la voz única de un nuevo Otro: la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada). Si se expone la historia de la filosofía se privilegia el momento de “semejanza” que tiene toda filosofía auténtica. Si la “semejanza” se la confunde con la identidad de la univocidad se expone una historia a la manera hegeliana: cada filósofo o pueblo vale en tanto “parte” de la única historia de la filosofía, y en ese caso “ser un individuo no es nada desde el punto de vista histórico-mundial”.<sup>51</sup> En este caso la filosofía latinoamericana no es nada, como tal, y deberá simplemente continuar un proceso idéntico al comenzado por Europa. Si, en cambio, se sobresalta lo de “dis-tinto” que cada filósofo o pueblo tiene, puede llegarse a la equivocidad total y a la imposibilidad de una historia de la filosofía, a la que tienden las sugerencias de Ricoeur en *Historia y Verdad*, y en especial de Jaspers:

<sup>51</sup> S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, ed. fran., p. 98.

no hay historia de la filosofía; hay biografías filosóficas. Ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jaspersiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su dis-continuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la *nada* de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la dis-tinción de la realidad de la opresión latinoamericana). La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, pueda expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta [totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación]).<sup>52</sup>

Esta simple posición Europa no la acepta; no la quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia), no saben oír la voz del Otro (de América latina, del Mundo árabe, del África negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericana como no es meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como “bárbara”, y al pensar el “no-ser” todo lo que dice es falso. Como yo mismo expuse en una universidad europea a comienzos de 1972, lo que pretendemos es, justamente, una “filosofía bárbara”, una filosofía que surja desde el “no-ser” dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad *antropo*-lógica: hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas.

<sup>52</sup> Llamamos “universalidad analógica” el “todo” de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural, pueda sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos. No es la univocidad de una humanidad dominada por *un solo Imperio*, sino una sola Patria universal en la libertad solidaria de las partes. Por ello, no hay filosofía universal (abstracta, unívoca ni aun concreta). No hay “filosofía sin más”. Hay filosofías, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no incommunicables sino comunicadas analécticamente: la palabra de cada filosofía es ana-lógica.



## POLITICA LIBERADORA, EDUCACION Y FILOSOFIA

### UN ANALISIS DEL LUGAR DE LA FILOSOFIA EN LA PRAXIS DE LA LIBERACION

*Anibal Fornari*  
Santa Fe

#### I. Problemática

Esta reflexión apunta a articular los sentidos que denuncian los tres términos del caso. El propósito no es meramente formal por cuanto lo que se intenta conceptualizar y así relanzar, son cuestiones surgidas al interior de una *experiencia educativa concretamente situada* en nuestro hoy universitario; es allí donde ella es una postura real y por ello creemos oportuno asumirla seriamente, críticamente.

Por tanto el problema no es intrateórico, si bien es también resultado de cierta información intelectual y de la insatisfacción ante las promesas y las pretensiones de lo teórico, de todo lo que generalmente se entiende por educación y se imparte en las instituciones a tal fin abocadas. El resultado genérico de tal desdicha acontecida ante el espectáculo de la lejanía entre el pensar y las preguntas de la praxis, puede enunciarse globalmente como sigue:

“Mientras por la praxis política revolucionaria no se cambie la infraestructura socio-económica, las construcciones teóricas y su respectiva implementación pedagógica, son generalmente formas de conciencia que actúan como “ideología”, es decir, como legitimación enmascaradora de las contradicciones infraestructurales; tal es la verdadera empresa del oído del ser como destino del pensar. De tal modo, una nueva educación y un pensar practo-analítico parecen poder ejercerse desde una nueva sociedad que asuma un contexto infraestructural no contradictorio y que, por ende, no necesite encubrir su fractura insostenible. Mientras tanto la teoría y la educación como momentos de un esfuerzo analítico en vista de la praxis, tiene un solo camino auténtico: su viabilidad y su fecundidad tan sólo pueden darse desde dentro de la praxis política concreta y declaradamente autosituada en relación a las variables tácticas del movimiento de liberación, en orden a satisfacer así las interpelaciones que su propio proceso hace saltar ante la conciencia. Por ende, intentar un esfuerzo educativo que se pretenda liberador y no esté inmediatamente ligado a satisfacer las exigencias de “aclaración” en una organización política revolucionaria —y peor aún si se da dentro del complejo educativo-institucional del sistema— es aventurarse en ensayos intrasistémicos, más o menos

participantes de la lógica de la Totalidad opresora y consecuentemente condenados al fracaso prematuro, o lo que ya sería más grave, a ocultar los verdaderos métodos y así restar intensidad y eficacia a la praxis política que es lo realmente urgente. Por lo demás, el papel de lo teórico y de la educación es más bien tangencial para la organización política del proceso de liberación: es en el mismo compromiso con el complejo camino organizativo del pueblo donde surgen las preguntas “reales” y donde la crítica deja de ser un mero ensayo narcisista. La praxis política como definición en el complejo de oposiciones ideológicas en lucha incluye su propia escuela y su propia crítica. De tal modo, si bien un tal esfuerzo teórico-pedagógico como el aquí puesto en cuestión, puede no reducirse a la mera superfluidad, sin embargo su factibilidad verdadera tan sólo es posible luego de la reestructuración revolucionaria del sistema. Consecuentemente, en la Totalidad vigente, su fecundidad eventual se mide por la capacidad de acelerar las contradicciones del universo dominador a través del desenmascaramiento de su dualismo entre lo que dice y lo que es, o sea, mediante la demostración de su astucia encubridora.”

Tal es la síntesis del discurso concreto que tomamos en cuenta. En él, en su aspecto más radical, se pone en tela de juicio el sentido operativo —cualquiera éste sea— de actividades como la educativa e intelectual que hasta hace poco parecían gozar en cuanto tales de una inmutable autonomía y de un indiscutido impacto histórico. La importancia de este cuestionamiento no proviene de su eventual justificación en la solidez de un aparato teórico preestablecido —sea o no correctamente interpretado, no es ésa la cuestión— sino en tanto surge de un enfrentamiento con la actual conflictividad de la vida cotidiana y es la expresión de la desestimación del pensar y del acto educativo en general, percibidos como ejercicio academicista, por principio exterior a toda interpelación históricamente decisiva, o a lo más, como recetario magistral y presuntuoso que se elabora desde la paz de los gabinetes para “iluminar” a los que viven en el dolor de la opresión y en los claroscuros de la práctica política. Curiosamente —como ya lo insinuamos— estamos frente a un cuestionamiento que suele aflorar en los grupos más críticos del ámbito donde se verifica el “trabajo intelectual” y la “educación superior”. Si la acusación señala a los diversos ámbitos epistemológicos del trabajo intelectual y sus concomitantes prácticas docentes, más aún afecta a la filosofía en la medida en que tiene conciencia de sí como momento radical del pensar que incluye en sí la dialéctica pedagógica. Por lo demás, posiblemente nadie puede ya dejar de presentir al menos, la verdad de esta experiencia del fracaso del discurso y de la relación pedagógica en relación a las urgencias históricas. Posiblemente nadie que viva en la tarea educativa puede permanecer ciego y sordo ante esta interpelación que casi siempre surge desde compromisos concretos en la tarea de la

liberación. No se trata tampoco de racionalizar la dramaticidad de la pregunta para tornarla inocua. Al menos —y tal vez ésta sea la tarea—, debe mostrarse todo lo que allí hay de radical y dejar de nuevo existencialmente abierta la pregunta en su exterioridad crítica. Pero es más, la atendibilidad de la cuestión no sólo se funda en su surgimiento dentro de nuestra práctica pedagógica, sino en tanto la compartimos como pregunta que se avanza desde quienes han optado por la posibilidad de un nuevo horizonte de comprensión. Precisamente desde quienes viven la conciencia de la necesidad de superar el contexto progresivamente opresivo, segregado por esta estructura económico-social, política y cultural de dominación; es decir en la medida en que es una cuestión que implica la intencionalidad de una praxis no reiterativa de lo Mismo sino abierta desde y hacia El Otro. Es evidente que tal inquietud no puede provenir de quienes están afincados en la concepción profesional y mercantil de la cultura ni de quienes incuban a través de su estudio la posibilidad de ejercitar un paternalismo ideocrático, tecnocrático. Por el contrario, proviene de quienes se han puesto en cuestión a sí mismos y a su tarea en el mundo a partir del Otro, el oprimido, como lo históricamente más real.

¿Cómo podemos entonces abordar la cuestión que se nos propone? Durante el transcurso marcadamente globalizante y señalativo que caracterizará a esta reflexión, pretendemos movernos en la metódica filosófica en orden a revelar las condiciones de posibilidad de una convergencia articulada de los tres términos propuestos en el título, en tanto ellos expresan diversos momentos de un conflicto del que es necesario extraer la intención troncal.

El camino optado es ir determinando al menos un aspecto esencial del vocablo liberación mediante la dilucidación del sentido de la educación y de la filosofía como particulares componentes de la integralidad de la acción liberadora, tal como ella en este momento histórico se postula, en el sentido de una revisión mundial del sistema de existencia a partir de estas totalidades concretas que integran la totalidad latinoamericana.

Evidentemente, es lícito sospechar acerca de la adopción de una temprana e injustificada preeminencia otorgada a lo educativo y a lo filosófico. Sin embargo, la preocupación no se centra tanto sobre lo educativo y menos aún sobre la filosofía como práctica intelectual determinada, sino más bien en la necesidad de contribuir a la estrategia global de la liberación, contrarrestando en lo posible la tendencia al vaciamiento de su sentido. En este caso y aquí, nuestra colaboración es irremediablemente teórica; desde ya es consciente de su sitio limitado al par que intenta colateralmente explicitar la significación del mismo. Es cierto que la elección de la temática implica ya atribuirle cierta primacía cuando precisamente es ésta la que es puesta en cuestión. Sin embargo, lo que distorsiona toda tarea teórica no es la involucración de supuestos sino la posesión ingenua de los mismos. De allí entonces que el logro del discurso es concomitante al dar cuenta de la totalidad de los supuestos asumidos:

más aún implica paralelamente dar cuenta del significado trascendental de la intencionalidad misma de la objeción, dejándola ser en su verdad. Por tanto, si el concepto mismo de liberación puede enriquecer su carga de sentido a partir de una reflexión sobre el perfil peculiar que se le revela desde lo pedagógico y lo filosófico, sin embargo, por otro lado, lo pedagógico y lo filosófico son envueltos en nuevas exigencias una vez repensados en su apertura hacia la praxis política liberadora. De allí entonces que podamos encarrilar nuestra reflexión sobre la siguiente circularidad: la autenticidad de la liberación en tanto se concreta como práctica política, esto es, en la organización del pueblo en orden a la toma del poder, postula en sí misma, para efectivizar su querer profundo, la actuación irreductible y preeminente de la praxis pedagógica; ésta a su vez no puede alcanzar en sus diversos ámbitos la coherencia respecto a su fin esencial sino por mediación del estilo hermenéutico que históricamente ha abrigado, al menos como pretensión, el discurso filosófico; éste finalmente no asume su misma condición de posibilidad de ser auténtico sino en la medida en que se deja cuestionar por las exigencias que fundan la acción liberadora.

En fin, podemos definir sintéticamente la tarea que nos proponemos como la articulación de las condiciones de posibilidad de la concreción del sentido co-implicado en los tres términos del caso.

## II. *De la Liberación Política a la Educación*

El querer profundo de la práctica política liberadora es estructurarse a partir del rechazo de todo acceso al ejercicio “nominal del poder” (el gobierno) como “vía corta” golpista y políticamente abstracta, para, por el contrario, ensayar la “vía larga” mediatizada por progresivas opciones de los oprimidos por el Estado gobernante y así lograr el acceso al “poder real” como expresión y ejecución de la voluntad de ser del pueblo.

Ahora bien, cuando éste emerge políticamente, es decir con voluntad de manifestar la justicia de su poder, recapitula y coordina en su memoria las propias luchas pasadas. Estas ahora asumen coherencia histórica en el sentido de que son “repetidas” como actos que intentaban superar su propia reducción a mera parte funcional, a mera “diferencia”, en la totalidad vigente del sistema que en su univocidad se absolutiza como clave de toda inteligibilidad, legalidad y politicidad posible. Es decir, el pueblo se comprende como ajeno a ese mundo y postula un nuevo mundo donde ser.

De ello se infiere que la liberación es políticamente comprendida cuando el rostro del opresor ha trascendido desde las particularidades que ejercen la dominación a la universalidad concretada en el Estado como herramienta organizadora de la opresión. Por lo tanto, al visualizar políticamente al dominador se patentiza la necesidad de oponérsele po-

líticamente. Hay por ende *dos políticas*. Así acontece en el dominado el sentido crítico por el que percibe la contradicción entre el discurso armonizante del todo vigente y su práctica aniquilante. Esta va desde el craso despojo de las mediaciones para ópticamente subsistir hasta la pretensión de introyectar en el pueblo marginado la culpabilidad de su *disfuncionalidad en la totalidad* en virtud de su toma de conciencia y de su práctica negativa respecto al Sistema.

Pero precisamente porque dicha desacralización de la totalidad opresora no comienza por ser una crítica teórico-anticipativa de un proceso histórico de dominación, sino la percepción “en carne propia” de su hipocresía largamente comprobada, sucede que el oprimido percibe la magnitud de la opresión justamente cuando ésta le ha sustraído la casi totalidad de las mediaciones que le posibilitarían una efectiva oposición. Sin embargo, una vez acontecida, la conciencia de la necesidad de liberarse es categóricamente imperativa; el pueblo puede tácticamente replegarse, precisamente por carecer de las mediaciones que le permitan avances espectaculares, pero para estratégicamente sostener su intencionalidad fundamental.

En consecuencia, la pregunta política puede formularse así: ¿cómo puede el pueblo recuperar o constituir las mediaciones que le posibiliten abolir al dominador en cuanto tal y así acceder al “poder real” para concretar un nuevo mundo? O de otro modo: ¿cuáles son algunas connotaciones esenciales de la intencionalidad política liberadora, de la “otra” política?

Evidentemente, la primera mediación a *recuperar es su propia unidad como ajeno a la totalidad*. El discurso de ésta al proyectar sobre los dominados la imagen de ser partes “desafortunadas” o “subdesarrolladas” implica el intento de motivar en ellos un despegue intrasistémico, un perfeccionamiento inmanente, en el que, como “sectores”, “participen” según sus funciones específicas, esto es, apolíticamente. Por tanto la condición posibilitante de una oposición efectiva requiere una dessectorización y un descenso a la unidad fundamental del ser-oprimidos. (Creemos oportuno indicar que dicha unidad fundamental no puede reducirse a categorías meramente “clasistas”). Ahora bien, toda unificación operativa implica un proceso de institucionalización, de organización del pueblo no en el sistema sino *como poder frente* a él. Es indudable que esto conlleva irremediables ambigüedades pues los límites del estar dentro o frente a la totalidad dominadora nunca son nítidamente distinguibles. En efecto: *por un lado*, el poder del Estado no sólo posee un acervo de mediaciones que le permiten ejercer una violencia legalizada y eficaz contra toda oposición que lo cuestione en su univocidad, sino que también su vigencia ha segregado o explicitado su propia autofundamentación desde un “proyecto” u “horizonte ontológico” que lo sostiene a través de la penetración en resortes existenciales profundos, que afectan con mayor o menor intensidad al “ethos” de toda la sociedad, en la medida en que ella está fácticamente encuadrada en la dinámica del sistema. Más allá de su aparecer político el mundo dominador es una cultura, una

comprensión del ser que ha sido políticamente consolidada y desimplificada. (En tal sentido cabe nuevamente notar que la asimilación del "ethos" de la totalidad, como alienación cultural, no tiene una correspondencia apodíctica con la compartimentación clasista de la sociedad, entendida desde el punto de vista de la ubicación de los hombres en el circuito económico, como podría deducirse a partir de una interpretación simplista de Marx; por lo demás hay constatables casos sociales en que la conciencia de la propia extrañeza respecto al proyecto ontológico de la sociedad, como resultado de la comprensión de la opresión que ella ejerce sobre el pueblo, no coincide con la condición proletario-marginal en sentido estricto).

Mas *por otro lado* y como consecuencia de lo anterior, la organización política del movimiento de liberación no sólo puede fluctuar entre la posibilidad de un repliegue acomodaticio que lo incluya en la estrategia del Estado opresor o un enfrentamiento hiperradicalizado que igualmente puede depositarlo sobre la capacidad aniquilante del dominador en virtud de buscarlo precisamente donde él es poderoso, sino que también debe asumir como tarea de su praxis la progresiva deshilvanación del "ethos" mismo de la Totalidad opresora, posibilitando así el acontecimiento de un nuevo mundo.

Ahora bien, la ambigüedad de esta tarea se va resolviendo en la práctica como resultado de *la conducción prudente*. Sin embargo, la prudencia no es una mera resolución subjetiva, sino que implica condiciones para su objetivación. Veamos. Si la negación política del sistema de dominación implica la organización del pueblo en tanto totalidad de los unificados por el sufrimiento de la opresión, ello no es posible sino a partir de una cierta institucionalización del movimiento. Ahora bien es aquí donde salta la problemática específica de la acción política. Toda institucionalización del esfuerzo liberador de un pueblo es, al par, una determinación del mismo; toda determinación es la negación de la autonomía de cada una de las energías o posibilidades que aquél va descubriendo a través de las prácticas cotidianas, de las experiencias singulares de quienes lo integran. Como lo ha mostrado Paul Ricoeur <sup>1</sup> la posibilidad de alienación política no sólo es irreductible a toda otra sino que es constitutiva de la existencia humana en la medida en que lo político como existencial es la manifestación de la escisión de la vida universal concreta del integrante del pueblo en lucha y la vida particular concreta del grupo, la familia y el trabajo. La alienación política es irreductible en su connotación esencial y en sus efectos específicos a toda alienación económico-social. Con ello no pretendemos afirmar el carácter "separado" de lo político como si fuera una entidad autónoma respecto al factor económico y social. Por el contrario entendemos existe entre todos los factores históricos una trabazón dialéctica que los condiciona mutuamente. Sin embargo, en determinados períodos bien definidos (como lo son todos) uno de ellos asume un rol intencional más englobante, a partir

<sup>1</sup> *Histoire et Vérité*, Ed. du Seuil, Paris, 1964, pp. 260 y ss.

de las urgencias electivas que impulsan a la praxis histórica de los hombres a determinarse aquí y ahora en una dirección que es comprendida como eventualmente aportadora de un ámbito más efectivo de libertad y humanización. Ahora bien, nuestro discurso no pretende hablar "*sub specie aeternitatis*"; por el contrario pretende decir lo significativo para hoy. Así es como en un contexto de dependencia nacional la oposición se polariza entre el pueblo y el imperio acampando en el propio suelo. En tal caso, las tensiones inherentes a los distintos factores históricos se ven tácticamente atenuadas ante la activación táctica del factor político que se presenta a la praxis consciente como generador de un ámbito inmediato de liberación en el que los demás puedan jugar su papel corrector efectivo y profundizador del objetivo estratégico: la liberación del pueblo. No obstante cuanto más auténticamente racional es la praxis política en virtud de haber suprimido —y encontrarse por ende más allá de— la distorsión de intereses que genera la apropiación de los medios de producción como resorte de poder, así también tanto más grande es su posibilidad de convertirse en alienante; cuanto más pura es la intencionalidad de la praxis política, cuanto más justa es la causa del ejercicio del poder así también tanto más ingenuo puede ser el deslizamiento en la alienación política. Esta consiste precisamente en la pérdida del control y de la sustentación del poder por parte de los conducidos y la concomitante pérdida del fundamento y del sentido del poder (de la prudencia) por parte de la conducción.

Es cierto que el movimiento del pueblo, por ser ajeno al Estado dominador, se da como lucha a través de la cual irrumpe su propia purificación. Ello significa que sus eventuales cuñas en la "legalidad" y sus estratos conductores junto a sus bases en la "ilegalidad" (respecto al sistema) deben accionar, para poder subsistir, en la dinámica de una fidelidad interactiva. En consecuencia, la tendencia de la práctica política a la esclerotización se torna improbable al no ser aquella promovida desde el Estado sino desde la dramaticidad de la lucha. Sin embargo, en la medida en que la política de liberación es real y como tal gana eficacia, así también va consolidándose como un nuevo estado inasimilable por el Estado. Cuanto más real es su poder de abolir la totalidad vigente, tanto más va configurando su institucionalidad como prefiguración de una nueva Patria. Pero como estructura de poder conlleva siempre el estigma de la "paradoja política": la posibilidad política del mal como falsificación y ocultamiento de la palabra del pueblo y, consecuentemente, como caída en la mentira esencial que está en el origen de toda violencia institucionalizada, inclusive bajo el nombre de nuevo orden revolucionario. Ninguna desalienación económico-social puede suplir (aunque sí condicionar su posibilidad) a la liberación que significa el hecho de que el pueblo profiera su palabra y así, sea. Menos aún puede suplantarla una visión "escatológica" de la conducción política pues en tal caso adviene el "despotismo ilustrado" y la liberación del hombre queda subordinada a una idealidad, tal como suele acontecer a quienes pasan del gabinete al poder sin mediaciones experienciales.

Pues bien, ¿a qué nos lleva esto? Precisamente al umbral de la

*voluntad profunda y específica de la praxis política de liberación. En ella se apunta a que el pueblo viva en la "movilización" política; que asuma el poder bajo la forma de su efectivo control a ejercerse sobre quienes ha comisionado la función ejecutora y sintetizadora de los contenidos políticos que le va transfiriendo. Creemos que la praxis política en cuanto tal tiene allí su propio centro de autocrítica, en tanto la cuestión que le incumbe no es preguntarse si ya ha extirpado el mal del horizonte de la humanidad, sino cómo prácticamente puede limitar esa su posibilidad concreta de instaurar el mal en el presente. La preocupación indeclinable del acto político liberador es entonces procurar que la institucionalización de su poder sea, pero no demasiado como para perder de vista su racionalidad auténtica; esto es, que el siempre virtual imperio de la burocracia sea siempre improbable.*

Pero sucede —ya lo dijimos— que la condición de posibilidad del cumplimiento de tal intencionalidad radica en que el *pueblo diga su Palabra*. Nuestra convicción es precisamente que la educación en cuanto es, en su sentido global pero esencial, el *acto de promoción del acontecimiento de la palabra del Otro y por ende apertura a la verdad como revelación de lo nuevo*<sup>2</sup>, encuentra aquí su tarea, su lugar en la existencia. Para aclarar esta coyuntura político-pedagógica señalaremos las vertientes de conexión de lo teórico-educativo, como fe en la potencia de la palabra, con respecto a nuestro tema concerniente a la verificación de la praxis política liberadora.

### III. De la Educación a la Filosofía

La acción política liberadora es tal precisamente porque actúa desde una toma de conciencia de su propia ambigüedad. Ella quiere estar abierta a su propio correctivo y en tal sentido da lugar a la especificidad de la praxis pedagógica. Ahora bien, nuestro consiguiente propósito es precisamente manifestar con mayor precisión la paradoja que se suscita en la conexión política-educación para extraer de allí la necesidad y el límite del último de los términos.

La vertiente sobre la que quisiéramos fondear podemos describirla como una toma de conciencia del carácter fácticamente instrumental respecto a lo político como rasgo constitutivo de la educación. En efecto, va Aristóteles<sup>3</sup> señaló sin complejo alguno que el fin de la educación es "formar ciudadanos" para lo cual debe convergir con los objetivos del régimen político vigente. Por lo demás el acto educativo es ya instrumental no sólo en tanto acontece en el ámbito de sentido de un determinado mundo sino porque también se da en el contexto de una ineludible opción ético-política del educador (y del educando). Cuando de ello no se es consciente y se pretende estar en la mera neutralidad pedagógica, enton-

<sup>2</sup> Para los efectos de este trabajo permaneceremos en este significado señalativo de "educación".

<sup>3</sup> *La Política*, VIII, 1337 a 1 y ss.



ces la educación queda atrapada en la significación peyorativa de “ideología” como enmascaramiento totalitario de sus supuestos. Si es constitutivo de la condición humana el encontrarse y expresarse siempre ya en un “suelo ideológico” entonces la educación no debe temer ser ideologizante. Esto exige cierta explicación y para ello daremos un rápido rodeo que aclare el aspecto positivo del vocablo ideología.

Política e ideología son respectivamente indisociables. Toda ideología expresa una actitud social de comprensión (no-individual) que se perfila en oposición a otra(s) como interpretación de un momento histórico y que apunta a dar una respuesta superadora de la conflictividad en él vigente. Ello implica que no se agota en una situación sino que se prolonga como actitud política durante un considerable período: el necesario para superar las contradicciones que la motivaron. Tal como lo ha analizado Eggers Lan <sup>4</sup> “existen dos momentos intrínsecamente unidos en el seno de una ideología coherente”. Por un lado el momento “filosófico” como interpretación del sentido del mundo y por ende de las condiciones de la humanización; por el otro un momento “sociológico” como valoración de las circunstancias histórico-sociales establecidas; a partir de ambos se conjunciona un proyecto político operativo, transformador. Si la educación y la teoría no asumen ésa *su historia concreta* se realizan “abstractamente” en un estilo de “conciencia feliz” propia de la forma “ideológica” peyorativa, encubridora: para permanecer con las “manos limpias” hay que huir de la Tierra.

Ahora bien, la fractura de la sociedad instaura —como dijimos— dos políticas: la de la *totalidad* vigente y la del pueblo como *alteridad* oprimida en proceso de lucha y organización. Creemos que dejar lo educativo y lo teórico como mero patrimonio “ideológico” del sistema es precisamente consolidar su monopolización de las mediaciones. El desapropiarse de ellas es siempre políticamente un acto reaccionario, pero en este caso queremos mostrar que lo es mucho más de lo que se cree. Indudablemente esta reivindicación no se pretende a sí misma como afirmación de lo único necesario; es por ello que asumimos la advertencia de Paulo Freire <sup>5</sup> en el sentido de que la educación “no debe encararse ingenuamente como algo milagroso que puede transformar la sociedad. . . Pero lo que no puede negarse es su fuerza instrumental que sería nula si estuviera superpuesta a las condiciones del contexto en el cual se aplica. Vale decir, que sola nada puede hacer porque por el mero hecho de “estar sola” ya no puede ser instrumental. Por eso se insiste en que si no corresponde a la dinámica de las otras fuerzas de transformación del contexto cultural, se torna puramente ornamental y, más de una vez, no-instrumental. De ahí que no pueda encararse la educación como un valor absoluto”, pero sí exigirle que cumpla con su insustituible valor

<sup>4</sup> *Cristianismo y Nueva Ideología*, Ed. Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968, pp. 27 y ss.

<sup>5</sup> *La Educación como práctica de la Libertad*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970, p. 102, nota 51.

relativo-instrumental. Teniendo en cuenta entonces dichos aspectos de *lo ideológico como encuadramiento constante de las actividades humanas* pensamos que una educación sensibilizada de su responsabilidad ante las exigencias históricas concretas asume, consciente de las consecuencias, su propia condición instrumental entrando en coherencia con el proyecto ideológico que se impulsa desde la praxis política optada; en este caso la de liberación nacional.

Ahora bien, ¿dónde radica el punto de insustituibilidad de lo pedagógico en la política? En tanto la dinámica propia de la praxis política es configurarse y mantenerse como unidad desde la que extrae su mayor energía para enfrentar el poder y la monopolización de las mediaciones por parte de la totalidad, por eso mismo su capacidad analítica específica se vuelca cada vez más en una criticidad que juzga la eficacia de los enfrentamientos, esto es: su propio avance como unidad opositora; la urgencia de sus decisiones propias le impiden extender su criticidad hacia los fundamentos de su praxis; más aún, cuanto mayor operatividad pretende alcanzar tanto mayor obviedad debe revestir la relación entre la praxis y los principios que la fundan, tanto mayor "*claridad*" ideológica debe manifestar. De lo contrario se disgrega como poder político de liberación.

Sin embargo, pensamos que el trabajo analítico que se efectúa en la praxis política propiamente dicha *no puede sustentarse a sí mismo*. El movimiento de totalización propio de la política exige estilos diferenciados de praxis para no estancarse a ella misma y así diluir su intencionalidad. Entre las diferenciaciones que exige la liberación queremos ahora destacar el lugar preeminente de la "praxis teórica" que se comunica como "praxis pedagógica", reuniéndolas, para los objetivos del caso, en el concepto más englobante de "educación". Para ello creemos conveniente insistir en que la teoría y la práctica social no pueden ser escindidas, en aras de un sueño transhistórico de "objetividad", fuera de una totalidad espacio-temporalmente concreta que los determina como "unidad del pensamiento y de la historia"<sup>6</sup>. Sin embargo el pensamiento tiene su propia fecundidad en la historia, en la medida en que renuncia y desenmascara al *falso proyecto de sabiduría aséptica* y opta políticamente aunque sin pretender ser él mismo ni usurpador ni sustituto de la especificidad de la praxis política. Por tanto, el reconocimiento de la realidad de la ideología (positivamente entendida) implica por un lado situarse conscientemente desde un punto de vista político (y en ello está involucrado el acto educativo) pero por el otro no destruir la auténtica instrumentalidad de lo teórico-pedagógico respecto a la política sucumbiendo a la *rentación inmedatista, pragmatista*, que coartando la autonomía específica de lo teórico-pedagógico (es decir: de la ideología como momento insustituible de la praxis revolucionaria de liberación) termina por declarar!o prescindible. Ello significa el comienzo de una praxis po-

<sup>6</sup> G. LUKÁCS, *Historia y Conciencia de Clase*. (En *Teoría Crítica de la Sociedad*, G. E. Rusconi, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969, p. 48).

lítica dogmática y anti-analítica cuyos supuestos generales queremos ahora señalar.

*Por un lado implica una ingenua falta de radicalización y coherencia respecto a la comprensión del proyecto revolucionario de liberación.* En efecto, éste no se nos presenta como la mera redistribución de los medios y los resultados de la producción económica de la sociedad sino como fruto de una decisión y de una lucha *ontológico-política*. Esta apunta a la promoción del acontecimiento de un nuevo ámbito de sentido, de un nuevo mundo que se estructure desde *una nueva comprensión del Ser* como negación y trascendimiento de lo que para la totalidad significa Ser. Por ende implica poner en cuestión la comprensión unívoca y sacralizada del Ser que “ideológica” y prácticamente el sistema ha elaborado con histórica metodología, consolidándose en el tiempo a través del ocultamiento de todo lo “negativo” y de toda *oposición* en cuanto tal. En el desarrollo de tal tarea, el pueblo como oprimido, como contraparte despojada, ha sido reducido a una sospechosa “nada” en el corazón del Ser Eterno, Necesario y Autofundado. Ha sido ético-políticamente tratado como la “barbarie irracional” (por tanto irreal) “naturalmente” destinada, cual gladiador ontológico, a defender las fronteras lindantes con las barbaries externas a fin de que el “iógos” de la “civilización” pueda pavonearse sin sobresaltos sobre su ámbito unívoco. Por ende, la tarea es *declarar la equivocidad de lo que para la totalidad significa Ser*, esto es cuestionar la totalidad como tal. Desde ya podemos presentir que para un cuestionamiento del Ser como tal no basta una “teoría crítica de la sociedad” si bien la supone; en tal sentido, las ciencias humanas como tales pueden desbrozar aspectos parciales del “ethos” de la dominación, pero por su propia metodología interpretativa no pueden radicalizar el sentido de las mismas significaciones que ponen a la luz; será necesario un nuevo estilo hermenéutico. Pero volvamos sobre nuestros pasos. La crítica teórico-práctica liberadora tan sólo es radical cuando logra avanzar en la localización del hilo conductor que hilvana los momentos de la estructura político-cultural en cuestión, es decir, su foco intencional desde el cual todo ente y todo acto se cubre de racionalidad y de legalidad. Si la criticidad no asume ese reto en su práctica política el proceso de ésta irá progresivamente *plagiando la conflictividad del mundo vigente por cuanto no alcanza el nivel ontológico en sus negaciones* que, en consecuencia, se desgastan en meros reacomodamientos ónticos al interior de la teleología de la totalidad. Ahora bien, con ello queda abolida su misma posibilidad revolucionaria y liberadora, es decir, *se niega a sí misma como “otra política”*; con ello el poder mismo pierde su sentido al abdicar de su fundamento. Por lo demás, parece evidente que la praxis política en sentido estricto —por cuanto ya hemos afirmado que en general nada escapa de una postura política— no puede hacerse cargo de todas las dimensiones de la praxis humana; es más, no debe. Su eficacia radica precisamente en su capacidad de sintetizarlas y en tal sentido instrumentarlas. Pero, bien entendido, tal sintetización no es el fruto de una decisión policiaco-militar sino el resultado de la habi-

lidad política como servicio que asume los contenidos políticos de las distintas modalidades de la praxis del pueblo, y entre ellas la praxis teórica y pedagógica (educación), ejercidas, ellas también, a su servicio. La pregunta que ahora nos enfrenta es ésta: ¿qué implica además negar la praxis educativa en el contexto de un planteo político de liberación?

Ello implica, *por otro lado*, una *unidimensionalización de la praxis revolucionaria que redunde en una perpetuación de la lógica de la dominación*.

En efecto, si tal como lo señalamos más arriba, la posibilidad de llevar a la práctica un proyecto político de liberación nacional significa estructurarlo prácticamente en vista a la abolición del horizonte ontológico de la dominación, lo cual supone y exige una *praxis teórica políticamente decidida*, aunque *autónoma en su esfuerzo de objetivación* de la intencionalidad del ejercicio del poder, entonces, sucede también que la relegación de la preeminencia (concretamente situada) de la teoría como instancia de profundización ideológica termina por conducir a la frustración de las posibilidades revolucionarias. Para explicitar este aspecto de la cuestión procederemos a poner de relieve la importancia política de la prolongación pedagógica de la teoría.

“Generalmente, cuando se critica nuestra educación, nuestro apego a la palabra hueca, a la verbosidad, se dice que su pecado es ser “teórica”. Se identifica así, absurdamente, teoría con verbosidad. Verdaderamente es teoría lo que nosotros precisamos. Teoría que implique una inserción en la realidad en un contacto analítico con lo existente, para comprobarlo, para vivirlo plenamente, prácticamente. En este sentido es que teorizar es contemplar. No en el sentido que le damos de oposición a la realidad”<sup>7</sup>. Tal es la modalidad de la praxis pedagógica, al menos como primera aproximación. Su fuerza radica precisamente en que se avanza desde la *potencia de la palabra reveladora*. Su peligrosidad para la seudosolidez política del sistema proviene de su capacidad para mostrar la equívocidad de la comprensión unívoca del Ser y así devolverla a su historicidad, ya que el mundo vigente ha caído en la ingenuidad culpable de una *autocomprensión de su Ser como a-histórico*. El mundo puede tolerar que se lo retoque ópticamente pero no que se lo *desacralice como Ser Uno y Total*. Ahora bien, la fuerza histórica de la educación proviene de su capacidad para promover una *redistribución de la palabra*, dirigiéndose concretamente a aquellos que en el Todo eran como Nada (los oprimidos) y a “todos los hombres de buena voluntad” que aunque habituados al unísono “ideológico” del dominador, sin embargo “aún tienen oídos para oír” una palabra “otra” y esperar un mundo “distinto”. La capacidad difusiva de la palabra verdadera no se origina en el temor sino en la capacidad de revelar lo que aún no era, lo que trasciende el radio de inteligibilidad, el “horizonte de comprensión”.

La verdad es universal en tanto se universaliza desde sí misma y no por decreto o imposiciones visionarias. Su propia universalización reca-

<sup>7</sup> PAULO FREIRE, op. cit. p. 110.

tada y discreta es su criterio. Su pujanza proviene del testimonio de quien la profiere. Su aptitud generadora de conversión *ensancha las bases del pueblo*, que clama por la liberación, más allá del ámbito de las pautas económico-sociales de la opresión. Podemos decir que la potencia de la palabra impacta sobre la armadura del sistema a través de su “vaciamiento” de hombres de “buena voluntad” al par que cohesiona a las fuerzas liberadoras dándole *unidad ideológica*. Todo ello no sería posible sino desde la peculiaridad de la praxis pedagógica liberadora como instauración o promoción de la “apertura de la existencia” a través de la difusión de la capacidad analítica, de la criticidad y del arraigo a lo concreto. Por todo eso, si en nombre de la eficiencia de la praxis política de liberación se descalifica la significación política de la educación, aquella termina por sucumbir a la tentación de reducir la acción revolucionaria al plano de la *eficacia espectacular*, a la “vía corta”<sup>8</sup> y casi siempre intrasistémica del proceso histórico político. Lo que así se olvida es vivir dialécticamente la referencia a la “vía larga”, pero de poder “negativo” más radical, que fermenta en el trasfondo, tal vez menos aparente pero más penetrante, del camino siempre ambiguo y dramático de la historia. Si en el hombre lo paradójal y ambiguo es real, si siempre existe la posibilidad del mal, entonces no basta reorientar estructuras económico-sociales o de poder sino que es necesario promover la *capacidad de actualizar todas las posibilidades humanizantes que puedan brindar dichas estructuras*. Para ello creemos insustituible a la educación como generadora de sutileza y perspicacia de la conciencia, como sostenedora de la capacidad humana de “negar” creativamente, de apoyar y controlar todo lo que sea humanizante. Finalmente entonces, si en nombre de la praxis política revolucionaria se incurre en la hipervaloración de la “vía corta” y *eficientista*, se distorsiona el sentido de la praxis política liberadora que termina por reducirse a una concepción elitista, (“foquista”) e históricamente infundada. La *actitud elitista* implica siempre el retroceso hacia una *lucha subjetiva*, propia de los “ilustrados” que, aunque aparentemente radicalizados sin embargo prolongan

<sup>8</sup> Las expresiones “vía corta” y “vía larga” las utilizamos según la acuñación dada por Ricoeur. Este, por ejemplo, caracteriza la hermenéutica ontológica de Heidegger en *Ser y Tiempo* como “vía corta” en el sentido de un acceso directo al Ser-ahí sin mediarlo por sus “obras”, sin dar lugar a la “vía larga”. Esta es precisamente la que evita la tendencia a precipitar y concluir el discurso. Traduciendo tales teorías del plano de la comprensión al de la acción —tal como lo hacemos en este trabajo— pretenden poner de relieve la tentación de la praxis política revolucionaria, en la medida en que es alérgica a todo reformismo, en el sentido de que al querer instaurar una nueva etapa histórica puede incurrir en una comprensión simplificante del proceso político. Esto es, destotalizar la amplitud de lo que es necesario revolucionar y así caer en la ilusión de la revolución realizada (sea ésta de hecho dada o mentalmente postulada).

Fuera lo que fuere, cuando la praxis política revolucionaria no vive en la sospecha de que todas sus concreciones son en última instancia “reformistas”, cae en la grave falta de otorgar primacía, de sustancializar, la vida imaginaria en lugar de atender las condiciones reales. Lo correcto es la tensión dialéctica entre imaginación y determinaciones históricas.

la lógica de la dominación. Por más que sus “intenciones” individuales sean intelectual y éticamente liberadoras no obstante terminan por ser prácticamente opresoras y políticamente contraproducentes e involutivas. Con ello no queremos caer en un reduccionismo de lo político en lo pedagógico pues aquél tiene sus propias urgencias. Tan sólo queremos mantener la interacción dialéctica entre ambos.

Ahora bien, llegados a este punto, volvamos a reafirmar que tal reposición de la importancia de la educación como concepto totalizador de la teoría y de la relación pedagógica, no significa que los contenidos educativos puedan estar sujetos al libre juego de maestros e intelectuales, viendo en eso el signo de una existencia política liberada. *La educación liberadora es tal en la medida en que asume concretamente las exigencias analíticas del momento histórico del pueblo.* Evidentemente ello se hace a partir de la *autonomía metodológica de cada estilo epistemológico*, de cada saber. Pero ningún saber puede afincarse en la diletancia subjetiva; ninguna educación que se pretenda liberadora puede impedir “dejarse revisar” por la ideología prácticamente asumida por el pueblo en marcha. Su responsabilidad es por un lado coincidir con la estrategia global marcada por la intención política del pueblo tal como se pone de manifiesto a través de sus opciones; en tal sentido su misión es actuar como lugar de *profundización ideológica*. Por otro lado es responsabilidad propia de la educación enfrentar *con sus propios medios* y bajo su exclusiva responsabilidad una crítica de la razón imperialista en sus diversos niveles de manifestación. Ambos momentos de la responsabilidad educativa son concomitantes y su fruto específico es la liberación cultural.

Ante esto, una pregunta es evidente: ¿caso esta ideologización de la educación no es una degeneración de su misión?, ¿no lleva esto a una concepción de la educación como mera arma del “partido”, como mero “adoctrinamiento” político y por ende como instrumentación del hombre por el hombre? La pregunta sólo es seria si parte de la autoconciencia de la esencial involucración de toda actividad humana —y por ende la educativa— en un panorama ideológico dentro del cual siempre es instrumental. Pero además no debemos dudar en reconocer que tal degeneración del acto educativo es siempre una concreta posibilidad por la misma razón por la cual es siempre una concreta posibilidad la degeneración de la necesaria institucionalización política en una esclerotizada burocracia elitista. Es decir que los términos de la paradoja política se repiten al nivel teórico-pedagógico. El problema está entonces en asegurar el mayor margen posible a una correcta instrumentación. Es decir, que el fin sea el hombre en la verdad de su ser. Así como habíamos visto en la praxis educativa el momento que puede permitir la vigencia de un correctivo a la tendencia de la praxis política a su propio endurecimiento y en consecuencia a su propia pérdida de sentido, por cuanto la educación se comporta como socialización de la capacidad de Decir la propia historia y constituir su propio mundo desde una situación dada; así como veíamos en ello el camino hacia una

verdadera “movilización política” del pueblo; así también ahora debemos buscar la condición de posibilidad para una real vigencia de un *correctivo de la palabra misma*; es decir, debemos buscar cómo la educación misma pueda permanecer liberadora a fin de que sea lo que quiere ser en su intencionalidad profunda. Para ello debemos descubrir, reivindicar, una penetración del acto educativo por un estilo hermenéutico que se comporte como destotalización demistificadora de la palabra. Y esto, por la esencial preocupación de impedir que ella se convierta en un discurso sofístico, corrosivo y encubridor. Es decir que la Palabra sea fiel a su misión de vehículo de la verdad como acontecimiento en el Ser de lo que no era y de lo que nunca será *ya ahí ante los ojos* como presa de la “mirada” racionalizante, *lógica*. Es necesario que entre en el Decir un correctivo tal que *impida la vanidad de una sabiduría autosuficiente al servicio del Poder del Mundo para aniquilar al Pobre*. Aquí, creemos, entra en escena para desempeñar su “instrumentalidad” insustituible la *actitud filosófica*, como sustentadora de toda educación que pretenda ser simplemente tal.

#### IV. De la Filosofía a la Liberación

Para desarrollar en sus rasgos generales lo que entendemos por dicha actitud comenzaremos por señalar desde sus propias palabras lo dicho por el filósofo que más genialmente ha sintetizado la conciencia que Europa tenía de sí misma como lugar del “espíritu absoluto”, como *conciencia imperial*. Nos referimos a Hegel<sup>9</sup>. En efecto: “el espíritu es solamente uno, es el único espíritu sustancial de un período, de un pueblo, de una época, pero que se configura de múltiples maneras”: de modo que en él, como Totalidad que engloba sus propios aspectos *diferentes* “no hay nada contradictorio (. . .). Ninguno de los aspectos contiene algo de heterogéneo a la base”. Por ello mismo “la Filosofía es *un aspecto* de la configuración total del espíritu, la conciencia del espíritu, la vida más elevada del mismo; porque su anhelo es éste, saber lo que es el espíritu. Esta es la más alta dignidad del hombre, que sepa lo que él es, que el hombre sepa esto de la manera más pura, es decir, que el hombre logre el pensamiento de lo que él es”. En este sentido “la filosofía no está por encima de su tiempo, ella es solamente la conciencia de lo sustancial de su tiempo, o el saber pensante de lo que existe en el tiempo”. Ello es precisamente así porque “el espíritu de una época es la vida sustancial de la misma, es este espíritu inmediatamente viviente, real”. Por eso el saber que sabe a dicho espíritu sustancial él “mismo es verdaderamente la realidad del espíritu; yo soy solamente en tanto que me conozco”. Entonces, aunque hija de su tiempo, sin embargo “la filosofía está sobre su tiempo”. La razón estriba

<sup>9</sup> *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Ed. Aguilar, Bs. As., 1965, entre pp. 103-111.

en que ella acontece “en un momento determinado, no simultáneamente con las demás formas” o aspectos del espíritu de la época o Mundo. En efecto, la filosofía como pensamiento del espíritu es esencialmente resultante y producto. Como producto, como fruto, es “superación” y por ende “negación” de la “fuerza de la vida”. Es la realidad del proceso vital de la planta a la que así le sobreviene el período de decadencia. Cuando la filosofía levanta su vuelo es porque todos los demás aspectos de la vida han quedado realizados. “El proceso posterior es entonces que el pensamiento se reconcentre en sí, se concrete, y se produzca así un mundo ideal en contraste con aquel mundo real. Por tanto, para que la filosofía surja en un pueblo, tiene que haber ocurrido una ruptura en el mundo real. Entonces, la filosofía es la reconciliación de la decadencia que el pensamiento ha empezado; esta reconciliación ocurre en el mundo ideal, en el mundo del espíritu, en que el hombre se refugia, cuando el mundo terreno no le satisface. La filosofía comienza con la decadencia de un mundo real. Si la filosofía se presenta y —pintando gris sobre gris— despliega sus abstracciones, entonces ya pasó el fresco color de la juventud, de la vida. Luego es una reconciliación lo que ella produce, pero solamente en el mundo del pensamiento, no en el terrestre. Así también los griegos se retiraron del Estado. . . cuando empezaron a pensar; y empezaron a pensar cuando fuera, en el mundo, todo era turbulento y desdichado. . .”.

Si tal es el sentido de la actitud filosófica, (y en esto no pretendemos juzgar al autor) entonces ella se resuelve en la forma de una actitud ideológica encubridora que resulta ser el arma de fundamentación ontológica del Estado opresor. (Algo similar acontece con la actividad científica que se pretende “a-política”). Si lo propio de la filosofía es comportarse como la cabeza que, mirando hacia atrás, a lo fáctico, a lo ya eternamente-ahí en su univocidad autofundada, sobre el surco de una historia roturada; acerca de la cual comienza a contar “sabiamente” las trágicas aventuras del espíritu pasado, entonces eso ya no es más filosofía en el sentido que revela la etimología de su nombre sino la actividad política de un Sofista que cuida los fundamentos del Poder del Mundo; no es un “pastor” sino un “sabueso” del Ser.

Si propiamente “la filosofía surge sólo entonces, cuando la vida pública ya no satisface y deja de tener interés para el pueblo, cuando el ciudadano ya no puede tomar parte alguna en la administración del Estado” —como nos sigue diciendo Hegel—; si es cierto que el estado de crisis es particularmente propicio para que nazca una vocación filosófica, sin embargo ello mismo impone una *opción fundamental*<sup>10</sup> a través de la cual se dirime el sentido de la crisis.

Esta opción no es inocente, al menos en sus consecuencias. Estamos frente a la manifestación en la actitud filosófica de ese denominador común *paradojal* que pervive tanto en la política como en la educación

<sup>10</sup> Tal como la plantea Maurice Blondel en *L'Action* (1893), P. U.F., Paris 1950.



y que en la filosofía alcanza su momento revelativo más radical, más expresivo de la ambigüedad que implica ser-hombre.

Feuerbach —el fino aunque limitado crítico de Hegel—, vio bien los supuestos y el desenlace de dicha actitud pensante: “En las épocas de decadencia de alguna concepción histórico-universal, las necesidades se contraponen: para algunos hay, o parece haber, una necesidad de conservación de lo antiguo y de rechazo de lo nuevo; para otros, en cambio, es necesario realizar lo nuevo: ¿De qué lado está la necesidad verdadera? Del que corresponde a la necesidad del futuro —del futuro anticipado—, donde está el movimiento que progresa. La necesidad de reacción sólo constituye una reacción artificial y declamada. La filosofía de Hegel establecía una vinculación arbitraria de diferentes sistemas existentes de hecho, es decir, de insuficiencias: carecía de  *fuerza positiva*, porque le faltaba la negatividad absoluta. Sólo quien tenga la valentía de ser *absolutamente negativo*, tendrá fuerzas para crear lo nuevo”<sup>11</sup>. Por eso mismo, la filosofía del “espíritu absoluto no es otra cosa que el profesor absoluto”<sup>12</sup> que *razona* al servicio de la Totalidad que lo sustenta y cuya filosofía se contenta en vista de la Historia de la Filosofía, despistándose así de la historia viviente que está “en movimiento y como en agitaciones de parto”<sup>13</sup>.

Por ello, creemos, toda aséptica praxis “académica” de la “verdad objetiva” implica la decisión de ocultar la escisión política real. Obviar las exigencias que ésta impone, significa *consagrar* la comprensión del Ser que practica el dominador y derivar la fuerza de la reflexión filosófica hacia una “ideología” *reconciliadora* que se extenua en el manejo “serio” de datos intrafilosóficos, como si el fin de la filosofía fuera justificarse a sí misma *teóricamente*. De tal modo, la racionalidad propia de la actitud filosófica se consolida cada vez más en oposición a la *Realidad*<sup>14</sup> como resultado de la banalización de lo no-filosófico en tanto origen y fin de la filosofía.

Entonces, nos surge la pregunta acerca de cómo la filosofía puede autoalertarse ante la propia ambigüedad. Siendo el filosofar la expresión teórica de la *existencia*<sup>15</sup> como conciencia de sí, nos es necesario indicar ahora su condición de posibilidad de permanecer fiel a dicha existencia en tanto signada por la *apertura*. Ello significa impedir que el hombre sucumba a la tentación de la *inmediatez alcanzada* de incurrir

<sup>11</sup> *Briefe, I*, 407. Citado por Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Bs. As. 1968, p. 110. Excepto el vocablo *nuevo*, los demás subrayados son nuestros.

<sup>12</sup> LUDWIG FEUERBACH, in op. cit. p. 109.

<sup>13</sup> LEOPOLDO MARECHAL, *Megafón o la Guerra*, Sudamericana, Bs. As. 1970, p. 367.

<sup>14</sup> *Realidad* es una categoría por la que se designa que *siempre aún hay trascendencia* respecto a todo horizonte de *inteligibilidad* como ámbito dentro del cual tan sólo podemos determinar lo que *es*. Tal categoría ha sido reivindicada por Zubiri en *Sobre la Esencia* y redefinida por Enrique Dussel en obras que citamos más abajo.

<sup>15</sup> Asumimos el sentido del concepto heideggeriano de Existencia.

en los falsos proyectos de no querer ser hombre sino de “ser-dios” o de “ser-cosa”<sup>16</sup> y así negar su historicidad esencial. Concretamente, y según el hilo conductor de nuestro trabajo, podemos formular así la pregunta: ¿en qué sentido y bajo qué condiciones puede la filosofía introducir en la ambigüedad de la educación un correctivo tal, que inhiba su tendencia a deslizarse en el “adoctrinamiento” y en la “domesticación”? Pensamos que tan sólo en la medida en que la filosofía repita hoy creativamente su vocación *metafísica*. En la determinación de tal concepto volcaremos las explicaciones subsiguientes.

Tal como más arriba lo insinuaba Feuerbach, la filosofía (la Metafísica) como racionalidad históricamente responsable es el esfuerzo por recuperar la *realidad de la creación* y ponerse a su servicio a través del acto *positivo* de denuncia de la *univocidad del ser*, en tanto ésta implica una reductora determinación que suprime la *trascendencia de la Realidad* al encuadrarla en el marco de lo *unidimensionalmente comprensible*. Ese marco unidimensional es precisamente el *punto de vista de la totalidad*. Por eso, tal acto de denuncia es *positivo* en tanto declara el carácter infundado del fundamento, del Ser como *el todo* y así lo pone en *situación equívoca*. Esto es: *lo historiza* y por eso mismo la Metafísica es el saber *absolutamente negativo* encargado de promover la conciencia de un tiempo *nuevo* que no es mero futuro del sentido del ser de la totalidad. Por eso la Metafísica es ético-políticamente potencialidad subversiva respecto a la ontología y a la legalidad del mundo. Ella siempre anuncia —cuando es fiel, ya veremos a quién— el acontecimiento de *una nueva teleología* y esto es *dejar ser la Creación* que trae “luz al Mundo”.

Jean-Yves Jolif define de una manera abstracta pero con potencia indicativa lo que debe entenderse por papel de la Metafísica en el plano del saber: “el momento que representa la Metafísica es original, no podría ser comparado con algún otro. . . La Metafísica *no introduce un lenguaje, no funda la retención* de ningún contenido positivo; ella quiere mucho más imponer a la *reflexión el mantenerse en estado de apertura*, de confrontarse, sin renegar jamás, a *lo que no puede ser circunscrito y nombrado* como lo son todos los *objetos* de la experiencia. Ella es la salvaguarda de un *más-allá del sentido y de un inefable* que impulsa a sobrepasar todas las significaciones. . . lo cual significa que *ninguna significación es humana* si no se ubica dentro de este movimiento de superación”<sup>17</sup>.

Ahora bien, ¿cómo es posible salvaguardar ese más-allá del sentido que humaniza toda significación —y para nuestro caso— las significaciones que afloran a través de la comunicación pedagógica de los diferentes contenidos epistemológicos de la educación?

<sup>16</sup> J. Y. JOLIF, *Comprendre l'Homme, I. Introduction à une anthropologie philosophique*, Ed. du Cerf, Paris, 1967, p. 147.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 274. Los subrayados son nuestros y pretenden llamar la atención sobre la capacidad sugestiva de lo así señalado, en relación al contexto y a los pasos siguientes de nuestro discurso. El objetivo de éste nos sugiere prescindir ahora de mayores detalles.

Tal como lo hemos aprendido de Enrique Dussel<sup>18</sup> ello es posible en tanto la filosofía se supere como ontología de *Lo Mismo* y piense desde el punto de vista de la *exterioridad del Otro*. Según la perspectiva ontológica en el sentido heideggeriano, la operatividad del pensar es un re-emplazar la existencia volviéndola sobre sus supuestos y abriéndola sobre el horizonte del Ser a fin de fundar una *praxis correcta*. Si allí acampa la actitud filosófica, entonces, a lo más, su crítica puede significar una *revisión interna* de la praxis y un reajustamiento de la misma a fin de ser auténtica y despertar del derrumbamiento en la cotidianidad mundana para ser un “serio” ser-en-el-mundo al servicio de las necesidades de la Totalidad acontecida. Pero en tal caso la filosofía es abolición de la Ética y sacralización del Mismo Mundo presentado como Ser Eterno aunque ónticamente reajutable. Por el contrario, la actitud Metafísica es ella misma ética en tanto su cuestionamiento no proviene de sí misma sino del haber escuchado la Palabra como *contestación externa* (más allá del lógos) que juzga a la *praxis como buena o como mala*. Es decir, la Exterioridad define la equivocidad de la praxis porque gracias a Ella el fundamento mismo del mundo es ético, es fruto de la libertad y por ende puede ser enjuiciado como malo. Tan sólo “metafísicamente” el sistema puede ser puesto en cuestión. Es así como por un acto creativo la más sacrificada autenticidad se transforma en la violencia de la dominación, ejercida por el cruzado de la Mismidad, que bien puede ser un profesor, un científico, un tecnólogo, un revolucionario “descolgado” y no sólo un policía o un torturador.

Pero entonces no existe una “metafísica abstracta” que se detiene en malabares combinatorios con el ser; cuando tal cosa sucede es porque estamos frente a una pretenciosa Ontología de la Totalidad que ha desembocado en su forma superior de “conocimiento”: la Lógica. Todo logicismo es el fruto de la sustanciación de lo abstracto que se convierte en un “mero lujo” frente al pueblo y en el ideal de la racionalidad para el opresor, precisamente porque el concepto ha perdido su significación humana, instrumental, “provocativa” de creación.

<sup>18</sup> Sin reducir nuestra propia responsabilidad respecto a la interpretación que se desliza en este trabajo, sin embargo no podemos dejar de señalar que ella no habría podido ser conceptualizada de este modo sino gracias a la directa relación pedagógica y a la lectura de diversos trabajos de Enrique Dussel. Especialmente nos referimos a sus tres tomos de la *Ética de la Liberación*, publicados como apuntes de la cátedra de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo entre 1970-1972 y a editarse con algunas reelaboraciones durante el año 1973 por Editorial Siglo XXI de Buenos Aires. Pensamos que allí se inaugura una alternativa rigurosa y coherente para el filosofar latinoamericano, como filosofar sin más. Que esta explicación sirva entonces de advertencia acerca de nuestra “fuente” respecto a la categorías interpretativas que usamos.

En el mismo sentido comprendemos e incorporamos los siguientes trabajos de Juan Carlos Scannone: *Hacia una dialéctica de la liberación, tarea del pensar practicante en Latinoamérica*, STROMATA, San Miguel, Enero-Marzo 1971 y *Ontología del proceso auténticamente liberador*, STROMATA, San Miguel, Enero-Junio 1972.

Por el contrario, la *Metafísica sin más* es concreta porque antes que nada es una actitud que motiva a la praxis hacia lo Supremamente Real. Esta es la razón por la cual *no basta la mera negatividad* para dar lugar a una Metafísica sino que *es necesaria una afirmación positiva*. Como dice Arturo Paoli en alguno de sus trabajos, todo educador que permanezca en la mera crítica es un corruptor. De allí que la actitud Metafísica deba ir siempre señalando dónde se anuncia la Exterioridad, desde dónde habla concretamente la Voz del Otro. Sería tanto imprudente como alienante para la Metafísica precipitarse en una extrapolación teológica *inmediata* de la Alteridad. Creemos que en tal sentido, y como en varias ocasiones lo hemos escuchado de Rafael Virasoro, el Otro antes que nada está entre nosotros. En efecto, está en el hombre como pueblo más allá del Estado y de la Organización política y en *lo más alterativo* del pueblo mismo, antes que nada. Este es el Pobre cuya Voz es la que de *más mediaciones carece* para hacerse oír en el mundo y su poder y desde el cual y para el cual la actitud Metafísica cuestiona toda instalación de la condición humana, toda vanidad en el Poder, en la Civilización y en la Justicia Legal. El más Pobre del pueblo es el *primer analogado* desde el que la univocidad de lo mismo es declarada injusta, falsa o burocrática. Por eso la actitud Metafísica es “*ipso facto*” una postura ética signada por el Amor-de-Justicia y en tal sentido es una praxis *profética*.

Si el Otro como exterior a la totalidad es el que permite discernir la equivocidad del proyecto de la misma, entonces quiere decir que su exterioridad no es sinónimo de incomunicabilidad: el Otro como tal no es equívoco ni mucho menos unívoco, como es obvio. El Otro, el Pobre, no es “utópico” e inverificable si la existencia vive en la apertura; eso sí, es “ideológicamente” ocultable. Pero su “rostro” puedo tocarlo y sus “condiciones objetivas” de expoliado por la dominación saltan a la vista; sólo quien haya perdido las últimas fibras del “sentido de la sospecha” adorando a su propio becerro —cualquiera éste sea— puede quedar excluido de la “visión”. Sin embargo la “visión” no basta. El Otro esencialmente se retrotrae más allá del ámbito de visibilidad o comprensión del Ser y de cualquier proyecto “dialéctico” teórico-práctico de *des-pauperización*: “siempre habrá Pobres entre ustedes”. Lo que implica que siempre será necesario para el hombre replantear su humanidad en la docilidad a las exigencias de su historicidad esencial, a través de la reinención del sentido de la praxis por la actitud Metafísica, entendida como dejar-ser-la-Alteridad-en-su-trascendencia-escatológica.

Ahora bien, ese dejar-ser no es pasividad, pura espera. Por el contrario es una *praxis de trasvasamiento* por cuanto ella tiene su punto de apoyo, *no en el fundamento* de la totalidad sino, en la *palabra analógica* del Otro que exige siempre un nuevo mundo y una *póis distinta*. De allí que ninguna instauración del *bien común* realiza su intención; de allí también que una ideología de la sociedad justa no pueda tener como criterio de fundamentación y coherencia la mera “logicidad”, la mera seriedad teórica o la cantidad de tomos científicos que la fundan,

sino su capacidad de sintetizar, tanto las posibilidades concretas, situadas, de configurar una sociedad donde el pueblo pueda ser, como de sintetizar las exigencias siempre insospechadas de los in-abarcados por el proyecto de bien común instituido. Es decir, una ideología es liberadora cuando conlleva en sus principios la capacidad de reformularse, por fidelidad al pueblo, ante cada instancia histórica, dando lugar a lo nuevo.

Però, tal como hemos señalado más arriba, para que se dé ese diálogo entre la conducción política y el pueblo era necesario que éste último potencialice su capacidad contestataria profiriendo su Palabra Analógica, *creciendo en capacidad de movilización política*. Ahí sacábamos al circuito la significación política de la educación como momento de apoyo y profundización ideológica. La ambigüedad de este último momento del proceso expositivo, en tanto al incurrir en la domesticación clausura la capacidad contestataria, nos imponía la necesidad de religarla al pueblo mediante la promoción de la actitud Metafísica como opción ética que, en el Amor-de-Justicia, trasciende al ámbito ontológico desde la exterioridad del Otro como Pobre. Esto, a su vez, replantea el problema político de la liberación: no se trata de repartir la miseria moral del sistema achicando las *diferencias* tras su reunión menos irritante en el Mismo Mundo sino de ir generando las condiciones de posibilidad para que el Otro como *distinto vaya creando* una Patria cada vez más Grande. Como vemos, la actitud Metafísica no es privativa del “enseñar filosofía” sino que habita allí donde hay un *profeta* y hay un profeta allí donde hay alguien que vive en la indicación (respecto al *nosotros*) y al servicio (respecto al *Otro*) de la Alteridad.

Sin embargo, la introducción de la actitud Metafísica en la tarea educativa institucionalizada no puede reducirse a los sentimientos particulares de los educadores sino que debe ser *disciplinada*. Aclarar esto en sus rasgos más detallados implicaría todo un plan de la docencia de la Filosofía, lo que aquí no cabe. No obstante podemos articular su función en tres momentos conexos: en *primer lugar* compete a ella, tematizar el sentido mismo y las exigencias prácticas de la actitud Metafísica a través de una analítica del mundo desde el punto de vista alterativo. Entendemos por esta última un discurso develador de los resortes ontológicos de la opresión, así como la indicación de las fuerzas proféticas vigentes capaces de negar prácticamente la totalidad en su fundamento totalitario y dar lugar efectivo al acontecimiento de la creación, de la nueva historia.

En *segundo lugar* valorar y promover el sentido liberador del trabajo como “servicio”, arraigando al educando en su propia opción profesional pero poniendo en crisis el “ethos” de la Totalidad subyacente a la comprensión de la actividad optada; ello implica, por ejemplo <sup>19</sup>

<sup>19</sup> Los ejemplos aquí propuestos responden a las áreas epistemológico-profesionales vigentes en el ámbito universitario local. En cuanto a educación sirvan los lineamientos tendidos a lo largo de este trabajo. Respecto a todas ellas estos ejemplos pretenden ser un cortés desafío.

cuestionar la capacidad de profundizar en la explicitación de la justicia por parte de un logicismo jurídico que plagia “científicamente” la injusticia de la legalidad del sistema; implica desenmascarar la pretendida rigurosidad de una economía que, al haber renunciado a ser decididamente política, oculta tras su “matematicismo” la política de aniquilación del Pobre; implica, por último, mostrar la malversación del esfuerzo científico-tecnológico cuando, desdibujando su real operatividad, se diluye en la dinámica de preguntas y respuestas intrateóricas descabezadas de su conexión con la historia concreta desde donde, tan sólo, pueden formularse las preguntas “realmente científicas”, porque cargadas de peso ontológico, de fuerza descubridora. Sirvan esos ejemplos como indicación de la tarea educativo-liberadora de la Filosofía en relación a los distintos ámbitos epistemológicos; en este sentido es evidente que tan sólo cada ámbito puede responder *concretamente* a su propio cuestionamiento y la Filosofía no puede nunca sustituir el valor irremplazable de cada saber; es más los supone como necesarios en *orden a la concretización* de lo que ella indica desde la Exterioridad; pero a su vez, los diferentes ámbitos del saber no pueden *fundamentar* desde su propia metodología una práctica científico-profesional de liberación; por ello un saber —cualquiera sea— que, en cuanto tal, rehúya a la fundamentación, se priva a sí mismo de sentido y coherencia: será tan fluctuante, breve e incommunicable en su eventual intencionalidad liberadora como lo es un sentimiento subjetivo-individual. Y ello es la negación misma de la formación científica.

En *tercer lugar* compete a una Filosofía que opta por ser vehículo de la actitud Metafísica el asumir “destructivamente”<sup>20</sup> su propia sedimentación histórica, reimplantando las categorizaciones acumuladas sobre el “ethos” que en su momento hizo de ellas esfuerzos vivientes y riesgosos o, por el contrario, encubridores y “cipayos”. La primera consecuencia de esto es la relativización de toda filosofía y la denuncia del falso ideal de una ontología del Ser Universal y Unívoco. Si bien es cierto que la actitud Metafísica vehiculada por la Filosofía como *pensar metódico es un objeto civilizatorio* que expresa un aspecto esencial de la humanidad del hombre y como tal es patrimonio universal, elaborado desde antaño por Europa, no obstante lo a pensar no es precisamente lo ya pensado sino, por un lado los supuestos no pensados que definen para siempre lo ya pensado, y por otro lado lo que aún no ha sido en absoluto indicado por el pensar. Entendemos que es aquí donde el filosofar latinoamericano debe reconocer un sugestivo y específico suelo a interpretar. Nos referimos a la recuperación por la *reflexión* de la *f fuente simbólica*, como *lógos latente* proferido por nuestros pueblos en su práctica cotidiana que ya tiene suficiente marco histórico. Sus pro-

<sup>20</sup> Asumimos el contenido conceptual dado al vocablo destrucción por M. Heidegger en *Ser y Tiempo*, parágrafo 6, F. C. E., México, 1951, como también a la implementación efectuada por E. Dussel en *Para una de-estructura de la historia de la ética*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1970.

pios símbolos son ya un lenguaje y todo lenguaje es ya una interpretación que eleva la vida al rango de experiencia. Y nuestros pueblos ya han expresado y siguen expresando sus experiencias humanas en sus simbólicas políticas, eróticas, sacras, en las tematizaciones de su historiografía, su literatura, su música, su cine, etc. Evidentemente esta implantación del mito y en general de lo no-filosófico, en el centro mismo de la Filosofía implica la destitución de la filosofía como saber absoluto, cosa que no es sólo patrimonio personal de Hegel sino que es la tentación permanente que habita en todo "intelectual". En efecto, tal como, lo expresa el filósofo de la hermenéutica<sup>21</sup> la asunción de lo mítico, de lo no-filosófico, desinfla por lo menos tres ilusiones de ciertas filosofías "bien-tenidas": en primer lugar, el símbolo como lo de hecho prisionero de la diversidad de lenguas y culturas pone la singularidad en el centro de la reflexión, con lo cual queda cuestionada la intencionalidad "filosófica" de "usar" la singularidad para justificar la universalidad del discurso; en segundo lugar, el símbolo como lo esencialmente ambiguo porta en sí un doble sentido constitutivo, una opacidad, que debe llevar a revisar el intento de una filosofía unidimensional que tiene como ideal de seriedad metodológica el consolidar significaciones unívocas; en tercer lugar la introducción de lo no-filosófico, de lo mítico, cuestiona la pretensión de que lo dicho según *el Ser*, lo ontológicamente pensado, es irrevocable, por la sencilla razón de que nunca, *lo que es*, se nos da en la *Totalidad* de lo que *para nosotros es*: más aún: ninguna exégesis puede igualarse al lenguaje pleno y cifrado de la experiencia humana, de modo que toda interpretación es revocable y toda exégesis contestable. Por todo esto y en fin, la justificación del recurso al símbolo en Filosofía es la justificación de la contingencia y la diversidad cultural; es justificar el lenguaje analógico y pluridimensional y también prever y aceptar los conflictos entre las hermenéuticas en el seno mismo de la reflexión. Nos parece particularmente feliz para un latinoamericano estas expresiones de Paul Ricoeur: "Que la universalidad del discurso filosófico pasa por la contingencia de las culturas, que su rigor sea tributario de lenguajes equívocos, que su coherencia pasa por la guerra de las hermenéuticas, he aquí lo que puede y debe aparecer ante nuestros ojos como el itinerario obligado, como la triple aporía bien formada y bien planteada . . .

Partir de un simbolismo ya-ahí . . . es darse a qué pensar; pero al mismo tiempo es introducir una contingencia radical en el discurso. la contingencia de las culturas encontradas . . . Sólo la reflexión abstracta habla desde ninguna parte. Para devenir concreta, la reflexión debe perder su pretensión inmediata a la universalidad, hasta que haya fundado, una sobre otra, la necesidad de su principio y la contingencia de los signos a través de los cuales ella se reconoce. Es en el movimiento

<sup>21</sup> PAUL RICOEUR, *De l'interprétation: essai sur Freud*, Ed. du Seuil, Paris 1965, pp. 48-50.

de la interpretación donde, precisamente, esta función puede cumplirse”<sup>22</sup>.

Ahora bien, la Filosofía como Metafísica, en tanto hermenéutica de la *Palabra Analógica* del Otro como pueblo que ha sido sumergido históricamente en la marginación y en la dependencia, no puede desconocer, y por tanto obviar, en su mismo desarrollo metodológico el hecho, tanto de las connotaciones *dependientes* de esa misma Palabra Alterativa del pueblo como el de la propia alienación del hermeneuta que normalmente vive y ha sido educado a partir del horizonte de comprensión del sistema opresor. Por tanto, la misma metodología del pensar Filosófico debe estar alerta ante sus propios condicionamientos e incluir en los pasos metódicos momentos correctivos de la siempre latente posibilidad falsificadora del sentido de la Palabra del pueblo. Para una tal perspectiva nos parece —nuevamente— instructivo asumir las dos dimensiones que el autor antedicho postula para toda hermenéutica filosófica de los símbolos.

*La primera dimensión* parte de la experiencia según la cual la conciencia inmediata que el hombre tiene de sí mismo como ser-en-el-mundo es en su conjunto *conciencia-falsa* que encubre su intencionalidad mediata verdadera por múltiples razones sub-conscientes, infra-estructurales. Ello exige a la reflexión una *interpretación como ejercicio de la sospecha*<sup>23</sup>. Allí la actitud del pensar se concreta metódicamente en un retroceso reflexivo hacia lo oculto en el subsuelo de la Palabra, hacia sus intereses inconfesados. El proceso reflexivo con intención sospechosa va deshilvanando conscientemente, paso a paso, el camino hilvanador recorrido por el hombre en su trabajo de astucia inconsciente efectuado en la cotidianidad para acomodarse-en-el-mundo. Este camino de denuncia de las ilusiones de la Palabra es saludable en tanto despeja el camino, en tanto deposita en una toma de conciencia acerca de las dificultades para escuchar la Palabra del Otro que aparece en el mundo, mundo que por principio tiende a negarlo o a domesticarlo en su propio lenguaje. Pero también debe ser el primer acto de pobreza del Filósofo, que así descubre de entrada hasta qué punto su “sabiduría” es limitada no sólo por ser humana sino —si se permite la metáfora— aún menos que humana; hasta qué punto él se quedará siempre corto en su exégesis de la Palabra del Otro que lo trasciende. Sin embargo, esta *arqueología de la conciencia* es insuficiente precisamente porque si allí acaba el discurso humano sobre los símbolos a través de los cuales el pueblo, el Pobre, el Otro nos interpela, entonces la reflexión se impotencializa en su posibilidad de colaborar a que el mundo escuche la Voz del Otro y así se vaya estructurando una nueva ideología para una Pólis más justa en la que el Pobre sea el “revisor de cuentas” Si esta primera dimensión de la hermenéutica pone de manifiesto hasta qué

<sup>22</sup> Ibid. p. 55.

<sup>23</sup> Ibid. pp. 41 y ss. El autor presenta como maestros de este estilo hermenéutico a Marx, Nietzsche y Freud.



punto estamos sumergidos en la “conciencia infantil” sin embargo la Filosofía como Metafísica, como Ética, como Pedagogía, se desenlaza en una afirmación positiva del Otro y busca crecer haciendo crecer el poder revelativo de su Palabra.

Es así como la hermenéutica de los símbolos exige una *segunda dimensión como recolección del sentido* <sup>24</sup> de la Palabra simbólica del pueblo. También este momento tiene su punto de partida pre-filosófico. Este es precisamente la actitud Metafísica como resultado de una *opción fundamental* que se expresa como *fe* en el sentido de la Palabra profetizada por el pueblo y más aún, por los Pobres del pueblo. Tal actitud implica la confianza en el *lenguaje “bárbaro”* en tanto portador de una Verdad aún no manifiesta como “lógica” ni como “comprensible” de suyo; implica la *esperanza* de ir encontrando *más-allá* del primer sentido aparentemente banal, equívoco y alienado del Símbolo, su llamado radical, su sentido segundo, al que podemos acceder por vía analógica. A partir de allí la hermenéutica debe ir elaborando una *teleología de la conciencia* <sup>25</sup> que esforzándose por interpretar el sentido del lenguaje simbólico, su querer-ser, vaya manifestando sus “figuras”, sus momentos intencionales para que la praxis que los produjo, los reproduzca. Pero precisamente porque esa reproducción es el fruto de una reapropiación del lenguaje por parte de la praxis histórico-social, el lenguaje queda siempre revertido en su ambigüedad histórica. Tal es la razón por la cual una teleología de la intencionalidad de los símbolos no puede esclerotizarse en un saber absoluto como iluminador exterior de la praxis liberadora. Esa teleología del querer-ser del pueblo es *escatológica*. Ser fiel a ella desde el punto de vista de la praxis implica vivir en la apertura de una actitud Metafísica siempre renovada. Ser fiel a ella desde el punto de vista del saber implica que la Filosofía como “*escatología de la conciencia* debe ser siempre una repetición creadora de su arqueología”. <sup>26</sup>

Llegados a este punto, podemos repetir ahora no sólo que la actitud Metafísica (como lo que debe expandirse en todas las instancias auténticamente educativas), es el objetivo único de todo acto pedagógico en tanto formación en una Ética de la libertad crítica y responsable; sino también, que la docencia misma de la Filosofía debe ser la tematización y el ejercicio de la eticidad misma, como fundamento de todo trabajo, de toda profesión con talante liberador, humano. En tal sentido podemos suscribir la frase de Ricoeur cuando define el carácter ético de la Filosofía: “la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que testimonian este

<sup>24</sup> Ibid pp. 36 y ss.

<sup>25</sup> Como prototipo de un intento teleológico Ricoeur señala a la Fenomenología hegeliana del Espíritu. Para ver un aspecto de la valoración y crítica al intento de Hegel: *Le Conflit des Interprétations*; parágrafo “Hermenéutica de los Símbolos y Reflexión Filosófica II”, en especial pp. 325-329, Ed. du Seuil, Paris 1969.

<sup>26</sup> Ib' d. p. 329. Subrayamos nosotros.

esfuerzo y este deseo”.<sup>27</sup> Pero nosotros agregamos: las obras que testimonian este esfuerzo y este deseo de ser no son las mías, ni las del Mundo mío, ni las exigencias inmediatas del Poder cualquiera sea. Por el contrario, son las del *Primer Analogado*, las del Otro, no como ente análogo a otros en la Totalidad del Ser, como *diferencias* internas del mismo, sino como ente que por ser exterior al Orden Unívoco de inteligibilidad, *indica desde su rostro marginal un ámbito Distinto*, por venir, al que él como Pobre anuncia y desde el cual cuestiona, precisamente por ser *distinto* (esto es: doblemente análogo), a esa *humanidad instalada* que participa de los dividendos de la totalidad. Una Filosofía que asuma esas exigencias trans-ontológicas siempre presentes en el mundo será una *Filosofía Analéctica* en su proceder hermenéutico, según el sentido propuesto por Enrique Dussel:<sup>28</sup> “El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*; discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma Totalidad; discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro. . . . El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un “servidor” comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de liberación. . . . El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir*. . . .”.

### V. De la Conclusión a la Problemática

La filosofía se deposita así ella misma, por propias exigencias metodológicas en la opción ética consciente de sus exigencias políticas. Sin embargo su camino no es idéntico al de la política precisamente porque su papel es colaborar recuperando siempre la intencionalidad profunda de toda política liberadora: socializar las condiciones de posibilidad para el acceso del pueblo al poder. Pero, esto siempre será un horizonte escatológico que ningún Bien Común históricamente acontecido podrá instituir sino sólo progresar en El. *Sin embargo la criticidad propia de la actitud metafísica no es tal, ni tampoco lo será la Filosofía que la vehicule, si permanece en un diletantismo político. Ello significa que de alguna manera debe situarse y ser localizable en el contexto político-ideológico conflictivamente vigente; de lo contrario es una palabra irreferente y fácilmente asimilable por la totalidad.*

Por ello, el cuestionamiento con el que iniciamos el trabajo sigue vigente. Nuestra tarea concreta ha sido más bien situar el problema.

<sup>27</sup> Ibid. p. 325.

<sup>28</sup> Op. cit., T. II, cap. VI, Parág. 36: “El método analéctico y la Filosofía latinoamericana”, p. 147 versión mecanografiada.

Partimos de la política y vemos que ella nos espera al final del discurso cuya circularidad hemos clausurado aunque la historia sigue abierta. Por ello la intención del discurso también lo sigue. Somos conscientes de que la misma pregunta inicial y el proceso de su respuesta superan a lo realmente respondido. Efectivamente hay conceptos que merecen un mayor detenimiento analítico, que ha sido postergado en aras de redondear el objetivo referente a las condiciones de posibilidad de articulación de los tres términos del título. Que ello sea también el planteo de un itinerario de trabajo.

## LA MALA CONCIENCIA DEL FILOSOFO LATINOAMERICANO

Daniel E. Guillot  
Mendoza

Nos interesa situar el fenómeno de la mala conciencia padecida por el filósofo latinoamericano frente a la dinámica y perspectivas de una filosofía latinoamericana, en cuyo panorama cobrará, a nuestro juicio, un sentido más preciso y definido esta mala conciencia. En este intento, por lo demás sintomático y esquemático, hemos echado mano a algunas categorías que tienen estrictamente un valor metodológico de distinción y no pretenden una periodificación histórica de la filosofía latinoamericana. Está fuera de los alcances de este artículo el problema de la correlación cronológica de nuestras distinciones. No se nos escapa, por otra parte, que la misma noción de filosofía latinoamericana es problemática y por esta razón, encaramos precisamente nuestro tema desde la dialéctica de las distintas actitudes frente a esta noción, ya que, es en esta misma dinámica conflictual que se presenta la mala conciencia. Estudiaremos este proceso a través de cinco etapas. En la primera nos hallamos frente a una actitud que es anterior a la problemática de la filosofía latinoamericana y por ende a la conciencia de culpa. En la segunda el descubrimiento de nuestra pobreza filosófica produce un maíestar que se conduce como conciencia culpable. A continuación, es posible acceder a un paso crítico que se define por su negatividad en el proceso en relación a las dos últimas etapas que positivamente construyen una antropología y una metafísica.

### *I. Filosofía imitativa o la paz en la conciencia*

Esta actitud es anterior a la pregunta misma por la filosofía latinoamericana. Anterior a la sospecha o negando de plano la sospecha y la duda de tal posibilidad, considera lo particular en el quehacer filosófico como accidentalidad intrascendente o antropologismo que no alcanza a sobrepasar los niveles ónticos en la perspectiva de una ontología o metafísica del ser. Alimentada en los grandes sistemas europeos (Hegel, Heidegger, la escolástica) no puede dejar de amagar una sonrisa ante un planteo que define como anecdótico. Considerándose a sí misma libre como el viento frente a la sospecha que se eleva desde la hermenéutica psicoanalítica y desde la pugna de los intereses socioeconómicos, reducirá la crítica al estricto nivel gnoseológico o al dejar aparecer el

puro fenómeno anterior a las causalidades y a las deformaciones de la cotidianidad. Frecuentando a diario los absolutos, los universales, el Hombre, se hace difícil suponer que estos conceptos se refieran, tal vez, al grupo humano que los ha acuñado, a la cultura que se ha impuesto, por las buenas o por las malas, en todo el orbe. Relegando, la política, lo económico o la sexualidad, a un plano óptico o accidental, no encuentra la justicia lugar en estas sólidas construcciones, refugiándose en algún oscuro capítulo de las "éticas", que son ellas mismas ya meros apéndices. Así la filosofía es un oficio de lejanías intangibles, en donde entidades míticas son en este caso opio para los intelectuales: permiten que haya paz y tranquilidad en la conciencia.

A veces el hombre de la calle quiebra ese apacible, límpido cielo, preguntando al borde de la ironía ¿para qué sirve la filosofía? La solidez de la pregunta se desvía en sutiles distinciones: "bueno... la filosofía no sirve para nada, es ciencia pura, finalidad en sí misma como el juego". Sin embargo, queda abierta la interrogación, tan ignorada como en el acto mismo de su formulación. La verdad de la no "utilidad" de la filosofía queda remontada en una gratuidad sin destinatario.

Por debajo de las fundamentaciones ontológicas o metafísicas aparece constituida esta filosofía, hecha en Latinoamérica, como filosofía de reto corte europeísta retomando y descansando sobre la problemática filosófica del hemisferio norte, inmadura en la gestación de los problemas y "fácticamente" imitativa.

Dentro de esta actitud que se caracteriza por ser efectivamente anterior a la cuestión de la filosofía latinoamericana y sin acudir a razones "esenciales" se encuentra también, a nuestro juicio, el quehacer filosófico más común y general de nuestros países. La filosofía imitativa aparece entre nosotros como tendencialmente más probable. Se leen filósofos europeos, se enseñan, se estudia en Europa, y fundamentalmente se trata de contribuir a una filosofía universal por medio de trabajos, que se supone, podrán ser leídos en aquel continente sin notar la diferencia. En algunos casos excepcionales es posible lograr un "perfecto estilo europeo" pero normalmente la gran aislación de los medios académicos, la falta de recursos materiales (bibliotecas, subsistencia económica, bibliografía especializada) producen trabajos técnicamente modestos, que se acercan sensiblemente al género de las "reseñas".

Este estado de cosas en el que la inferioridad y el grado de alienación de nuestro pensar se hurtan a la conciencia, termina finalmente por aparecer con claridad al filósofo latinoamericano. Una de las posibilidades de este aparecer del pensar dependiente es la conciencia de culpa como etapa en el proceso de la constitución de una filosofía latinoamericana.

## *II. El descubrirse como mala conciencia*

Cuando la paz se quiebra y repunta el malestar por la filosofía latinoamericana, comienza la dialéctica que nos conducirá de la mala con-

ciencia a la autoconciencia. Por la primera entendemos un sentimiento de culpabilidad que no llega a radicalizarse en la búsqueda de las causas de fondo que motivan la situación y por lo tanto permanece en una actitud declarativa (o declamativa) que se caracteriza por su esterilidad. La situación que provoca el malestar en este caso es descripta con acierto por Salazar Bondy:

“Se trata de lo siguiente: el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo con el pensamiento europeo (y ahora también norteamericano) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental al estar determinadas en lo fundamental por éstas. Hay así una sucesión de etapas (y de orientaciones dominantes) que están provocadas directamente por los cambios del pensamiento europeo, de tal manera que, entre nosotros, el paso de una etapa a otra se hace por intermedio de un pensamiento extraño.

Con esta determinación exterior se vinculan los tres siguientes rasgos complementarios de nuestro proceso ideológico:

a) La evolución es *discontinua*, puesto que nuestros sistemas no están internamente generados, no surgen unos de otros en virtud de su propia lógica doctrinaria.

b) La evolución es *sinóptica*, puesto que hay una abrupta introducción de contenidos ideológicos nuevos y un desenvolvimiento recortado por la presencia en plaza de tales contenidos, introducidos generalmente como productos acabados sin la estela de su propia gestación.

c) La evolución presenta un retardo *decreciente* y una *aceleración creciente*, pues si bien los productos ideológicos durante muchos años llegaron a América tardíamente, cuando en Europa ya eran obsoletos o estaban en trance de superación, la situación ha cambiado en la actualidad, con el efecto de que la contemporaneidad —por así decirlo— de las influencias es cada vez más próxima. De resultas de esto, el impacto del pensamiento extranjero se produce hoy día a ritmo acelerado, de tal manera que la evolución ideológica es mucho más rápida y más precipitada que antes”.<sup>1</sup>

La situación presenta una estructura cíclica insalvable en la que proseguir la vía imitativa conduce a la desesperación. La posibilidad de alcanzar a la filosofía europea en su propio camino es lógicamente nula: ni Aquiles puede alcanzar a la tortuga.

En este punto aparecen los más variados razonamientos más o menos estériles: lo que sucede es que estamos determinados por causas étnicas y la filosofía no está en el espíritu de la raza hispano-india; lo que sucede es que estamos mal organizados y este desorden repercute en la creación científica, necesitamos instituciones académicas y serias;

<sup>1</sup> AUGUSTO SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1969, p.p. 36-37.

hay que olvidarse del problema de la filosofía latinoamericana y hacer filosofía sin más, lo otro se dará por añadidura; hay que ser auténticos, creadores, originales, etc. <sup>2</sup>

En esta etapa la frustración como sentimiento de impotencia al constatar la casi imposibilidad de acceder a un pensamiento independiente y original (muchas veces demasiado cercano a la necesidad de independencia de nuestras burguesías nacionales) produce esta gran abundancia de racionalizaciones que minimizan las causas de la dependencia o las ocultan definitivamente. Con ligeras modificaciones en nuestras instituciones, en nuestros hábitos de trabajo o con lemas abstractos y vacíos (¡debemos ser originales!) se pretende remediar la situación. Sin embargo, debajo del cúmulo de soluciones está difusamente presente una cierta fatalidad que es parte de la mala conciencia.

Para dejar atrás esta etapa del camino de la constitución de la filosofía latinoamericana es necesario la superación de las barreras ideológicas, es decir, la radicalización de la mala conciencia.

### *III. La radicalización de la mala conciencia o la negatividad crítica*

La radicalización de la mala conciencia implica la ruptura del talón ideológico que viene motivando la aceptación acrítica de un pensar europeo-dominador que se proclama universal al mismo tiempo que justifica la explotación y el poder del más fuerte. Esta radicalización descubre en la base de la filosofía imitativa una denominación castradora, esencialmente económica, que oculta la posibilidad de una filosofía latinoamericana, en tanto que peligro capaz de constituirse en primer paso para la toma de conciencia de la opresión. Aparece ahora claramente que “los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde *fuera*: siendo oprimidos el *fuera* es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente”. <sup>3</sup>

Hecho este descubrimiento, el filósofo latinoamericano comienza la destrucción del talón ideológico de la “cultura occidental” asumiendo la filosofía como pensar crítico. Realizándose así como negatividad frente a la cultura europea denuncia el hecho de la dependencia o los supuestos inconscientes de dominación que se hallan incubados en aquel pensar.

Sin embargo, en este paso nos encontramos necesariamente determinados por el pensar de los países ricos en el mismo nivel de la discusión. La filosofía en su función crítico-teórica de lo que es, es en úl-

<sup>2</sup> Para una información más detallada ver: idem, p.p. 45-111.

<sup>3</sup> ENRIQUE DUSSEL, *América Latina dependencia y liberación*, F. García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 87.

tima instancia contemporánea al sistema. En este sentido, al comportar éste su misma negatividad crítica en simultaneidad, la tentación permanente para el pensador latinoamericano en este proceso será caer en la autocritica de ellos para criticarlos. En este difícil tránsito, la filosofía "universal" se constituye en postura afirmativa que se trata de negar, siendo su negación dependiente de la afirmación original. En este punto nos parece necesario no permanecer en una discusión que sea el mero desarrollo de las "posibilidades" de la filosofía del hemisferio norte y en su lugar intentar la búsqueda de una *novedad genéricamente* distinta y no sintética. Se trata de superar la vieja dialéctica que tiene por centro a Europa (por otra parte, constituida ideológicamente desde Europa) para abrirse a una nueva historia que no sea simplemente una nueva posibilidad nordatlántica.

Asumir la crítica como negatividad a secas nos lleva necesariamente a asumir las posturas de sus propios críticos (Marcuse) o de sus protestas (Chomsky) aceptando el presupuesto alienante de la totalización de la historia universal que es un proyecto definitivamente imperialista. Veremos más adelante (quinta etapa) el proyecto de un intento de lograr la universalidad de nuestra filosofía sin que sea al mismo tiempo una forma de alienación.

La superación de la temporalidad de la historia universal, que es al mismo tiempo la superación de la crítica al sistema desde la realidad misma del sistema, no se hace en provecho de una temporalidad que se plasma desde la subjetividad sino teniendo en cuenta la necesidad de justicia, que no es una "necesidad" de simple carencia, sino la introducción de un futuro que es discontinuidad novedosa en el presente del "Statu quo". Con estas observaciones quedaría abierto el pasaje a una antropología como positividad de la filosofía latinoamericana.

#### IV. La antropología o la positividad de la filosofía latinoamericana

La realidad de la dependencia permite una reflexión crítica que se mantiene en la tensión de la negatividad (lo cual no pone de ninguna manera en duda su positividad general dentro del proceso) frente al pensamiento dominador. El presente contemporáneo y el presente grávido de futuro, como su misma posibilidad, configura el horizonte de esta situación. Futuro engañoso, en última instancia, que echando sus raíces en la realidad de lo que es, se inclina insensiblemente hacia las posibilidades más probables, abortando la novedad en beneficio de un *statu quo* que se perfecciona. La crítica puede entramparse en esta temporalidad. La realidad, el Ser, la objetividad, terminan llevando, a la larga, las aguas al molino del más fuerte.

A diferencia del proyecto que se delinea a partir de las posibilidades de lo real y temporalmente funciona como proyección de un presente transformado en un futuro con solución de continuidad, la estructura de la injusticia y la alienación como *no-ser* esencial por el que



se define Latinoamérica, exige un pensar que trascienda la mera objetividad como potencia o posibilidad, para plasmarse como ofensa moral sufrida por la humanidad que es el latinoamericano. El futuro hacia el que arrastra el dolor y el sufrimiento de nuestro tercer mundo no es el futuro hacia el que deviene el ser o una temporalidad inhumana, sino que se configura como ruptura en el tiempo del sistema, en búsqueda de la justicia que aún no es y "es necesario" que sea. Este "aún no" tiene una carga ética específica, no reductible, que reclama por un pensar (y dado el nivel esencialmente moral del problema se trata, en este caso, de un pensar que se realiza en obras) que desarrolle la positividad de la filosofía latinoamericana como antropología de ese "aún no" que es el *hombre nuevo*. Ver la esencia de América, en nuestro caso de Latinoamérica, como potencia que aún no se ha actualizado en referencia con Europa, implica, sacadas todas las consecuencias, vivir a la espera o en la realización de un futuro imperialismo que nos tenga, esta vez, por explotadores en la dialéctica del esclavo que se convierte en señor.

Es responsabilidad del filósofo latinoamericano tratar de quebrar este fatídico ciclo por medio de una reflexión, que hallándose altamente sensibilizada por la injusticia de la dominación, se dedique a plasmar una antropología que no sólo dé cuentas de la realidad del latinoamericano alienado, sino que fundamentalmente sea capaz de proyectar el clamor de un pueblo doliente en el hombre nuevo que queremos ser. Se supera, en este sentido, el tan alentado terror de los intelectuales por la utopía que en el mismo juego de la realidad pretende que es posible lo que no lo es, o se desinteresa simplemente de su factibilidad, ya que, se mueve en un ámbito de objetividad mayor que la del ser en acto o sus potencialidades, al ser impactada por la realidad brutal de la miseria.

La pregunta, ¿para qué sirve la filosofía? se halla abarcada entonces en la positividad de esta antropología: la filosofía no sirve para esto, o para aquello; tampoco sirve para nada; es una actitud de servicio que no puede distanciar las palabras de las obras al comprenderse esencialmente como ética y poner su fundamento en el que sufre<sup>4</sup>.

Las limitaciones de esta antropología, en tanto que ambigua y portadora de posibilidad para convertirse en realidad a secas en la textura de una nueva totalidad, dejan abierta la vía de una metafísica (no discutiremos en este artículo el uso de esta palabra) como positividad universal de una filosofía latinoamericana.

## V. *La filosofía latinoamericana en su positividad o la metafísica*

Más allá de una justicia que "aún-no-es", hay una justicia que no es ni puede ser. El "aún no" de la ética antropológica implica el ambiguo

<sup>4</sup> Para ver el desarrollo concreto de una antropología en este sentido consultar: ENRIQUE DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, tomos I y II, 1973.

destino de la encarnación de una bondad que funciona como término absoluto al que se aspira, colocándose el fundamento en la infinita distancia de una perfección inalcanzable. Absoluto que se demitologiza permanentemente a sí mismo (fuente de la crítica) en la exigencia sin límites, no ya de una libertad que quiere realizarse como poder, sino en la generosidad inagotable de una bondad que se queda corta en sus mejores proyectos. Inquietud obsesiva que no deja un resquicio al reposo de los santos, los mejores hombres. Más allá de los dualismos, que en última instancia siempre buscan un chivo expiatorio, la filosofía se obsesiona por un bien que no encuentra en la historia como realizado, ni realizable.

Cuando llegue a ser el proyecto antropológico de una justicia que "aún-no-es", desde este bien absoluto se volverá a relanzar una voz que clame por un mundo mejor. La filosofía se hará eco entonces, en su inagotable vocación crítica, del dolor de los que sufren y de la miseria del hombre. Más allá de las ideologías, el universalismo de la bondad que propone, no sabe de oportunidades y reclama en cada presente la justicia por sobre "los sacrificios de la revolución". Más allá de las tácticas y de las estrategias, que se esgrimen en la búsqueda de una igualdad que en el "aún-no" de su realidad deglute el valor irremplazable de cada momento, absoluto como una eternidad, al mismo tiempo que pierde la unicidad que se niega a todo intento de totalización.

En esta perspectiva de ineficacia fundada en el hombre como proletario, anterior a toda conciencia de clase ("acampado en una vivencia aleatoria") que lo convierte en efectivo, vemos la posibilidad de una metafísica latinoamericana universal y no alienante.

## METAFISICA E IDEOLOGIA \*

Antonio Enrique Kinen  
Santa Fe

Es bastante común la afirmación de que el hombre en el "uso natural" de su inteligencia se abre al ser pensando monísticamente; la historia parecería atestiguarlo. Los griegos se abrieron al conocimiento de los entes, pensados éstos en la inmanencia de un fundamento del que fueran manifestaciones o emergencias. La religiosidad en general, se mueve en un ámbito en el que la Divinidad no trasciende la inmanen-

\* El artículo es el esbozo de un trabajo por realizar, se presenta al modo de hipótesis. Tiene el alcance de un planteamiento hecho con ocasión de una contraposición en el pensar de los filósofos argentinos, Nimio de Anquín por una parte, y Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone por la otra; es claro que supone la originalidad de los mencionados, más el influjo de los autores que inciden en ellos, sin que esto quiera decir que el planteamiento presente sea una consideración sobre los supracitados.

Es una inquietud por trabajar, surgida del contraste entre una metafísica que pretende ser tal atemporalmente y el reconocimiento de la historicidad y relatividad del conocimiento; relatividad e historicidad que no pueden llevar a un puro relativismo e historicismo, pues en tal caso, ellas en cuanto tales serían desconocidas.

Se entrevé que el pensar no es puro juego de manipulación de elementos ideológicos, sino un quehacer profundo y modesto por el que desde un ámbito críticamente reconocido se plantean las cuestiones fundamentales, haciendo que el ser diga su palabra en el tejido de la constructividad de nuestra subjetividad .

Cabe mencionar a consideración ciertas obras que implícitamente actuaron en la presente tarea, sin que en el planteo del trabajo fueran objeto de referencia expresa:

- Th. Adorno y M. Horkheimer, *La sociedad*, Buenos Aires, 1969.
- M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, 1959.
- F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, 1963.
- P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, 1970.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México - Buenos Aires, 1966.
- M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, 1951.
  - ¿Qué significa pensar?, Buenos Aires, 1964
  - Serenité, en *Questions III*, París, 1968.
  - Sobre la cuestión del ser, Madrid, 1958.
- J. Hyppolite, *Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, 1946.
- J. Y. Jolif, *Comprender al hombre*, Salamanca, 1969.
- K. Jaspers, *Filosofía*. Puerto Rico, (tomo I) 1958, (tomo II) 1959.
- E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1952.
- E. Gilson, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, 1951 .
- P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961 .
- E. Levinas, *Totalité et infini - Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1965.

cia del ser; en la que habiendo una jerarquía interna al mismo, las fuerzas superiores son las que expresan claramente lo divino <sup>1</sup>.

El pensar filosófico surge a partir del "Ethos" propio de un pueblo, en la pretensión del paso del mito a la epistémé; pero sin que sea posible pensar que la expresión teórica esté desvinculada del "mundo" a partir del cual se habla y conforme al cual se especula.

Si atendemos a la historia de la cultura, nos encontramos con que el ser no es pensado monísticamente en presencia de las llamadas "grandes religiones reveladas", judaísmo, cristianismo o islamismo.

En la historia occidental, el cristianismo, al hacerse presente efectivamente en la conciencia de los hombres, hace que éstos piensen a los entes como creaturas, dependientes absolutamente de un fundamento absoluto que les es trascendente: Dios. La presencia de la Fe hace que los entes sean vistos en una comunidad, procedente de un fundamento trascendente. La trascendencia es la que desacraliza o desdiviniza el orden entitativo concebido creaturalmente; orden en el que los individuos poseen entre sí un mayor desligamiento, pudiendo en el caso del hombre revestir el carácter de personas substantivamente, ejerciendo una historia por la dirección lineal y no ya cíclica que les está posibilitada. Ya que no se da la merapresencia de lo mismo que es el ser inmanente, sino una apertura hacia lo novedoso, puesta por una escatología trascendente.

Pero "muerto Dios" en la conciencia del "mundo" occidental; no siendo ya la Fe algo operativamente vigente, adviene nuevamente en la modernidad una comprensión monista del ser <sup>2</sup>; concepción monista manifestada con claridad no sólo en Spinoza, sino preferentemente en el idealismo alemán, en la metafísica de la voluntad de poder, en la pretensión al menos expresada - tal vez no real en lo concreto del materialismo dialéctico, etc.

Dios, que pudo plantearse como problema en la modernidad, hoy es visto por la mayoría como una cuestión inútil; ello a partir de la autosatisfacción del mundo que nos es dado y por el que nos preguntamos inmanentemente.

Parece decirnos la historia que la "razón" naturalmente piensa al ser desde la inmanencia; de suerte que si se da una comprensión de otro tipo ello se debe a un factor totalmente extraño a la razón en su uso

H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel* París 1968.

K. Marx, *El Capital*, México 1968.

K. Mannheim, *Ideología y utopía*, Madrid, 1958.

P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, París, 1955.

M. Scheler, *Sociología del saber*, Madrid - Buenos Aires, 1947.

C. Tresmontand, *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid, 1961.

y los artículos y libros de: N. de Anquín, E. Dussell y J. C. Scannone.

<sup>1</sup> Esto no acontece, por supuesto, en la concepción central de las religiones "reveladas": judaísmo, cristianismo e islamismo, aunque sí en algunas —o muchas— de sus expresiones

<sup>2</sup> ¿Fue pérdida de la Fe, o un acontecer necesario a un pensar cristiano conceptualizado en categorías griegas?

natural; ello se debe a la irrupción de lo “sobrenatural”, de algo distinto al ser lo cual es decir de la Nada.

La conclusión que puede sacarse es fácil; la inteligencia piensa monísticamente al ser, porque los entes se dan en la inmanencia. La razón piensa monísticamente porque lo real —a lo que se abre el conocimiento— presenta en su multiplicidad un fundamento inmanente. Frente a ello, todo pensar trascendente es extraño y espúreo; debe ser rechazado por ser impuesto alógica y anticientíficamente. Dios “procedencia teológica” perturba la comprensión del ser, o mejor, la comprensión desde el ser.

Cabe recordar todo aquello que necesariamente acompaña al inmanentismo, cuando se explicitan sus características. La realidad pese a las diferenciaciones, es una. Ella es en el fondo siempre lo mismo, pues no podría ser de otra suerte. Por ser siempre lo mismo, pese a las variaciones y cambios que se dan en su seno, no da estrictamente cabida para lo novedoso o nuevo. Considerado el ser en su omnitudo, lo lógico es pensar en las reiteraciones de algo que a la larga vuelve sobre sí mismo. Por más amplios y extensos que se quieran pensar a los cielos, el ser al moverse en su inmanencia no puede en sus movimientos hacerse presente sino lo que es: mismidad. Es claro el carácter cíclico que reviste el tiempo, quien no es sino —en el decir de Platón— la imagen móvil de la eternidad. No llama la atención por ello que con la advertencia que Nietzsche hiciera de la “muerte de Dios” se escucha hablar nuevamente del “eterno retorno”. Ello ha de ser así ya que no puede pensarse en una escatología que termine anclando trascendiendo la entidad a la que le es inmanente la ontologicidad.

A su vez en el seno de lo real —en su mismidad— los entes no pueden estar dotados de estricta singularidad, o conseguirla, ya que son en el fondo manifestaciones o emergencias de lo mismo. La historia y la libertad no pueden proceder y corresponder a los hombres, sino al todo. En el seno de éste rige la necesidad. Todo lo inmanente a lo mismo, al todo, goza de las características del mismo; absolutez, carácter divino. La historia como tarea o quehacer de los hombres, que se hacen en ella —con iniciativas que no son sino para ficción o astucia del todo— no puede en sus límites ser iniciativa de los mismos.

Lo novedoso está excluído; pues la mismidad presente a sí misma en el fondo no presenta novedad.

Ahora bien, cabe preguntarnos: No será que hemos simplificado demasiado la interpretación de la pretendida naturalidad de la razón? No será que refugiados en la omniabarcación de la razón en su pretendida relación al ser, consideremos que necesariamente toda trascendencia con respecto al monismo, procede de un factor extraño al conocimiento natural del hombre?

Hay una confusión; reside en la identificación sin más entre filosofía (y uso natural de la razón) y helenismo, de quien serían repeticiones los monismos modernos; e identificación entre religión “revelada” y toda aquella comprensión que se da —por ejemplo— a partir originalmen-

te de la Biblia. Olvidando que el especular griego surge a partir de los mitos griegos y de la experiencia del ser-esteparia-indoeuropea; y que la especulación cristiana surge a partir de los mitos judíos y de la experiencia del ser-de-desiertos-de los semitas.

La especulación o filosofía, es intento de explicación global a partir de experiencias naturales, expresadas originariamente en mitos; expresiones que corresponden al "mundo" en el que se encuentra inserto quien especula. Es necesario olvidarnos de la pretendida sobrenaturalidad de la experiencia judeo-cristiana y realizar con respecto a ella como fenómeno cultural, una tarea de desmitificación. Tal vez en esta tarea de desmitización la concepción trascendente no necesariamente deba atribuirse a un factor extraño y ajeno a la razón natural.

En la experiencia semita la atención está centrada no en el contorno cósmico-inhóspito-sino en el otro. La contraposición con el otro descubriendo un yo-tu establece otra comprensión del ser, que la dada en los griegos; en los semitas, ante el otro, el sentido que preferentemente interesa es el oír, de allí la importancia dada a la Palabra; en los indoeuropeos, vueltos al contorno, el sentido que interesa en la vista ver es sinónimo de conocer-el ser es lo visto.

Pero en toda esta cuestión se está olvidando un hecho, que hace que el planteo pese a suponer "mundo" y "mito" se dé en un ámbito metafísico "puro"; como si pudiera darse éste, en formulaciones que valieran más allá de la relatividad que les es impuesta por la historicidad y socialidad de todo aquel que piensa y habla.

El hombre como ser social e histórico no puede obrar y pensar al margen de su condición; habla desde una situación y un "donde" posibilitante que hacen que sus formulaciones sean siempre relativas. Pero esta relatividad implica necesariamente un relativismo, que siendo en el fondo un agnosticismo escéptico, es una doctrina implícita de consolidación de un statu-quo?

Se cae necesariamente en el "dogmatismo" o en el "escepticismo" si no se toma conciencia de la relatividad impuesta por el "mundo", y tomándose conciencia de éste no se descubre la raíz por la cual surge dicha relatividad tendiente a expresarse "ideológicamente", es decir implicando "mitos", pese a que éstos se desconozcan en cuanto tales en su progresivo refinamiento.

No puede el hombre pensar sino desde su ser histórico-social; al hablar, pese a su originalidad es expresión de un "mundo cultural" que le es ineludible. Pero la acriticidad del habla, surgida de la pretendida "naturalidad" del "mundo" hace que las teorizaciones sean ideologías que en el fondo justifican y tratan de afianzar la identidad y mismidad del "mundo" al que se pertenece. Las especulaciones por ello, en tanto que puras especulaciones son expresión de un statu-quo; y pretenderán una posterior practicidad para consolidar, o renovar a aquel.

En este sentido, el escepticismo y el relativismo son ideologías; la asepsia "metafísica" por ejemplo del neopositivismo, descartando el plan-

teamiento de problemas de sentido del hombre, de la historia, de la sociedad, etc. convalida un orden dado.

Por ello la conciencia de la relatividad no debe llevarnos a una nueva ideología, a un nuevo "dogmatismo" convalidador de un mundo. La conciencia de la relatividad supera al relativismo convalidador y a las formulaciones "acríticas" si reconoce la fuente de su relatividad, y reconociendo que las explicaciones sistemático-totalizadoras o globales son necesariamente míticas e ideológicas en sus formulaciones, las percibe en aquello que las origina.

La limitación situacional del hombre considerado social o individualmente y la realización de éste como hombre tendiendo a superar límites, yendo a lo nuevo; en la tendencia a superar límites, el horizonte no se supera quedando indefinidamente como tal, pese a que en las formulaciones y en la conciencia se le constriña a entrar en una "totalización". El hombre al no ser un mero ser de reiteraciones, busca una trascendencia de límites, pero pretende en su afán de totalidad conceptualizar un orden total, en el que se enmarquen su ser percibido y aquel ser desde el que y hacia él que adviene.

Ante ello, podemos decir que es un hecho el que el hombre naturalmente piense desde la inmanencia del "ser"; pero este hecho no tiene necesariamente la explicación que fácilmente se le ha dado: la de que naturalmente se hace presente al ser inmanente al orden entitativo. La inmanencia desde la que piensa no necesariamente es la monicidad del ser, sino la inmanencia del "mundo" al que se pertenece. El hecho de que el hombre a lo largo del tiempo tienda a pensar monísticamente no se justifica "metafísicamente" desde la mismidad del Ser, sino que sociológicamente se explica desde la tendencia que todo "mundo" tiene a afirmarse en su mismidad.

En tanto no ha advertido una conciencia de la "no naturalidad" del "mundo", la interpretación es limitada y "metafísica"; pero reconocida la relatividad del "mundo", la naturalidad monista pasa a ser fruto de un pensar que no ha reconocido su dependencia situacional. La historia precisamente tiene su cabida cuando la cerrazón de un mundo, frente al cual lo distinto es lo extraño al "ser", es rota por lo novedoso que instaura un nuevo "mundo". Corrobora esto, el que las formulaciones monistas a lo largo del tiempo no son repeticiones idénticas, sino en última instancia, formulaciones acordes con un ámbito cultural desde el que se habla. La historia por ello implica apertura de la "mismidad" hacia la "alteridad" novedosa, sin que ésta se identifique con la nada, pese a que puede aparecer como una nada para el mundo desde el que se habla, pues es "nada" de dicho mundo.

La "mismidad" no es autoidentidad del Ser (sin más) conmigo mismo, sino la afirmación de un sentido de vida propio de un mundo cultural.

Pero advenida la conciencia de historicidad con el descubrimiento de la "relatividad" mundanal, por la que no podemos confundir sin más el "ser manifiesto" con el Ser que se ha ocultado en tal develamien-

to, nos encontramos con que tomada de nuestros límites hay un ámbito que nos trasciende, y que nos trasciende precisamente por nuestra limitación.

Pero reconocidos en nuestra limitación en la que no obstante misticamente queremos expresar al todo, no reiteramos meramente todo aquello que se da en el círculo de nuestros límites reconocidos. Hay una urgencia en el ser hombre humanamente, históricamente, por la que nos movemos hacia una trascendencia de la que positivamente no sabemos nada, pero que es la que nos hace ser nosotros superando la mismidad.

La superación del monismo por ello se realiza en la historicidad, por la que estamos constantemente abiertos hacia el futuro; y lo importante es que la historicidad en este caso no se descubre o realiza por la tarea intelectual pura (que en cuanto tal es legitimación de lo mismo), sino por una praxis en la que lo humano interpersonalmente tiende hacia una liberación de la mismidad indiferenciadora <sup>3</sup>.

Ahora bien, la historicidad no se da en una relación meramente horizontal, pues con ello la historicidad desaparecería al faltarle la tensión hacia la verticalidad de su trascendencia.

Implica esto una superación del monismo en el orden del ser?

Esa es la cuestión!

<sup>3</sup> (Indiferenciadora en la identificación de un "mismo" consigo mismo, pero inminentemente diferenciadora, por cuanto se encuadra en una oposición polémica de partes en la que unas priman sobre las otras, estando dado lo humano en la relación opresor-oprimido).

(Mismidad indiferenciadora, que es la que tiende a imposibilitar la progresiva realización humana encubriendo sus posibilidades. En la historicidad adviene otro tipo de diferenciación, pero es aquella en que la positividad asumida de lo humano se diversifica en la efectuación originaria de cada cual, efectuación dada dialógicamente).



## UNA LOGICA DE LA NEGACION PARA COMPRENDER A AMERICA

*Rodolfo Kusch*  
Capital

Es corriente creer que la solución de nuestros problemas habrá de surgir recién al cabo de una aplicación rigurosa de habilidades científicas adquiridas en otros continentes. Al cabo de andar por América, y ver muy dignos, aunque evidentes, fracasos en este sentido, caemos en la cuenta que la cuestión no radica en la importación de ciencia, tanto como en la falta de categorías para analizar, aun científicamente, lo americano.

Entra como componente significativa en nuestra mentalidad colonizada una cierta ceguera que no nos deja ver qué ocurre con América, porque es muy probable que la cuestión no esté en ella sino en nosotros, ya que nos falta la fe y no tenemos las categorías necesarias para comprenderla.

De ahí entonces esta lógica de la negación. Es un ensayo para ver desde un ángulo imprevisto lo americano, para captar todo su peso, hasta ese punto donde lo que ocurre en nuestro continente violente las pautas culturales de nuestra pequeña burguesía tan empeñada, sospechosamente, en reformar algo que tiene demasiada consistencia para ser alterado.

Ante todo cabe hacer notar que la negación no está tomada aquí en su sentido matemáticamente estricto, sino más bien en su semántica. Una cosa es utilizar la afirmación y la negación dentro de la lógica proposicional, con sus leyes apriorísticas, y otra lo es cuando se las toma desde el ángulo existencial.

Varía entre ambas propuestas el sentido de la verdad. Porque si en el primer caso ésta consiste en una coincidencia entre pensamiento y realidad, en el segundo la verdad es entendida en su sentido ontológico como vinculada con el ser del existente.

Pero no obstante estas aclaraciones, estoy convencido que las afirmaciones matemáticas, pese a su apriorismo lógico, no están exentas de una cierta carga existencial. Esta por su parte les confiere una semántica, según la cual decir sí o decir no hace en gran medida al ser de lo existente mucho más que al apriorismo lógico.

Esto se advierte en la observación que hace el matemático Brouwer cuando señala la dificultad que media en pasar de la negación a la afirmación. "Entre lo que se ha demostrado falso y lo que se ha comprobado

verdadero hay un lugar para lo que no está ni verificado ni reconocido absurdo". En cambio afirma que la verdad de una proposición implica la negación de su falsedad. Y esto ocurre así porque la verdad lógica en el sentido de Brouwer, es una verdad que apunta a la posibilidad de decir sí, de afirmar, lo cual es propio de la ciencia. La prueba está que Hilbert reacciona creando la meta-matemática como teoría de la demostración. Se trataba de decir siempre sí, y de residualizar todo lo que se vincula con el no.

Según esto el afán de matematizar del pensamiento moderno occidental responde al deseo de delimitar, o de señalar, como si hubiera una urgencia de afirmar lo que realmente y no aparentemente se da, así como que eso que se da esté fundado a priori. Lo que no se da realmente es entonces residualizado con la negación a modo de desecho que no cumple con la instancia de la afirmación.

Es el motivo por el cual la lógica sirve a la exigencia de la ciencia, en tanto ella se construye con un cúmulo de afirmaciones. A su vez se afirman cosas, porque no hay ciencia sin objetos. Esto hace a la índole de Occidente, porque si es creadora de ciencia es porque no ve sino objetos. ¿Será éste un defecto epistemológico de Occidente?

Si la matemática apunta a la afirmación no dice todo lo que hay que decir de la verdad, porque se le escapa la verdad ontológica. Todo lo que hace a la ontología invierte a la verdad matemática. ¿Es que cabe pensar entonces que si a la matemática le corresponde una lógica de afirmación, a la ontología en cambio le es propio una lógica de negación? Veamos.

Yo existo en cuanto tengo una intuición de la totalidad, o sea de ser y esa es toda mi verdad y la afirmo. Exijo entonces la verdad que es la plenitud de ser. Y existo en tanto hago proyectos para afirmar el ser. Existir implica ser posible. No puedo existir si no convierto mi existir en proyectos.

Ahora bien, utilizo un proyecto en tanto cruzo la calle y proyecto continuidad entre lo falso y lo verdadero, yo existo como si la continuara la posibilidad de cruzarla, o también cuando proyecto para mi madurez la obtención de un título universitario, o, si soy hechicero, cuando recorro a un ritual para cumplir con mi posibilidad de ser. Ese proyecto participa de la totalidad de ser. En el fondo no interesa si éste se realiza o no. Mi vivir está montado sobre su realización y ante todo sobre el supuesto no entra la propuesta científica. ¿Por qué?

Porque parto del axioma de que existir es estar en la falsedad, esa que corresponde a las circunstancias que se oponen a mi proyecto de ser. Dijimos que vivir es requerir la totalidad de ser. Ahí media el proyecto. Todo lo que haga en mi vida lo haré con una firmeza lógica, pero desde la falsedad de la circunstancia, o sea lo haré en un sentido simétrico e invertido a la proposición de Brouwer. Si él afirma que en ciencia no hay de que esto es posible. Y esto, a los fines del vivir puro, basta. En esto

dad se diera. La afirmación de la verdad está colocada como una totalización de mi ser a partir de la negación de las circunstancias.

A su vez existen muchas totalizaciones. La puedo lograr en la brujería, como ejecutivo de una empresa, o como religioso. Lo puedo hacer como mahometano, como quechua o como aymara. ¿Por qué? Pues por la propuesta cultural. La razón profunda de ser de una cultura es la de brindarme un horizonte simbólico que me posibilita la realización de mi proyecto existencial. La cultura reglamenta mi totalización correcta, y es correcta aun cuando la totalización se dé a nivel de simple brujería. Además es tan correcta la totalización en la cultura aymara, como en la quechua o en la occidental.

El punto de arranque para esto es el puro existir o, como podríamos llamarlo en América, el puro estar, como un estar aquí y ahora, asediado por la negación o sea por las circunstancias. Y esto lleva a un axioma. Si vivo la falsedad y quiero lograr la verdad de ser, si la lógica de vivir es una lógica simétricamente invertida a la lógica científica, cabe afirmar que la lógica como ciencia, o la ciencia misma son apenas un episodio de la lógica del vivir.

En suma existo, luego pienso y no al revés. Por eso la verdad matemática es sólo un episodio de la verdad ontológica. La pretensión occidental en este sentido, de encontrar una ciencia universal es falsa. En vez de ciencia se puede hablar apenas de una actitud metódica. Además, como el existir es básico lo único universal es el existir mismo.

Esto por su parte hace que el trabajo social no pueda en América ser una actividad respaldada por el conocimiento científico. Ciencia supone un enfrentar el objeto a partir del sujeto de acuerdo con una lógica de la afirmación. Pero en los fenómenos sociales no intervienen objetos sino sujetos. No son cosas las que tengo delante, sino algo que tiene existencia. De ahí que lo que cabe al trabajo social es, ya no el conocimiento desde una lógica de la afirmación, sino la comprensión que sólo se logra por una lógica de la negación. No me interesa ya cómo hace el brujo un ritual, sino el hecho de que ponga en éste su proyecto de ser. Con esto el trabajo social se hace a-científico en el sentido corriente. Si se sigue insistiendo, es porque detrás del trabajo social hay un interés político de convertir el sujeto observado en cosa. En ese caso el trabajo social servirá para traducir sujetos en objetos-cosas, o sea en ver al brujo como cosa y a esta cosa como susceptible de transformación a fin de someterla al uso de la pequeña burguesía, lo cual no es posible.

Esto lleva a una seria duda sobre la posibilidad en general del trabajo social. Se *trabaja en general sobre algo* y no hay un *algo* en lo social, como dijimos, sino sujetos que existen. Es más, si transformamos el *conocer en comprender* todo cambia. Cuando se comprende se sacrifica todo respaldo científico. *Comprender* supone sacrificar al sujeto que comprende, e implica ser absorbido o condicionado por el sujeto comprendido. pone sus pautas a mí como observador. No hay entonces trabajo social. Entonces si asisto a un ritual de un brujo y lo comprendo, éste me im-

Quien trabaja es el brujo sobre mí, y no yo sobre el brujo. Este en tanto es comprendido brinda toda la solidez existencial de su quehacer ritual, afianza con ello su cultura o sea pone al desnudo no su brujería sino su ser posible. Por eso cabe afirmar que si a partir de una lógica de la afirmación yo quiero modificar la brujería, desde el ángulo de una lógica de la negación, el brujo modifica mi pauta cultural occidental, o sea en este caso mi prejuicio sobre la brujería.

¿Por qué ocurre esto? Pues porque la comprensión apunta a la aprehensión de la esencia del existir del sujeto comprendido, o sea de su ser posible. Comprender la existencia de un sujeto es captar el mecanismo central de todo existir, cuya finalidad fundamental es su posibilidad de ser en el propio horizonte cultural. Existir es ser posible, proyección de ser y ser es totalización, según una lógica de negación que me lleva de la negación a la afirmación de ser, a la inversa de lo propuesto por Brouwer para la matemática.

No hay existente sin una intuición de la totalidad de ser. Si vivo en una villa miseria o soy un indio aymara me acompaña siempre una intuición de la totalidad como posibilidad y dentro del horizonte de una cultura propia. Es el poder ser esencial que da sentido al existir. Y frente a este poder ser ¿qué remedio queda al trabajo social sino someterse al proyecto del brujo, a su negación que hace la razón de ser que lo hace vivir?

Veamos algunos ejemplos. En Eucaliptos, una localidad situada a 80 kilómetros al norte de Oruro en Bolivia, asistí a un ritual que servía para sacralizar un camión recién comprado. Se lo colocaba entre dos construcciones. Una se denominaba Gloria, y la otra Anchanchu. Una era fasta, vinculada al dios cristiano y la segunda nefasta, de vieja data en la cultura aymara. El camión, desde el punto de vista de lo dicho más arriba, era consecuencia de una lógica de la afirmación, porque es cosa, objeto. Pero su instalación entre las dos construcciones sólo es comprensible a partir de una lógica de la negación. Gloria y Anchanchu parten de la falsedad original del existir y sumergen al camión en un horizonte simbólico condicionado por la cultura aymara. Simbolizan el requerimiento de una verdad del existir. Esta verdad sobrepasa al camión. Este representa por su parte una verdad menor y circunstancial. Es más cierta la verdad existencial que el camión. El camión es un episodio dentro de la totalidad del ritual. Lo que vale es el ritual porque ampara la posibilidad de operar existencialmente con el camión. A la inversa de Occidente donde el camión vale por sí mismo, sin ritual. Va en esto una especie de soberracionalidad americana que se apoya en la afirmación de esa totalidad. Esto lleva a preguntar al margen: ¿Occidente es en América un episodio y no una totalidad?

Veamos otro ejemplo. Anastasio Quiroga es un hombre de pueblo que llegó a tener cierta notoriedad como folklorista. Había sido pastor de cabras en Jujuy y luego se radicó en Buenos Aires, donde mantuvo una notable pureza de pensamiento. Tenía una interesante concepción

del mundo. Por una parte concebía la “natura” como un símbolo sumamente cargado, ya que ella tenía virtudes como la de ser “un libro abierto que decía las esencias de la vida”, o compartimentaba a la naturaleza y la ordenaba: “Los leones con los leones, los tigres con los tigres. Cada uno con su sendita y con su chacrita, su cuevita”.

Por el otro calificaba peyorativamente a la sociedad, porque estaba alejada de la “natura”, como un ámbito temible, despiadado e injusto. “La única perfecta es para mí la natura. No hay sociedad en el mundo que sea perfecta. Que me perdonen todos si mi equivoco”. Había sin embargo un grupo humano intermedio que eran los que tenían el don de “natura”, y podían curar “incluso por teléfono” el embichamiento de los animales, o sabían comportarse de acuerdo con normas morales.

Quiroga distinguía entonces dos áreas. Por una parte tomaba el elemento simbólico como la “natura” que es inspiradora de energía vital y de moral, y por el otro negaba todo lo que se opone a ella, como ser la sociedad como entidad hostil y nefasta. El universo está ordenado por la “natura” en tanto crea compartimentos naturales, en los cuales se encuadra la acción de todos, tanto animales como hombres. Sólo a partir de “natura” logra Quiroga negar lo que se da delante o mejor negaba lo que desde el punto de vista occidental se afirma. Su operar lógico era por la negación. Negaba lo que se daba delante para recurrir a una especie de operador seminal, o sea la “natura”, que le servía para dar sentido al mundo.

Tanto en el ritual de Eucaliptos con el Anchanchu y la Gloria, como la “natura” de Quiroga constituyen una especie de sobreracionalidad que si hacemos caso a los encasillamientos occidentales tendrá que ver algo con lo emocional. Pero lo emocional es un campo poco abordado por la investigación occidental. Constituye un concepto residual al cual va a parar lo que no es útil y no se somete a una explicación científica.

Lo emocional es en general considerado como lo irracional. Pero a partir de las investigaciones de Jung, pareciera tener una racionalidad propia como que influye en la estructuración de la psique. Sin embargo lo emocional no es una entidad psíquica opuesta, sino que cabe entenderla como un área psíquica en donde lo intelectual o sea la capacidad de delimitación o sea de afirmación a nivel cosas, se va perdiendo gradualmente, pero que no por eso carece de una vigencia energética primordial en todo lo que hace a la integridad del sujeto.

Desde lo emocional, y desde sus capas profundas, brotan los principios sostenes de la vida de un sujeto. En cierto modo el concepto de “natura” de Quiroga surge como un arquetipo ordenador del mundo.

A esto cabe agregar la forma como operaba Quiroga para poner en vigencia esa área así llamada emocional. Su discurso era acompañado por un antidiscurso el cual niega lo dicho, y entre ambos constituirán una trampa lógica, a fin de que lo emocional brindara un término que sirva de operador seminal como lo es el de “natura”. Este no surge del razonamiento proposicional sino a nivel de intuición emocional, y al margen

del conocer y del inteligir. Quizá sea por eso mismo que este concepto le servía de elemento de referencia para mantener la vigencia de su posibilidad de ser, puesta en práctica frente a las amenazas de la gran ciudad como Buenos Aires.

Ahora bien, podemos idear un método que se base en la negación, y que consista en invertir el sentido lógico y científico y parta de la negación para entrar en la pregunta total por la posibilidad de ser? Ahí, como es natural, uno no puede delimitar y determinar, sino seguir la orientación dada por esa respuesta para ser. Pero es ahí, en ese campo residual o mejor residualizado por la actitud mental occidental, en donde uno se encuentra con toda la verdad de nuestro existir. Es el *estar*, que es al fin la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de ser. Ahí se da la seminalidad que orienta mi proyecto para ser y casi siempre con elementos que habían sido descartados por una cultura pública.

Si encontramos a paisanos salteños cantando coplas en una carpa, podemos hacer dos cosas, o tomamos en cuenta simplemente el aspecto delimitativo o sea la copla, o por un método de negación llegar al otro margen profundo de estar, desde donde se da la voluntad de ser de ellos que sostiene el canto de las coplas. Ahí se abren otros condicionamientos de su restante concepción del mundo, incluso el motivo real por el cual dicen las coplas.

Es indudable que un método de negación niega lo meramente dado a nivel perceptivo o de conceptualización inmediata, y llega a la profundidad del fenómeno, o sea va de la mera copla al trasfondo humano. Pero es claro también que, negando así se entra en un campo de indeterminación. Es el campo donde no se dan las determinaciones occidentales a las cuales uno está habituado. Se coloca entonces uno por debajo de las pautas culturales vigentes, pero entra en el área de verdad del objeto de estudio. Entra en suma en el campo donde se configura la posibilidad de ser con sus propias pautas y su propia voluntad cultural que las condiciona.

Al hacer esto se rompe el modelo del universo que suele acompañar a la investigación. Se dice por ejemplo que el canto de la copla es la consecuencia de un proceso y que se realiza para mostrar destreza o encubrir intenciones, con lo cual se cree agotar la descripción de lo que está detrás del hecho de cantar. Sin embargo no es así. La posibilidad de ser, el proyecto de existir trasciende el mero hecho del canto. Mejor dicho el existir ni siquiera se agota en el proyecto mismo del canto circunstancial de la copla, sino que sobrevive y puede manifestarse en muchos otros fenómenos laterales.

Esto por su parte se advierte en el hecho de que el proyecto de existir surge de una inmersión en lo negativo mismo. No habría proyecto si no hubiera un horizonte de negación que niega o tiende a negar el hecho mismo de vivir. Enfermedades, miedos, amenazas políticas, o de autoridades, la simple angustia de no poder realizarse, todo ello condi-

ciona el proyecto en sí y hace al proyecto lo que la negación a la afirmación

Por aquí se desciende a la verdad del existente. La verdad del mismo requiere una totalización de su existir y ésta se da como área en la cual se entra una vez que se niegan sus pautas puestas en claro. En suma, menos valor tiene el canto de la copla que la voluntad de existir y de ser del coplero.

Pero si a través de la negación llegamos a descubrir la realidad humana en sí misma, cabe ver qué pasa con la indeterminación que se abre al cabo de la aplicación del método. Por ejemplo, si Freire propone la concientización, es porque ya parte de elementos concientizados, de los cuales quiere que participe el educando de acuerdo a una lógica de la afirmación. Pero he aquí que si niego estos elementos entro en un campo de indeterminación, según el cual no sé con exactitud qué es lo que debo concientizar.

Y he aquí la cuestión. ¿Puedo estar seguro de saber con exactitud qué es lo que debo concientizar, y si ello vale la pena? Tomemos por ejemplo las láminas 3 y 4 de su libro "La educación como práctica de la libertad". Supone Freire que cuando se muestra al cazador con arco y flecha y luego al cazador con un fusil, el sujeto suele advertir que el segundo pertenece a un rango cultural más desarrollado.

¿Pero qué pasa si niego a ambos cazadores? Si hago esto la negación me lleva a una infraestructura del existir que condiciona el hecho de cazar. A su vez en ese fondo rescato —y eso es mucho— la voluntad de vivir de los dos cazadores, previo a la determinación del cómo hay que cazar. En esta área en que me coloco, se me aproximan los dos cazadores y además entro en el área de la verdad existencial de ambos. Habría que recobrar desde esta área recién la posibilidad de ser de ambos, o sea el proyecto de su vivir y no me toparé sino con el hecho de que ambos han propuesto su propia verdad, que terminará en que uno use el arco y la flecha y el otro el fusil, y que ambas cosas no son reversibles.

A su vez esta conclusión choca con mi propuesta cultural occidental, ya que sólo veo como única solución el fusil. Pero he aquí que, como no son reversibles, no puedo sino tolerar el arco y la flecha y redescubrir a partir de ahí la voluntad de ser del cazador indígena. A esto conduce la ventaja de comprender y no de conocer.

En todo esto he terminado por negar el elemento delimitativo y me he quedado con el irracional si se quiere llamarlo así. Cabe considerar que no hay otra denominación menos peyorativa que ésta. Pero si entramos a analizar a ésta, encontraremos quizá otros aspectos. Lo irracional hace que Quiroga se aferre a un concepto seminal como la "natura", o que en Eucaliptos esa presunta irracionalidad se coloque como telón de fondo y dé lugar al ritual hasta el punto de crear una superestructura que cubra al camión y lo trascienda.

Lo irracional, o lo emocional, como querramos llamarle, no debe ser tomado sino como una zona energética de mayor indeterminación que

lo intelectual, pero que contiene elementos delimitativos igualmente positivos, porque son elementos puestos a priori según otra lógica. Decir Anchanchu es una forma de delimitar a partir de una emocionalidad. Es que la emocionalidad no es totalmente irracional, sino que cuenta con una racionalidad invertida y simétrica y cumple con la función de proponer una lógica que parta de lo negativo, o mejor de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual, y que por lo tanto tiene una función compensativa y por eso fundamental, ya que hace a la existencia misma. La emocionalidad en los dos casos compensa la intelectualidad a la cual se los quiere someter desde el punto de vista occidental. Ni Quiroga quiere someterse a la intelectualización socializante de la gran urbe, ni los campesinos de Eucaliptos quieren someterse al puro camión. De ahí en el primer caso la contrapropuesta de la "natura", y en el segundo la del ritual. En los dos casos se juega la totalidad del hombre, porque éste en ninguno de los dos casos quiere alienarse.

Mediante la negación se desciende al campo de verdad en el que se desempeña el existir. Este no se concibe sino en el horizonte de su *estar*. Se trata en suma de todo lo que condiciona el ser del existente. En el horizonte del estar entra la necesidad de cazar con flechas y no con el fusil, o recurrir a la "natura", o sonsacar al Anchanchu el buen funcionamiento del camión o, incluso, en el caso de Occidente, cazar con el fusil y no con el arco.

La senda que se interna en la emocionalidad de ningún modo me introduce en un campo de indeterminación, sino a nuevas determinaciones, ante las cuales no estoy preparado como sujeto investigador occidentalizado, pero que debo utilizar a nivel de trabajo social. Por este camino llego a formas aparentemente negras y secundarias pero que hacen a la esencialidad del existir del sujeto observado. Es evidente que no puedo existir adorando nada más que un camión o lo meramente social de la gran urbe. Es lo que los métodos así llamados científicos no conciben, como que éstos no salen del estrecho ámbito de lo delimitado y esto a su vez, lo delimitado, del campo cerrado de una cultura occidental.

Sólo mediante la negación habremos de lograr la entrada en el estar simple, que es lo mismo que la inmersión en una totalidad real del existente. En el fondo, detrás de la negación se daría la pregunta por lo condicionante, o sea el puro hecho de darse, de estar ahí existiendo. Y lo condicionante está, como vimos, en sectores no explorados desde nuestra perspectiva, porque esta última no pasa de ser en todos los casos meramente occidental.

Cabe tomar en cuenta un último problema y es éste: ¿cómo debo encarar el trabajo social si empleo el método de negación ya que no debo modificar al sujeto comprendido? Tomemos el caso de un grupo aymara, y digamos que hemos resuelto encontrar alguna solución de tipo económico para que hagan frente a la economía del dinero del mundo occidental.

Ahora bien, en la cultura aymara encuentro que ésta resuelve sus



cuestiones económicas con una economía de trueque basada a su vez en un sistema de prestación llamado "ayni", según el cual los integrantes de una comunidad se prestan ayuda mutua, sin remuneración, para levantar la cosecha o para construir la casa.

Esta costumbre entra en la posibilidad de ser de la comunidad aymara. No puedo sustituirla entonces por ninguna cooperativa, ni por formas occidentales aun cuando éstas me parezcan más convenientes. Debo continuar la línea evolutiva que plantea la propuesta aymara.

En este punto cabe pensar entonces que, si tomo en cuenta la lógica de negación del aymara, debo extender la negación a mis propias propuestas culturales occidentales. Pero como no se trata de dejar a los aymaras librados a su suerte es necesario que encuentre una salida, pero únicamente a partir de la propuesta de ellos. O sea que tiene que ser con todos los contenidos de la cultura aymara.

No cabe duda que una salida al problema lo constituyen los días de prestación que ellos contabilizan minuciosamente. Es probable que estableciendo un banco de días de prestación, se logre agrupar a las comunidades para realizar trabajos colectivos que ya no beneficiarían a cada comunidad, sino a todas las comunidades. Recién con los productos agrícolas obtenidos por este medio habrá de lograrse en ellos una suficiente fuerza económica para hacer frente a la economía occidental. A todo esto se ha montado un mecanismo en el cual no entra el dinero —al que desde un punto de vista cultural el aymara no es afecto— pero que sin embargo manifestaría una fuerza económica que puede resolver los problemas comunitarios con mejor solvencia como lo hacen habitualmente.

Cualquier solución en otro sentido, como ser proporcionarles los medios tecnológicos necesarios para su evolución serían prematuros si no se les facilita la evolución de sus propias raíces. De nada vale sustituir el arado de madera por el de hierro, o imponerles la bomba hidráulica o el uso del jabón, y menos incorporarlos violentamente en la economía del dinero occidental, si no se ha respetado la evolución propia del etnos, su voluntad de ser.

## AMERICANISMO Y EUROPEISMO EN ALBERDI Y GROUSSAC

Diego F. Pró  
Mendoza

Cada poco tiempo, y a propósito de los más distintos asuntos, se leen y escuchan manifestaciones jubilosas acerca del común destino americano. En días como los actuales, de incertidumbre y acechanzas de toda clase, es oportuno —casi obligatorio, diremos— recorrer las vías ensayadas para alcanzar la cultura americana, y si es posible, recoger alguna lección de sabiduría y prudencia. Lo hemos señalado en forma intermitente, y a distancia de años, varias veces. Volvemos a buscar la respuesta, esta vez en los escritos del pensamiento juvenil de Alberdi y en los de la madurez de Groussac <sup>1</sup>.

Abundantes y arduos son los problemas que plantea el tema de un común destino americano. Plantearse el problema equivale a preguntarse acerca de la realidad de una cultura americana de sesgos propios. Las respuestas no pueden ser apresuradas. Antes fuera preciso responder a una cuestión más primaria y fundamental: ¿qué es la cultura? En el sentido que aquí interesa, y dejando de lado otras significaciones, es el conjunto de bienes que ha creado el hombre a lo largo de su residencia sobre la tierra. Ella es única y una desde la perspectiva que ofrece ese enfoque: resulta integrada por todos los bienes humanos, cualquiera sea la ubicación del hombre en la historia y la geografía, en el tiempo y en el espacio. En la cultura así entendida se establecen distinciones que apartan la cultura occidental europea de las culturas orientales. Esas distinciones son más concretas si se piensa en la primera acepción abstracta del término cultura. Son legítimas si se tiene en cuenta la estimación que reciben los bienes del hombre, la evaluación y la importancia que esos bienes y la vida misma tienen en esas dos grandes regiones o continentes de la tierra. Las diferencias que se reconocen entre

<sup>1</sup> Jalonan esta preocupación los siguientes escritos: *Americanismo literario*, en el núm. de Homenaje a la Escuela Normal "D. F. Sarmiento", pág. 87-91, Resistencia, 1935. *La cultura americana*, en la revista *Philosophia*, núm. 6, págs. 369-373, Mendoza, 1946. *La cuestión de la cultura americana*, en el *Boletín del Instituto de Sociología*, Año XI, Nº 8, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1953. *Problemas de la cultura en la América hispana*, en la revista *Humanitas*, núm. 4, Facultad de Filosofía y Letras, Año II, págs. 221-237, Tucumán, 1954. *Americanismo cultural*, en las *Actas de las segundas jornadas de humanidades*, págs. 151-160, Mendoza, 1964. *La filosofía realista de la educación argentina*, Cap. "Educación y cultura", págs. 67-106, Tucumán, 1950.

Oriente y Occidente responden a los respectivos sistemas de apreciación (valores) vividos, que abarcan la totalidad de la vida y no sólo algunos de sus aspectos (intelectuales, sentimentales, religiosos, etc.). Así, en la cultura europea, de modalidades espirituales muy típicas, se señalan rasgos comunes a través de sus distintas épocas culturales e históricas. El descubrimiento del concepto y de la ciencia por parte de los griegos; la importancia de la persona humana, frente al énfasis que pone en la comunidad el Oriente; la vida como perfeccionamiento a pesar de su perennidad, el heroísmo moral, civil, militar, índices del sentido afirmativo de la vida; la caridad cristiana, la libertad, la racionalidad y el valor infinito del alma, constituyen aspectos de ese fondo común axiológico de la cultura occidental europea.

Puede estrecharse todavía más el enfoque, y considerar —ya que son más próximas— las nacionalidades modernas con sus diferencias culturales. Un español, un italiano, un francés, un inglés, un alemán tienen cada uno su manera particular de ser (de actuar y vivir), esto es, de pensar, de sentir, de preferir, que los diferencia entre sí más que los mismos rasgos antropológicos. Los modos de evaluación también se manifiestan en las creaciones espirituales: así, y con relación a la filosofía y las letras, existen obras que sólo en España, en Francia o en Alemania pudieron darse: no se puede confundir el mundo de Bergson con el de Husserl, o el de Heidegger con el de Levinas, el de Lope con el de Racine, el de Goethe con el de Byron.

Esta manera de ser, peculiar de cada nacionalidad, no tiene esencialmente su raíz en la geografía, sin que se desconozca la importancia de esa condición, pues no se explicaría en ese caso la situación del pueblo judío hasta fines de la segunda guerra mundial, esos dieciséis millones de hombres emplazados en diferentes latitudes de la tierra, y que, a pesar de todas las vicisitudes, conservaron su peculiar manera de ser, sus costumbres, sus ideales, su religión. Tampoco significa factor decisivo la raza, contra lo que decían Taine y los positivistas, porque no se podría saber cómo los hugonotes, secta perseguida en Francia por sus ideas religiosas en tiempos de Richelieu, pasaron el Rhin y asimilaron el modo de ser (de vivir) de los germanos, siendo ellos de origen latino. Ni explican las diferencias y calidades culturales de las naciones las formas de gobierno por sí mismas. Francia, imperial o republicana, siempre fue Francia. Por eso ha podido decir Ortega y Gasset que uno de los signos de la grandeza de esa cultura es que un francés puede elegir entre ser descendiente intelectual de un Voltaire o de un Bossuet, sin dejar de ser francés. Otro tanto se puede decir de los demás países mencionados. En pocas palabras, y de un modo sencillo, se puede sostener que es la voluntad de vivir juntos, con los mismos ideales, con idéntica tradición, con iguales estimaciones lo que da consistencia cultural a las naciones. O dicho negativamente: un pueblo que no posea un sistema de preferencias, que no tenga su manera especial de encarar la vida y el mundo, que no tenga autoconciencia de su realidad va a la zaga de sus instintos y no tiene cultura propia y original.

Con las precisiones asentadas, se comprende el alcance de la pregunta: ¿existe cultura americana? Para el concepto europeo nace la cultura en América en su sentido más amplio en 1492. Según ese criterio no existe continuidad entre las culturas indígenas y las que se establecen sobre suelo americano, de procedencia europea. Ciertamente es, por otra parte, que el indio crea problemas en algunos países (Perú, Bolivia, México, Guatemala, etc.) por el porcentaje de ese elemento humano en la población. México aprecia y desarrolla el alcance y significación cultural del indígena. En la Argentina, el indio no constituye problema de importancia cultural. La respuesta al problema de la cultura americana, en la acepción rigurosa del término, que implica manera propia de ser y de vivir, no tiene una respuesta uniforme, porque, como lo ha hecho notar Carlos Cossio, América presenta una fisonomía dispar<sup>2</sup>.

La respuesta de si existe una cultura original y de sesgos propios ha recibido tres tipos de enfoques: Los que niegan, los que afirman y los que afirman que existe un comienzo de cultura original. Entre los primeros cuentan Bartolomé Mitre, Justo Sierra (un precursor del modernismo), José Veressimo, historiador de la literatura brasileña<sup>3</sup>. Entre los que la afirman está Pedro Henríquez Ureña<sup>4</sup>, José Vasconcelos, Ricardo Rojas y muchos más. Entre los últimos figuran la mayoría de los investigadores actuales.

La cuestión de la cultura americana se plantea históricamente, primero en el campo político y social. Cuando a consecuencia del relajamiento de la cultura española y de su poder político, se produjeron las revoluciones en América, Bolívar soñó con la unidad política de los pueblos de habla hispana. Su ideal de un Congreso de pueblos americanos no significaba otra cosa. Lo propio pensó Monteagudo entre nosotros. Después se plantea en la lengua. No sólo era preciso romper el vínculo político con España: había que pensar en americano, y para ello era menester echar mano de una lengua indígena, o de alguna lengua europea con léxico adecuado para expresar las ideas y sentimientos de los nuevos países. Tal el problema que plantean Alberdi y Juan María Gutiérrez en sus discursos en el Salón Literario de 1837. También la dificultad se suscita en el terreno de la literatura desde muy temprano. Las vías ensayadas allí son tres: la naturaleza, el indio y el criollo. El paisaje americano, por sí mismo, no concede americanidad a las obras literarias y a las de las artes plásticas. La naturaleza americana puede ser vista, como en Chateaubriand, con ojos, sensibilidad e inteligencia francesas y lo mismo se puede decir de Groussac entre nosotros y sus libros de viajes; y puede ser vista con ojos americanos, como en

<sup>2</sup> CARLOS COSSIO: *Debates sobre temas sociológicos, ¿Tiene América una historia común?* Revista "Sur", núm. 85, págs. 85-103. Buenos Aires, 1941.

<sup>3</sup> JOSE VERESSIMO: *O que falta a nossa literatura*. Cfr. Isaac Golberg: *Studies in Spanish American Literature*, New York, 1920.

<sup>4</sup> PEDRO HENRIQUEZ UREÑA: *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, pág. 35. Edición. B. A. B. E. L., Buenos Aires, 1927; Cfr. *Historia de la cultura en la América hispánica*. Edic. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1947.

Sarmiento, cuando describe la pampa. También puede darse el caso de un paisaje no americano, visto con ojos americanos. La vía del indio fue ensayada bajo la influencia del romanticismo. No conduce al americanismo, porque la presencia de ese elemento humano no es uniforme en todos los países de América y porque los problemas que propone son también diferentes. Finalmente, se ha buscado el americanismo en el criollo, el llanero, el gaucho. Sin discusión, muchas obras de la literatura criollista y gauchesca (*Martín Fierro*, *El inglés de los Güesos*, *Don Segundo Sombra*) son de esencia americana: reflejan la vida de ese personaje en el campo americano. Pero la inmigración europea ha desplazado y reducido mucho ese componente étnico y cultural en muchas regiones de América. Con lo cual la posibilidad de una base común no se puede buscar por esa vía.

Queda por recorrer otra salida del problema, intentada una y otra vez, desde los días de la Independencia: el americanismo concebido por el lado político. Esta solución coincide, en cuanto aspiración, con el ideal de Bolívar y Monteagudo, y con las de los pueblos de los años de las Revoluciones. Hoy se sabe que el factor político no es decisivo para constituir la americanidad. Las condiciones de existencia, económicas, geográficas, sociales, religiosas, educativas, crean problemas que varían entre grupos de países y hasta a veces de país en país, y establecen situaciones reales que no pueden salvarse con simples fórmulas políticas, cualesquiera que sean, y acerca de las cuales, por otra parte, tampoco hay coincidencias reales. Actualmente se habla mucho del tercer mundo, pero no está claro si este tercer mundo no es la expresión de la economía de los países europeos, restablecida y exuberante, que busca situarse en América latina con el acompañamiento cultural y la fanfarria de la liberación, pero que en el fondo lo que buscan es desplazar el dólar y la libra para colocar sus capitales. De ser las cosas así tampoco este camino conducirá a la americanidad cultural. Todo intento de establecer un común destino americano por el exclusivo lado político, sin atender a los demás aspectos de la realidad social y cultural, no dejará de ser un hermoso ideal, pero no alcanzará, por sí solo, la formación de una cultura americana de sentido original. Esa es la lección que recoge todo aquel que observa y estudia los hechos sin prevenciones.

El problema de la cultura americana sólo puede ser resuelto en función de una manera de ser netamente americana, acompañada de la conciencia y autoconciencia de la misma, en sus aspectos históricos, sociales, económicos y culturales, de tal modo que podamos coadyuvar a su desarrollo mediante el conocimiento de su naturaleza y tendencias. La más alta conquista de esa cultura será la autoconciencia de sí misma para conocerse en su autodesarrollo. Mientras ello no ocurra no habrá posibilidad de un desenvolvimiento ascendente y continuado para los pueblos de Latinoamérica. Habrá sí la cultura de sus núcleos dirigentes entendida como ornamento que da brillo exterior a la vida de sus pueblos. Mientras América no posea el autoconocimiento de su propio sis-

tema de apreciación y estimación del mundo y la vida, mientras no vea, viva y actúe con dirección realmente propia, sin engaños ni espejismos, no podrá hablarse de cultura americana. Y ya se sabe que se cuentan por legiones los que, en las distintas actividades, desde las económicas a las religiosas, no viven sino de acuerdo a París, Londres, Roma, Madrid o Moscú, aunque digan otra cosa.

Si la americanidad no puede conseguirse ni por las vías de la naturaleza, el indio, el gaucho, el criollo y el llanero, ni tampoco con fórmulas políticas, que al fin sólo sirven para los discreteos de las embajadas “de los pueblos”, se puede pensar si la única solución, la de la cultura y el autoconocimiento, es posible. ¿No será un obstáculo, primero, la diferencia de idiomas, y después, la innumerable suma de bienes de origen europeo? La respuesta es negativa. América, de un modo más restringido, Hispanoamérica, puede expresar sus propias preferencias espirituales en lengua castellana, por la sencilla razón de que es un idioma consustanciado con la vida de los pueblos. Basta recordar que en esa lengua hablaron y escribieron un Martí, un Sarmiento, un Montalvo, un Rodó, una Gabriela Mistral, un Lugones. El toque de gracia está en valerse de ese instrumento para decir lo propio. La cuestión reside, pues, en poseer voz propia y abrirle cauce en la lengua española, sin variar su fonética ni su vocabulario ni su sintaxis. Lo mismo ocurre en los otros sectores de las actividades humanas. Existe un sistema de música europeo, como existe uno de arquitectura, otro de escultura, cuyos elementos largamente trabajados pueden usarse para expresar el sistema particular de ver, sentir, obrar y pensar, que es lo único que puede entenderse por cultura americana. El sistema y la técnica musicales son europeos, lo que no impide la existencia de la música criolla, hecho nuevo y singular. La ciencia occidental no es un obstáculo para la ciencia americana. La filosofía europea no vuelve imposible la filosofía americana: antes, la facilita con su enorme elaboración del pensamiento. América no puede prescindir de la cultura europea. Rechazarla es de tal modo imposible, que para hacerlo hay que emplear medios europeos.

Esta lección la expresa de un modo límpido Rodó, el luminoso americano: “La dirección, el magisterio europeo, es, pues, condición ineludible de nuestra cultura; y pretender rechazarlo para salvar nuestra originalidad sería como si para aislarnos de la atmósfera que nos envuelve nos propusiéramos vivir en el vacío de una máquina neumática”<sup>5</sup>. Debe sí aspirarse a tener una cultura americanizada y americanizante, que es lo que se advierte en los distintos ámbitos de la cultura de nuestros pueblos y cuya documentación excede el propósito de estas páginas. Pasemos...

<sup>5</sup> ENRIQUE RODO: *El mirador de Próspero*. Tomo I: “Una nueva antología”. Edit. Cervantes, Barcelona, 1930.

## FILOSOFIA AMERICANA Y ARGENTINA EN ALBERDI

El tema de la filosofía americana y nacional aparecen en tres escritos juveniles de Alberdi. Aludimos a su discurso en el Salón Literario de Marcos Sastre (1837), al *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1837) y a la introducción a su Curso de filosofía americana en Montevideo (1842). En estos tres escritos, Alberdi desarrolla una doctrina coherente del tema en cuestión, cuyos lineamientos y pormenores doctrinarios se sitúan dentro del ámbito filosófico del historicismo romántico. Los antecedentes europeos de esta corriente filosófica se encuentran en Alemania (Herder, Savigny, Fichte, Schelling y hasta el propio Hegel) y en Francia (Quinet, Lerminier, Jouffroy, Lamennais, Leroux y otros). El conocimiento de estos autores llega al Río de la Plata y aun a las provincias del interior, sea por los medios bibliográficos, sea personalmente a través de Echeverría, De Angelis y de algunos viajeros alemanes, franceses y suizos. La penetración del historicismo romántico con el regreso de Echeverría en 1830, luego de cinco años de residencia en París, impregna fundamentalmente a los hombres de la generación de 1837, entre los que figuran, además del propio Echeverría, Alberdi, Gutiérrez, Sastre, Quiroga de la Rosa, Sarmiento, López, Frías, entre muchos más.

Esta corriente filosófica de origen germánico trae una nueva filosofía de la historia con Herder y su libro *Ideas para una filosofía de la humanidad* (1784). Según ella el curso histórico está animado por un principio divino inmanente. Lo mismo ocurre con la naturaleza. A ratos el autor afirma la trascendencia de Dios, a ratos ronda el panteísmo inmanentista. Ese principio universal confiere al movimiento de la historia una racionalidad objetiva, que la filosofía de la ilustración precedente no había podido reconocer. En ésta la única razón es la subjetiva, abstracta y universal del sujeto humano, que en todo caso se proyecta en las "épocas racionales" en la irracionalidad de los acontecimientos de la historia. Para Herder, en cambio, la única racionalidad es la objetiva, de la cual es un reflejo la de la subjetividad humana. Los acaeceres históricos están justificados por el hecho de que son. El curso de la historia muestra el fatalismo teleológico de la ley interna del desenvolvimiento de la humanidad. Esa ley es universal. Pero el curso histórico se cumple a través de la pluralidad y sucesión de los pueblos, de tal modo que el principio universal asume formas particulares según sean las condiciones temporales y espaciales de su realización. Cada pueblo tiene una ley particular objetiva de su desarrollo histórico.

Esta filosofía de la historia pasa al terreno del derecho en la misma Alemania. Es el caso de Savigny con su libro *La tarea de nuestra época en la legislación y la jurisprudencia* (1814). El derecho no es simplemente un conjunto de normas elaboradas por la razón abstracta

y universal, según lo entendía la filosofía de las luces. Tiene una fundamentación histórica y social, y su desarrollo se realiza en forma paralela e interdependiente con el desenvolvimiento de las demás actividades sociales.

Llegan estas ideas a Francia después de la caída de Napoleón. Muchos intelectuales y escritores franceses habían conocido estas ideas en Alemania, durante sus viajes y sus exilios. Michelet, Quinet, Lermnier, Madame de Staël, Lamennais, Leroux y otros traducen o difunden el pensamiento filosófico germánico, aunque limitándolo y asumiéndolo críticamente. El fatalismo de Herder no es aceptado porque compromete la razón subjetiva y la libertad humana. Si bien admiten que el proceso está movido por la razón objetiva, no ponen en crisis la razón subjetiva, la eficacia y la libertad humanas como actoras en la conformación limitada de la realidad histórica. Con estos sesgos llega el romanticismo historicista al Río de la Plata.

Asentadas estas referencias a los antecedentes europeos de las ideas que mueven a los hombres de la generación de 1837, parece aconsejable examinar los escritos alberdianos de juventud en que pone de manifiesto su sentido americanista y nacional de la filosofía.

### *El discurso del Salón Literario*

El sentido americano y nacional aparece en forma resaltable en los cuatro discursos con que se inauguró el Salón Literario de Marcos Sastre. No hay aquí oportunidad para ocuparse de todos ellos. Sólo importa las páginas de Alberdi. El historicismo romántico comienza ya en el título del discurso: *Doble armonía entre el objeto de esta institución con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano*. Groussac en su libro *Estudios de Historia Argentina* y en su *Crítica Literaria* se ríe de los títulos extensos de los discursos, así como de las *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina, derivados de la ley que preside el desarrollo de la civilización y del Tratado litoral de 1831*. Groussac dice que en estos títulos Alberdi aproxima imágenes que "aúllan" al verse juntas<sup>6</sup>. Es curioso que este crítico no advierta el historicismo filosófico que subyace en los nombres de los escritos de Echeverría, Alberdi, Gutiérrez, Sastre, cuando por lo demás conocía muy bien el romanticismo literario, como se advierte en el ensayo que le ha consagrado al romanticismo francés en su libro de *Crítica literaria*. Lo que acontece es que Groussac, excelente crítico e historiador, no tenía una formación filosófica sólida. De aquí sus gazapos. Bien se advierte que en los nombres aludidos hay referencias al principio universal que mueve el desarrollo de la civilización humana y a la ley particular del desarrollo del pueblo argentino. Lo universal concreto diríamos en términos hegelianos, aunque Alberdi no lo haya sido.

<sup>6</sup> PAUL GROUSSAC: *Estudios de historia argentina*, Cap. "Las Bases de Alberdi". Edic. J. Menéndez, pág. 310. Buenos Aires, 1918.



En su discurso Alberdi establece la distinción entre el *porqué* y el *para qué* de la Revolución de Mayo. En cuanto al *porqué* no hay dificultad. Alude a las causas, pero ellas no son sólo las secundarias a que aluden los historiadores. No es principalmente el problema del té para la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica, o la invasión de Francia a España y de Inglaterra al Río de la Plata. Hay una causa más profunda y universal: la ley del progreso del espíritu humano, que se cumple de Oriente a Occidente, realizando el principio de la libertad y desarrollando la conciencia nacional y de la humanidad. Acerca del *para qué* hay problema. El sentido y rumbo de la Revolución de Mayo no era perfectamente claro, pues no había habido una tarea previa preparatoria en el campo del pensamiento político, a diferencia de lo que ocurrió en la Revolución de 1776 y en la de 1789. La tarea de la generación de 1837 es precisamente resolver este problema del *para qué* de la Revolución de Mayo. La generación anterior es criticada por esta promoción de hombres por haber tratado de dar una solución antihistórica, centralista, ilustrada y francesa. En este sentido Alberdi dice en su discurso que Rosas tiene un instintivo sentido de la realidad del país. Lo que le falta es elevarlo a pensamiento filosófico.

En las páginas que examinamos Alberdi se refiere al carácter divino y trascendente del principio universal. La concepción de Dios se mantiene dentro de la tradición cristiana. Pero admite una ley de desarrollo de toda la humanidad, que al realizarse en las condiciones del espacio y el tiempo toma la forma de leyes particulares del desarrollo de los pueblos. En este sentido hay, tiene que haber una ley propia del desarrollo de la civilización en América y la Argentina. Escuchémosle:

“El desarrollo, señores, es el fin, la ley de toda la humanidad: pero esta ley tiene también sus leyes. Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo: porque el desarrollo se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las condiciones del tiempo y del espacio. Y como estas condiciones no se reproducen jamás de una manera idéntica, se sigue que no hay dos pueblos que se desenvuelvan de un mismo modo”.

La tarea de los hombres de su generación es complementar la que hicieron los hombres de Mayo, dando a la Revolución un fundamento inteligente y filosófico que reconozca que cada pueblo tiene y debe tener su civilización propia, donde se combine la ley universal del desarrollo humano con sus condiciones particulares de tiempo y espacio o, como dice, “las leyes divinas del espacio y el tiempo”. Transcribimos:

“De suerte que, es permitido opinar, que todo pueblo que no tiene civilización propia, no camina, no se desenvuelve, no progresa, porque no hay desenvolvimiento sino dentro de las condiciones del tiempo y el espacio; y esto es por desgracia lo que a nosotros nos ha sucedido”.

Concreta Alberdi la tarea filosófica en dos puntos: 1º) La indagación de los elementos filosóficos de la civilización humana; 2º) El estudio de las formas que estos elementos deben recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y nuestro suelo. En el primer aspecto es preciso escuchar a Europa, esto es en los aspectos universales de los principios de la filosofía (metafísica, ética, filosofía de la historia, etc.). Sobre los aspectos de aplicación y desarrollo de las formas particulares en América y nuestro pueblo “no hay que consultarlo con nadie, sino a nuestra razón y observación propia”. Se requiere una doble dirección europea y nacional para el estudio de los elementos constitutivos de la civilización en el continente americano. Si quisiéramos echar mano de una imagen concreta, podríamos comparar la situación con la de un embudo. Por un lado entran los elementos universales y por el otro, cribándolos, se decanta lo que conviene a nuestras necesidades. Todo consiste en saber escanciar la ley universal del progreso humano. Por eso Alberdi dice que el propio Salón Literario de Marcos Sastre tiene la doble armonía entre la marcha de la Argentina y la marcha progresiva de toda la humanidad.

#### *Prefacio al “Fragmento preliminar al estudio del derecho”*

El *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* lleva la fecha del 5 de enero de 1837. Esta obra ha sido estudiada desde dos puntos de vista: 1) como un estudio descriptivo del derecho, tal como lo hace Raúl Orgaz en su *Tratado de sociología*; 2) y como un escrito de filosofía del derecho, según la interpretación de Martín García Merou en su libro sobre *Alberdi*. La obra se presta a los dos enfoques, pues no son inconciliables bien vistos la estructura y el contenido de la misma.

Desde el punto de vista del tema del americanismo filosófico, importan aquí el prefacio y la primera parte del *Fragmento*. . . En el primero Alberdi dice que para estudiar el derecho es menester hacer por fuerza una indagación preparatoria de índole filosófica. El concepto de Derecho que posee Alberdi es el del historicismo romántico de Savigny y Lerminier, particularmente el de este último. En estas páginas aparece la filosofía de la historia cuyos lineamientos hemos encontrado en su discurso del Salón Literario. Aquí Alberdi profundiza sus ideas sobre la cuestión.

Entiende la filosofía de la historia como la teoría de la vida de la humanidad, si se la considera en general, y como teoría de la vida de un pueblo si se la ve en particular. Vuelven en estas páginas su visión historicista y social del derecho, según se advierte en este pasaje:

“...cuando esta ciencia haya llegado a sernos un poco familiar [se refiere a la filosofía de la historia], nos hará ver que el derecho sigue un desenvolvimiento perfectamente armónico con el sistema general de los otros elementos de la vida social; es decir, que el elemento jurídico de un pueblo se desenvuelve en un

paralelismo fatal con el elemento económico, religioso, artístico, filosófico de este pueblo; de suerte que cual fuere la altura de su estado económico, religioso, artístico y filosófico, tal será la altura de su estado jurídico”<sup>7</sup>.

No es la filosofía una actividad que deba encerrarse en puras especulaciones, sin repercusión histórica y social en la vida de los pueblos. La filosofía de Condillac, Destutt de Tracy, Degérando, Cabanis es, a juicio de Alberdi, analítica, especulativa y estéril. La había conocido durante sus años de estudios en el Colegio de Ciencias Morales, en el lapso de actuación de Rivadavia y los unitarios. No sirve para guiar en los asuntos políticos, sociales y económicos. Como la pléyade de hombres jóvenes de su época, Alberdi adhiere a la filosofía de Lermínier, Cousin, Tocqueville, Jouffroy, Lamennais, Leroux. Basta recordar aquí acerca de estas preferencias filosóficas los autores que cita Sarmiento en su *Facundo* y la crítica que hace del espíritu excesivamente racionalista y deductivo de los unitarios<sup>8</sup>. O bien la *Tesis sobre la naturaleza filosófica del derecho* de Quiroga de la Rosa, que lleva este sugestivo epígrafe de Herder: “Desde el sol que nos alumbraba, desde los soles del universo, hasta las acciones humanas, las menos importantes en apariencia, se extiende una sola y misma ley, que conserva todos los seres y a sus sistemas con ellos; esta ley es la relación de las fuerzas en un orden y un reposo periódico”<sup>9</sup>. Con resonancias de esta filosofía Alberdi habla de la filosofía como ciencia de la Razón universal y de la razón histórica, objetiva, diversificada según las condiciones del espacio y el tiempo. Damos traslado a algunos pasajes iluminadores:

“...la filosofía es la ciencia de la razón, en general, mientras que la jurisprudencia es solamente la ciencia de la razón jurídica”<sup>10</sup>.

“...Pero, ¿cuál es el espíritu de todas las leyes escritas de la tierra? La Razón: ley de las leyes, ley suprema, divina, es traducida por todos los códigos del mundo. Una y eterna como el sol, es móvil como él: siempre luminosa a nuestros ojos, pero su luz, siempre diversamente colorida. Estos colores diversos, estas fases distintas de una misma antorcha, son las codificaciones de los diferentes pueblos de la tierra: caen los códigos, pasan las leyes, para dar paso a los rayos nuevos de la eterna antorcha”<sup>11</sup>.

Lo que dice de la razón universal y de la razón jurídica, lo afirma de todas las actividades sociales. El arte, la filosofía, la industria, no

<sup>7</sup> ALBERDI: *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Edic. “La Facultad”, prefacio, pág. 6/7. Buenos Aires, 1920.

<sup>8</sup> SARMIENTO: *Facundo*. “Sociabilidad”. Edic. Culturales Argentinas, págs. 121/2, tomo I. Buenos Aires, 1962.

<sup>9</sup> ECHEVERRÍA: *Dogma Socialista*. Edic. Universidad de La Plata, pág. 193, La Plata, 1940.

<sup>10</sup> y <sup>11</sup> ALBERDI: *Fragmento*... Prefacio Edic. citada, pág. 10.

son, como el derecho, escribe Alberdi, sino fases vivas de la sociedad. "Pero sus manifestaciones, sus formas, sus modos de desarrollo, no son idénticos: ellos como el hombre, y el hombre como la naturaleza son fecundos al infinito. La naturaleza no se plagia jamás, y no hay dos cosas idénticas bajo el sol. Es universal y eterna en sus principios, individual y efímera en sus formas o manifestaciones. Por todas partes, siempre la misma, y siempre variable; siempre diferente y siempre constante". Los principios humanos no varían, pero sí varían sus manifestaciones históricas y nacionales. De allí que existan a la vez que la filosofía universal las filosofías nacionales.

La filosofía nacional es la autoconciencia de la nación. En ella lo universal aparece fundido con lo concreto. Se cumple así el fin mediato y el inmediato de la historia, el de la humanidad y el de la nación. Sólo la filosofía, la conciencia de esta situación, sólo ella es capaz de elevarse a la filosofía de la historia y la libertad. Sólo ella es capaz de orientar la creación de los medios para la realización de tales fines en cada situación y alturas históricas. Sólo ella puede, con libertad de criterio, coadyuvar al cumplimiento y desarrollo de la razón histórica objetiva, al desenvolvimiento de la realidad íntima de las naciones. Alberdi trajo esta conciencia de la historia argentina y de su universalidad. Con otras palabras: la historicidad argentina. Ello se torna evidente en estos pasajes del prefacio del *Fragmento* . . . :

"... La filosofía, pues, que es el uso libre de una razón formada, es el principio de toda nacionalidad, como de toda individualidad. Una nación no es nación, sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen. Recién entonces es civilizada: antes había sido instintiva, espontánea: marchaba sin conocerse, sin saber adónde, cómo, ni por qué."

"Un pueblo es civilizado únicamente cuando se basta a sí mismo, cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo. Luego no es independiente, sino cuando es civilizado."

El historicismo de Alberdi no admite que se pueda formar la conciencia nacional o americana mediante una fuerte voluntad política, según lo querían los hombres que actuaron junto a Rivadavia y los unitarios. No es con un afán legiferante como se alcanzará, el conocimiento reflexivo de esas realidades. Es por la investigación paciente de todos los aspectos de la vida nacional y americana que se alcanzará ese autoconocimiento reflexivo, o conciencia crítica. Escuchemos a Alberdi:

"Es, pues, ya tiempo de comenzar la conquista de una conciencia nacional, por la aplicación de nuestra razón naciente, a todas las fases de nuestra vida nacional. Que cuando, por este medio, hayamos arribado a la conciencia de lo que es nuestro y deba quedar, y de lo que es exótico y deba proscribirse, entonces sí habremos dado un inmenso paso de emancipación y desarrollo; porque no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el

dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas. Y como la filosofía es la negación de toda autoridad que no sea la razón, la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social. Pero tener una filosofía, es tener una razón fuerte y libre; ensanchar la razón universal, es crear la filosofía nacional y, por tanto, la emancipación nacional.”

Según se advierte el historicismo de Alberdi tiene un carácter fuertemente cronotópico. Las necesidades y condiciones nacionales diversifican la ley del desenvolvimiento y progreso de los pueblos. El progreso tiene el sesgo de la perfectibilidad siempre abierta al futuro, que presenta en la concepción de los ilustrados franceses, particularmente en Condorcet. En ese sentido Alberdi conserva dentro de su doctrina el momento de la ilustración, y su doctrina acentúa el carácter histórico, sin mengua del racional. Se trata en el fondo de un nacionalismo universal y de un historicismo local. Se separa así también de Vico y su idea cíclica del desarrollo de la humanidad, esquiva a la continuidad y perfectibilidad de la misma .

Importa destacar aquí el papel de la libertad en la filosofía de la historia de Alberdi. La libertad subjetiva es reconocida como eficaz, pues la razón objetiva del proceso histórico y social no es fatalista como en Herder. La libertad subjetiva es fuente de la libertad política, artística, filosófica, industrial. “Ser libre no es meramente obrar según la razón, sino también pensar según la razón, creer según la razón, escribir según la razón, ver según la razón”. La idea de la plasticidad social es evidente en Alberdi. Por eso la palabra progreso y la palabra organización adquieren en él una gran importancia. Son las necesidades políticas argentinas las que filtran las ideas europeas en él y confieren unidad a su doctrina sintética. Tiene una metafísica del pueblo, es decir sentido histórico, forma ingenua del Volkgeist (espíritu del pueblo) de Herder. Síntesis de razón e historia, que lo lleva a la singularización nacional y americana del desarrollo de los pueblos de esta parte del mundo.

La tarea que propone es, por una parte, la conquista de la conciencia nacional, y por otra, la conquista del genio americano. Por eso escribe en el prefacio del *Fragmento*. . . : “. . . La inteligencia americana quiere también su Bolívar, su San Martín. La filosofía americana, la política americana, el arte americano, la sociabilidad americana, son otros tantos mundos que tenemos por conquistar”. La tarea es lenta, inmensa, costosa. “Debemos sembrar para los nietos”. Sus lemas son Mayo, progreso, libertad, como en Echeverría, como en Gutiérrez, como en Sarmiento, como en López, cada uno a su modo.

### *Ideas para presidir un curso de filosofía contemporánea*

El tercer escrito juvenil de Alberdi que permite fijar su idea del americanismo filosófico son sus *Ideas para presidir la confección del*

*curso de filosofía contemporánea*, escrito elaborado en 1842, en Montevideo.

Aquí su historicismo se muestra todavía más rotundo que en sus páginas anteriores. Hasta niega la existencia de la filosofía universal. Sólo existen las filosofías particulares. Como nada es más esclarecedor que los textos, parece aconsejable esta transcripción:

“No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía particular, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano”<sup>12</sup>.

¿Por qué Alberdi extrema su historicismo en esta ocasión? Pensemos que ha tenido en cuenta las circunstancias de su conferencia en Montevideo. Allí habían muchos unitarios emigrados, que veían con malos ojos a los hombres de la nueva generación, a los que inclusive les achacaban simpatías con el gobierno de Rosas en Buenos Aires. Por eso Alberdi acentúa la importancia del factor histórico, aunque en el fondo sin mengua de la razón subjetiva y la libertad humana. Para darse una idea más concreta de la forma mental de los unitarios, conviene recordar el retrato psicológico que Sarmiento hace de ellos:

“... Estos unitarios del año 25 forman un tipo separado, que nosotros sabemos distinguir por la figura, por los modales, por el tono de la voz y por las ideas. Me parece que entre cien argentinos reunidos, yo diría: éste es unitario. El unitario tipo marcha derecho, la cabeza alta; no da vuelta, aunque sienta desplomarse un edificio; habla con arrogancia; completa la frase con gestos desdeñosos y ademanes concluyentes; tiene ideas fijas, invariables; y a la víspera de una batalla se ocupará todavía de discutir, en toda forma un reglamento, o de establecer una nueva formalidad legal; porque las fórmulas legales son el culto exterior que rinde a sus ídolos, la Constitución, las garantías individuales. Su religión es el porvenir de la República, cuya imagen colosal indefinible, pero grandiosa y sublime, se le parece a todas horas cubierta con el manto de las pasadas glorias, y no le deja ocuparse de los hechos que presencia”<sup>13</sup>.

Aun a riesgo de extendernos con los textos en la mano, cuando lo frecuente son las disquisiciones de los aficionados a la historia de las ideas, parece pertinente dar lugar a otro pasaje de Sarmiento, donde alude

<sup>12</sup> ALBERDI: *Ideas...* Edic. Obras selectas. “La Facultad”. tomo II, pág. 370. Buenos Aires, 1920.

<sup>13</sup> y <sup>14</sup> SARMIENTO: *Facundo*. “Sociabilidad”. Edic. citada, págs. 118/119 y 120/121.

al espíritu deductivo de los ilustrados de la generación rivadaviana. Aquí está:

“Es imposible imaginarse una generación más razonadora, más deductiva, más emprendedora, que haya carecido en más alto grado de sentido práctico. Llega la noticia de un triunfo de sus enemigos; todos lo repiten; el parte oficial lo detalla, los dispersos vienen heridos. Un unitario no cree en tal triunfo, y se funda en razones tan concluyentes, que os hace dudar de lo que nuestros ojos están viendo. Tiene tal fe en la superioridad de su causa, y tanta constancia y abnegación para consagrarle su vida, que el destierro, la pobreza, ni el lapso de los años entibiarán en un ápice su ardor. En cuanto a temple de alma y energía, son infinitamente superiores a la generación que les ha sucedido. Sobre todo lo que más les distingue de nosotros son sus modales finos, su política ceremoniosa, y sus ademanes pomposamente cultos. En los estrados no tienen rival, y no obstante que ya están desmontados por la edad, son más galanes, más bulliciosos y alegres con las damas que sus hijos. Hoy día las formas se descuidan entre nosotros a medida que el movimiento democrático se hace más pronunciado, y no es fácil darse idea de la cultura y refinamiento de la sociedad de Buenos Aires hasta 1828. Todos los europeos que arribaban creían hallarse en Europa, en los salones de París; nada faltaba, ni aun la petulancia francesa, que se dejaba notar entonces en el elegante Buenos Aires”<sup>14</sup>.

Atribuimos la exageración historicista de Alberdi en sus *Ideas* ... de Montevideo a la pedantería abstracta unitaria difundida por los emigrantes de la generación precedente. Por cierto, que la otra cara de la medalla era la barbarie federal. De aquí la exaltación de la razón concreta e histórica en estas páginas alberdianas, que hay que comprenderla dentro de su contexto histórico.

Hasta los días de Alberdi, puntualiza las siguientes corrientes filosóficas: a) sensualista (Cabanis, Desttut de Tracy, Volney, Garat, Condillac, Locke; b) mística (De Maistre, Lamennais, Bonald, Ballanche y Saint Martin); c) ecléctica (Cousin, Jouffroy, Degérando); d) social (Leroux, Lermnier, Carnot).

A pesar de su énfasis historicista Alberdi no pone en cuestión: 1) la moral, destino del hombre en la tierra y después; 2) religión (destino antes y después de la vida); 3) filosofía de la historia<sup>15</sup> (destino de la especie humana); 4) cosmología (origen y leyes del universo); 5) la teología (naturaleza de Dios y sus relaciones con el hombre y con la creación); y 6) el derecho (natural, político, de gentes, etc.). Son saberes epistemáticos de carácter universal. Groussac, y tras él Ingenieros, Korn, Agustín García han acusado a Alberdi de positivista y pragmatista. Por cierto, con taconismo verboso, lo hacen después sus epígonos. No hay tal. Alberdi no niega la filosofía epistemática, racional y universal. Ni tam-

poco niega el carácter universal de sus medios y métodos de investigación. Veamos otra vez los textos:

“...La filosofía, como se ha dicho, no se nacionaliza por la naturaleza de sus objetos, procederes, medios y fines. La naturaleza de esos objetos, procederes, etc. es la misma en todas partes. ¿Qué se hace en todas partes cuando se filosofa? Se observa, se concibe, se razona, se induce, se concluye. En este sentido, pues, no hay más que una filosofía.”

Lo que sí dice Alberdi es que en América la filosofía debe tomar una inflexión particular y de reflexión concreta, pues los principios universales que cada rama epistemática de la filosofía estudia en forma universal adquiere sesgos particulares en el tiempo y el espacio, en la vida de los pueblos. De aquí que la filosofía deba ocuparse reflexivamente de la filosofía de la historia argentina y americana, de la filosofía del derecho americano, de la filosofía social americana. Esta tarea no la pueden realizar más que los americanos. No se trata de trasladar esquemas y modelos exteriores, porque están llamados a fracasar. Se necesita cultivar la razón concreta. Se trata de “la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia”. Esta filosofía aplicada y concreta, sintética y positiva, como la califica Alberdi, es la que más interesa a la Argentina y a América del siglo XIX, porque da respuestas a las exigencias y necesidades históricas y sociales de la época. Pero ello no significa negar la filosofía universal.

En América “la filosofía debe ser política y social en su objeto, ardiente y profética en sus motivos, sintética y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destinos”. Aboga Alberdi por la existencia de la filosofía nacional y americana. La filosofía se localiza al estudiar las necesidades propias de cada país, y dar soluciones a los problemas que interesan a los destinos nacionales. Asienta los caracteres de la filosofía en América. Ellos son:

“1) Por sus miras será la expresión inteligente de las necesidades más vitales y más altas de estos países; 2) será antirrevolucionaria en su espíritu, en el sentido que ella camina a sacarnos de la crisis en que vivimos; 3) orgánica, en el sentido que se encaminará a la investigación de las condiciones del orden venidero. De este modo la filosofía dejará de ser una estéril chicana, será lo que quieren que sea para Francia Jouffroy, Leroux, Carnot, Lermnier y los más recientes órganos de la filosofía europea.”



## EUROPEISMO EN GROUSSAC

Con Groussac nos encontramos con una figura de la generación del 80. Por razones de cronología (había nacido en 1854 y desapareció en 1929) y, lo que importa más, por razones filosóficas forma parte de la pléyade de hombres que actúan en los años de predominio del positivismo. ¿Qué pensaba Groussac de la cultura argentina? La respuesta se encuentra en las páginas finales de su estudio sobre *Las bases de Alberdi*, que integra su libro *Estudios de historia argentina*. Los achaques y males que halla en la cultura del país son varios y de diversa índole. En primer lugar, carece de liberación e independencia, aunque la haya conseguido en el terreno político. Cortar el cordón umbilical con España en ese aspecto era fácilmente realizable. El horizonte histórico de Europa y América hacía posible esa ruptura. Pero en cambio ha continuado la dependencia del intelecto, que hace a los pueblos sudamericanos consumidores de civilización. ¿Hasta cuándo seremos los ciudadanos de Mimópolis y los parásitos de la labor europea? No se sospecha el abismo que existe entre países remolcadores y remolcados culturalmente, entre pueblos inventores y creadores y pueblos consumidores. Lo que importa en la vida de los pueblos "es vivir, en parte al menos, la propia substancia e irradiar luz original, siquiera sea débil y trémula". En su época sólo dos pueblos sudamericanos le parecen a Groussac que están en condiciones de salir de esta situación de dependencia: Argentina y Chile. Sólo ellos parecen escapar a la ley fatal de la raza y el clima, a que se encuentran sometido los demás<sup>15</sup>. Nuestro autor interpretaba la realidad histórica y social a través de la filosofía de Taine, aunque con espíritu crítico.

La poca densidad de la Argentina se advierte en los guías y conductores. Ello es grave, porque para Groussac el curso histórico es movido y conducido por las minorías ilustradas, como lo entendían por otra parte los hombres de la generación del 80, que en materia de filosofía política eran liberales. Adhiere así si no a las ideas de Renan, que considera excesivas porque terminan negando la libertad, sí a las de Taine. No veía Groussac con buenos ojos el movimiento democrático de las masas, según lo dice reiteradamente en su obra *Del Plata al Niágara* cuando estudia la sociedad norteamericana. Entiende la noción de pueblo en sentido liberal, como el conjunto de hombres, siempre una minoría, que poseen idoneidad política, que "vierte las sugerencias del bien o del mal en la muchedumbre pasiva"<sup>16</sup>. Tiene una interpretación

<sup>15</sup> PAUL GROUSSAC: *Del Plata al Niágara*. Prefacio, Edic. "Jesús Menéndez", pág. XXIII-IV. Buenos Aires, 1925.

<sup>16</sup> PAUL GROUSSAC: *Estudios de historia argentina*. Las Bases de Alberdi. Edic. "Jesús Menéndez", pág. 364. Buenos Aires, 1918.

pasivista del pueblo, a diferencia de Sarmiento y los hombres de la promoción del 37. Pues bien: son estos guías los que, según Groussac, abdican más y más en sus años de las responsabilidades intelectuales, hasta convertirse en conductores ciegos. Considera que estas minorías ilustradas se dedican casi exclusivamente a las actividades económicas, con olvido y mengua de las preocupaciones morales, científicas y técnicas. Las naciones se deterioran y vienen a menos no tanto por sus crisis económicas cuanto por la laxitud ética y social que las precede y que las acompaña. Destaca la importancia de la vida científica y de las energías acumuladas, que son el sostén y la fuerza de la civilización.

Para Groussac el origen del marasmo argentino proviene del grupo social dirigente, que no desempeña eficientemente sus funciones de conducción. "El mal está en la cabeza, no en los miembros donde lo observan los Tangredos". Es el conjunto de dirigentes el que está amenazado de atrofia mental. El achaque indica su índole psíquica y consiste en que el enfermo no reflexiona. Le pasa inadvertida su pasividad. En esta situación mal se puede esperar el desarrollo de la capacidad inventiva, de investigación y creación. Todo se resuelve en una actitud epigonal, que asimila sin crítica los esfuerzos y realizaciones del pensamiento europeo, particularmente francés, donde esas minorías encuentran las ideas elaboradas y los resultados obtenidos. Se fomenta así la actitud imitativa, el reino de Mimópolis, donde pasan las oleadas culturales, sucediéndose unas a otras sin continuidad intrínseca ni asimilación crítica.

Esta cultura de agua dulce, de escasa densidad, donde es fácil sacar cabeza, pero donde nada sostiene y exige, se refleja según Groussac en las lecturas de las minorías y de las mayorías. Unas leen libros de actualidad, de origen europeo, para extraer información aprovechable y "estar al día", en particular las de interés literario y artístico, que toca más a la sensibilidad sudamericana. Pocos se inquietan con los problemas de la ciencia, la técnica y la filosofía. Absorben el dogma impreso, hasta el próximo cambio de rumbo cultural.

Consecuencia de la situación apuntada es el pupilaje intelectual. Se acude por ideas a las librerías y a las fábricas extranjeras por armamentos y barcos, sin tener noción de las condiciones y esfuerzos que requiere la producción intelectual y técnica. No obstante ello, los argentinos viven muy pagados de sí mismos.

Fruto de estos achaques endémicos es el culto del efemerismo, el afán desmedido de las conmemoraciones, ocasión para las demostraciones verbosas y palabreras. Si se leen los discursos y artículos que se evacuan en tales celebraciones, y se prescinde de lo que en ellos proviene de fuentes lejanas y ajenas, lo que resta es el *caput mortuum*. Se tiene buen cuidado de evitar lo que más vale en el pensamiento, esto es, el acto mismo de pensar.

Son defectos del intelecto argentino por los años en que escribía nuestro autor (después se han sumado otros no menos famosos) la superficialidad, la improvisación, la inflación verbal, el repentinismo, la mentira, la inseguridad.

El remedio de los efectos sobredichos lo encuentra Groussac en “el estudio sincero de la historia que enseña, no de la mitología que enfatúa: en el trabajo útil, en la disciplina moral, en la economía y buena aplicación de las fuerzas fecundas, en la orientación del alma colectiva hacia un ideal de nobleza y probidad”<sup>17</sup>. Por cierto, el autor encuentra excepciones notables a esta caracterización. No hay que olvidar que de la generación del 37 y de la de los Constituyentes del 56, sobrevivían en su época algunos patriarcas: Sarmiento, Gutiérrez, Mitre, Vélez Sársfield. Y entre sus coetáneos estaban Ameghino, los Ramos Mejía, Piñero, Wilde. Pero como advertía él sus vistas no iban dirigidas a las excepciones sino al curso común de las gentes.

Interesa averiguar aquí qué es lo que representa Groussac en la historia de la cultura argentina. Algo queda dicho cuando asentamos la influencia de Taine y Renan. Cuando Groussac llega al país (1866) estaba en formación la generación del 80. Los hombres de la misma fueron hombres de acción y de escasa formación cultural. Se dedicaban a las letras, a la filosofía, a las artes en los ratos de ocio. Dentro de este ambiente nuestro autor vivió siempre con nostalgia de Francia, des-paisado si se permite este galicismo, intelectual y sentimentalmente. Su atención puesta en el viejo mundo hizo que mirara a los argentinos de reojo, más o menos oblicuamente, oblicuidad que no desaparecía aun cuando se sintiera inundado de cierta dosis de bondad. Buena prueba de ello lo constituye su libro *Los que pasaban*, donde se respira alguna simpatía hacia Estrada, Goyena, Avellaneda, Pellegrini, lo cual no le impide a veces sus juicios desdeñosos. Sólo se salva Pellegrini. En sus *Estudios de historia argentina* y en su *Crítica literaria* la incompreensión sube de punto tratándose de Alberdi o de Echeverría. No es ya ingratitud, sino desprecio injusto e inmotivado. Por muy superior que se sintiera Groussac, no lo era tanto para querer salvar sus nombres con las biografías y estudios que escribió sobre esos hombres históricos. ¿Qué pensar, entonces, de otras figuras que no tuvieron contacto con él?

Muy a pesar suyo nuestro autor no forma parte del movimiento intelectual europeo de su época. Sus esfuerzos en tal sentido resultaron fallidos, a pesar de que las raíces principales de su personalidad las sentía en Europa y las adventicias en tierra argentina. Las primeras terminaron, sin embargo, como lo confiesa el propio Groussac, secándose. La tierra en que vivió rezongando se le adhirió de tal modo y con tanta fuerza que lo hizo suyo. Ocurría con él un poco como con esos matrimonios que son felices cuando disputan . . .

### *Filosofía de la historia argentina*

En Groussac podemos encontrar, además de una filosofía de la historia en general, de cuyos lineamientos nos hemos ocupado en otras

<sup>17</sup> GROUSSAC: *Estudios de historia argentina*. Las Bases de Alberdi y el desarrollo constitucional. Edic. citada. Pág. 365/66.

páginas, lo que podríamos llamar su filosofía de la historia argentina. Es bien sabido que no escribió una historia general de la Argentina. Sus trabajos son siempre investigaciones particulares, de detalles, muchos biográficos, con un concepto muy personal de la biografía y del papel y la eficiencia histórica de las grandes personalidades. La admiración por éstas y su concepto pasivista del pueblo le llevan a pensar que el curso de la historia lo mueven esas minorías selectas. No obstante ese apego a las investigaciones concretas, los libros de Groussac son como piedras puestas en el curso del río de la historia argentina, que permiten atravesarlo, o, si se quiere, seguir su corriente desde la época de la conquista y colonización españolas hasta el período independiente, y dentro de éste hasta los años de actuación del propio Groussac. Los nombres de sus libros señalan esos hitos: *Mendoza y Garay* . . . , *Santiago Liniers*, *Los jesuitas en Tucumán*, sus *Estudios de historia argentina*, *Echeverría*, *Alberdi* . . . , *Los que pasaban*.

De sus estudios particulares de historia argentina, Groussac ha desprendido algunos hilos del desarrollo del país. La madeja es compleja y de muchos colores, pero se puede tirar de algunos de ellos. El proceso histórico es concebido por él como movido por fuerzas contrarias y opuestas. Sin la tensión y lucha de estas fuerzas contrarias el movimiento de la historia se detendría. De entre ellas algunas son dominantes y otras sumergidas. Cuando se desgastan las unas irrumpen las otras en la realidad histórica. Esta interpretación es análoga a la que ofrecen Fustel de Coulanges y Eduardo Zeller. En el caso de la historia colonial argentina, las fuerzas predominantes fueron las que realizaron la conquista, la colonización y la evangelización. Las fuerzas dominadas, por cierto que no en forma absoluta, estaban representadas por el elemento vernáculo y americano. A medida que avanza el siglo XVIII se advierte el estancamiento de la cultura española y de su poder político, que hace que los descendientes hispánicos en América, los criollos, vayan adquiriendo mayor dominio, si no en el aspecto de la autoridad política, sí en la vida social y económica. Esta situación hace crisis en el primer decenio del siglo XIX en que esas fuerzas americanas, de origen europeo, combinadas con los elementos indígenas y mestizos, logran la independencia y el poder político. En un primer momento, en el proceso revolucionario las fuerzas que rompen el cordón umbilical con España se hallan mezcladas, pero lentamente el curso de la historia las vuelve a decantar y a oponer en sus intereses. A juicio de Groussac se prolonga en otros contextos históricos las mismas fuerzas de la época colonial. La oposición entre "godos" y "criollos" se transforma en la de unitarios y federales. Los primeros representan por su educación, sus ideas y sus intereses las fuerzas históricas de las ciudades, particularmente de Buenos Aires. Estos criollos unitarios prolongan los sesgos españoles de la ascendencia social, el poder político, la educación universitaria o de la milicia, para el desempeño de funciones públicas. Tienen estos criollos, como lo tenían los propios españoles, el sentido del honor, el coraje, la lealtad, la vanidad

de casta y el desdén del trabajo, aunque no el carácter rutinario de los españoles. Los federales, por su parte, son hombres formados en los campos, aunque muchas veces tengan abolengo ciudadano, hechos al trabajo, al cálculo, a la sencilla vida material, con rusticidad de modales y hábitos propios de estancieros y hombres de la campaña. Estas fuerzas opuestas, por un lado aristocráticas, funcionaristas y urbanas, por otra, campesinas, instintivas y americanas, son las que mueven el curso de la historia argentina durante el siglo XIX.

Subyace debajo de esta interpretación grousacniana la convicción de que el proceso histórico general es el resultado entre las fuerzas que trae la innovación y las que representan lo establecido y la tradición, entre libertad y necesidad, que es la ley misma de la historia según nuestro autor. Modos de esa oposición básica son todas las que se advierten en la vida argentina. Groussac traslada a su interpretación de la historia argentina esta ley fundamental de su filosofía de la historia. La estudia en su relación con las fuerzas políticas y los factores sociales y económicos.

El cuadro histórico y social del país, y la vigencia de la ley aludida y sobredicha, los presenta Groussac así:

“Tal antagonismo, en suma, no es sino el combate eterno y eterno de la innovación contra la tradición, que es la ley misma de la historia y, según tenga el vencedor de la jornada, mayor o menor virtud civilizadora que el vencido, resulta el progreso o el regreso de la colectividad. Es evidente, por ejemplo, que lo primero ocurre aquí durante el período de la conquista, y no lo es menos que la estancación colonial del siglo XVIII equivale a un retroceso. Pero, en la naturaleza, la vida queda al fin victoriosa de la muerte. La pendiente es irresistible, y la suspensión causada por un obstáculo, siempre momentánea. El predominio de la España decadente sobre sus colonias constituía más y más un equilibrio inestable, al paso que éstas crecían y aquélla se debilitaba por la mutua transfusión de sus respectivos elementos. Toda lucha, en efecto, trae contagio del que ningún contrincante sale incólume. Y cuando, a las múltiples infiltraciones del contacto secular de las sangres durante varias generaciones, con eliminación gradual del elemento autóctono que se repudiaba, compréndese cómo se formaría en cada colonia (y más en ésta, que rebasó el nivel inferior la masa indígena no asimilada), una clase de criollos urbanos, apenas distintos étnica ni socialmente, de sus parientes peninsulares, pero superiores a éstos por la savia juvenil y la perfecta adaptación al medio. Al principio del siglo XIX, los españoles sólo detentan aquí la autoridad, y por ésta el comercio reglamentado, mínima parte del efectivo. Todos los factores sociológicos son americanos en su inmensa mayoría, desde la única riqueza inconvencional, que es la propiedad territorial con las industrias agrícolas, hasta la constitución del lugar, que es nativo

como la madre, aunque el padre sea español. La educación del criollo "decente" era la española, menos la rancia preocupación rutinera, y más, por tanto, la permeabilidad al espíritu europeo; cada joven *indiano* educado en España volvía revolucionario a la francesa, y de la misma Salamanca sacaba tendencias antisalmantinas. Estructura tan frágil y artificial no podía subsistir; para que se viniese al suelo la fábrica vetusta, bastaba que un accidente enseñase lo endeble y carcomido de los estribos tradicionales que la apuntaban, y luego se ofreciese la ocasión de consumir la ruina inevitable. La invasión inglesa a Buenos Aires trajo el accidente ilustrativo, y la francesa a España la esperada ocasión."<sup>18</sup>

La oposición entre "godos" y "criollos" da lugar después de la Revolución de Mayo, al antagonismo entre unitarios y federales. El proceso de formación de estas fuerzas históricas, sociales y económicas puede ser explicada con la aplicación de la ley histórica ya mencionada. Groussac lo hace en estos términos:

"... Los partidos del año 40 se derivan directamente de los del año 10, como éstos arrancan del duelo secular entre el indigenado y la conquista, a pesar de todos los factores adventicios que se funden en el paralelismo antagónico; y, a través de sucesos al parecer fortuitos, el primer grupo engendra tan lógicamente a los unitarios, como el segundo a los federales."<sup>19</sup>

Para Groussac el partido que se vinculaba con la tradición colonial significaba en lo social el orden jerárquico, por cierto fundado en privilegios de sangre y en ventajas de situación. Con otras palabras: la aristocracia nativa, la autoridad tradicional, la educación en la universidad, las carreras en la administración y en la milicia. El grupo americano y patriota (mal representado en las primeras Juntas, dice Groussac, porque nacieron de intrigas y asonadas) significaba por su parte la riqueza en su doble forma: sea estática por la ocupación del suelo, sea dinámica, por la explotación del suelo, siquiera rudimentaria. La acción de estas dos fuerzas en el terreno social y económico la explica nuestro autor en los términos siguientes:

"La estructura feudal, iniciada con los repartimientos y las encomiendas de la conquista, se continúa en la era colonial con la denuncia y la vaga explotación del campo baldío, para rematar, después de la revolución, en la enfiteusis y, finalmente, en la distribución de la tierra pública entre los amigos del gobierno, y el despojo, más o menos disimulado, de sus enemigos. Se forma así la clase de los grandes hacendados, cuya influencia arraigada y

<sup>18</sup> PAUL GROUSSAC: *Estudios de historia argentina*. "El Dr. don Diego Alcorta". Edic. citada. Pág. 197.

<sup>19</sup> PAUL GROUSSAC: *Obra citada* "El Dr. don Diego Alcorta". Edic. Idem. Pág. 197.

creciente conseguirá el predominio. Allí se acumula la energía latente del país, asentada en las virtudes democráticas del trabajo, del cálculo, de la sencilla vida material, si bien ya maleada por la rusticidad de los modales y hábitos del estanciero, y su desprecio instintivo de la cultura urbana y europea. El hondo sacudimiento de la Independencia confunde pasajeramente todos los elementos nativos; pero, pasada la tormenta y restablecido el relativo equilibrio, se asiste a un curioso renacimiento del espíritu "español" (quiero decir, aristocrático y funcionarista) en los urbanos, al par que en los rurales (muchos de ellos nacidos en la ciudad y de claro abolengo) a un recrudescimiento de hábitos campesinos. Resucita la rivalidad entre los primeros, que luego se llamarán unitarios, y los segundos, que se apellidarán federales, sin que en realidad estos motes conserven su correcta acepción doctrinal. En su estructura, pues, y por sus hombres dirigentes —políticos de gabinete, militares de escuela, universitarios, publicistas, poetas—, el partido unitario encarna el espíritu de la ciudad, al paso que el federal resume el de la campaña. Pero el espíritu "porteño", o sea de la capital puerto de mar, no es otra cosa que el europeo asimilado, así como el espíritu "criollo" no es sino el americanismo estrecho que se mantiene intacto en las aldeas y montes mediterráneos. Y ved ahí cómo por afinidad natural, se agrupan bajo la misma bandera la aversión de las provincias por Buenos Aires y el odio de los federales por los extranjeros, complemento lógico de su odio por los unitarios de la ciudad."<sup>20</sup>

Este bosquejo interpretativo le sirve a Groussac para seguir el hilo conductor en el laberinto de la historia argentina. Si bien prefiere el estudio de los pormenores y detalles de los acontecimientos históricos, sabe elevarse a las ideas generales y filosóficas cuando se trata de apreciar horizontes amplios en que cobran sentido las situaciones y acaeceres particulares de la historia.

En su breve síntesis de filosofía de la historia o de historia filosófica, se se prefiere, muestra Groussac sus propias valoraciones axiológicas. Como europeo que es por voluntad y autoconciencia, la conquista y la colonización le parecen obra de las fuerzas predominantes de España, que sojuzgan a los nativos e indígenas de las Américas. En su visión del siglo XIX argentino, sus simpatías están con los unitarios, que llevan la antorcha de la civilización y de los intereses europeos asimilados en el país, en contra de los federales, que constituyen el elemento americano. Trastrueca la relación de tales fuerzas históricas al pasar de la época colonial a la independiente. Para ser coherente con su interpretación y la ley histórica de su filosofía de la historia, hubo de pensar Groussac como fuerzas históricas de dominio a las urbanas, europeístas,

<sup>20</sup> PAUL GROUSSAC: *Estudios de historia argentina*. "El Dr. don Diego Alcorta". Edic. citada. Págs. 197/198.

unitarias y aristocráticas, frente a la situación de fuerzas subyugadas de las campañas americanas, federales y democráticas. No ocurre así, sin embargo. Piensa que estas últimas tienen un dinamismo amenazador, que constituyen el motor histórico del sometimiento de las primeras. Este trastrueque de valoraciones no es inocente y tiene su origen en los criterios de los hombres que llevaron adelante la "porteñización" del país después de Pavón y que culmina con la actuación de los hombres de la generación del 80 y del propio Groussac, hombre de consulta para muchos de ellos. Los resultados de esta actitud están a la vista: un país que lucha denodadamente por salir de la dependencia cultural, económica, social y espiritual con una ciudad capital pensada para la mediación entre el interior y el exterior y el olvido del destino argentino. Ça suffit.

#### IV

#### CONCLUSIONES PRINCIPALES

En la primera parte (I. El problema de la cultura americana) se concluye:

1) No cabe negar la existencia de la cultura americana; 2) No cabe afirmarla como realidad plena, pues continúa siendo una cuestión todavía no resuelta; 3) Se puede afirmar una cultura americana en vías de desarrollo y de tomar conciencia y autoconocimiento de sí misma en sus distintas manifestaciones.

En la segunda parte (II. El americanismo filosófico de Alberdi), se sigue:

1) El pensamiento juvenil de Alberdi, entre los hombres de la generación del 37, ha planteado con lucidez la necesidad de elaborar la filosofía americana y argentina; 2) Fundamenta el autor sus planteos en la filosofía del historicismo romántico de su época, que no excluye el elemento de la ilustración como reconocimiento de la razón subjetiva y la libertad, eficaces para intervenir en la realidad social e histórica, plásticas según su intuición histórica; 3) Su filosofía es sintética, superior a los elementos que la integran, orgánica y original en cuanto es una síntesis nueva y de aplicaciones nuevas. Ha cribado las ideas europeas y las ha adaptado a las necesidades del país.

En la tercera parte (III El europeísmo de Groussac), se asienta:

1) Groussac tuvo, entre los hombres del 80, una interpretación europeísta de la cultura, de fuerte acento francés, que subyace a sus juicios críticos y preferencias axiológicas en lo literario, historiográfico y filosófico; 2) Su filosofía de la historia argentina muestra los clisés en su visión unitaria, centralista y con frecuencia "chauvinista"; 3) Sin mengua de su europeísmo, reclama enérgicamente para la Argentina y los países sudamericanos el cultivo del autoconocimiento profundo de sus realidades concretas y morales, para poder orientar la vida histórica y social de los mismos.



## AMERICA FUERA DEL CENTRO: DEL PRIVILEGIO Y DE LA CULPA

Agustín T. de la Riega  
Buenos Aires

El presente artículo tiene como antecedente natural el libro que acabamos de publicar <sup>1</sup>. No podemos prescindir aquí de las nociones que allí hemos delineado. Especialmente no podemos prescindir de la noción del haber y de sus principales consecuencias.

El haber señala ontológicamente la facticidad sin hacer de lo humano su centro puro y originario. El haber es el modo liberador de señalar la realidad.

El haber nos libera, en primer término, de las exigencias a priori del racionalismo discursivo. El haber nos libera, en segundo término, de aquellas concepciones de la facticidad que hacen del hombre su centro privilegiado y culposo.

El haber no empieza por ser Razón y tampoco empieza por ser "sentido" orientado al hombre desde su origen. *El haber es la facticidad que se abre en la diferencia.* Libera a la realidad en general, porque la deja ser más allá de lo humano y libera al hombre, porque no lo obliga a cargar con toda la realidad como si fuera su elegido.

Es nuestro convencimiento que esta nueva perspectiva, si bien no se restringe a nuestro medio y a nuestro tiempo, ha sido facilitada por nuestra circunstancia tercermundista y americana.

Ya el término mismo —"el haber"— tiene gran relación con lo nuestro desde que sólo nuestra lengua nombra la facticidad verbalizándola a través del verbo haber. Haber tiene como núcleo el "hay" ontológico y lo extiende a todas las dimensiones temporales. Es una virtud del castellano, que va más allá del "es gibt" —se da— que conduce a la polarización dar-recibir, del il-y-a que se verbaliza como avoir y como tener o del there is/are-to be que se conjuga con el "es" predicativo.

A partir de este término, que en gran parte consideramos nuestro, se despliega una interpretación del ser y de lo humano, cuya perspectiva tercermundista y latinoamericana se nos hace cada vez más explícita.

A partir del haber, el ser en general es irreductible, más allá del lugar que ocupe y del pre-dominio que tenga. A partir del haber se

<sup>1</sup> Conocimiento, Violencia y Culpa, Bs. As., Paidós, 1973.

deja de buscar el fundamento en el llegar a ser (causal o trascendental) para encontrarlo en lo originariamente propio.

Esta concepción repercute en lo humano de un modo esencial.

El haber sitúa lo humano, como vida y como decir, en un lugar irreductible que no es, sin embargo, central. Así se opone a la filosofía tradicional que es una filosofía del Centro. Una filosofía cuyo centro es el hombre que la propone y cuya actitud alterna entre el dominio y la culpa.

Centro significa aquí, fundamentalmente, el lugar elegido en el que el ser hace centro. Esto supone un privilegio, pero también una carga.

Esta actitud, si bien en última instancia se resuelve en la unidad, se traduce de dos maneras: en el orden de lo Manifiesto (fuerza, técnica, economía) y en el orden de lo Oculto (super-conciencia cultural y moral, religión). Desde ambos puntos de vista, el centro se aprovecha pero también carga con la conquista.

Heidegger se puso de moda entre nosotros por su crítica de la voluntad de dominio. Mas esta crítica sólo alcanza, en ciertos aspectos, a la influencia manifiesta del Centro. No a la oculta.

Heidegger mismo ha insistido en la cuestión del Centro y en que al ser-ahí debe entenderse como el ahí-del-ser <sup>2</sup>.

Muchos se han dejado llevar por la imagen del ser-en-el-mundo, sin observar que lo más peculiar del ser-ahí, es ser el Centro de ese mundo que es *su* mundo: "ahí" donde lo verdadero acontece y desde donde se lo distribuye; "ahí", entre el privilegio de que todo le sea "dado" y la culpa inherente a este recibir como definición de su ser.

Nuestra crítica ha hecho centro en Heidegger porque es justamente ahí donde el problema se mantiene oculto.

## I. — LO HUMANO DESDE AMERICA

### 1. América y el ahí del ser

La censura más grave que ha despertado nuestro libro es, precisamente, la del ensañamiento con que nos hemos opuesto a la concepción heideggeriana del ser-ahí.

En cierta forma advertimos que tienen razón. Para un europeo no es tan grave. Indudablemente en ningún caso la naturaleza de lo humano autoriza a sentirse el centro ontológico del ser y a cargar con la enorme culpa que eso significa. Pero el error, que resultaría disparatado desde América, no es tan grave desde la Alemania europea.

Europa —y Alemania dentro de ella— se han sentido el Centro: "ahí" donde "el ser" ha ido cobrando sentido y desde donde ese sentido ha sido expandido.

<sup>2</sup> Heidegger M.: Lettre a Monsieur Beaufret. En *Lettre sur l'Humanisme*. (Bil. al fr.) Trad. de R. Munier. París, Aubier 1964, pp. 182-185.

No es demasiado raro que la conciencia europea llegue al concepto del ahí-del-ser cuando ha sido la gran colonizadora de nuestro mundo y toda su estructura mental tiende a no reconocer otra historia que la propia. Cuando ha concebido toda la Historia como la unidad que pasa por Europa y por su centro.

En esta dirección también ha contribuido la tradición hebrea, sobre todo a través del cristianismo. También el pueblo judío se siente elegido por El Ser. Ahora bien, en su forma no cristiana, este sentimiento sufre la persecución y se mantiene en una cierta periferia en tensión con el centro elegido. Mas en su forma cristiana, la tradición judía se occidentaliza, y pasa a ocupar el "centro".

Así la cultura occidental europea está doblemente presidida por el signo del privilegio y de la culpa. Es comprensible entonces que llegue a creerse el ahí del ser.

Pero nuestra reacción viene desde América. ¡Es tan obvio desde nuestro ángulo que ni el hombre en general, ni América en particular son el ahí del ser!

América es muy abierta; su composición, sobre todo en algunos ámbitos, muy variada. Lo difícil para ella ha sido concentrarse en sí misma. América, aunque rica y vital, no se siente elegida. En todo caso habría sido "elegida" por la naturaleza, pero no por la historia. Hasta ahora nunca la historia hizo centro en Latinoamérica.

La única posibilidad latinoamericana de aceptar la teoría europea del ser-ahí, sería la de plegarse al proyecto europeo en actitud de dependencia. Buenos Aires, por ejemplo, podría ser el ahí del ser-ahí europeo. Pero esto repugna y es justamente lo que la creación rompe.

Si Buenos Aires sigue permitiendo que su vida se esconda detrás de la europea, entonces tienen sus filósofos las mismas excusas que los europeos para defender la tesis del ser-ahí. Pero si Buenos Aires se reconoce como Argentina y como Latinoamérica, si es capaz de mirar sin lentes, entonces, la teoría del ser-ahí no sólo se revelará falsa, sino también repugnante.

Latinoamérica no se siente ni privilegiada ni culposa. El mundo no es suyo; no le ha sido dado. Ni ocupa su centro, ni debe cargarlo a costas. América está para la creación, desde la libertad.

## 2. LA DIGNIDAD DE SER

Es desde la perspectiva latinoamericana desde donde más fácilmente se capta el ser del hombre como dignidad.

América no se siente grande por su dominio, ni es su deseo dominar. Tampoco sus capitales auténticas quieren mantenerse en el sometimiento culposo de ser el ahí de los grandes imperialismos. América sabe que la dignidad de ser, la soberanía de ser, no puede resultar definida ni por la conquista, ni por la dependencia económica. Los

países americanos saben que su ser no se resuelve en esos términos y saben cuáles son los derechos inherentes al ser.

La teo-ontología tradicional, a partir de un Dios que combina las características de la Autoridad clásica con las del Patrón imperial, nos enseña que el ser del hombre empieza por ser deuda. El ser es la Fuerza Suprema, en parte Manifiesta y en parte Oculta, gracias a la cual el hombre es. Así la Fuerza asume el ser, y el que no la tiene por sí mismo, la debe. Y su ser mismo resulta definido por la deuda. Este es el esquema básico sustentador de la desigualdad jerárquica y del Imperio. La Autoridad y el Patrón serían como pequeños dioses e igualmente bondadosos. Antes patronos del alma que del cuerpo.

América posee una especial sensibilidad ordenada a la Verdad, al Amor y a la Belleza. Pero no cree en la Suprema Autoridad y en el Supremo Patrón que han venido a legitimar su dependencia. No cree en aquellas Fuerzas que han venido a ocultar su ser para dominarlo. Sabe que el ser es justamente lo que está más allá del dominio y lo que le debe ser reconocido como derecho soberano.

Toda la filosofía del Centro nos confunde cuando se pregunta por el ser como la Primera Causa o la Fuente Iluminadora que fundamenta el resto del ser. De esta manera detrás de la Fuerza o de la "Luz" gnoseológica, se viene a ocultar el verdadero haber de lo humano-habiente en su auténtica dignidad. La dignidad, la soberanía, no se fundamenta en otro: es lo propio. Y el ser del hombre debe ser considerado como dignidad.

### *3. Desde el Tercer Mundo.*

Cuando insistimos en nuestro ángulo americano y en nuestro señalamiento a través del haber de lo humano-habiente como dignidad, no nos estamos situando en una perspectiva indigenista.

Aunque amamos profundamente a esos antepasados adoradores del Sol y de la Vida, consideramos que nuestro ángulo de comprensión es antes tercermundista que indígena.

Es desde el Tercer Mundo que resulta ridículo instalarse en el centro del haber y que resulta traicionante instalarse en una especie de centro colateral, como agente del supuesto centro general. Es desde el Tercer Mundo que la idea de la "conciencia-centro" resulta naturalmente negada en su pretensión de verdad y combatida en su pretensión de dominio.

Esta claridad puede nacer de una perspectiva indigenista, pero no necesariamente. La situación de Tercer Mundo va más allá de lo indoamericano. Lo indígena puede ser para algunos un elemento fundamental de diferenciación. Pero lo decisivamente liberador, vendrá siempre de la creación y hacia adelante.

## II. FACTICIDAD Y UNIVERSALIDAD

### 1. Mas allá del apriorismo

Cuando hablamos desde América, no pretendemos hacerlo sólo para América. Salir del centro no significa encerrarnos en el costado que nos toca.

Se ha hecho claro entre nosotros que el decir no puede caer en los vicios de la universalidad tradicional. Pero estos vicios no han sido precisados, por lo que se puede caer en ellos o en sus contrarios, tratando de evitarlos.

Nuestra tesis es la de que, el vicio de la universalidad tradicional, es el apriorismo. Es el vicio del lenguaje abandonado a sí mismo: se cierra. Y se cierra a priori.

Pero en este vicio también se puede incurrir a través de la negación de la universalidad. Esto sucede cuando, también apriorísticamente y encerrándose en el puro lenguaje, se particularizan de antemano las posibilidades del decir.

De este vicio bifacético sólo se puede salir a partir de la dimensión que trasciende al decir, fundándolo. Esa dimensión es la del haber. Es la dimensión de lo que simplemente hay, sin tolerar apriorismo alguno.

El haber no se deja subordinar ni a las leyes del discurso, ni a la intencionalidad del 'sentido'. El haber no es legalidad racional, sino que es facticidad. Y no es facticidad dirigida al hombre, sino trascendencia al puro lenguaje.

Esta dimensión que nos permitió comprender la dignidad de lo humano, sacándolo del centro sin por eso nihilizarlo, nos permite también reconsiderar el alcance del decir.

El haber, como trascendencia abierta que el decir señala, nos sugiere la idea básica de que *el decir señalando no se cierra en torno de lo que señala*. Justamente porque lo señala en su trascendencia no puede cerrarse. Y esto es válido, tanto para los que pretenden universalizar a priori el decir, como para los que a priori pretenden restringirlo en torno de un único ámbito. Sólo por el haber puede el decir restringirse.

### 2. Lo verdadero y lo universal

A partir del haber, desde dos puntos de vista se supera el universalismo, sin caer en un particularismo.

2.1. La concepción tradicional unía la universalidad a la necesidad. Su universalidad era un "no-poder-no-ser-sino-así", un tener que ser así universalmente. La universalidad iba unida a la concepción del ser y la verdad como tener-que-ser.

El haber, en cambio, es anterior a todo tener que ser y a toda ley, haciendo de su facticidad el sustento último de toda verdad.

El haber en tanto tal, está no sólo más allá de toda ley matemático-discursiva, sino también más allá del lenguaje entendido como lo intrínsecamente orientado al hombre.

La clásica universalidad no sólo exigía siempre que una ley universal avalace lo verdadero, sino que no concebía un decir que, desde que significaba algo, no envolviera ese algo en sus posibilidades, cerrándose. El decir de la universalidad era un decir de “esencias” que, al significarlas, abarcaba la existencia por sus límites de posibilidad.

El haber, no sólo es facticidad —con lo que la verdad no puede esperar un primer fundamento legal— sino que es trascendencia al lenguaje: por esto último, el decir sólo puede señalarlo, diferencia mediante; nunca abarcarlo cerrándose. El decir va en seguimiento del haber, se mantiene abierto a su disposición, pero no puede cerrarse a priori, ya sea universalizándose, ya sea restringiéndose absolutamente.

En este sentido, los americanos señalamos desde nuestra vida. Pero esto no implica un condicionamiento cerrado cuestionador de la filosofía. Implica comprender que, aun lo que haya de “universal” en nuestro señalar, sólo lo será en virtud de la facticidad, y no a priori a manera de tener-que-ser. Y aun lo que sea solamente nuestro, en tanto tenga una explicación fundada en la realidad fáctica, tampoco estará puramente abandonado a la particularidad. Es justamente el haber como facticidad ontológica el que rompe el tener que ser sin llevarnos al capricho y a la ausencia de explicación.

Es la exigencia imperial del tener que ser y el privilegio culposo del Centro lo que hay que rechazar. No la posibilidad de hablar ni de fundar nuestro lenguaje.

2.2. La concepción tradicional hace del universal legalista una condición de la verdad. A partir del haber los términos se invierten. Si antes se pudo haber dicho que lo verdadero es verdadero por ser universal, ahora correspondería decir que la universalidad real viene de que algo es verdadero.

Queremos decir que el haber no se borra. Que es irreductible. En el caso de lo humano-habiente, por ejemplo, su dignidad no viene de que ocupe el centro, sino de que, aun en un lugar secundario, su ser es propio e irreductible.

Existen actitudes, principios y valores dentro de un pueblo, que sólo para él tienen auténtica vigencia. Esto, sin embargo, no le quita toda universalidad. No le puede quitar la *universalidad del respeto* a su soberanía.

En este sentido decimos que, aun lo “particular”, si es auténtico y verdadero, tiene una cierta universalidad en tanto en todo el universo debe ser reconocido. Por ser verdadero, tiene una cierta universalidad. Nadie puede borrar el haber. En su circunstancia y en su tiempo lo verdadero no puede ser negado en ninguna parte, aunque no en todas partes acontezca. Por eso la dignidad de ser y la soberanía merecen una cierta “universalidad”.

Nuestra propuesta va más allá de lo antieuropeo. Va más allá de lo antiuniversal. Va más allá de la negación. Y, especialmente, va más allá de la negación de la filosofía.

También la del haber es una filosofía y una ontología. Pero *es una filosofía cuya fundamentación ontológica no pasa por el "Centro"*.

Esto es lo más característico de la filosofía del haber: que su fundamentación no se asienta en un Centro absorbente y reductor.

Hasta hoy, fundamentación filosófica a través del ser, ha significado fundamentación a través del Centro. "El ser" ha sido, en verdad, el Centro. Y "el pensar" ha sido el Pensar Central. En el Centro se han unido. Fuera del Centro: lo ente, lo contingente, lo subdesarrollado, que sólo a través del Centro pudo ser reconocido.

Toda la metafísica viene imponiendo una fundamentación a través del Centro. Toda la teoría del conocimiento viene imponiendo un Centro Iluminador. Toda la ética, un Centro por el que los valores valgan.

La filosofía del haber es revolucionariamente liberadora porque su fundamentación no pasa por el Centro. El haber es irreductible, no central. A partir del haber, ni la dignidad del ser ni la verdad del pensar tienen que pasar por el Centro. El haber no pone condiciones. El haber no exige que los entes vengan a él o que lo reciban. El haber no se diferencia de los entes, no tiene "centros", ni un punto supremamente habiente. Su justicia es la de la simplicidad: allí donde hay, es eso que hay. Eso que hay en su propia dignidad. En su propia verdad.

En la justicia del haber, América es en su dignidad, sin ser el Centro ni tener que pasar por él. En esta abertura, el decir americano no se autorrestringe: se hace grito y va hasta donde la creación lo lleve.

## BASES METODOLOGICAS PARA EL TRATAMIENTO DE LAS IDEOLOGIAS

Arturo Andrés Roig  
Mendoza

### I. — *Sobre el tratamiento de Filosofías e Ideologías dentro de una Historia del Pensamiento Latinoamericano*

Podría ser entendida la historia de la filosofía como un largo proceso en el cual reincidentemente se ha visto el hombre obligado a desmascarar la permanente ambigüedad del término mismo de "filosofía", que ha implicado e implica tanto las formas del saber crítico, como las del saber ideológico.

Mas, para que aquella ínsita ambigüedad sea vista es necesario tener conciencia de lo ideológico, hecho más bien tardío en la historia de la humanidad, que supone a su vez toda una manera muy viva de entender la naturaleza del concepto, instrumento mental con el que se expresa tradicionalmente la filosofía desde los griegos.

Los pensadores que creyeron posible una radical instalación en el concepto y por tanto un fácil rechazo de todas las formas que consideraron preconceptuales, entendieron haber superado toda ambigüedad y con ella todo lo espúreo que la vida introduce en las formas de un pensar "libre". En esta línea se encuentra de modo interesante la filosofía kantiana. Conocido es el pasaje aquel del Prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, en el que el maestro de Königsberg hablaba con entusiasmo del hecho para él irrefutable del acabamiento de la lógica, que había nacido completa en manos de Aristóteles y que después del filósofo griego "no había podido dar un paso adelante". Por esto mismo le parecía inaceptable el intento de "extensión" de la lógica, llevado a cabo por algunos modernos que habían pretendido agregarle ciertos capítulos de psicología, de metafísica o de antropología, tema este último que el mismo Kant nos aclara, versaba "sobre los prejuicios, sus causas y sus remedios".

Hegel habrá de heredar esta fe en la ciencia lógica estricta que concibe la posibilidad de alcanzar el concepto en su pureza, desprendido de todo lo que pueda entenderse como agregados preconceptuales o paraconceptuales y se opondrá lo mismo que Kant a aquella "exterioridad y decadencia de la lógica", tal como nos lo dice en su *Enciclopedia*. Expresa Hegel aquella concepción apoyándose en su distinción entre "concepto" y "filosofema", considerando que este último es



el concepto abstracto no desprendido aún de la “representación” y por lo tanto no puede ser el objeto propio de un saber estricto. Y es al precio de esta distinción que postula Hegel nada menos que la posibilidad de la libertad, como reencuentro del pensar consigo mismo.

Herederos del *cogito* cartesiano, Kant y Hegel no dudan en ningún momento del triunfo de la conciencia por su poder de evidencia y no cabe duda en ellos sospecha alguna que les mueva a denunciar a la conciencia misma.

De esta manera lo ideológico, como realidad extraña al concepto, liberaba a los filósofos de su presencia y los dejaba cómodamente instalados en un pretendido saber puro, en una conciencia transparente e impoluta, reinado del Espíritu, al que denominaron filosofía. Pero la filosofía seguía, a pesar de esto, siendo una realidad tremendamente ambigua que exigía nuevas formas de crítica, más vivas, por lo mismo que seguía ocultando en su seno todo aquello que creía haberse expulsado de ella.

Nuestra época ha abierto nuevos horizontes. Las grandes “filosofías de denuncia” del siglo XIX, pos-hegelianas, las de Nietzsche, Marx y Freud, han sido asumidas en su mensaje más profundo y han provocado la crisis definitiva de la “filosofía del sujeto” o del “concepto”, provocando un vuelco radical, nuevo cambio copernicano, que ha llevado a la elaboración de una “filosofía del objeto” o de la “representación”, dentro de la cual el problema de la libertad alcanza una formulación ciertamente revolucionaria.

Sabemos muy bien que la filosofía más de una vez ha sido pensada como una “teoría de la libertad”, a tal punto que se ha hecho coincidir la historia de la libertad con la historia de la filosofía. Mas, a partir del momento en que entra en crisis la “filosofía del sujeto” en la que la esencia había tenido prioridad sobre la existencia, el sujeto sobre el objeto y el concepto sobre la representación, se produce necesariamente el abandono de la filosofía como “teoría de la libertad” y surge con fuerza algo radicalmente distinto e inclusive contrapuesto, la “filosofía como liberación”.

El paso de la una a la otra, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica, del cual no hemos tomado aún conciencia plena. Tal vez el cambio a que aludimos pueda ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento.

Hasta ahora, y dentro de los términos del academicismo imperante, la historia de la filosofía ha sido enseñada y realizada como un saber sustantivo por sí mismo, autosuficiente. Sin embargo, dentro del mismo desarrollo de la filosofía del sujeto se intentó establecer una conexión entre la filosofía y las otras formas de la cultura, intento que no ha sido entre nosotros retomado, por lo menos con una clara conciencia metodológica.

La “ampliación” de la que hablamos, significa volver a ese intento, que alcanzó su expresión más acabada y fecunda en Hegel, y asumirlo desde los presupuestos no de una filosofía como “teoría de la libertad”, sino de una “filosofía como liberación”.

Para comprender la naturaleza de la filosofía dentro del *sistema de conexiones* se ha de partir necesariamente de una noción de *estructura histórica* y de la determinación de la función propia de la filosofía dentro de la misma. Tal es lo que se anuncia en la célebre definición que aparece al final del Prefacio de los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho* en donde Hegel afirmó que “la filosofía es su época aprehendida en conceptos”. El tema lo encontramos luego ricamente elaborado en la *Introducción a la historia de la filosofía*, obra que en su segunda parte se ocupa acerca de “la relación de la historia de la filosofía con los otros productos del espíritu”.

El concepto fundamental que surge de esta parte es, como hemos dicho, el de la naturaleza estructural de una época histórica dada y que la filosofía es un elemento de esa estructura. Hay en efecto para Hegel un “espíritu de la época”, en otras palabras, un espíritu de esa estructura viviente y real y la filosofía es el pensar ese espíritu, manifestado en el modo como se dan las diversas relaciones de todos los elementos que constituyen dicha estructura. De ahí que la filosofía sea definida como el saber pensante de lo que existe en una época dada. Y aun cuando la filosofía se presente recién cuando esa época ha madurado, cuando el modo de aquellas relaciones ha alcanzado todo su desarrollo posible, no por eso escapa a la estructura total epocal dentro de la que es uno de sus elementos. De ahí que sea posible hablar de una conexión, por ejemplo, entre la forma histórica de una filosofía y la historia política.

De lo dicho ya se desprende en parte la función que a la filosofía le toca dentro de la estructura epocal en la que surge. Si pretendiéramos caracterizar esa función podríamos decir que ella constituye una *reformulación*, aspecto éste que es de la mayor importancia dentro de nuestro intento de sentar bases metodológicas para el tratamiento de filosofías e ideologías.

La filosofía aparece, según nos explica Hegel, cuando en la estructura se produce una ruptura interna como consecuencia de la madurez de aquélla, en otras palabras, cuando las internas contradicciones han llegado a su máxima expresión y exigen por eso mismo un pensar la estructura. Es decir, que la filosofía nace como la *reformulación* de la estructura y tal vez esté demás decir que la *formulación* que es *re-formulada* está dada por la estructura misma en cuanto facticidad.

La función de la filosofía como pensamiento de su época quedará todavía más clara si tenemos en cuenta que la *reformulación* puede concluir en una *totalidad objetiva cerrada*, justificadora de la estructura social, o en una *totalidad objetiva abierta* que no oculte e impida la presencia de lo nuevo histórico y su poder de transformación.

El modo cómo la reformulación se lleva a cabo en Hegel nos pone

frente a un ejemplo del primer caso. Tiene en él un doble carácter: es por un lado una huida o un refugiarse del filósofo en sí mismo, en una ilusa actitud de colocarse por encima de las contradicciones en las que ha desembocado la estructura epocal madura, y por el otro, dado que se niega a la filosofía todo poder de predicción o de anticipación, la reformatión, reducida a la exposición del mejor modo posible de ser de esa época, resulta ser sin más una justificación de la misma y una clausura. De este modo la totalidad objetiva que construye la razón como reformulación de la estructura, deja de ser un "pensamiento del mundo", como ha definido Hegel a la filosofía, para convertirse en un "mundo del pensamiento", con lo que el sistema hegeliano cae en la más flagrante contradicción consigo mismo.

- Para Hegel la "libertad de pensamiento" no es ni puede ser extraña a la "libertad política", a tal punto que la primera surge históricamente cuando se da a la vez el florecimiento de la segunda. Filosofía y política aparecen pues desde sus orígenes mismos instaladas en una *sistema de conexiones*.

Nos interesa en este caso señalar lo que constituye para Hegel el fundamento de posibilidad de esta conexión entre política y filosofía, cosa que veremos claramente si partimos de la definición de "libertad de pensamiento" y de "libertad política". La primera surge cuando lo absoluto ha sido pensado no ya como *representación*, sino como *concepto*, con lo que comienza entonces la filosofía; cuando el individuo se piensa como tal en lo universal, han aparecido a la vez el Estado y la libertad política. En ambos casos la libertad supone la negación de lo particular, lo sensible, lo existencial y su incorporación en una totalidad objetiva esencial. Esta trasposición e incorporación dialéctica de la existencia en la esencia y de la representación en el concepto, muestra que para Hegel la conexión entre filosofía y política es posible porque ambos términos son homogéneos en la medida que son reducibles a pensamiento. Tanto en un campo como en otro la particularidad de las cosas naturales, tal como existen en la conciencia sensible, es determinada por el pensamiento como un universal, como un pensamiento objetivo.

Si tenemos en cuenta que esa negación de la "conciencia sensible" y la instalación en una "conciencia absoluta" sólo se da radicalmente en el pensamiento filosófico, se verá claro cuál es la función preeminente de la filosofía dentro del sistema de conexiones hegeliano, como también el enorme poder que se concede a las totalidades objetivas elaboradas por la razón.

La preeminencia de la esencia respecto de la existencia, le permite pues a Hegel organizar el sistema de conexiones mediante una *reducción* y nos plantea a nosotros el problema de la naturaleza de esa *reducción* a partir de los presupuestos de nuestra filosofía del objeto y de nuestra revaloración de la existencia.

Este cambio de perspectiva supone necesariamente una revisión del problema histórico del comienzo de la filosofía. Ya sabemos que

para Hegel el pensar filosófico no tuvo sus inicios en Oriente en cuanto que allí el sujeto se encontraba sumergido en la naturaleza y la conciencia del hombre oriental no había superado el nivel de lo sensible y se movía por tanto exclusivamente en el horizonte de la *representación*. Para nosotros esta tesis se ha quebrado y el comienzo de la filosofía debe ser buscado para Oriente, en el Oriente mismo, hecho que se repite para todo el Tercer Mundo.

Y así como no podemos cancelar la conciencia sensible, tampoco podremos cancelar el tiempo, tal como se exige en el capítulo dedicado al "Saber Absoluto" en la *Fenomenología del Espíritu*. Digamos que, en líneas generales y anticipándose a lo que estudiaremos enseguida bajo otros aspectos, que la posibilidad de la filosofía latinoamericana, como también la de la ampliación metodológica que exige su constitución, podría ser entendida formalmente a partir de una especie de antimodelo, contrapuesto al modelo de la filosofía del sujeto tan rigurosamente instaurada por Hegel.

Ahora bien, aquella ampliación metodológica sólo habrá de ser posible a partir de lo que podríamos llamar una denuncia del concepto, tarea ésta que ha de hacerse mediante el estudio de lo que nosotros entendemos que son sus funciones intrínsecas: las funciones de *integración* y de *ruptura*.

Trataremos de ver el problema también a partir de Hegel. Habremos de considerar primero la cuestión en el concepto en sí mismo y luego, en el proceso de constitución del concepto. En el primer caso diremos que el concepto (*Begriff*) cumple la función de integración en cuanto circularidad perfecta en la que queda comprendido lo singular de modo transparente. Esa circularidad perfecta y esa absoluta integración, es alcanzada en su grado máximo por el concepto en cuanto "idea", tal como aparece definida en el § 213 de la *Lógica*, en la *Enciclopedia*: "La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto: su contenido real es sólo la exposición que el concepto se da de sí mismo en la forma de su existencia exterior". Pues bien, en esa "unidad absoluta del concepto y de la objetividad", la única función que aparece es la de integración dentro de la tautológica objetividad.

En cuanto a la función de "ruptura", ella es posible en este momento para Hegel exclusivamente en la representación (*Vorstellung*), es decir, fuera del concepto. En todo *filosofema*, que es un modo general de representación de lo verdadero, hay una separación interior, una quiebra o ruptura que impide la coincidencia de forma o contenido. En el pensar conceptual, por el contrario, contenido y forma son integrados en uno; en tanto que lo que pensamos, es decir el contenido, está en la forma del pensamiento, ya no se oponen entre sí; por el contrario en los filosofemas, por ejemplo, los de la religión, el contenido no es expresado en la forma del pensamiento, sino en las de la representación y por tanto lo sensible aparece como recubriendo o encu-

briendo lo absoluto. Surge de este modo en el pensar de Hegel el importantísimo tema de la alienación —en este caso de la alienación del Espíritu en lo sensible— como producto de un fenómeno de encubrimiento y a la vez de ruptura, que tendrá proyecciones verdaderamente insospechadas dentro de las filosofías de denuncia poshegelianas.

Si nos colocamos ahora en el proceso mismo de constitución del concepto veremos que hay un movimiento dialéctico que va de un primer momento de ruptura a un segundo momento de integración. En efecto, el paso del momento abstracto (negación) a lo concreto (negación de la negación), en otros términos, de lo que ahora llama del “concepto abstracto” al “concepto concreto”, es un movimiento dialéctico en el que el concepto integra en sí mismo lo que se le aparecía como negativo o enfrentado y al negarlo, lo asume. Se nos presenta así la imagen de la integración en el seno mismo del concepto (Cfr. el párrafo titulado “Representación y pensamiento” en la *Introducción a la Historia de la Filosofía*).

Y así como del análisis anterior surgió la conexión íntima que hay entre *alienación* y *ruptura*, en este segundo análisis aparece otra no menos valiosa, la de *dialéctica* e *integración*. En efecto, la noción de integración es esencialmente dialéctica y todas las dificultades que ofrece radican justamente en el modo cómo esa naturaleza dialéctica es entendida en relación con la totalidad objetiva alcanzada en cada caso. En otras palabras, la función de integración del concepto no es siempre ejercida de un mismo modo, en cuanto que lo dialéctico puede significar ya una clausura, ya una apertura del proceso de integración mismo.

De todas maneras, aun cuando en el segundo análisis se hable de un momento de ruptura en el proceso de constitución del concepto, esa ruptura siempre le es externa y esto permite a Hegel establecer nada menos que la diferencia que hay entre el saber vulgar y el saber filosófico, con todas las consecuencias sociales que esta diferencia supone. La verdad, dentro del saber vulgar, se presenta con una interna “ruptura” que sólo es superada por el filósofo en el momento de la aparición del saber conceptual o absoluto. Por eso mismo, los filosofemas con los que constituye su “filosofía” ese vulgo, no pueden entrar en la historia de la filosofía, pues de hacerlo caeríamos en una ampliación indebida, verdadera “exterioridad y decadencia de la lógica”. Sin embargo, esa ampliación es la que deberíamos intentar, en otras palabras, deberíamos tratar de mostrar cómo las funciones de integración y ruptura son ambas funciones internas del concepto mismo.

Aquellas consecuencias sociales que mencionábamos, derivadas de la teoría del concepto de Hegel y expresada en el ámbito de su “discurso filosófico”, se ponen de manifiesto claramente en el dominio de su “discurso político”, del cual es exponente valioso su obra *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*. Podríamos aventurar la tesis de que la quiebra del sistema de Hegel se produce necesariamente en torno a la cuestión del Estado en cuanto que es allí donde se inserta el “discurso filosófico” en el “discurso político” y se pone de ma-

nifiesto con toda crudeza y fácil lectura el contenido ideológico del primero, por donde los *Lineamientos* resultan ser un texto clave para la comprensión de Hegel y en general de toda la filosofía del sujeto.

Un texto conocidísimo del Prefacio de esta obra dice así: “Para agregar algo más sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, la filosofía, en todo caso, llega siempre demasiado tarde. Como pensamiento del mundo (*Gedanke der Welt*), aparece solamente cuando la realidad (*Wirklichkeit*) ha consumado su proceso de formación y se ha realizado (se ha acabado)... cuando el filósofo pinta gris sobre gris, una forma (*Gestalt*) de la vida ha envejecido y no se deja *rejuvenecer* (*verjüngen*), sino solamente *reconocer* (*erkennen*). El buho de Minerva sólo inicia su vuelo a la hora del crepúsculo”.

¿Qué significa en este caso la función de *reconocimiento*? En un primer sentido, “reconocer” significa *integrar* en el plano ontológico y dentro de un sistema de conexiones, todos los elementos de una realidad óptica dada, en este caso, una época histórica, de modo tal que todos ellos queden comprendidos en una totalidad objetiva como momentos de su verdad y de esta manera justificados. Esta función de integración resulta además una fijación de la realidad óptica y el discurso filosófico viene a ser un discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse, sino lo realizado y esto porque la estructura real es vista como un “resultado” y sobre todo porque la filosofía se ha declarado impotente en cuanto poder rejuvenecedor, es decir, en cuanto saber de denuncia.

Mas, en un segundo sentido, la noción de “forma de vida envejecida” incluye de hecho una denuncia, por lo que la justificación viene a ser paradójicamente una condena. Sin embargo esa condena no se encuentra instalada de derecho en la totalidad objetiva misma y ello porque el rejuvenecimiento no constituye una cualidad propia de la función integradora del concepto. Si bien para Hegel la historia no se clausura, en cuanto que las formas de vida envejecida anuncian con su vejez nuevas formas, la filosofía sólo es capaz de expresar dialécticamente las formas viejas. Esta contradicción, esta impotencia de la filosofía, tiene su raíz en la interna incapacidad del concepto hegeliano de incorporar la historia como irrupción de lo nuevo.

Decíamos que la quiebra del sistema de Hegel aparece claramente en su noción del Estado. Este, en cuanto totalidad objetiva, ejerce una función de integración que supone la presencia normal dentro de ella de todos los elementos de la sociedad. Dicho en términos nuestros, la “doctrina del estado” es la *reformulación* de lo que Hegel llama “la sociedad civil”; ésta, por su parte, en cuanto comprende las necesidades de los individuos y de los grupos, organizadas en un sistema, es de hecho la *formulación* de la *demanda social*. Nada ha de quedar pues fuera de la reformulación, fuera de la totalidad objetiva ordenadora, dado que como el mismo Hegel lo afirma en el § 303 de sus *Lineamientos*, “ningún momento debe mostrarse como multitud desorganizada”.

Dentro de este esquema, el “grande hombre” (Cfr. § 93) es el

agente reformulador, el que cancela la mera Naturaleza de la sociedad y la integra en un orden de Razón dándole sentido a todos sus elementos que sólo alcanzan su verdad en la totalidad. Por su parte, el “pueblo” es la multitud *integrada* y si bien para Hegel es por definición, el conjunto de hombres que constituye la parte que no sabe lo que quiere, gracias al “grande hombre” y a los funcionarios de Estado que de él dependen, todos de inteligencia más profunda y más vasta, se incorpora dentro del Estado como multitud organizada (§ 301).

Ahora bien, esta imagen perfecta del Estado, en la que la función reformuladora aparece asumiendo todas las formas de la demanda social, se encuentra de hecho brutalmente quebrada por la presencia de grupos humanos que rechazan toda integración. Estos constituyen no ya el “pueblo”, sino el “populacho” (Pöbel), definido por Hegel como un grupo de gentes que atribuyen al gobierno una mala voluntad hacia ellas y que representan por tanto el “punto de vista negativo” (§ 302).

Toda la suerte del concepto hegeliano y de su función de integración entra en quiebra ante este hecho escandaloso del “populacho” y le lleva a inevitables contradicciones. Por un lado, aquél atenta en cuanto desorden y no es resorte del Estado atender su demanda social en la medida en que se mantenga como particularidad negativa, como “populacho”; al no poder asumir dentro de la totalidad objetiva un elemento de la sociedad civil que es pura irracionalidad y que viene a quebrar la juridicidad misma, la razón se declara impotente y sólo puede ejercer la represión. De este modo, el concepto que en la lógica hegeliana cumple tan sólo una función de integración, viene a exigir en nombre de tal integración, un acto de ruptura.

A esta contradicción que surge en los *Lineamientos* en relación con el problema de la propiedad privada, se agrega otra, manifiesta en las *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Allí se dice al tratar el problema de los fundamentos geográficos de la historia universal, en el cap. II, que un verdadero Estado y un verdadero Gobierno sólo se producen cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades. Es decir, se trata de una facticidad que hace falta al Estado, un desorden que se ha de mantener como desorden para organizar el orden; la pura irracionalidad no aparece ya exclusivamente como momento de la sociedad civil, externo a la totalidad objetiva, tal el caso anterior, sino internalizado en la misma y otra vez el concepto viene a jugar en contra de su definición una función de ruptura.

Habíamos comenzado hablando de la historia de la filosofía como un largo proceso en el cual reincidentemente el hombre se ha visto obligado a desenmascarar la permanente ambigüedad del término mismo de “filosofía”, que ha implicado e implica tanto las formas del saber crítico, como las del saber ideológico.

Para que aquella ínsita ambigüedad sea vista —decíamos— es necesario tener conciencia de lo ideológico, hecho tardío en la historia de

la humanidad, que supone toda una manera muy viva de entender la naturaleza del concepto.

Si bien este planteo es contemporáneo y su formulación se encuentra para nosotros a partir del siglo XIX, ha habido importantes anticipaciones del mismo dentro de la filosofía racionalista europea. Una de ellas se encuentra en las páginas de la *Ética* de Spinoza, en donde aparece enunciada la noción de *esfuerzo* o *conato*, como categoría ontológica. En la Proposición VI del Libro VII dice Spinoza: "Toda cosa en tanto que tal se esfuerza en perseverar en su ser" (Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur). Y en la Proposición XXIII del Libro II dice que "El alma no se conoce a sí misma sino en tanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo" (Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum idea percipit). Es decir, que no se piensa la conciencia como una pura intencionalidad y que en la idea se encuentra presente de modo necesario la representación del cuerpo.

Otro antecedente no menos valioso se encuentra en la conocida doctrina de Leibniz de la *percepción* y la *apercepción*, tal como aparece expresa en sus *Nuevos Ensayos* y en la *Monadología*, y su relación con la noción de *apetición* o *apetito*. En este caso tampoco se reduce la conciencia a intencionalidad en cuanto se postula la existencia de modos de conocimiento no consciente y se hinca además todo proceso cognoscitivo en el apetito o esfuerzo.

Pero todas estas anticipaciones cobran fuerza y provocan la crisis definitiva de la filosofía del concepto, con la constitución de las grandes filosofías de denuncia poshegelianas del siglo XIX, entre las que se destacan para nosotros Nietzsche, Marx y Freud. La crisis de esa filosofía es, en todos ellos, una crisis de la conciencia. Nietzsche en su libro *La Voluntad de dominio* nos habla de "la extraordinaria equivocación de considerar el estado consciente como el más perfecto" e incita a buscar "la vida perfecta allí donde hay menos conciencia, es decir, allí donde la vida se preocupa menos de su lógica, de sus razones" (§ 438), todo lo cual supone la puesta en duda de la objetividad, condicionada por una fuerza preconsciente, *la voluntad de vivir*. Lo que Nietzsche llama el "planotismo", es un sistema de opresión de la vida que se ejerce desde la totalidad objetiva del concepto, instrumentada por los filósofos movidos por esa misma secreta voluntad de poderío (§ 142).

En Freud no se habla de "concepto" sino más bien de "representación" y en ella se expresan dos funciones expresivas, una, la de la "intencionalidad", la otra, la del *deseo*, que interfiere en la primera distorsionándola, todo lo cual supone una doble investigación. La representación como relación intencional es objeto de la teoría del conocimiento y como deseo, objeto del análisis psicoanalítico, si bien podría decirse que en última instancia no hay nada más que un solo método dado que la presencia del deseo como factor condicionante de los contenidos intencionales, hace que la teoría del conocimiento sea un



saber abstracto. La psicología profunda proclama de este modo la heteronomía de la conciencia enraizada ahora en la existencia como deseo. El objeto intencional padece en adelante de una invencible oscuridad y una irrecusable parcialidad. Las totalidades objetivas quedan de este modo denunciadas y destruída la imparcial universalidad del concepto.

También en Marx, el concepto y en este caso muy concretamente el concepto hegeliano, es fundamentalmente *representación* y ésta puede ejercer, lo mismo que en Nietzsche y en Freud, una función de encubrimiento. El campo en el que se trabaja ahora no es ya el de la "cultura", como en el caso nietzscheano, ni el de la "psicología" tal como acontece en Freud, sino muy concretamente el de la "vida social" y lo que resulta encubierto son las relaciones sociales. La depuración de la representación encubridora, la "ideología" en sentido negativo, se lleva a cabo cuando se establece correctamente y mediante un método crítico, su naturaleza "refleja". Los "intereses de clase", que juegan un papel equivalente a la "voluntad de poder" y al "deseo", ejercen una interferencia entre el objeto (las relaciones sociales mismas) y el sujeto (la representación de dichas relaciones), impidiendo que las primeras se reflejen en el segundo adecuadamente y deformando de este modo su representación. Lo mismo que en Nietzsche y Freud, es imposible pues en Marx un análisis de la conciencia desde el punto de vista de un método eidético y sólo cabe aquí una hermenéutica de la escondida significación de los contenidos intencionales.

A su vez, la constitución epistemológica de la representación legítima, el "concepto científico" de Marx, que se funda en la noción de "reflejo", es más complicada y rica de lo que podría parecer y pone de manifiesto la contradictoria naturaleza de la doctrina del "reflejo". En un sentido, esta doctrina quiere afirmar con tal término, la prioridad del ser social sobre la conciencia, del objeto sobre el sujeto. De ahí ese matiz mecanicista y pasivo que es constitutivo natural semántico del término empleado. Pero, en otro sentido, Marx afirma un valor dialéctico y activo de la conciencia que deriva de su concepción del hombre como ser histórico. El primer contenido significativo presente en la doctrina del "reflejo" tendría sin embargo la virtud de marcar los límites dentro de los cuales el hombre construye su mundo; en efecto, Marx, pone en manos del hombre la posibilidad y la responsabilidad de toda transformación, pero sin sacarlo del marco de ese mismo mundo. La conciencia queda de este modo crudamente hincada en la existencia. Las totalidades objetivas se han vuelto sospechosas y el "método de crítica ideológica", que juega un papel semejante al "psicoanálisis freudiano" y al "nihilismo activo" nietzscheano, permite la denuncia de la función opresora del concepto.

Las filosofías de denuncia, que podríamos llamar también filosofías de la representación o filosofías del objeto ponen pues en crisis la noción de totalidad con la que se manejaban las filosofías del concepto. Esto significa también la puesta en crisis de la función integrado-

ra tal como era entendida y ejercida en esas filosofías. De acuerdo con lo que ya vimos el concepto cumplía exclusivamente en Hegel una función de integración, por contraposición a la representación en la que se llevaba a cabo una ruptura de la cual surgía su misma definición. En las filosofías de denuncia, por el contrario, rechazado el concepto tal como es entendido en el pensar hegeliano y colocada en su lugar la representación (el filosofema) como verdadera forma del concepto, éste aparece cumpliendo una función de integración y a la vez de ruptura. Hay además en las filosofías de denuncia otro aspecto fundamental que podríamos denominar de profundización de la noción de ruptura, la que no sólo se da en el nivel que pensaba Hegel, sino en otro más profundo. Es decir, se producen dos cosas: se asigna al concepto la doble función de integración y ruptura y se profundiza la noción de éste último mostrando un nivel que había sido ignorado en las filosofías del concepto.

En Hegel la ruptura que se da en la representación se produce por la presencia de algo que interfiere la relación de adecuación entre la conciencia y su objeto o entre la forma y el contenido del pensamiento. Lo que interfiere (lo particular, lo singular, la intuición, el sentimiento, la imagen, los intereses privados, etc.) encubre el verdadero contenido del pensar e impide aquella coincidencia o adecuación; mas, esto no se produce por culpa de la conciencia y lo que le obstaculiza en la aprehensión de la esencia, de lo universal, es externo a la conciencia misma. Ella no es culpable de la función de ruptura que la separa de su objeto y cuando supera esa valla, en el momento en que pasa de la representación al concepto, ejerce entonces libremente su función de integración.

Ahora bien, en las filosofías de denuncia se niega la posibilidad de tal paso en cuanto que aquel disvalor que se atribuía a lo particular, lo singular, etc. abarca ahora a la conciencia misma, objeto de duda y de sospecha. Se ha producido así un desplazamiento y un ahondamiento de la noción de ruptura. Ya no es producto de algo exterior a la conciencia y que se interpone entre ella y su objeto, sino que es causada, en este nivel, por la conciencia misma. La relación de la conciencia no es ya como en toda filosofía del concepto exclusivamente la del ser y el pensar, sino que ha surgido otra relación fundamental como aquella, la de "ocultamiento-manifestación".

Habría pues dos modos de cumplirse la función de ruptura. Uno en el nivel de la representación —tal como lo entendía Hegel— por interposición entre la conciencia y su objeto de un factor extraño a la conciencia, caso en el que no hay culpabilidad; otro, también en el nivel de la representación —tal como ésta es entendida ahora— pero que es interior a la conciencia misma. Ya no se trata de una *interposición* entre ella y su objeto, sino de una *posición* de la conciencia por la cual el objeto resulta oscurecido por un acto mismo del ser consciente. Surge así una conciencia falsa o culposa.

De este modo las funciones de integración y ruptura que eran

propias, la primera exclusivamente del concepto y la segunda exclusivamente de la representación, quedan integradas en la representación con el grado de profundización que hemos mencionado. A la vez, queda puesto en claro el sentido equívoco de la función de integración en cuanto que el concepto cuando se constituye como “universal ideológico” oculta o disimula una ruptura en el seno mismo de su pretensión integradora manifiesta.

Ya no se trata pues de una “crítica del conocimiento” que desprenda al concepto de todos los acarrees sensibles propios de la representación, sino de una “autocrítica de la conciencia” que descubra los modos de “ocultar-manifestar”. La filosofía será por tanto crítica, en la medida que sea autocrítica. En otras palabras, en este nivel de profundización de la noción de ruptura, el problema de las funciones de ruptura e integración en cuanto propias ambas del concepto, no es ya un problema gnoseológico, sino un problema moral, sólo visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social.

La *conciencia de alteridad*, en la que tiene su raíz natural toda filosofía de la liberación, es un estado de ánimo al que no llamaríamos “originario” en el sentido que suele darle una ontología de tipo heideggeriano, sino que es originario en cuanto surge espontáneamente como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que la oprimen en su desarrollo. Es pues causada por los hechos históricos, dentro de los cuales se destacan las estructuras sociales en cuyo marco surge toda conciencia y dentro de los cuales es oprimida o liberada.

Por eso mismo, la “conciencia de alteridad”, se constituye como una respuesta a la opresión, a la marginación, al dolor, al hambre, al desprecio y tiene en su origen un sentido negativo, con toda la fuerza que la negación tiene en cuanto motor dialéctico. Sobre ese momento negativo, ya en el plano de la totalidad social, alcanza una formulación necesariamente positiva, cuando los oprimidos se reconocen entre sí como tales y descubren la necesidad de superar una primera respuesta egoísta y alcanzar un ideal de humanidad en la que la alteridad sea tarea común y en la que el reconocimiento no tenga como fin simplemente la sobrevivencia.

La “conciencia de alteridad” es pues un fenómeno que se da en el seno de la “conciencia social” y que no es ni puede ser extraño a las manifestaciones de la “conciencia de clase”. No basta por tanto, para construir un saber de liberación, con descubrir el fundamento de posibilidad de toda alteridad en el Ser, como lo absolutamente “alterus” respecto del ente, en cuanto que estas teorías pueden ser consideradas no como una “fundamentación ontológica” según ellas pretenden, sino como una justificación por la vía del discurso filosófico de una “conciencia de alteridad” ya en acto y que no surgiría jamás de la mera enunciación ontológica del problema. También nos parece que se encuentra invertida la cuestión dentro de las respuestas teológicas dadas, pues si toda alteridad ha de encontrar su raíz fundamentadora y su

punto de partida en la absoluta alteridad de Dios, habrá que poner en juego un acto de "voluntad de creer" y la liberación de los marginados quedará de este modo supeditada a un proceso de rescate de la fe religiosa; está demás decir, por otro lado, que si ahora se habla de una "teología de la liberación", lo es porque la teología ha sido y corre el riesgo de seguirlo siendo, un eficaz instrumento de opresión en manos de los dueños de la tierra. Colocar el punto de partida real de la "conciencia de alteridad" fuera de la "conciencia social" significa dar prioridad a las totalidades objetivas respecto de la facticidad histórica en cuyo seno se da para el hombre lo nuevo, lo ruptural, afirmación con lo que no queremos rechazar las posteriores fundamentaciones ontológicas o teológicas que puedan reforzar en la conciencia del filósofo o en la del hombre de fe, aquel punto de partida, anterior por naturaleza a lo filosófico como así también a una "voluntad de creer".

Por otra parte, la "conciencia de alteridad", tal como la entendemos, es el origen de las "ideologías de los oprimidos" que las filosofías han asumido para afirmarlas o para negarlas dentro de sus esquemas teóricos, pretendidamente no ideológicos; de ahí la importancia del estudio de estas ideologías que han de ser asumidas ahora en otro nivel que es el del espíritu crítico, que somete las ideologías a una clarificación interior de las mismas y también a la filosofía a su propia clarificación.

Se pretende determinar el verdadero sentido de las ideologías teniendo en cuenta cómo en ellas funcionan las categorías de integración y ruptura: si son, por ejemplo, integradoras, en la medida que exigen un reconocimiento de la alteridad, que lleve a una real participación dentro de una estructura social más justa o si tan sólo lo son porque afirman su reconocimiento como lo hace el esclavo respecto del señor, para sobrevivir. En el primer caso, la integración comporta la ruptura de una totalidad opresora, en el segundo significa tan sólo la incorporación dentro de ella.

Se pretende también determinar el funcionamiento de esas mismas categorías en las "ideologías de los opresores", que se presentan siempre como "integradoras", pero que ejercen interiormente una ruptura como consecuencia de la totalidad objetiva cerrada desde la cual se afirma toda integración posible.

El problema de la alteridad y el modo cómo es resuelto, en lo cual es de fundamental importancia el grado de la conciencia de alteridad en cuanto actitud pre-filosófica, permite también hablar de filosofías de integración y ruptura. Estas últimas tienen su más acabado ejemplo en el idealismo europeo del siglo XIX y en particular en la filosofía del Espíritu Absoluto; frente a ellas, las *filosofías de integración* constituyen respuestas en las que se afirman modos de alteridad que intentan romper con la circularidad dialéctica cerrada del idealismo y pueden ser denominadas por eso mismo *filosofías del objeto*. Las *filosofías de denuncia* que hemos presentado antes, son ejemplos acabados.

Desde el punto de vista del desarrollo de las formaciones cultura-

les, ese “objetivismo —que parte de una afirmación del objeto en contra de un sujeto absorbente y dominante, ontismo propio de las ideologías de los oprimidos— es característico en general de otras manifestaciones del pensamiento y entre ellas la filosofía, en las sociedades coloniales que sufren esa dependencia aun cuando no hayan tomado plena conciencia de ella. Por esta vía tal vez podría explicarse lo que se ha denominado el realismo o el pragmatismo del pensamiento hispanoamericano.

La violencia de la opresión incide para que constantemente se destaque el “ser-ahí” del oprimido, ya sea éste el proletariado, ya una nación cualquiera del Tercer Mundo. Tal es la razón de la afirmación implícita en el pensar de todo hombre o de todo pueblo oprimido, de la prioridad ontológica del objeto respecto del sujeto y por eso el motor de la historia no es el amo sino el esclavo tal como ya lo dijo Hegel.

Aquel “objetivismo” implica un rechazo de la “razón” y del “concepto” como lo puramente integrador; antes que la “razón” está el individuo oprimido que no encuentra encaje en esa razón que es para él sin-razón. La lucha del anarquismo contra el estado liberal burgués es en tal sentido entre nosotros un ejemplo apasionante. Para el opresor, la “razón” es lo que ordena y jerarquiza, para el otro es lo que desordena en relación con él y lo desjerarquiza; de ahí la fuerza que el hombre de carne y hueso y los pueblos concretos, en particular los que hemos señalado, adquieren como lo anterior a toda “razón”.

Por lo mismo, la “alteridad”, dentro de las filosofías del concepto se organiza teóricamente como inmanente a la “razón”; mientras que en el objetivismo u ontismo se parte siempre de una secreta o subconsciente ansia de alteridad como ruptura de aquella “razón” justificadora y ordenadora y como impulso hacia una auténtica integración. Todo oprimido se siente en cuanto tal, por naturaleza, fuera del sistema y parte del presupuesto de que él es lo extraño, lo nuevo, lo que debe quebrar el sistema, o aceptarlo en el peor de los casos para sobrevivir, no para vivir.

Las ideologías de los oprimidos y las filosofías de la liberación se ocupan por eso mismo del futuro, entienden la historia como un proceso permanente de irrupción de lo nuevo y lo inesperado, son proféticas, como lo pretendía Nietzsche en las primeras líneas de su *Voluntad de dominio*: “voy a relatar la historia de los dos siglos que se aproximan” y no como Hegel que en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* se negaba a ocuparse filosóficamente de América “pues el filósofo no hace profecías . . . tenemos que habérnosla con lo que ha sido y no con lo que es”. No se trata, pues de un “pensar crepuscular”, sino de un “pensar matinal”, su símbolo no es el buho que levanta su vuelo al atardecer, sino la calandria que eleva sus cantos a la madrugada.

Todo lo que hemos dicho viene a incidir sobre el destino y el sentido de la filosofía, de los filósofos y de las instituciones nuestras que enseñan filosofía.

Si la filosofía es objetivista no podrá ignorar aquellos campos de pensamiento en donde el objetivismo se da con fuerza, en donde la presencia del “ser-ahí-otro” es, más que un simple señalamiento, una denuncia de alteridad. Esa presencia no se da para un pensar académico que se mueve en el mundo eidético de la conciencia intencional, sino en las formas de pensamiento que integran la lucha social del proletariado, las “ideologías de los oprimidos”.

Si la filosofía objetiva pretende organizarse como un saber dialéctico abierto no ha de ignorar tampoco aquellos campos del pensamiento en los que las totalidades objetivas se dan absolutamente cerradas, en nombre de una integración que oculta en su seno una permanente poder de ruptura y en donde por eso mismo se niega esa presencia del “ser-ahí-otro” de los marginados, las “ideologías de los opresores”.

Y esta tarea ineludible de toda filosofía objetiva, es posible en la medida que existe un *status* epistemológico común entre ideologías de los oprimidos y filosofía de la liberación, en términos nuestros, entre ideologías y filosofías de integración, *status* que permite fundar aquella ampliación metodológica de la que hablábamos y que permite dar una respuesta al problema de la “reducción” de los diversos elementos de todo “sistema de conexiones” que muestra una época histórica.

Hay además un hecho que no se puede ignorar y es el de la inserción natural de lo filosófico en lo político. Y es en esa conexión de hecho donde se juega la función y destino de la filosofía. En efecto, todo “discurso político” está provocado por una “demanda social” formulada en la sociedad misma, de la que el discurso político es su re-formulación. Pues bien esa re-formulación de los términos de base “sociedad-estado” o “facticidad social-razón”, es justificada filosóficamente, por donde los términos de base se transforman en otros, tales como “materia-Espíritu”, “naturaleza-Razón”, “barbarie-Civilización”, etc. y mediante los cuales la totalidad dialéctica del concepto juega su papel de integración y ruptura. Todo discurso político lleva siempre inserto necesariamente un discurso filosófico y es en la función que allí cumple la filosofía donde puede leerse su contenido ideológico.

Aquel *status* epistemológico común que mencionábamos se pone de manifiesto: en la afirmación implícita o explícita de la prioridad ontológica del objeto respecto del sujeto; en el rechazo de la filosofía también implícito o explícito como “teoría de la libertad” y su enunciado como “filosofía de la liberación”, lo cual supone una praxis teórica equivalente a la praxis política inserta en las “ideologías de los oprimidos”; en la afirmación de la naturaleza sospechosa de la conciencia o, en otros términos, de la denuncia de una “falsa conciencia” y por eso mismo, la atribución implícita o explícita, de las funciones de integración y ruptura como propias ambas del concepto; en la incorporación de lo económico como consecuencia de la afirmación de una conciencia culposa, como categoría fundamental del pensamiento filosófico; en la afirmación de una dialéctica abierta a la irrupción de lo nuevo y lo inesperado y la denuncia de las totalidades dialécticas opresoras

con una decidida y franca vocación profética; en el sistema de “reducción” que permite conectar, dentro del “sistema de conexiones”, la libertad política con la libertad filosófica, en cuanto la segunda es reducida a la primera y no viceversa, como acontece en las filosofías entendidas como “teoría de la libertad”; en la vigencia real y profunda de la “conciencia de alteridad” como motor originario de este *status* epistemológico común que hemos formulado.

¿Qué se concluye de todo esto para la historia del pensamiento latinoamericano?

Habrá que rehacer toda la historia del pensamiento latinoamericano, despojándola, en particular en cuanto historia del pensamiento filosófico, de su academicismo pretendidamente apolítico; habrá que estudiar las filosofías correlativamente con las ideologías que les han sido contemporáneas, con una viva conciencia de la totalidad estructural de los sistemas de conexiones de las épocas históricas; habrá que proponer nuevos métodos de lectura del “discurso filosófico” en su relación con otros discursos, en particular el “discurso político”, habrá que abandonar, de una vez por todas, el seudo-problema de si es posible o no una filosofía latinoamericana.

La tarea es pesada sin duda y forma parte de esa pauta que es esencial a todo pensar: la de tenernos a nosotros mismos como valiosos y por tanto como capaces de hacerla con nuestras propias manos.

## II. — *Bases Metodológicas para una lectura del “Discurso Político” y del “Discurso Filosófico”*

### 1. *El “discurso político”*

El “discurso político” es, como todo “discurso”, un conjunto ordenado de proposiciones significativas, por el cual, en este caso, la “actividad política” señala el objeto que le es propio, a saber, las “relaciones sociales” entre los hombres y establece el grado y modo de su mantenimiento o transformación.

El móvil de todo “discurso político” es una determinada “demanda social” que se encuentra “formulada” de hecho en la sociedad misma y de la cual el “discurso político” es su “re-formulación”.

Por otro lado, la “demanda social” es una exigencia formulada en relación con el sistema de producción, es decir, que es fundamentalmente de naturaleza económica. Frente a ella podemos decir que su “reformulación” es política, a la cual se suma la justificación de la “reformulación”, que es filosófica. El momento político y el filosófico integran normalmente la estructura del “discurso político”.

En cuanto todo “discurso político” asume una “demanda social” puede decirse que recibe un “encargo”. En líneas generales podríamos definir por eso mismo al “hombre político” como aquel que es capaz de recibir dicho “encargo” social y reformularlo. Esto corre sin embargo el peligro de ser un esquema demasiado simple, en cuanto que la

“demanda social” se encuentra siempre formulada en relación con determinados grupos o clases sociales, a los que puede pertenecer o no el “hombre político” que ha recibido el encargo de su reformulación, aclarando que siempre de alguna manera este hombre se da integrado en alguna clase o grupo social.

Esto lleva al problema del “sujeto” de la formulación y de la reformulación que en un esquema simple y deformador, se expresa diciendo que la formulación de la “demanda social” se encuentra en el “pueblo” y su reformulación es llevada a cabo por el “hombre político”, intérprete del “pueblo”, sin que haya entre uno y otro sujeto nada que impida una relación transparente.

En verdad, en la medida que el sujeto de la formulación aparezca siendo otro que el sujeto de la reformulación, habrá que partir de la base de que éste último, el hombre político, reformula la demanda social del “pueblo” en relación con su propia demanda, formulada por el grupo o clase social a la que él pertenece. Este esquema, más complejo y más próximo a lo real, permite explicarse la presencia del mecanismo “ocultamiento-represión” del cual hablaremos luego.

A propósito del problema del “sujeto de la reformulación” de la “demanda social”, veamos lo que surge de un análisis de la célebre figura del amo y del esclavo desarrollada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*.

La dialéctica del amo y del esclavo constituye la estructura básica de toda relación de dominación y se juega tanto en el plano individual como en el social.

Para el esclavo, el amo es una “realidad objetiva” a la cual se somete; en ese estado de sometimiento no es reconocido como hombre sino como naturaleza y ello porque su demanda social es simplemente la de sobrevivir. En la lucha entablada entre amo y esclavo, antes de la constitución de esa relación, el primero arriesgó su vida para afirmar su libertad; el segundo, por el temor de la muerte, prefirió la esclavitud; el deseo del esclavo, su demanda, es pues simplemente el sobrevivir a costa del vivir. De este modo, la Naturaleza (el esclavo) es asumida en la relación, por la Libertad (el amo) constituída esta última en totalidad dialéctica opresora.

Mas también el amo está movido por una demanda social, por un deseo, que resulta satisfecho mediante el reconocimiento que le concede el esclavo y la apropiación del producto del trabajo de este último. Y así, reconocimiento y apropiación (que es aquello sobre lo cual se desenvuelve la libertad del amo) dan contenido a la realidad objetiva que impone el amo sobre el esclavo y en esa totalidad, quedan reformuladas las dos demandas, la del uno y la del otro.

Hasta aquí la reformulación pareciera ser derecho exclusivo del amo. Mas, Hegel muestra cómo en un determinado momento la reformulación pasa de hecho a manos del esclavo; es decir, que se produce una quiebra de la totalidad objetiva de dominación, o por lo menos se instala en ella el principio de su quiebra.



En última instancia, la reformulación del amo se organiza sobre las categorías de *apropiación-consumo*, al mismo tiempo que de modo latente se organiza una reformulación del esclavo, pero sobre las categorías de *trabajo-transformación*. La clave de este desfaseamiento se encuentra en los opuestos *consumo-transformación* y el efecto que cada uno de los términos provoca y así, mientras el amo, en cuanto mero consumidor se hunde en la naturaleza, el esclavo en cuanto transformador deviene verdaderamente hombre histórico. Hay pues una reformulación latente de su propia demanda social que cuando rompa con la totalidad objetiva que le ha sido impuesta por la violencia, cuando asuma su reformulación, habrá dado nacimiento al mundo histórico. El problema consiste pues en que la demanda social en general, las necesidades del hombre, sean reformuladas por aquellos mismos que son capaces de organizar una totalidad objetiva sobre categorías que no signifiquen la negación del poder creador del hombre y por tanto su auto-creación, totalidad objetiva que habrá de ser por eso mismo abierta a la irrupción de lo nuevo histórico.

Pues bien, si el dominador tuviera que expresar ideológicamente su reformulación mediante la forma de "discurso político", ella se organizaría sobre los opuestos "necesidad-Libertad" o tal vez, "naturaleza-Espíritu" y serían, la "Libertad" y el "Espíritu", valores absolutos donde se encuentra la "verdad" de la "necesidad" y de la "naturaleza" y que funcionarían por eso mismo como totalidades objetivas opresoras. Tal es el esquema de las "ideologías de los opresores".

Si por su parte, el dominado tuviera que expresar su reformulación, daría nacimiento, por ejemplo, al discurso estoico o al discurso anarquista, surgiendo de este modo las "ideologías de los oprimidos". Entre los dos ejemplos elegidos hay sin embargo diferencias fundamentales que permiten establecer una tipología de las ideologías citadas. En efecto, unas son las ideologías de los oprimidos que se desarrollan dentro de la totalidad dialéctica opresora, sin quebrarla (el estoicismo, en la antigüedad), otras, las que se desarrollan a partir de la exigencia de ruptura de esa totalidad dialéctica (el anarquismo, en nuestra época).

Esa no-coincidencia entre el sujeto de la formulación de la demanda social irruptora y el sujeto de su re-formulación, se pone de manifiesto en la estructura misma del discurso político opresor y le da su forma.

En efecto, este aparece organizado sobre la oposición de términos contrapuestos que luego serían superados dialécticamente. Por un lado, hay una "facticidad social" (la demanda en cuanto *factum*) y por el otro está la "Razón", ordenadora de esa facticidad. De ahí que puede decirse que todo discurso político de este tipo se estructura sobre estos dos términos puestos por sujetos diferentes y que constituyen su esquema abstracto "facticidad-Razón".

Ahora bien, lo que suele no afirmarse en el discurso político opresor es que uno y otro término se dan dentro del marco histórico y son de naturaleza histórica; el desconocimiento o la afirmación de esto in-

cide tanto en aquel problema del “sujeto de la formulación”, como en el de la naturaleza de las totalidades dialécticas sobre las que se organiza la reformulación.

De acuerdo con lo dicho, los términos estructurales de base “facticidad social-razón” reciben diversas connotaciones y es en este momento donde justamente el “discurso folosófico” se incorpora en el seno del “discurso político”.

En el *Contrato social*, por ejemplo, el esquema de “formulación-reformulación” (facticidad social-razón) aparece invertido. Para Rousseau se debe rechazar la “reformulación” (la cultura) y regresar a la “formulación” (Naturaleza) y el error consistiría en reformular lo que no necesita reformulación alguna, todo lo cual no es nada más que un modo de afirmar como “natural” la reformulación que se cree perfecta; hay por tanto sólo una inversión aparente; se pretende hacer pasar por “natural” lo que es simplemente histórico y con ello la totalidad dialéctica dentro de la cual se asume la facticidad social, recibe un carácter absoluto, se constituye en la “verdad” y expresa sin más un esquema de dominación.

En el caso de Hegel, tal como puede leerse en sus *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, la facticidad social es entendida como “Naturaleza” y frente a ella, la reformulación es obra del “Espíritu”, que en la medida que se afirma a sí mismo supera el estado de alienación con que se encontraba en el seno de la facticidad social. Y si bien para Hegel, tanto “Naturaleza” como “Espíritu”, devienen como realidades históricas, sucede que la verdad del primer término se encuentra en el segundo y así, el concepto de “Estado” (reformulación) es más verdadero que la “sociedad civil” (formulación) por donde también se desemboca en una totalidad dialéctica opresiva.

En Sarmiento o más claramente en el Sarmientismo el esquema se mueve dentro de las líneas generales que acabamos de describir. Su fórmula “barbarie” (facticidad social) - “Civilización” (Razón), también supone que la verdad de la primera se encuentra en la segunda, con una diferencia fundamental respecto del pensar hegeliano en cuanto que la Naturaleza (facticidad social) no resulta asumida dialécticamente por el Espíritu, es decir, que no es “negada” en el sentido de “conservada”, sino que ha de ser destruída en un acto de negación que no muestra carácter dialéctico. Por lo que la única demanda social que queda en pie es la del “civilizador”.

En los tres casos citados, el sujeto de la reformulación (el filósofo, el educador, el político, etc.) es otro que el de la formulación (la sociedad) y en los tres casos se parte del presupuesto de una conciencia imparcial, desde la cual la demanda del pueblo sería asumida justiciaramente (el caso de Rousseau y de Hegel) o como, en el caso de Sarmiento, de la convicción de la pureza de su propia demanda social, como la que debe ser transferida a ese pueblo.

La función de la filosofía será en todo momento la de justificación de la reformulación, afirmándola en su valor absoluto, universal,

natural, etc. según los casos, para lo que el filósofo dispone como se sabe de todo el arsenal de la lógica, la ontología, la metafísica o la filosofía de la historia.

Ahora bien, en el caso de Sarmiento vimos que se produce con toda claridad una transferencia de su propia demanda social, como la verdadera; y un desconocimiento y rechazo de la demanda social del "pueblo". En verdad, este esquema es el que rige en el fondo también en Rousseau y en Hegel y se pone de manifiesto en las contradicciones en que las doctrinas de ambos caen, a pesar de su afirmación respecto de las demandas sociales de los "ciudadanos" (Rousseau) o de la "sociedad civil" (Hegel). Al tratar los problemas que le plantea a este último la presencia del "populacho", vimos justamente que en última instancia el estado tan sólo podía ejercer respecto de él la fuerza.

Veamos ahora el problema del llamado "mecanismo del olvido-represión". En la reformulación hay por lo general más de una demanda social. Está la de la sociedad como nacionalidad o conjunto de nacionalidades o agrupaciones étnicas, según los casos, pero también la de determinados grupos sociales, sean ellos clases, élites dentro de las clases, dentro de cada grupo nacional o aun continental, como es el caso actual de Latinoamérica, formas todas de demanda asumidas de diverso modo y grado por el "hombre político" de acuerdo con su extracción, en cuanto que necesariamente éste se encuentra integrado en estructuras que conforman su "conciencia social", y de acuerdo también con su nivel personal de autocrítica.

Como es lógico pensarlo, estas diversas formas de la demanda social, con sus contradicciones, determinan un proceso de lucha por su reconocimiento por lo que la contradicción se instala como uno de los elementos intrínsecos de todo discurso político y que sólo desaparecería en el caso límite en el que el sujeto de la formulación fuera el mismo de la re-formulación y que reviste por eso mismo el sentido de modelo ideal de discurso político no-opresor.

Pues bien, en relación directa con la presencia de esa contradicción, se pone en juego en el discurso político el mecanismo de "represión", "rechazo" u "olvido" que funciona en el plano de la conciencia social de modo semejante al de la conciencia individual, tal como lo ha mostrado la psicología profunda. Podríamos decir que toda reformulación de una demanda social en la medida que el sujeto de ella no sea el mismo que la reformula, juega sobre la base de un mecanismo de este tipo. Es decir, que la reformulación oculta o encubre la verdadera relación que hay entre el "pueblo" y el "hombre político" y se constituye en esta medida en una forma ideológica en el sentido negativo del término. Los encargos sociales reprimidos, viven como fuerzas latentes no visualizadas por el todo social, debido al papel represor o papel de ocultamiento que ejerce la pretendida universalidad del encargo social reformulado por los grupos dominantes. La aceptación resignada de los grupos marginados que llegan a interiorizar como "natural" su situación social, constituye un caso típico de "olvido-represión".

La afirmación de universalidad o de poder integrador de la reformulación enunciada por quienes detentan el poder o luchan por él, recibe su fuerza de la eficacia con la que el mecanismo citado se pone en juego. Esa pretensión de universalidad se encuentra además estrechamente relacionada con el papel justificador que el discurso filosófico cumple dentro del discurso político. Si aceptamos que los términos estructurales de base de un discurso político son los de “facticidad social-razón”, la función de ocultamiento aparece cuando esa “razón” es reforzada —escrita en los textos con mayúscula— para lo cual se hace necesario disminuir ontológicamente el primer término, el de la “facticidad social”, hecho visible en todas aquellas reformulaciones clásicas en las que esta última es declarada “naturaleza”, “materia”, “barbarie”, etc. De esta manera la “facticidad social” deja de ser lo que es, un hecho histórico, y la historicidad es únicamente detentada por la “Razón”, el “Espíritu”, la “Civilización”, etc. Y, repetimos, no es en el discurso político en cuanto tal en donde se teoriza acerca de la naturaleza ontológica de los términos de base, sino en el discurso filosófico incorporado en él, el que se presenta de este modo como práctica ideológica al servicio de la práctica política. La represión, olvido o rechazo se manifiesta de esta manera en una comprensión de la realidad como totalidad dialéctica cerrada, dentro de la cual todos sus momentos son necesarios y que impide por eso mismo toda apertura a lo nuevo, a lo que puede deformar aquella totalidad, sustante por sí misma. La “Naturaleza” ha quedado como un momento de la “Razón” y sujeta al modo de ser propio de la razón totalizante, eliminando todo lo que de ella no es asumible dentro del círculo perfecto de lo racional. De este modo de ser propio de la razón totalizante, eliminado todo lo que de ella nivel óntico, resulta justificada mediante una referencia a un nivel ontológico.

De acuerdo, pues, con lo que venimos diciendo, el mecanismo de “olvido-represión” no sólo aparece en el seno del discurso político, sino que también es visible dentro de las filosofías que hemos denominado del sujeto o del concepto y plantea el problema del contenido ideológico de esas filosofías no ya en cuanto incorporadas al discurso político como justificación de su reformulación, sino en sí mismas consideradas.

Digamos además, que la función ocultante del discurso político sólo es visible claramente a partir de la presencia de las demandas sociales no reconocidas y en la medida que ellas ejerzan una fuerza o presión de hecho respecto de la totalidad dialéctica opresiva.

Como conclusión de todo lo dicho habrá pues que decir que la lectura de un discurso político no puede reducirse jamás a la lectura de un “texto”, en la medida que las contradicciones que el mismo pueda manifestar en un primer momento de lectura “interna”, son expresión inmediata de contradicciones reales dadas en el seno mismo de la sociedad. Es necesario ejercer por tanto la lectura desde un “contexto” social, den-

tro del cual las relaciones sociales mismas han de ser consideradas como las “frases” del “discurso” real.

Por último digamos que toda esta problemática de lectura remite necesariamente al problema de la lectura del “discurso sociológico”, que sería aquel desde el cual se intenta determinar el valor teleológico de todo discurso político.

## 2. El “discurso filosófico”

El “discurso filosófico” es aquel por el cual la actividad filosófica señala el objeto que le es propio, la cuestión del ser y del ente y establece el grado y modo de su conocimiento.

Esta definición, que hemos expresado ateniéndonos formalmente a la dada antes respecto del “discurso político”, tan sólo nos aproxima a lo que es la filosofía por el señalamiento de un campo que le es propio, pero no aclara lo que es esa función de “conocimiento” que exige por su parte otro esfuerzo definicional.

Si comparamos la definición del “discurso político” con la dada ahora del “discurso filosófico”, lo primero que salta a la vista es una contraposición entre los términos “mantenimiento o transformación” y “conocimiento” y en verdad del alcance y sentido que se otorgue al “conocer” depende prácticamente la suerte de la filosofía y su posible relación con un “sistema de conexiones”.

El problema se encuentra como cuestión fundamental en las filosofías de denuncia de las que ya hemos hablado y habrá de ser necesariamente relacionado con la distinción que hemos hecho entre la filosofía entendida como “teoría de la libertad” y la filosofía como “liberación”. Marx planteó la cuestión crudamente cuando declaró en sus *Tesis sobre Feuerbach* que hasta entonces la filosofía se había dedicado a “interpretar” el mundo y que ahora se trataba de “transformarlo”. En Nietzsche se exige paralelamente de la filosofía una capacidad de “transmutación” de los valores y la fuerza liberadora que la psicología profunda tiene en Freud, y con ella la filosofía insita en la misma, se encuentra dentro de una problemática semejante. En líneas generales, también el existencialismo contemporáneo, en la medida que se constituyó como una filosofía del objeto, replanteó el problema de los alcances del hecho del “conocimiento” poniendo en crisis la vieja noción de contemplación.

El problema de fondo que está en juego en todo esto es el de la immanencia o trascendencia del ser, en cuanto que si éste es entendido como absoluta trascendencia, se tenderá a pensar su conocimiento como una “contemplación”, mientras que en la medida que se supere la oposición “inmanencia-trascendencia”, se dará al acto del conocimiento un contenido significativo no ajeno a las nociones de “transformación”, “transmutación”, etc. La tan citada “muerte de Dios” nietzscheana gira toda ella sobre este asunto, como también la denuncia contra lo que se ha dado en llamar el “platonismo”.

Sin embargo, no todo intento de superación de la oposición “inmanencia-trascendencia” lleva necesariamente a esa concepción del cono-

cimiento en el sentido que le quiere dar la filosofía de la liberación, hecho que es patentemente visible en el pensar hegeliano como consecuencia de haberse estructurado como una filosofía del sujeto, negadora del objeto. Lo que le preocupa a Hegel no es la alienación del hombre singular, sino la alienación del Espíritu en la naturaleza y en la historia, con lo que el poder transformador del conocimiento, como poder humano, resulta desconocido y no quiebra por tanto con las categorías del "platonismo".

Por tanto, la superación de la oposición "inmanencia-trascendencia" sólo desemboca en una afirmación de la filosofía como saber de transformación o transmutación, siempre que se parta de una afirmación existencial del hombre, como el sujeto mismo de esa superación; este problema es según entendemos uno de los que ha provocado, entre los diversos aspectos del pensar actual, la crisis de la teología contemporánea, que intenta alcanzar en cuanto teología de la liberación una fórmula de trascendencia que no quiebre aquel poder del conocimiento que impone nuestro mundo como una de sus exigencias básicas.

El objeto de la filosofía, el problema del ser y el ente, en función del dilema ontológico que muestra, lleva a la estructuración del saber filosófico ya como una ontología del ente, ya como una ontología del ser y es dentro de esas formulaciones y de sus intentos de superación dialéctica, que se inscribe el problema de "inmanencia-trascendencia" y las diversas respuestas dadas al mismo.

En líneas generales podríamos decir que una concepción del conocimiento como transformación o transmutación, sería aparentemente más posible en una ontología del ente que en una ontología del ser, si bien en ambas, es dable el hecho de la alienación del hombre concreto, en cuanto tanto la una como la otra pueden estructurarse como filosofías del sujeto o del concepto. Lo que hace pensar aquella posibilidad es el hecho de una cierta preeminencia del ente, mas ésta no es suficiente para alcanzar una formulación de una filosofía de la liberación.

El problema radica en la cuestión de las "totalidades objetivas" alienantes en las que tanto puede desembocar una afirmación del ente, visto como lo ontológicamente preeminente, como una afirmación del ser entendido como prioritario respecto de aquél. Si la noción del ente y la del ser no están condicionadas prefilosóficamente por una conciencia de alteridad siempre se correrá el riesgo de caer en formas totalizantes opresoras, dentro de las cuales el conocimiento se expresa como un acto de "contemplación".

Lo que en nuestro ensayo *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* hemos denominado el "vaivén ontológico" no sólo respondería pues a la cuestión ya citada del "dilema ontológico", sino también a la necesidad de poner totalidades objetivas o destruirlas en relación con el destino del hombre en cuanto ente. Y esa afirmación de totalidades opresivas o su destrucción, depende del grado y fuerza que el sentimiento de alteridad tenga dentro del discurso filosófico, por lo que la alteridad se presenta como la cuestión básica en cuanto es punto de

partida prefilosófico y en cuanto es uno de los temas principales de la filosofía.

A nuestro juicio, en la medida que el *status* epistemológico de la filosofía coincide con el *status* epistemológico de las ideologías de los oprimidos, en las que la alteridad constituye lo determinante de su estructura, su "conocimiento" adquirirá un inevitable poder de transformación.

A partir de este momento no cabe duda que el problema de la lectura del "discurso filosófico" no es ni puede ser extraña al de la lectura del "discurso político" y cabe que nos preguntemos si en el primero es posible afirmar de algún modo la presencia de una "demanda social".

La respuesta parece ser fácil si nos atenemos al "discurso filosófico" que aparece normalmente incorporado dentro de la estructura del "discurso político" y en el cual juega, tal como hemos dicho, una función de justificación. Este tipo de "discursos filosóficos" supone pues aquella demanda y su encargo, ya sea por el hecho de reforzar a aquél en su reformulación, con sus teorías acerca de la naturaleza ontológica de la estructura de base 'facticidad social-razón', ya sea por su actitud de denuncia.

Pero ese asumir el encargo social, que significa siempre una forma de compromiso con la práctica política, no es lo que caracteriza la pretensión misma del "discurso filosófico", tal cual ha sido tradicionalmente entendido. El objeto mismo de este discurso, por su naturaleza ontológica estaría colocado más allá de toda forma de demanda social, que se movería en un nivel óptico, razonamiento vulgar que de hecho ha permitido una justificación de un saber filosófico "puro"; esta misma actitud pobremente teórica, ha llevado a una exigencia de "crítica interna" del discurso filosófico, que niega toda posibilidad de juzgar acerca de la validez de aquél fuera del mismo, con lo que el discurso filosófico propiamente dicho, vendría a diferenciarse radicalmente del discurso político que admite y más aun exige un principio de validez externo, motivo por el cual puede decirse que entre la práctica política y su discurso no hay un hiato epistemológico; siguiendo este modo de razonar, aun el discurso filosófico que aparece como momento necesario dentro del discurso político, sería ajeno a la demanda social que mueve a éste y no jugaría por tanto un papel de "justificación", que en última instancia es siempre ideológico, sino de confirmación científica objetiva, ajena a todo interés político.

El discurso filosófico supondría pues una afirmación de naturaleza diferencial entre la "ideología" y el "saber filosófico" y así, mientras el discurso político exige una crítica "externa" por lo mismo que reconoce un horizonte teleológico que no puede ser dejado de lado, en otras palabras, que no sólo cabe plantearse el "qué" del discurso sino también su "para qué", el discurso filosófico rechaza ese "para qué" como criterio de validez. De ahí su pretensión de un saber "neutral"

que puede juzgar de todos aquellos otros discursos que son incapaces de alcanzar ese criterio.

Todos estos problemas y la sospecha surgida de las filosofías de denuncia respecto de la existencia de formas falsas de conciencia, ha llevado a postular dos momentos de "lectura" del "discurso filosófico", uno de ellos de "crítica interna" apoyado sobre un principio de validez interna, que se mantiene en el ámbito del "qué" del discurso; y el de una "crítica externa", que consistiría en el examen del discurso desde un horizonte teleológico y que se movería en el ámbito del "para qué" del discurso.

Desde el punto de vista de los contenidos, la lectura "interna" se atendería exclusivamente a los contenidos teóricos, mientras que la crítica "externa" daría cabida a la consideración de los contenidos no-teóricos del discurso filosófico, lo que se ha denominado también las "intenciones" implícitas o explícitas en el mismo, la noción de "intención", se habla de "buenas" o "malas" intenciones, supone la de una posible conciencia falsa y suele provocar el rechazo de quienes afirman tan sólo como válida la crítica "interna".

El problema consiste en preguntarnos si realmente es posible establecer esas dos formas de lectura. Por lo pronto, si nos colocamos frente al análisis del discurso filosófico que hemos propuesto, vale decir, el de su *status* epistemológico en relación al *status* epistemológico de las ideologías de oprimidos y opresores, de hecho la crítica interna, sin necesidad alguna de apoyarse en presuntas "intenciones", que pueden llevar por otro lado a imputaciones ideológicas superficiales, nos pone frente a una función del discurso filosófico que no puede ser entendida de ninguna manera como ajena respecto de un contexto no-literario, sino social. Es decir, que sin plantearnos problemas morales y ateniéndonos a un análisis que determine tan sólo el modo de funcionamiento de la conciencia y su objeto, quedará de hecho puesto de manifiesto el modo cómo son entendidas las funciones de integración y ruptura del concepto y el método de lectura dejará por eso mismo de ser "interno" en el sentido restrictivo y académico que se ha pretendido dar a este término.

Por otro lado, si exigimos un análisis no meramente gnosológico, sino moral o teleológico, teniendo en cuenta no ya exclusivamente la relación de conocimiento "sujeto-objeto", sino la relación de "ocultamiento-manifestación" de la conciencia respecto del objeto, análisis que incorpora las "intenciones", manifiestas o no, como criterio de valoración moral del discurso filosófico, cabe preguntarnos si con ello nos colocamos ciertamente frente a un método de lectura "externo". La respuesta que debería darse es que el impropriamente llamado "método externo" es más interno que el otro, pues si bien la función de "ocultamiento-manifestación" de la conciencia no siempre se descubre a partir del texto literario, es decir, que se señala "fuera" de él, jamás puede pensársela como fuera de la conciencia.



De las dificultades que ofrece la pretendidamente clara distinción entre lectura "interna" y "externa" de un discurso filosófico, se desprende claramente que el mismo se encuentra enmarcado dentro de un contexto más amplio que no es ya propiamente filosófico y que obliga a salirse de la autosuficiencia del texto, al reconocer al lado de los componentes teoréticos, la existencia potencial de componentes no-teoréticos, aun cuando éstos no sean señalables de modo concreto y tan sólo haya lugar a una sospecha derivada de la coincidencia de estructuras que hemos planteado al hablar del problema del *status* epistemológico. Desde este punto de vista, en más de un caso deberemos quedarnos prudentemente en la mostración de tal coincidencia formal y esta sería una tarea que se movería dentro de los límites de un método "interno" de lectura, siempre que queramos mantener la posibilidad de un análisis de este tipo. Por su parte, el método "externo" podría consistir en el señalamiento de intenciones expresas, ya sea en el texto mismo del discurso filosófico, que pueden sin duda aparecer, ya sea en otros textos literarios del mismo autor o de la misma escuela, pues es bien sabido que los discípulos suelen mostrar más abiertamente el contenido ideológico de las filosofías que sus maestros.

Por otro lado, la objetividad, ruptura o hiato epistemológico que asegura aquella autosuficiencia del discurso filosófico, es en más de un caso, o quizá siempre, el componente ideológico ínsito en el saber filosófico mismo; el discurso filosófico no sería por tanto una estructura autónoma, sino que es parte de una estructura más amplia, dentro de la cual es la respuesta filosófica; la tarea de la lectura, más allá de las pretensiones de un escolar análisis "interno" o "externo", consistiría en alcanzar la estructura completa del "sistema de conexiones", mediante la denuncia de la ruptura epistemológica en lo que tendría de contenido ideológico y en tratar de encontrar la razón de una distinción, no de un hiato o ruptura, que daría lo característico al nivel filosófico respecto del contexto social. Es decir, que se produciría la afirmación de la existencia normal y siempre real y vigente de formas de la "demanda social" dentro de todo discurso filosófico.

Más, el análisis "interno" no sólo nos permitiría enunciar un juicio de valor sobre el discurso filosófico a partir de su estructura formal derivada de su *status* epistemológico, sino que ofrece aun otras posibilidades. En efecto, la presencia de un horizonte teleológico, es decir, no el "qué" de la doctrina, sino el "para qué", podría determinarse dentro de los límites mismos del "qué" como consecuencia de las contradicciones internas que ofrece, sus paradojas, sus silencios, ausencias o huecos teóricos, sus limitaciones en la comprensión de los hechos sociales, o simplemente su desinterés o rechazo respecto de una temática de este tipo.

Un aspecto importante de la tarea consistiría en intentar correlacionar, por ejemplo, las contradicciones internas del discurso filosófico, con las contradicciones sociales, en particular la contradicción do-

minante, cuya presencia en el discurso político queda fuera de toda duda.

Deberíamos terminar hablando del problema de los diversos niveles del discurso filosófico, que surge a la luz de toda la problemática que hemos planteado y que incide directamente en la cuestión de la posibilidad de aplicar los principios metodológicos de lectura que proponemos.

Por lo pronto deberemos distinguir entre el discurso filosófico ínsito normalmente en todo discurso político, cuya lectura, como consecuencia de su función dentro de éste no ofrecería mayores dificultades, y el discurso filosófico tal como podría ser, por ejemplo, un tratado de lógica o uno de filosofía de la ciencia, que no aparecen relacionados con el discurso político, sino que se muestran en la forma independiente tradicional del discurso filosófico típico. ¿Hasta qué punto es posible suponer en éstos aquella demanda social que hemos declarado estar presente en todo discurso filosófico? ¿Cómo podría descubrirse en ellos lo axiológico o teleológico?

Frente a estos hay un tercer tipo de discurso filosófico, también tradicionalmente autónomo, en el que sin embargo lo axiólogo se encuentra claramente expreso y que constituye el grupo de los discursos filosóficos morales: los tratados de ética, de economía, los escritos de filosofía jurídica y en general todos aquellos que apuntan a un ordenamiento de la conducta humana individual o social.

La razón de esta distinción ha de ser buscada en la función con la que aparecen actuando las totalidades objetivas en cada caso. En efecto, la relación que hay, dentro de un tratado de lógica, de las totalidades objetivas con la presunta demanda social que estaría implícita en su seno, resulta en sí indeterminable, a no ser que estudiemos cómo esa lógica entra en juego luego en la moral, la economía, o el derecho. Por esto mismo hemos dicho que los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho* de Hegel constituyen una llave para la lectura, por ejemplo, de su tratado de *Lógica* incluido en la *Enciclopedia de las ciencias del espíritu*. Por el contrario, el modo cómo esas totalidades objetivas juegan respecto de la demanda social en los discursos morales, no es indeterminable, sino directa y clara; por esto puede hablarse de grados de presencia de lo ideológico y decirse que los discursos morales (lo moral, lo religioso, lo jurídico, lo económico, lo político) posean un carácter ideológico directo.

De esto se desprende como principio metodológico que no sólo se ha de estudiar comparativamente el discurso filosófico con el discurso político, analizando el *status* epistemológico de cada uno, sino que se ha de tratar de estudiar estructuralmente dentro de un mismo autor, de una misma escuela a aun de una época, los discursos filosóficos morales en relación con los discursos filosóficos aparentemente no axiológicos (lógica, epistemología, filosofía de la ciencia, semiología, teoría de las ideologías, filosofía de la matemática, etc.).

Aun habría que agregar que entre estos dos tipos de discurso que hemos mencionado habría la posibilidad de colocar otros tales como los relativos a metafísica, ontología, axiología, filosofía de la historia, antropología filosófica, etc., a los que podríamos denominar “intermedios” y que ofrecen a veces clarísimas formulaciones ideológicas por lo cual en este caso podrían ser consideradas como discursos morales sin más.

## TRASCENDENCIA, PRAXIS LIBERADORA Y LENGUAJE

—Hacia una filosofía de la religión postmoderna  
y latinoamericanamente situada—

Juan Carlos Scannone S. I.  
San Miguel

### Introducción

La confrontación del primero y del último de los tres términos que forman el título de este trabajo, es decir, *trascendencia* y *lenguaje*, nos trae a la memoria la proposición séptima del *Tractatus logico-philosophicus* de aquel gran filósofo positivista y sin embargo místico religioso que fue Ludwig Wittgenstein: “Sobre lo que no se puede hablar, mejor es guardar silencio”. Con todo, el título del artículo añade entremedio otro término, a saber, *praxis liberadora*, con el convencimiento de que la trascendencia se verifica (es decir, se experimenta como verdadera y se hace verdad histórica) por mediación de la praxis histórica, que, en nuestra situación actual latinoamericana, es praxis de liberación.

Cuando hablo de trascendencia pienso ante todo en la trascendencia religiosa: en *Dios*, aunque *mutatis mutandis* lo mismo podría decirse analógicamente de la trascendencia de *lo nuevo de la historia* en relación con el eterno retorno de lo mismo; y de la trascendencia del *otro en cuanto otro*, v. g. la alteridad y novedad original de un *pueblo* como el nuestro. Pues estimo que de la misma forma debe plantearse la pregunta por la trascendencia de Dios, de la novedad histórica y de la originalidad singular de un pueblo, que no se pueden decir en un lenguaje meramente representativo y objetivante, sino que se verifican y dicen pasando por la mediación de la praxis auténtica, es decir, liberadora. En ese sentido estoy de acuerdo con la glosa que de las palabras de Wittgenstein hace el filósofo brasilero-alemán L. Bruno Puntel cuando escribe: “Deberíamos callar sobre Dios, en cuanto y en la medida en que nuestro lenguaje no fuese la traducción de una verificación, es decir: de hacer verdadera y experimentar como verdadera la realidad Dios”<sup>1</sup>. Y algo semejante podría decirse de todo otro tipo de trascendencia.

Abordaremos nuestro tema centrándolo en la trascendencia religiosa. Y lo haremos en forma histórica: elio mismo ya evidencia una

<sup>1</sup> Cf. L. B. PUNTEL, Dios en la teología hoy, *Perspectivas de diálogo* (Montevideo) 4 (1969), p. 213.

cierta manera de comprender como históricos al lenguaje y al filosofar sobre la trascendencia. En primer lugar describiré la crítica por la cual el pensamiento y praxis de la *modernidad* hicieron pasar al lenguaje *premoderno* acerca de la trascendencia, hasta negarla tanto especulativa como prácticamente. Dicha negación se deberá en gran parte a la asunción de la *historia* y la *praxis histórica* por la filosofía moderna. En segundo lugar me detendré algo más en la situación *postmoderna* de la problemática, para considerar cómo la ulterior radicalización del planteo de la historicidad y la praxis histórica llevan a reformular la pregunta por la trascendencia. Esos serán los pasos que daremos en la Primera Parte de este trabajo.

Por último, en la Segunda Parte, trataré de señalar algunas líneas de una aún mayor radicalización y originalidad que se derivan de nuestra actual situación *latinoamericana* para el replanteo de dicha pregunta por la trascendencia. De ahí el subtítulo del presente artículo: pues intenta situar históricamente al lenguaje de la trascendencia <sup>2</sup>, no sólo epocalmente —en la postmodernidad—, sino también geopolíticamente, en nuestra actual circunstancia latinoamericana. Pues nuestra situación no es meramente, como en Europa y Norteamérica, la de postmodernidad y postcristiandad, sino la de postmodernidad y postcristiandad *dependientes en proceso de liberación*.

Si el replanteo postmoderno de la historicidad y praxis agudiza la radicalización de la pregunta por la trascendencia y posibilita una experiencia de ella más originaria, cuanto más eso acontece cuando dicha historicidad es la de una situación revolucionaria de ruptura de la dependencia, y dicha praxis histórica es una praxis de liberación. La radicalización política (si es auténtica y verdaderamente radical, que no es lo mismo que extremista), lleva a una más originaria radicalización del cuestionamiento metafísico y de la pregunta religiosa.

*Primera Parte: Problemática planteada desde la postmodernidad europea.*

1) El lenguaje premoderno de la trascendencia.

El Medioevo fue fruto del encuentro de dos *êthos* culturales, de dos experiencias distintas del ser: la grecolatina y la judeocristiana. Su comprensión y lenguaje de la trascendencia fue resultado de dicho encuentro: la comprensión histórica y práctica de Dios propia del judeocristianismo fue volcada en las categorías, más bien ahistóricas y contemplativas, del pensamiento griego. De ese modo aquélla logra la universalidad de lo que era el “universo” cultural de ese tiempo: el uni-

<sup>2</sup> En el subtítulo del artículo empleo la expresión “filosofía de la religión” como sinónimo de lo que W. WEISCHEDEL llama “teología filosófica” o *lógos*: (filosófico) acerca del *theós*, en *Der Gott der Philosophen* I, Darmstadt, 1971., págs. 11 ss.

verso mediterráneo. Pero en cambio se resiente en su historicidad y practicidad. Así es que “del Dios manifestado y experimentado en la historia y por la historia, se pasa progresivamente a un Dios visto exclusivamente en la perspectiva de elevación por encima del cosmos, de fundamentación del cosmos. La Historia de la Salvación ya no es el lugar de mediación del sentido de “Dios”, ya no es el lugar que representa el camino de Dios y el camino hacia Dios. . . Dios se torna el ente supremo, la sustancia primera, la causa primera, etc. La relación hombre-mundo-Dios se vuelve cosmocéntrica. . . Dios se vuelve cada vez más un objeto, es decir, el punto de referencia de una proposición metafísica, de una proposición que tiene su lugar dentro de la conexión total de las proposiciones que constituyen la ciencia metafísica”<sup>3</sup>.

Claro está que la filosofía precartesiana puede llamarse “metafísica de la sustancia” sólo en sentido ambiguo. Pues los grandes maestros medievales, especialmente Santo Tomás, aunque empleaban el lenguaje categorial de la sustancia y de la causa, sin embargo, por su genial concepción del *esse*, la creación, la analogía, en el fondo ya lo habían superado<sup>4</sup>. Pero dicha superación era todavía sumaria y de algún modo ingenua, por no haber pasado tan explícitamente por la mediación crítica. Por ello resultaba ambigua: epígonos y adversarios posteriores pudieron así moverse cada vez más en un pensamiento y lenguaje sustancialista y objetivante pensando cósicamente a Dios

2) Crítica del lenguaje premoderno de la trascendencia por la modernidad.

El itinerario del pensamiento religioso moderno desde Descartes hasta hoy<sup>5</sup> es el de una cada vez mayor radicalización. Se va a caracterizar por el cuestionamiento cada vez más agudo del lenguaje en el cual la palabra “Dios” parece reducirse a ser el correlato objetivo de una proposición teórica. De ese modo va a llegar al fin a proclamar con Nietzsche: “Dios ha muerto”, pues, como lo interpreta Heidegger, el que muere es un dios ídolo: no se trata del Dios divino, del Dios vivo.

Dicha crítica al lenguaje de la trascendencia toma primero, en la modernidad, el cariz de una *desustanciación* y *desobjetivación* de la

<sup>3</sup> L. B. PUNTEL, art. cit., p. 207.

<sup>4</sup> B. WELTE muestra hasta qué punto el *esse* tomista es comparable con el *Sein* heideggeriano en: Rückblick auf die Metaphysik - Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte, *Wort und Wahrheit* 22 (1967), 747-757.

<sup>5</sup> En este párrafo y en el siguiente retomo, resumo y completo ideas expuestas en mis siguientes artículos: Ausencia y presencia de Dios en el pensar hoy, *Stromata* 27 (1971), 207-215, y El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia, *Teología* 9 (1971), 88-94. Sobre esa problemática cf. además: H. ROMBACH, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg-München, 1962; W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfuldingen, 1957; C. FABRO, *God in Exile - Modern Atheism*, Westminster (Md.), 1968.

imagen de Dios, es decir, el cariz de la negación del dios sustancia y objeto del pensamiento representativo. Pero luego esa crítica se radicaliza en la postmodernidad, hasta hacerse una *des-sujetivación* y *desabsolutización* del mismo pensar y decir a Dios, llegando así a la negación del dios absoluto sujeto. Así se nos abre hoy la chance de reencontrar en la historia y por la praxis, ya no al dios de la metafísica, sino a Dios, el Dios vivo de la historia y la praxis.

La primera fase de ese proceso histórico corresponde al pensamiento hegeliano de que “el absoluto no sólo es sustancia, sino también sujeto”. Y la segunda fase, a la superación heideggeriana de la metafísica de la sustancia y del sujeto<sup>6</sup>. La primera culmina en Hegel, quien lleva a sus últimas consecuencias el giro copernicano de Kant. La segunda se abre en Heidegger con el giro o *Kehre* que acontece en su pensamiento. En la primera fase la subjetividad humana se libera de una trascendencia que experimenta como opresora, hasta llegar a “matar a Dios”. En la segunda, es la trascendencia la que es liberada de su sujeción y negación por la subjetividad humana en su voluntad de poderío: y al ser liberada va a poder ser experimentada como liberadora de la subjetividad misma. Como diremos, en ambas etapas va a ser clave el rol de la *historia* y la *praxis histórica*: en la primera, el pensamiento moderno va a criticar una trascendencia ahistórica que servía de instrumento ideológico para impedir la creación de lo nuevo en la historia. En cambio luego la postmodernidad, gracias a una ulterior radicalización tanto de la historicidad como de la praxis, va a volver a abrirse a la trascendencia reencontrada en el movimiento mismo de la praxis y la historia.

Ahora trataré de esbozar el recorrido de la primera etapa, la moderna, para luego detenerme algo más en la segunda, la postmoderna. En la Segunda Parte del trabajo abordaremos la novedad de un replanteo postmoderno desde la perspectiva latinoamericana.

Ya Descartes, aunque se mueve todavía en la mentalidad sustancialista de la “res cogitans”, comienza dicho proceso con su *Cogito*. Pero es recién la filosofía trascendental la que da el paso decisivo hacia la desustanciación del acto de pensar, del mundo y de Dios. Es así que la crítica de Kant a las demostraciones de la existencia de Dios muestra los límites del pensar objetivante acerca del mismo, y pone en jaque desde entonces a todo decir ingenuo acerca de un dios-objeto y a la *ingenua* atribución a Dios de las categorías del pensamiento representativo. Esa desustanciación culmina luego en el pensar dialéctico de Hegel: el absoluto es sujeto, es decir, proceso, mediación e historia.

<sup>6</sup> La frase de Hegel dice textualmente: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.” (*Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México-Buenos Aires, 1966, p. 15). La expresión “superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto” es de W. MARX en su obra *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961.

Ese redescubrimiento filosófico de la historia y de la encarnación histórica del Dios de la historia fue posibilitado por la superación de la metafísica— de tendencias fixistas— de la sub-*stancia*, que no admitía la verdadera novedad.

Pero tampoco la metafísica hegeliana del sujeto va a ser apta para nombrar la verdadera trascendencia, porque tampoco lo es para pensar la verdadera novedad histórica<sup>7</sup>. Hegel reconoce que Dios se hace historia y aparece en, por y como historia; pero de tal manera inmanentiza a la trascendencia en una *totalidad dialéctica*, que la reduce a un mero momento de esa totalidad. “Dios” no va a ser más considerado el correlato objetivo de una proposición, pero se lo va a intentar decir adecuadamente reduciéndolo al sistema de la totalidad dialéctica de las proposiciones. Es decir, aunque Hegel redescubre filosóficamente a la historia y a la encarnación y parusía históricas de Dios, propias del Cristianismo, con todo las interpreta todavía en las categorías heredadas del pensamiento griego. Aunque Hegel vuelve a dar relevancia a la historicidad y la diferencia, sin embargo todavía lo hace desde el ámbito del *theôreîn* griego que contempla al ser como identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad<sup>8</sup>.

Una historización de Dios así entendida como inmanentización del mismo, va a hacer que la crítica moderna del lenguaje teológico acabe después de Hegel en la negación total de Dios (Feuerbach, Marx). Por eso se dirá del ateísmo contemporáneo: “en el principio estaba Hegel”<sup>9</sup>. Marx, por su parte, da un nuevo paso en esa línea de radicalización, en cuanto radicaliza la esencia crítica del pensamiento moderno, no hacia atrás, ahondando aún más en la reflexión, como lo había hecho la filosofía trascendental, sino *hacia adelante*, realizándola en la praxis crítica y revolucionaria de la sociedad y de la historia. Hasta entonces los filósofos con su lenguaje teórico se habían contentado con interpretar el mundo —dirá Marx—; Marx tratará de transformarlo. La filosofía es por ello “aufgehoben” (es decir, suprimida, conservada y superada) en praxis histórica. Pues ya no se tratará, como en Hegel, de la historia en cuanto es comprendida en su sentido y hecha concepto dialéctico, sino de la historia que se historia, transforma y crea por la crítica del dios-representación y objeto, también la radicalización praxis. Y así como la radicalización reflexiva trascendental implicaba

<sup>7</sup> Cf. lo que sobre esto expongo en mi trabajo: Reflexiones acerca del tema “Hegel y Heidegger”, *Stromata* 27 (1971), 381-402, donde contrapongo en ese punto a ambos pensadores.

<sup>8</sup> Cf. W. MARX, op. cit. Ver también mi breve nota: La pregunta por el ser en la filosofía actual, *Stromata* 28 (1972), n. 4.

<sup>9</sup> Según expresión de E. BORNE en: *Dieu n'est pas mort*, Paris, 1956, p. 30. Sin embargo ese ateísmo no corresponde a la filosofía misma de Hegel: cf. la importante obra de A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion*, Paris, 1964 y 1967. Cuando en el texto hablamos de “inmanentización” nos referimos a la totalidad dialéctica, y no a una idea pre-hegeliana de immanencia.



práctica marxista va a suponer la crítica de la religión del dios-proyección y mistificación, como el presupuesto de toda crítica.

Pero con Marx pasa algo semejante a lo que había pasado con Hegel. Este había radicalizado el lenguaje acerca de Dios intentando decir totalmente a Dios en su parusía hecho lenguaje e historia. Pero quedó a medio camino en cuanto esa historia es pensada antes que practicada, y en cuanto se trata de la parusía absoluta del Absoluto en lenguaje absoluto, y no de la parusía verdaderamente histórica del Dios de la historia en un lenguaje histórico. Marx en cambio no sólo piensa la historia en forma radical, sino que intenta practicarla radicalmente. Pero, a mi entender, la praxis histórica queda en él también a medio camino. Por un lado reasume, en una esfera atea y secularizada, "la tradición profético-mesiánica que había caracterizado a la tradición judeocristiana"<sup>10</sup>. Pero, por otro lado, la practica e interpreta desde el espíritu de la modernidad y mediado por sus categorías. Pues no termina de criticar radicalmente ni la comprensión moderna de necesidad y ciencia, ni la hegeliana de identidad y totalidad dialécticas. Por tanto no supera del todo desde la praxis histórica la comprensión griega de necesidad, inteligibilidad e identidad. Por ello seguirá pensando la historia, la praxis y la libertad, y por ende también la liberación, aunque ya en forma práctica y social, sin embargo todavía prevalentemente desde la relación moderna sujeto-objeto, es decir, desde la relación hombre-naturaleza, dentro de cuyo ámbito se movía preferentemente el pensamiento griego, en vez de pensarlas primariamente desde la relación ético-política hombre-hombre<sup>11</sup>.

Para Marx a la verdad hay que hacerla, verificarla por la praxis, pero todavía la piensa ante todo como *homoíōsis*, como adecuación, desde una comprensión que, aunque dialéctica, está en último término practicada y entendida dentro de una lógica de la identidad y la totalidad. Y el *hén kai pán* (identidad y totalidad) es herencia de la filosofía griega. Marx termina de criticar al *hén kai pán* trascendente (la *omnitudo realitatis* de la que Kant nos habla) en su trascendencia ahistórica y meramente contemplada. Pero no supera el *hén kai pán* a secas. Por lo contrario, tiende a ponerlo en la inmanencia de la historia, y por eso no radicaliza suficientemente en la praxis y en la historia, redescubriendo en ellas al Dios de la historia.

En una comunicación enviada a la Segunda Semana Argentina de Teología (1972) Enrique Dussel compara el ateísmo de Marx al de

<sup>10</sup> L. B. PUNTEL, art. cit., p. 208.

<sup>11</sup> Acerca de la auténtica liberación, en contraposición con el marxismo e intentando superarlo cf. mis trabajos: *Hacia una dialéctica de la liberación — Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy*, *Stromata* 27 (1971), 23-60, y *La liberación latinoamericana — Ontología del proceso auténticamente liberador*, *Stromata* 28 (1972), 107-150.

los profetas del Antiguo Testamento en su negación de un dios-ídolo <sup>12</sup>. Pero agrega que Marx no cae en la cuenta de que su ateísmo es la negación de la negación (idolatría) de un Dios creador y alterativo. No cae en la cuenta de ello porque la negación dialéctica de la negación no supera la lógica de la totalidad ni se abre, por lo tanto, a la alteridad no totalizable ni siquiera dialécticamente.

### 3) Segunda fase: Superación de la metafísica del sujeto.

Así es que el camino de negación crítica, propio de la modernidad, llega hasta el pleno secularismo e inmanentismo ateos. Y sin embargo, esa negación corresponde, según insinuábamos recién, *al momento negativo del lenguaje analógico*: movimiento de negación cuya contrapartida es la de liberar al hombre y a su praxis histórica en su autonomía secular. Ahora que, para no quedarse en la mera negación vacía, propia del ateísmo, y para no caer tampoco en una mera negación dialéctica de la negación, será necesario avanzar por el camino de una todavía mayor radicalización, hasta que se libere también la dimensión originaria que subyace a la simple afirmación categorial, a la mera negación y aun a la negación dialéctica de la negación y las posibilita. Me refiero a la dimensión originaria de la *diferencia ontológica*, para hablar con Heidegger, o la del *excessus*, para usar las palabras tradicionales del lenguaje analógico tomista.

Se trata por tanto de liberar el movimiento mismo de la trascendencia más allá de todo ente, o mejor dicho, el movimiento de la trasdescendencia que, superando a la totalidad del ente, da sentido a todo ente <sup>13</sup>. Así se deja también libre al hombre para transformar al mundo y crear historia, liberado no sólo de una imagen ideológica de "dios", sino ante todo de la voluntad de dominio propia de la subjetividad moderna, que era quien en el fondo se proyectaba en un tal dios para usarlo ideológicamente, y por eso no dejaba ser a los otros como otros, a las cosas como cosas y a Dios como Dios. La crítica y purificación de praxis y lenguaje debe darse no sólo en sus contenidos objetivos, sino también en su mismo actuar.

Pero esa ulterior crítica del lenguaje de la trascendencia va a acontecer, según la índole de la filosofía moderna, por una ulterior radicalización, precisamente de aquello en que la modernidad parecía poner el sustitutivo de Dios: *de la historicidad y la praxis histórica*. Recordemos que, aun en pleno auge de la filosofía de la subjetividad, ya Kant había señalado el camino de la praxis para reencontrar al dios desobjetivado, aunque él se quedó en la crítica teórica de la razón práctica, y

<sup>12</sup> Esa comunicación, denominada: El ateísmo de los profetas y de Marx, la publicará próximamente Editorial Guadalupe junto a las ponencias de la Segunda Semana Argentina de Teología sobre *Fe y política*.

<sup>13</sup> La expresión "trasdescendencia" quiere indicar el movimiento de gratuidad y descenso desde el ser al ente, que no queda tan claro en la expresión ascensional "trascendencia".

no pasó a la praxis crítica (Marx) ni a la crítica práctica de la praxis misma (Blondel). Y recordemos también que, aun dentro del ámbito del idealismo alemán, el último Schelling había reencontrado en la historia al Dios de la historia, al tomar conciencia de la facticidad histórica del mismo pensamiento. Pues bien, habrá que seguir el camino de la praxis y la historia, pero retomándolo a un nivel más radical que la relación sujeto-objeto, y las dicotomías teoría-praxis, acción-pasión, idealismo-materialismo, propias de la filosofía moderna. La superación de ésta, condición del dejarse encontrar del Dios de la historia y la praxis histórica, acontecerá por la toma de conciencia de la radical abisalidad de las mismas historicidad y praxis, aún más, de la abisal historicidad de la praxis y de la radical practicidad de la historia.

Tres filósofos jalonan esa ulterior historización y practicización del lenguaje de la trascendencia: Heidegger, Blondel y Levinas. El rol del primero es claro en la historia de la superación de la metafísica. La relevancia que en mi interpretación de la historia cobran los otros dos se debe sobre todo a la perspectiva latinoamericana desde la cual la hago. Mientras que Heidegger representa la superación de la metafísica del sujeto con un “paso hacia atrás”, en continuidad discontinua con el cuestionamiento reflexivo propio del pensamiento trascendental<sup>14</sup>, Blondel y Levinas representan por su parte su superación “hacia adelante”, en la línea del cuestionamiento ético y práctico, según lo antes dicho acerca de Kant y Marx.

#### a) Heidegger y el “paso hacia atrás”

En cuanto a lo primero, el pensamiento trascendental moderno alcanza con la intencionalidad husserliana (fundamento de subjetividad y objetividad) un nivel más originario de reflexión. Pero no encuentra ni siquiera así el pretendido *fundamentum inconcussum* (*Grund*). Por el contrario, llega con el primer Heidegger, a través del análisis de la facticidad de la misma intencionalidad, a perder pie en el abismo (*Abgrund*) de la historicidad. De ese modo pudo acontecer la *Kehre* o giro que caracteriza al segundo Heidegger. Es decir, pudo acontecer el “paso hacia atrás” desde la metafísica a la superación no sólo de la metafísica de la sustancia, sino también del sujeto: paso hacia la apertura de la dimensión abisal originaria anterior a la relación sujeto-objeto en la que se movían el pensamiento y la praxis de la modernidad. El descubrimiento de la abisal historicidad del ser-ahí por el primer Heidegger abre paso al giro o *Kehre* en el que se des-oculta la abisalidad de la historia misma del ser. Pero sólo por la renuncia a la voluntad abso-

<sup>14</sup> Cf. el artículo citado en la nota 7. Ver también el valioso trabajo de E. ALBIZU, Hegel y Heidegger: el camino del pensar contemporáneo, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón*, n. 3 (1972). En ambos trabajos se contraponen la “Aufhebung” hegeliana y el heideggeriano “paso hacia atrás”, según lo hace el mismo Heidegger en: La estructura onto-teo-lógica de la metafísica, en: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, págs. 45 ss.

luta de poderío, quintaesencia del pensamiento y praxis modernos, es posible abrirse al acontecer de la verdad del ser, la cual funda al pensamiento. Y para el segundo Heidegger es sólo desde esa verdad desde donde podrá cobrar sentido hablar de Dios, del Dios divino<sup>15</sup>.

Más arriba hablamos de la des-sujetivación y desabsolutización del pensar y del decir. La des-sujetivación se da por la superación de la mera relación sujeto-objeto. La desabsolutización no es sino otra palabra para nombrar la mencionada renuncia a la voluntad absoluta de fundamentación por el radical reconocimiento de la historicidad del pensar y del decir.

Es por lo tanto en Heidegger en quien al pensamiento moderno, que iba radicalizándose cada vez más, de nivel en nivel de reflexión, le fue dado ahondar hasta el extremo de perder pie en el abismo de su radical historicidad. Así descubrió que el fundar del fundamento originario es proceso, acontecimiento e historia, como ya lo había hecho Hegel. Pero también que ese acontecer de la verdad no es absoluto, sino gratuito y fácticamente histórico. Su desde-dónde es el misterio sin fundamento, a quien la razón no le puede pedir razón del fundamento. Así el pensamiento pudo abrirse a la dimensión del sentido que funda sin fundamento, que es "porque" sin "por qué", pues es gratuito. Heidegger comprendió que el cuestionar crítico que es la esencia del pensar, para ser verdaderamente radical y para no dejar de ser cuestionante, debe dejarse cuestionar por el misterio desde donde el sentido acontece. Claro está que ese "dejar", aunque es respuesta, no es pasivo, sino por el contrario, es activa libertad.

Heidegger es consciente de que ese giro del pensar prepara el advenimiento del Dios divino, a quien se espera en la dimensión originaria de la verdad del ser. Pero él no reconoce que ese Misterio originario de la historia, que se da y se dice como sentido sin dejar de ser misterio, y cuyo cuestionamiento nos interpela como historia, posibilitando así nuestra respuesta histórica y nuestro mismo cuestionar, es aquel Misterio originario "a quien todos llaman Dios", no el dios sustancia del pensar representativo o el sujeto absoluto de la filosofía trascendental, sino el Dios vivo, el de la ética del cuestionamiento radical y el compromiso histórico, el de la religión que, respetándolo, acoge y dice al misterio *como* misterio, y el de la historia, en la que Dios, sustrayéndose en su radical diferencia, se dice y se da.

Quizás Heidegger no reconoce a Dios en el origen abisal del movimiento de la historia porque hay en su pensamiento todavía un resto de filosofía trascendental. Supera, eso sí, la subjetividad de esa filosofía, pero lo hace primariamente por el ontológico "paso hacia atrás" y no por el que llamamos paso ético-práctico "hacia adelante". Sigue por

<sup>15</sup> Cf. lo dicho por HEIDEGGER en su Carta sobre el Humanismo: *Platons Lehre von der Wahrheit — Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern, 1954<sup>2</sup>, p. 102. Sobre el tema de Dios en Heidegger cf. mi artículo: Dios en el pensamiento de Heidegger, *Stromata* 25 (1969), 63-77.

ello moviéndose primariamente en el ámbito del pensar, del sentido y del lenguaje del ser, aunque a éstos no los piense desde la subjetividad, como la modernidad lo hacía. Ello es debido a que su descubrimiento radical de la historia y su consiguiente crítica del lenguaje metafísico, aunque suscitados —según O. Pöggeler y K. Lehmann<sup>16</sup>— por su descubrimiento de la primera experiencia cristiana, son sin embargo fruto de una ontologización de ésta. De ahí que su superación de la metafísica la realice por una reiteración de la experiencia premetafísica de los presocráticos.

Por lo tanto Heidegger no termina de superar el ámbito ontológico de la mismidad<sup>17</sup> del ser y del pensar: no se abre a la alteridad del otro por la praxis, aunque a esa mismidad la piensa históricamente. Ciertamente supera la circularidad dialéctica del pensamiento hegeliano, pero continúa moviéndose, primeramente, en la circularidad hermenéutica, y luego en la circularidad del *Spiegelspiel* o del mundo, como juego de espejos, sin acceder a la *irrupción* linear de la trascendencia ética en la mismidad del mundo. Por ello Heidegger piensa más la historicidad y la historia ontológica del ser que historia prácticamente la historia en su onticidad.

#### b) La “filosofía practicante” de Blondel

La “filosofía practicante” de M. Blondel puede ayudarnos para implementar, desde la abisal radicalidad del “paso hacia atrás” heideggeriano, la radicalidad práctica del “paso hacia adelante” dado por Marx, aunque éste lo dio sin terminar de superar el ámbito de la subjetividad moderna. Blondel, filósofo de la acción, fue quien de tal modo radicalizó en la acción con su crítica de la praxis y con su praxis crítica, que *convirtió* a la praxis. Esa *con-versión* es comparable, en semejanza y diferencia, a la *Kehre* o giro que en Heidegger supera a la metafísica.

Varios de los estudios blondelianos han señalado esa “concordia discors” entre ambos pensadores y recalcado el carácter precursor y postmoderno del blondeísmo<sup>18</sup>. La crítica de ambos al pensamiento re-

<sup>16</sup> Cf. O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963 págs. 36 ss., y K. LEHMANN, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), 126-153. Esos trabajos se vieron confirmados con la publicación del texto de HEIDEGGER (de 1927) titulado: *Phaenomenologie und Theologie*, en: *Archives de Philosophie* 32 (1969), 356-395 (con traducción francesa), donde aparece claro cómo Heidegger ontologiza datos religiosos cristianos (v. g. cf. la relación entre “culpa” y “pecado”).

<sup>17</sup> Para E. DUSSEL Heidegger no supera el ámbito de la «mismidad»: cf. *Lecciones de Ética ontológica* II, Mendoza, 1971. Creemos que habría que matizar más dicha afirmación.

<sup>18</sup> Para ampliar lo que decimos sobre Blondel y su relación con Heidegger, así como lo que luego diremos acerca de la dialéctica blondeliana y otros temas relacionados con ella cf. mi libro *Sein und Inkarnation - Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, Freiburg-München, 1968. En las págs. 78 ss.

presentativo y a la voluntad de poderío propios de la filosofía moderna se retrotrae en ambos hasta sus raíces en la metafísica griega. También ambos critican a ésta desde la comprensión de historicidad y libertad que se dan en la experiencia cristiana. Es interesante también la analogía que se da, a pesar de la diferencia de los métodos, entre el giro del primer al segundo Heidegger, por un lado, y el giro de la fenomenología blondeliana de la primera *Action* a su “metafísica a la segunda potencia”, por el otro. Sin embargo Blondel no hace en *L'Action* una analítica de la existencia, como Heidegger, sino una fenomenología de la acción. Por ello su método lo lleva a reinterpretar, desde una superación de la metafísica moderna, no sólo al pensamiento (lo noético), sino a aquello que luego él va a denominar “lo pneumático”, es decir, la persona, la praxis y la historia, así como también a la materialidad (de “la letra”). Y es justamente en la dialéctica entre pensar y acción, entre lo noético y lo pneumático, donde redescubrirá la trascendencia, irreductible a toda dialectización, pero que en dicha dialéctica se manifiesta y dice.

Pues Blondel no se contenta con la mirada *retrospectiva* de la reflexión, que articula en pensamiento y lenguaje críticos la novedad inédita de la praxis viva. El también reconoce la mirada *prospectiva* desde la misma praxis, que él denomina en *L'Action* “ciencia práctica”, el *lógos meîà práxeos*, en unidad dialéctica con la reflexiva “ciencia de la práctica”, pero irreductible a ella. De ahí que el filosofar blondeliano no sea sólo una filosofía de la acción, sino una “filosofía practicante”, pues el lenguaje que lo expresa no es sólo hermenéutica de la acción, sino también acción.

Con ese paso practicante y pro-spectivo “hacia adelante” Blondel se asemeja a Marx<sup>19</sup>. Pero él no articula, como éste, una dialéctica de immanencia, totalidad e identidad, semejante a la de Hegel, sino al contrario, una dialéctica de la diferencia y la alteridad y, por ende, de la trascendencia. A ello llega porque radicaliza en la acción hasta llegar a la abisalidad del acontecer originario de la acción, y ahí descubre la presencia trascendente del Dios de la historia.

Por lo tanto, Blondel supera como Heidegger a la filosofía de la modernidad, y se abre como él al advenimiento histórico del Dios divino. Pero lo hace desde y en la praxis y como praxis, reconociendo en ésta el “ya” inmanente del trascendente “todavía no” que reabre el movimiento dialéctico de la acción. Por otro lado Blondel descubre, como Marx, la irreductible novedad histórica de la praxis. Pero lo hace desde un nivel tan abisalmente radical como el de Heidegger, superando a la

de esa obra cito a distintos autores que hicieron notar semejanza y diferencia entre Blondel y Heidegger.

<sup>19</sup> P. HENRICI compara y contrapone a Blondel y Marx en su trabajo: *Per una filosofia cristiana della prassi, Gregorianum* 53 (1972), 717-730. Estimamos que no por casualidad el filósofo suizo abordó ese tema en una conferencia tenida en América Latina (en São Paulo, 1972), que sirve de base al citado artículo.

modernidad, todavía vigente en Marx. Y es en la abisalidad de la praxis donde reencuentra a la trascendencia. De ahí que el nuevo lenguaje de trascendencia que así nace sea en Blondel traducción de una verificación y experiencia práctica de la Presencia trascendente que está en la acción y como acción, pero no es producto de la acción humana, sino don gratuito y fáctico que escapa a su dominio. Esa es la razón por la cual, como en Heidegger, el giro o viraje sólo se da superando la voluntad de autofundamentación y poderío que todavía se mueve solamente en la relación hombre-naturaleza, sujeto-objeto, amo-esclavo.

Aún más: Blondel explicita, a diferencia de Marx, que la *lógica del antes* de la praxis libre, es decir, la lógica del pasado y de las estructuras ya dadas de la praxis, no es la misma que la *lógica del después* de la praxis libre, es decir, la lógica del advenimiento del futuro y de lo nuevo de la acción <sup>20</sup>. Por ello su dialéctica histórica no tiende a cerrarse en la totalidad dialéctica de las “leyes objetivas de la historia” científicamente conocidas, como en Marx, sino que está abierta a la novedad imprevisible de lo nuevo y a su *discernimiento histórico*, aunque intenta articularlo en praxis y lenguaje. Y por ello está abierta a la trascendencia.

### c) Levinas y el “rostro del pobre”.

En Blondel hemos encontrado el “paso hacia adelante” realizado desde el preanuncio de la radicalidad del heideggeriano “paso hacia atrás”, y por ello, un nuevo decir practicante de la trascendencia. Sin embargo no descubre tan explícitamente que ese lenguaje se da primordialmente en la relación *ético-política* hombre-hombre. Es Emmanuel Levinas —fenomenólogo israelita francés—, quien historiza aún más radicalmente la trascendencia, precisamente porque piensa desde el punto de intersección entre el pensamiento postmoderno y la experiencia bíblica del pobre <sup>21</sup>. Historiza aún más la trascendencia porque le descubre su rostro histórico y la nombra con nombre y apellido. Pues, superando desde la fenomenología a la fenomenología, va a descubrir —según la tradición bíblica— la epifanía de la trascendencia en el rostro del otro, en el rostro del pobre. Así se descubre también, por otro lado, la

<sup>20</sup> Sobre la lógica blondeliana cf. P. HENRICI, *Zwischen Transzendentalphilosophie und christlicher Praxis - Zur philosophischen Methode M. Blondels*, *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1968), 332-346, así como la obra citada en la nota 18, en especial los capítulos 7 y 8. En Blondel se inspira (y no sólo en Hegel) G. FESSARD en su libro: *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola I*, Paris, 1956.

<sup>21</sup> Cf. la obra fundamental de E. LEVINAS: *Totalité et infini - Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961. Es interesante observar la repercusión que va teniendo Levinas en América Latina: cf. E. DUSSEL, Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana, *Stromata* 28 (1972), 53-89 y las ya citadas *Lecciones de Ética ontológica II*; ver asimismo los artículos citados en la nota 11, así como J. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Salamanca, 1972, y G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972.

dimensión de irreductible trascendencia y alteridad tanto de ese rostro histórico, como de la palabra éticamente cuestionante que en su pobreza se revela, como también, por consiguiente, la de la ineludible obra de justicia que a dicha palabra responde.

Levinas dice que la esencia crítica del saber se realiza como ética <sup>22</sup>, es decir, como cuestionamiento de lo Mismo por el Otro o, en otras palabras, como cuestionamiento de la subjetividad moderna por el rostro del pobre. Esta pretende dominarlo y poseerlo todo reduciéndolo todo a lo mismo, a lo propio, a objeto, y se encuentra con la irreductible alteridad del otro como pobre, que la cuestiona y juzga desde su irreductible trascendencia ética, epifanía de la Trascendencia.

De ese modo no sólo *se realiza* como relación ética la esencia crítica del pensar moderno, y no sólo *se revierte* éste ante el cuestionamiento de la voluntad de poderío por una trascendencia que se da y se dice en el movimiento fáctico de la historia; sino que, porque dicho cuestionamiento se realiza como cara a cara con el rostro interpelante del pobre, en él también tiende a *consumarse* y *revertirse* la praxis revolucionaria de un Marx. Digo “tiende” a consumarse y revertirse, pues en Levinas encontramos sólo una mera *tendencia*, que tiene el peligro de quedarse en una mera relación yo-tú, pero que reinterpretada políticamente desde nuestra perspectiva latinoamericana, cobra un sentido bien preciso (según diremos en la Segunda Parte de este trabajo). Digo además que así “tiende a *consumarse*” la praxis crítica de un Marx, pues ese cuestionamiento ético es la crítica de toda mera crítica y la raíz de toda praxis crítica. Y digo también “tiende a *revertirse*”, aludiendo al *giro* que supera a la modernidad. Pues la praxis crítica que de ese giro o conversión nazca no se realizará primariamente en la violencia de la lucha a muerte, sino prioritariamente en la paz del cara a cara y la obra de justicia. Pero al consumarse y revertirse en cuestionamiento ético, paz y justicia, no se inactiviza, sino que recién así puede actualizarse en auténtica praxis de liberación y en lucha hasta dar la vida por la justicia. Praxis de liberación y lucha por la justicia no nacen entonces de la moderna voluntad de poderío, sino de la experiencia de la verdadera libertad, que porque es tal, deja y hace ser ellos mismos, es decir, libera, a los otros y a las cosas.

Y así se hace posible que se *veri-fique* en y para el pensar y decir practicantes la presencia en la historia y como historia del Dios de la historia. La verificación por la praxis, de la que hablaba un Marx, cobra de ese modo su verdadera significación, pues la verdad que “se hace” (se veri-fica: *verum facere*), no es ante todo comprendida como adecuación, y ni siquiera como desvelamiento, sino como el acontecer de la *revelación* del Otro, del Trascendente, en la obra de justicia. Justicia no significa aquí ante todo “dar a cada uno lo propio”, sino que sig-

<sup>22</sup> E. LEVINAS, op. cit., p. 13. La crítica se realiza plenamente cuando ella misma es criticada y cuestionada por el rostro del otro, del pobre.



nifica primeramente el cuestionamiento de lo Mismo y Propio por el rostro del Otro y Pobre que lo juzga en su poderío y posesión, y —en cuanto se deja juzgar— lo justifica: de ahí el nombre (bíblico) de justicia. En ésta “se hace” la verdad como palabra revelante de la trascendencia que en ella cuestiona, juzga, se da, justifica y exige responsabilidad y respuesta, es decir, compromiso práctico de justicia. Así Dios “se hace” presencia en la historia sin dejar de trascenderla, y el pensar puede así “hacer” (verificar) en la historia esa presencia que se le da y al mismo tiempo se le sustrae en su radical diferencia. Pero señalemos que ese “hacer”, aunque histórico, se mueve originariamente en la dimensión anterior a las distinciones metafísicas de acción-pensamiento y actividad-asividad, aunque se realiza y actualiza aquí y ahora como compromiso personal con el pobre, con la sociedad y con la historia.

El decir que de ahí surja será —como en Blondel— un decir practicante. Pero está claro que para verificar la trascendencia ese decir debe ser un decir practicante *de justicia*. Pues es respuesta a la palabra que epifaniza la trascendencia en el rostro del pobre, del que sufre injusticia: palabra que interpela éticamente y cuestiona a un mundo totalizado en su mismidad ahistórica, y que, al cuestionarlo reabre un nuevo lenguaje —histórico— de la trascendencia.

*Segunda Parte: Hacia un replanteo desde la situación latinoamericana.*

### 1) Nuestra situación histórica y el lenguaje de la trascendencia.

En la Primera Parte de este trabajo consideramos cómo la radicalización moderna de historicidad y praxis se había quedado a medio camino, y por ello había llegado a negar del todo el lenguaje de la trascendencia. Pero también vimos cómo el giro o *Kehre* que supera a la modernidad reabre ese reencuentro con Dios, precisamente en la historia y en la praxis.

Ahora nos proponemos señalar algunas líneas de replanteo de la problemática, tal como se presenta en la postmodernidad, desde nuestra situación latinoamericana dependiente. Sin embargo, porque se trata del lenguaje de la trascendencia, es decir, del *lógos* del *theós* o teología filosófica, es que puede parecernos extraño ese enfoque. ¿Acaso el *lógos* de Dios y el Dios del *lógos* se sitúan histórica y geopolíticamente. ¿Acaso *theos* y *lógos*, Dios y lenguaje teológico, son mediados por la historia y la praxis histórica? Para la filosofía griega con su experiencia del ser como identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad tanto el *lógos* como lo divino (*tò theíon*) son históricos y accesibles sólo al *theôreîn* del *noûs*, es decir, a la contemplación inteligible. Sin embargo nuestra interpretación de la historia del pensamiento filosófico-religioso moderno, esbozada en la Primera Parte, partió de la convicción de que la superación postmoderna de la metafísica de la sustancia y del sujeto es condición y signo de una experiencia más radical del ser, del

*lógos* y de Dios, a la cual no es ajena una relectura de la experiencia judeocristiana desde el hoy y mediada por la historia y la praxis histórica. Es decir que desde el planteo arriba esbozado no sólo no resulta extraño nuestro enfoque, sino que se hace ineludible.

Pero entendámoslo bien: no se trata de un filosofar regionalista o folklorista acerca de la trascendencia, sino del intento de un pensar de la trascendencia que esté histórica y prácticamente situado, y que no por ello renuncia a su valor universal y lógico, sino que recomprende a la universalidad como situada <sup>23</sup>, y al *lógos* como mediado por la praxis.

Para ello conviene indicar brevemente cuál es nuestra actual situación histórica, desde la cual preguntamos por la trascendencia y somos cuestionados por ella. Claro está que, luego de lo que dijimos más arriba, somos conscientes de que esa interpretación de nuestra situación es precisamente eso, una interpretación, mediada por una determinada comprensión analítica de nuestra historia, y por una determinada praxis histórica. Lo que no quiere decir que esa interpretación no se estime como verdadera.

Nuestra circunstancia histórica latinoamericana es única. Somos el único grupo de naciones del llamado Tercer Mundo (subdesarrollado y dependiente) que es culturalmente y en gran parte étnicamente mestizo. Y, por otro lado, somos el único Continente que por su mestizaje real vive actualmente una auténtica postmodernidad y postcristiandad semejante a la que vive el mundo desarrollado, *pero* en situación de dependencia en vías de liberación. En una palabra, la nuestra es una situación de postmodernidad y postcristiandad dependiente en proceso de liberación. Téngase en cuenta que cuando hablo de postcristiandad, con el "post" no me refiero a ningún tipo de superación de la fe cristiana, sino de un determinado mundo sociocultural —el de la Cristiandad—, que la modernidad puso en crisis, pero no terminó de superar, sobre todo en América Latina <sup>24</sup>. Notemos de paso que, al caracterizar nuestra coyuntura en forma relativa como un "post" y como una ruptura, estamos confesando que ya estamos en camino hacia la liberación y hacia los tiempos nuevos, pero que *todavía* ellos *no* tienen propiamente un nombre. Se los nombra, sí, pero sólo negativamente, o bien en forma profético-simbólica. Eso mismo va a notarse en el lenguaje de la trascendencia que desde allí se articula.

Se da en América Latina un triple hecho que —por su riqueza y sus ambigüedades— da que pensar al filósofo, aun al filósofo en cuanto se plantea la pregunta por la trascendencia. Ese triple hecho es: primero, la toma de conciencia cada vez más radical y extendida de nuestra si-

<sup>23</sup> Sobre el universal situado (que no es lo mismo que el universal concreto) cf. el trabajo de M. CASALLA que se publica en este mismo libro.

<sup>24</sup> Sobre nuestra situación de postcristiandad cf. E. DUSSEL, *Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina*, *Stomata* 26 (1970), 277-336.

*tuación de subdesarrollo y dependencia.* Aún más, la toma de conciencia de que nuestro subdesarrollo no es un estadio atrasado con respecto a los estadios alcanzados por el mundo desarrollado, sino un producto de la dependencia. Recordemos que la quintaesencia de la modernidad —según lo dijimos más arriba interpretando a Heidegger— es la voluntad de poderío: ésta se expresó geopolíticamente en el imperialismo capitalista moderno. Claro está que la toma de conciencia a la que aludimos está mediada por una determinada comprensión de nuestra actual realidad, en la que se entremezclan por un lado la interpretación ideológica, y por el otro, la interpretación científica <sup>25</sup> y aun filosófica de dicha realidad.

Segundo hecho: de esa toma de conciencia nace en grupos cada vez mayores una opción radical de ruptura con la dependencia y por la liberación. Por lo cual surge a distintos niveles (político, social, económico, científico, filosófico, pedagógico, cultural, religioso, etc.) una *praxis de liberación*.

Tercer hecho: también a nivel religioso se da una *nueva experiencia* y se insinúa un *nuevo lenguaje* que es mediado tanto por las mencionadas toma de conciencia e interpretación, cuanto por la citada opción de ruptura y la consiguiente praxis de liberación. Ese triple hecho da que pensar al filósofo latinoamericano y sitúa histórica y prácticamente su pregunta por la trascendencia.

Pues, como decíamos, en América Latina ha surgido, o mejor, está surgiendo un nuevo lenguaje de la trascendencia, que intenta expresar una experiencia religiosa históricamente nueva, experiencia que se media en y está mediada por la praxis de liberación latinoamericana. De ahí que se trate de un *lenguaje religioso de liberación* <sup>26</sup>. Notemos que la novedad de experiencia, praxis y lenguaje corresponde a la originalidad antes mencionada de nuestra actual situación histórica.

Nuestro intento en esta parte de este trabajo será enfocar *filosóficamente* nuestra problemática desde nuestra circunstancia condicionada por esos hechos y asumida críticamente por un pensar reflexivo y practicante. Se trata por tanto de ir articulando reflexivamente *el momento de sentido* propio de la nueva experiencia religiosa latinoamericana. es decir, *de la experiencia religiosa que se da cuando desde la apertura a*

<sup>25</sup> Una bibliografía sobre la teoría socio-económica de la dependencia en Latinoamérica se encontrará en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina* - Encuentro de El Escorial 1972, Salamanca, 1973, págs. 394 ss.

<sup>26</sup> Sobre la mencionada nueva experiencia de fe cf. G. GUTIERREZ, Evangelio y praxis de liberación, en op. cit. en nota anterior, págs. 231-245, así como en su ya citada *Teología de la liberación*. Ver también mi artículo: La teología de la liberación - Un aporte latinoamericano a la teología, *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 221 (abril 1973), 5-10. Sobre el nuevo lenguaje teológico cf. la abundante bibliografía citada en *Fe cristiana y cambio social*, pgs. 398 ss. Tengamos en cuenta que lo que el creyente interpreta como experiencia y lenguaje *de fe*, el filósofo de la religión puede interpretarlo, a otro nivel hermenéutico, como experiencia y lenguaje *religiosos* histórica y socioculturalmente condicionados, que el filósofo aborda con su propio método.

*la trascendencia se asume práctica y críticamente la transformación del mundo en una situación de dependencia.*

Claro está que en este artículo no podremos explicar dicha articulación filosófica de un lenguaje de la trascendencia desde nuestra situación histórica. Solamente podremos señalar algunas pautas o líneas de búsqueda orientadas por la interpretación histórico-filosófica reseñada en la Primera Parte. Confesamos que esa búsqueda ya estuvo orientando nuestra interpretación de la historia del filosofar moderno y postmoderno acerca de la trascendencia, en especial en lo referente a los autores que tratamos preferentemente.

El título de esta Parte del trabajo reza así: "*Hacia un replanteo desde la situación latinoamericana*". Ese "hacia" señala que soy consciente de que en este artículo estoy hablando mucho del pasado (modernidad y postmodernidad europeas), sólo algo de nuestro presente y muy poco del futuro que ya está adviniendo entre nosotros. Creo que eso responde no sólo a mis condicionamientos, sino también a los de nuestra actual situación histórica.

## 2) El punto de partida del nuevo lenguaje de la trascendencia.

Para encaminarnos en esa búsqueda señalaré dos caracteres propios del nuevo lenguaje de la trascendencia religiosa que nace en América Latina. Los interpreto a ambos desde la reflexión filosófica y con la ayuda del itinerario histórico arriba diseñado. Primero señalaré cuál es el *punto de partida* de ese nuevo lenguaje. Así veremos cómo asume y radicaliza aún más el nivel de historicidad y praxis alcanzado por el "paso hacia atrás" y el "paso hacia adelante" antes tratados. Pues la situación de postmodernidad dependiente radicaliza la ruptura que es propia de la *post modernidad*. En segundo lugar señalaré la *ruptura epistemológica* que de ahí se deriva para una reformulación filosófica de la pregunta por la trascendencia y su correspondiente respuesta. Esa ruptura epistemológica implicará no solamente una apertura a la *historia* y a la *praxis*, sino también un giro o con-versión (*Kehre*) a nuestro pueblo y a su *sabiduría y lenguaje popular*.

Por lo que anteriormente sugerimos podría creerse que el punto de partida del nuevo lenguaje de la trascendencia se deriva en circularidad dialéctica de la praxis histórica de liberación. Pero si solamente fuera así, no se ve por qué se trataría de un lenguaje *de la trascendencia*, y no sólo del de una mera inmanencia histórica, como sucede en el marxismo. Hay que radicalizar el planteamiento. Pues la praxis de liberación —según nosotros la interpretamos— ya es *respuesta libre* a una *palabra* cuestionante; es un com-promiso que de alguna manera responde responsablemente a una "pro-missio". ¿Desde dónde surge esa interpelación y esa exigencia de un tal compromiso? *Desde los pobres*. Ellos cuestionan éticamente con su pobreza y opresión al mundo de dominación y lucro del que son la excrecencia marginal y marginada. El punto de partida del nuevo lenguaje está dado por la interpelación absoluta,

aunque histórica y estructuralmente determinada, que surge del clamor (muchas veces mudo) de los pobres. Dicho punto de partida es éticamente absoluto y sin embargo determinadamente histórico. Se da en la inmanencia de un mundo estructurado social, económica, política y culturalmente, y sin embargo es éticamente trascendente, y por ello abierto a la novedad histórica; determinado y abierto a la trascendencia <sup>27</sup>.

Hablamos de trascendencia y no meramente de trasmanencia, es decir, de una trascendencia que permanece en la mera inmanencia <sup>28</sup>. Pues el dolor de los pobres no sólo cuestiona a un mundo de estructuras injustas desvelando sus contradicciones, sino que juzga a la misma libertad y a ella apela. Se trata de un imperativo categórico, pero no en forma kantiana, sino *histórica y prácticamente mediado, aunque no reductible* en su trascendencia ética a ninguna dialectización. Mediación, en este contexto, tiene otro sentido que en la mediación hegeliana: para comprenderlo nos puede ayudar la comprensión blondeliana de la mediación.

Dicho imperativo está *determinado* por la historia concreta y la praxis social, pero es *signo* real de la trascendente *gratuidad* de lo nuevo ad-viniente y apela por tanto eficazmente a la *creatividad* de la libertad. Y *tanto gratuidad como libertad* no son dialectizables. Esto supone que la determinación y mediación por la historia y por la praxis se comprenda primariamente desde la relación ético-política hombre-hombre (sin olvidar por ello la mediación de la naturaleza), y que no se conciba preferentemente desde la relación económica y técnica hombre-naturaleza. Es decir, esto supone que historia y praxis sean comprendidas desde la libertad histórica y trascendente del hombre y no primariamente desde el desarrollo de las fuerzas productivas.

Algunas de nuestras expresiones habrán recordado a las antes citadas de Levinas, quien nos habla de la trascendencia ética del rostro del pobre como epifanía del infinito. Sin embargo, en cuanto nuestro discurso usa categorías de Levinas (que, por otro lado, son de la tradición bíblica, propia también de nuestro mestizaje cultural y de nuestra situación de postcristiandad), esas categorías son releídas desde nuestra situación latinoamericana, y por consiguiente, reinterpretadas críticamente.

Así es que, mientras Levinas habla del rostro *del* pobre, nosotros sabemos que el pobre lo es *porque está oprimido*, y hablamos *dialécticamente* del cuestionamiento ético de la opresión. En segundo lugar, la-

<sup>27</sup> O. ARDILES critica con razón a quienes, al abordar la problemática de la liberación latinoamericana, se quedan sólo en la interpelación ética descuidando las mediaciones estructurales: cf. *Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana*, *Stromata* 28 (1972), n. 3. En el presente trabajo intentamos no descuidar ninguno de ambos puntos de vista.

<sup>28</sup> La expresión "transmanencia" es de K. Rahner. En Levinas encontramos una nueva comprensión de la trascendencia, que es postkantiana, posthegeliana y postfenomenológica: en ella nos inspiramos.

tinoamericanamente no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de *los muchos*, de *los pobres* y oprimidos en plural, y aún más, de los *pueblos* oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia.

Y, en tercer lugar, en América Latina ese clamor muchas veces mudo (o enmudecido) de los pobres y oprimidos es interpretado *socioanalítica* y *sociohistóricamente*, es decir, en su encarnación y mediación estructural, tanto *en sus causas* como *en la posibilidad real de su superación*. Es decir, no se comprende a los pobres sólo en forma individual e interpersonal, sino también *estructuralmente*, como pueblo dependiente y como grupos sociales explotados por un sistema injusto. De ahí que la praxis histórica que surge de la respuesta libre a esa interpelación ética no es meramente una praxis ética, como en Levinas, ni siquiera solamente una praxis ético-social, como lo sugeriría el hablar de "los pobres" en plural, sino una praxis *ético-política*. Pues dicha palabra éticamente interpelante, que abre un nuevo lenguaje de trascendencia, es comprendida en el hoy latinoamericano a través de sus mediaciones históricas y estructurales y, en último término, políticas. De ahí también que ese lenguaje será un lenguaje practicante, pero *ético-políticamente* practicante <sup>29</sup>.

Todavía más: puesto que el cuestionamiento ético del que hablamos es urgente y radical *porque es humano*, y cuestiona en su estructuración no sólo a un sistema económico, social o político, sino *a todo un mundo-de-la-vida* (en sentido husserliano), y aun a la voluntad de poderío y lucro que lo anima, por ello la praxis histórica que a ese cuestionamiento responde es no sólo ética y política, sino también *revolucionaria*. La praxis de liberación es revolucionaria no porque sea esencialmente violenta, al contrario, sino porque tiende a la transformación *radical, global y urgente* de la estructuración injusta del mundo latinoamericano en sus estructuras políticas, sociales, económicas, culturales, pedagógicas, religiosas, etc. Intenta por tanto romper radicalmente con el proyecto histórico de dependencia en *todas* sus dimensiones, para instaurar un proyecto de justicia y de paz. Pero esa ruptura es verdaderamente radical porque no sólo cuestiona políticamente las estructuras de

<sup>29</sup> El lenguaje que surja de esa praxis nombrará a lo *nuevo ad-viniente*, irreductible a las estructuras *ya* dadas, y lo hará en cuanto esa praxis es una praxis *ético-política*, abierta a la trascendencia. Pero lo nombrará *determinadamente*, en cuanto se trata de una praxis *ético-política*, determinada *dialécticamente* por la estructuración contradictoria e injusta que rechaza, y también determinada positivamente por la posibilidad real de superación de ésta: nueva posibilidad real que emerge en los pueblos pobres y oprimidos y les hace tomar conciencia de su pobreza y opresión. Dicha posibilidad real, en su novedad ad-viniente, *se simboliza* en las mencionadas contradicciones estructurales, ella posibilita que se las perciba como contradictorias, pero *no es reductible* a la mera negación y rechazo dialéctico de esas contradicciones, sino que aporta una verdadera *novedad histórica*. A ésta sólo se la puede decir analécticamente. Ella es condición de posibilidad de la *creación* de una estructuración del mundo verdaderamente *nueva*.

dominación, imperialismo y lucro en que se encarnó la subjetividad moderna, sino que también la cuestiona a ella misma éticamente, es decir, *absolutamente*, en su voluntad de dominación y posesión absolutas, que no respeta a los hombres y a las cosas.

Así la trascendencia, sin dejar de serlo, se verifica en palabra cuestionadora y en fuerza ética de liberación. No es de extrañar por tanto que de la praxis de liberación pueda surgir un nuevo lenguaje de la trascendencia, pues dicha praxis es respuesta a esa interpelación de la trascendencia en y desde el pueblo pobre y oprimido. Por lo tanto, el reencuentro de la trascendencia por el camino de la praxis, ya iniciado en Kant y retomado por Blondel y Levinas, cobra así entre nosotros radicalidad política y nueva determinación histórica.

Por último, la relectura latinoamericana de Levinas, porque es ético-política, trae consigo además una cuarta diferencia. Levinas descubre con acierto que la paz del cara a cara es una relación más originaria que la guerra y la dialéctica del *pólemos*. Pero su posición parece favorecer un irenismo a ultranza y hacerse por lo tanto políticamente inoperante en determinadas circunstancias. En cambio la interpretación también estructural (aunque *no* reductivamente estructural) que desde América Latina se hace de la interpretación ética de los pobres y oprimidos abre camino a una política de paz que sin embargo asuma *la conflictividad real* de un mundo de injusticia. De ese modo, sin depotenciar la lucha, sino al contrario posibilitándola, se trasciende la mera relación dialéctica de lucha. No sólo se la trasciende al final, en una futura reconciliación dialéctica, sino ya desde el comienzo, por la dimensión ética de respeto a quien se combate, en cuanto éste también es un otro. Esa dimensión ética no depotencia la lucha, sino que la transforma en lucha por la liberación *auténtica* <sup>30</sup>.

Como se ve, el punto de partida del que hablábamos, aunque éticamente absoluto, no es un "punto de partida" como el que buscaba la modernidad de Descartes a Husserl, un punto de partida sin presupuestos. Al contrario, nace de la abisalidad de la historia y de la praxis, como lo sugeríamos siguiendo respectivamente a Heidegger y a Blondel, pero con una muy concreta determinación histórica y práctico-política, que determina el lenguaje de trascendencia que de ahí nace, sin hacerle perder su apertura y trascendencia. Pues esa determinación no es reductible a una dialéctica, como en Hegel y en Marx. Y por ello está abierta a lo imprevisible histórico y a la novedad original de nuestra historia propia. Historia y originalidad de un pueblo no son deducibles, ni siquiera dialécticamente, de ninguna ciencia universal o de leyes objetivas, como tampoco lo es la trascendencia.

<sup>30</sup> Sobre esta temática cf. los artículos citados en la nota 11, especialmente la Tercera Parte del segundo de ellos.

### 3) Ruptura epistemológica y giro o con-versión al pueblo.

Como segunda característica del nuevo lenguaje de la trascendencia que entre nosotros está surgiendo y da que pensar al filósofo, habíamos señalado la *ruptura epistemológica* que de él se deriva para un filósofo acerca de la trascendencia. Dijimos que el cuestionamiento ético desde los pobres y oprimidos pone en jaque a la totalidad del mundo-de-la-vida latinoamericano en cuanto modernidad dependiente. Y por ello cuestiona también a la *racionalidad* moderna que es el *lógos* o el sentido de ese mundo. De ahí que podamos hablar de una ruptura epistemológica, pues al cuestionarse la racionalidad de un mundo se cuestiona también su comprensión de la *epistème*, de la ciencia: en nuestro caso, de la filosofía como ciencia y del lenguaje filosófico de la trascendencia. Y al cuestionarlo se desenmascara su instrumentación ideológica.

En eso nos asemejamos a la postmodernidad europea que se pre-annuncia en Hegel y Marx, con su respectiva incorporación de la historia y de la praxis histórica en el *lógos* y en la ciencia. Y que se da luego en Blondel y en Heidegger, en cuanto éstos superan respectivamente la comprensión aún moderna de praxis y de historia. Sin embargo la ruptura epistemológica tiene entre nosotros características propias, como diremos luego.

En primer lugar, dicha ruptura se da en cuanto el lenguaje reflexivo y crítico, es decir, filosófico, de la trascendencia, pasa por la mediación histórica. Pasa por la mediación tanto de la praxis histórica del filósofo en la transformación del mundo y de sí mismo, como por la de las ciencias sociohistóricas. Así se comprende que dicho lenguaje de la trascendencia no se hace verdad sino en y por la praxis histórica de liberación. Y no resulta extraño que el lenguaje filosófico-religioso asuma categorías históricas y políticas como las de “dependencia”, “subdesarrollo”, “liberación (en sentido secular)”, “revolución”, “capitalismo”, “socialismo”, etc., descubriendo reflexivamente el valor de trascendencia ética y aun religiosa que ellas encierran al ser asumidas por una praxis que es respuesta a una interpelación trascendente y que se abre *en esas categorías seculares y más allá* de ellas, a la trascendencia, y por ello, también a la libertad de creación de nueva historia.

Dicho sea de paso: la interacción fecunda entre ambos niveles de lenguaje, y de entrambos con la correspondiente praxis sirve para que ellos se critiquen y liberen mutuamente. Por su parte, el lenguaje científico, al ser asumido por el lenguaje filosófico de trascendencia, se des-univociza, es decir, se libera de su univocidad. Así es que las categorías “revolución”, “dependencia”, “socialismo”, etc., se des-univocizan, es decir, se liberan de su eventual absolutización y fijación ideológicas, sin perder por ello su determinación histórica y su fuerza práctica <sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Desde un punto de vista teológico desarrollé esa problemática en: El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación, *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* n. 211 (abril 1972), 5-20. Algo semejante



Pero, por otra parte, esa ruptura del lenguaje secular en su secularidad cerrada y su consiguiente apertura a la trascendencia, tienen su correspondencia en la ruptura que sufren las categorías y símbolos religiosos en su eventual seudotrascendencia ahistórica y cerrada ideológicamente. Ellas se liberan de su encierro evasivo en una especie de transmundo. Así se llega a descubrir toda la implicancia secular, política y aun revolucionaria de palabras como “Dios”, “pecado”, “salvación”, “fe”, “esperanza”, etc., cuando se verifican en una praxis histórica de liberación que surge desde la trascendencia y a ella se abre.

La desideologización de las categorías y del lenguaje religiosos. liberados de su comprensión ahistórica, privatizante, y teoretizante (o bien sentimentalizante), no es exclusiva de América Latina. Pero entre nosotros esa ruptura es de alguna manera más fácil, pues no hemos pasado tanto como Europa y Norteamérica por la Ilustración propia de la modernidad, ya que la vivimos en estado de extrañación y dependencia. En Europa y Norteamérica la Ilustración criticó de tal manera al lenguaje religioso que lo vació de toda trascendencia hasta negarlo en el ateísmo y la “muerte de Dios”. En América Latina, fuera de algunos círculos ilustrados, permaneció dicho lenguaje en mayor contacto con nuestro pueblo y con su realidad política (todavía bastante influidos por el régimen de Cristiandad), aunque frecuentemente en estado de alienación. Dichas circunstancias hacen más factible hoy que dichos símbolos y categorías religiosos, al desideologizarse no se secularicen vaciándose de contenido —como sucedió en las naciones donde prevaleció la cultura ilustrada—, sino que *se secularicen en cuanto asumen su sentido secular, práctico y político*, redescubriendo por ello mismo *su auténtico contenido religioso* <sup>32</sup>.

Como decíamos, esa ruptura epistemológica propia de la superación de la modernidad no se da en forma exclusiva entre nosotros, aunque se dé con un acento propio, y, en cuanto al lenguaje de la trascendencia, *con un mayor realismo*: pues, dadas las urgencias de la praxis en América Latina, aquél, cuando se hace histórico, tiende a moverse a niveles cada vez más concretos y prácticos <sup>33</sup>.

Pero además hay al menos una característica que parece más propia y original nuestra. Pues en América Latina la ruptura epistemológica no solamente se abre a la historia y a la praxis, comprendiendo el *lógos* de la ciencia, de la filosofía y aun de la filosofía de la religión como mediado por historia y praxis, sino que entre nosotros la ruptura

se puede decir desde el punto de vista filosófico en relación a la interacción de los distintos niveles de lenguaje.

<sup>32</sup> En este párrafo del texto me inspiro libremente en el trabajo de J. L. SEGUNDO, Problemática de la idea de Dios y de la liberación del hombre, ISAL, mimeogr. Sobre lo peculiar de la secularización en América Latina desde un punto de vista sociológico cf. R. POBLETE, Formas específicas del proceso latinoamericano de secularización, en *Fe cristiana y cambio social*, págs. 159-177.

<sup>33</sup> Según lo dice H. ASSMANN en *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*, Montevideo, 1971.

epistemológica está implicando también la apertura al *pueblo* latinoamericano y el paso por su mediación. Recién así se comprende radicalmente el sentido de la mediación por historia y praxis, pues no se trata de la praxis de una vanguardia ilustrada, ni de su comprensión "científica" de la historia y de la praxis social, sino de historia y praxis de un *pueblo* que es sujeto activo de su propia palabra, es decir, de su propio lenguaje y racionalidad.

Dijimos más arriba que el *lógos* de la trascendencia surgía como interpelación ética desde el pueblo latinoamericano en cuanto pobre y oprimido. Pues bien, la respuesta como praxis histórica y el *lógos* que de ella resulta surgen también del mismo pueblo como sujeto de su historia. Por ello la articulación reflexiva y crítica que el filósofo haga de esa *sabiduría popular*, aun en su saber de la trascendencia religiosa, no será sino un *servicio* científico de pensamiento a ese mismo pueblo en el cual y en cuya praxis de liberación está insertado el científico y, en el caso que analizamos, también el filósofo de la religión. De ahí la importancia que para éste cobra el discernimiento de la praxis y sabiduría religiosa populares. Dicho servicio científico y filosófico a la liberación y creación culturales del pueblo se librará a su vez *tanto* de la manipulación *cuanto* de la idealización y absolutización pseudopopulistas del pueblo latinoamericano, si se hace desde la radicalidad crítica de historia y praxis, es decir, no mirando al pueblo representativamente desde fuera, para manejarlo o para idealizarlo, sino practicando su historia desde dentro, en la humildad del discernimiento histórico de esa misma praxis <sup>34</sup>.

La actitud del pensador, de renunciar a la voluntad de poderío (en la manipulación o en la absolutización), para ponerse a la *escucha* de la sabiduría del pueblo del que forma parte, mediando el pensamiento por su praxis, corresponde a una *ulterior radicalización del "salto"*, *Kehre*, *giro o ruptura* que supera a la modernidad. Esta se caracterizaba precisamente por la cultura ilustrada de élites y vanguardias que se creían poseedoras del *lógos*, de la conciencia y de la ciencia, y para las cuales ésta era un instrumento de dominación y no de servicio. Entre nosotros dicha superación de la modernidad es además liberación de la dependencia cultural, aun en lo referente al lenguaje de la trascendencia y su correspondiente crítica. La racionalidad moderna oprimió, pero no extinguió la *cultura popular* y su *lógos* propio, surgidos de un progresivo mestizaje cultural. No se trata de volver a los tiempos precolombinos, lo que por otro lado sería ingenuamente ahistórico, ni tampoco de negar ahistóricamente nuestro paso por la modernidad dependiente. Se trata

<sup>34</sup> Ese discernimiento, según lo que venimos diciendo, no puede ser hecho individualísticamente, separándose el filósofo del pueblo cuya praxis tendría que discernir. Se trata de un discernimiento que no sólo es sociohistórico en su objeto, sino también *comunitario* (sociohistórico) *en su sujeto*. Esto no excluye, sino que incluye que sea *personal y reflexivo*. En otro trabajo desarrollaré este punto comparándolo con el saber absoluto hegeliano y contraponiéndolo a éste.

de asumirnos a nosotros mismos en nuestro mestizaje cultural, fruto quizás de la opresión y aun de la violación, pero de todos modos, fruto original y nuevo.

Esa cultura popular, estigmatizada como “barbarie” por la “civilización” ilustrada, posee en sus creencias, mitos, fiestas y símbolos, dimensiones de apertura a la trascendencia que la razón ilustrada tendía a desconocer, a saber, dimensiones de *gratuidad* (que fueron consideradas como ineficacia o pereza), dimensiones de *misticidad* y *afectividad profundas* (que se miraron como irracionales), dimensiones explícitamente *religiosas* (que se despreciaron como superstición). Si dichos símbolos y celebraciones simbólicas son desideologizados de todo escapismo ahistórico —producto de la dependencia y la alienación—, y sin embargo conservan sus valores propios, darán a la praxis histórica de liberación que los asuma, una dimensión de gratuidad, de humanidad, y de apertura a la trascendencia, que la hará auténticamente humanizadora y liberadora sin dejar de ser eficaz. Así el lenguaje reflexivo que de ahí nazca será expresión de un *lógos* distinto del de la modernidad, pues habrá rescatado la dimensión del símbolo<sup>35</sup>, aunque haciéndolo determinadamente histórico y eficazmente práctico. Precisamente así será más fácil verificar histórica y prácticamente a la trascendencia en una praxis de liberación y de creación de cultura e historia, nombrándola en un lenguaje *analógico* y *simbólico* que se hace sin embargo históricamente determinado y practicante. Sólo un tal lenguaje será capaz de articular la esperanza y las aspiraciones del pueblo latinoamericano —su utopía—, así como la fe que el mismo pueblo tiene en su liberación, o la mística que lo anima. Ese *lógos* que da cabida a dichas esperanza, fe y mística es un *lógos* no-moderno y abierto *en* y *más allá* de ellas, a la trascendencia religiosa.

#### 4) Hacia un nuevo lenguaje analógico

Decíamos al comienzo de esta Segunda Parte que nuestra actual situación es tal que podemos denominarla o bien *negativamente*, señalando y practicando su ruptura con la situación histórica de modernidad dependiente, o bien positivamente, pero sólo en forma *profético-simbólica*. Pues bien, ambas características son propias precisamente del auténtico lenguaje de la trascendencia. Ello no es de extrañar, ya que estamos en una situación histórica de liberación, es decir, en situación de *criticar* radical y prácticamente a un mundo, y de *trascenderlo* a él, a su *lógos* y a su praxis.

Por ello el lenguaje de la trascendencia en nuestra situación post-moderna y dependiente en vías de liberación redescubre justamente aquello que le es más propio y lo hace auténtico. Redescubre tanto su

<sup>35</sup> Sobre el símbolo, considerado en cuanto supera al mito y al *lógos* (entendido como concepto-entendimiento, y aun como concepto dialéctico) cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix* III, Symbolique, Paris, 1961, págs. 29-56.

esencial *negatividad* crítica cuanto su esencial *simbolicidad* abierta. Estas características son las propias del *lenguaje analógico*: pero de un lenguaje analógico que ha pasado por la larga historia de la crítica moderna y postmoderna.

Hablamos de negatividad crítica y de simbolicidad abierta. Pero se trata de la negatividad no sólo de la crítica, sino *del dejarse criticar ético-políticamente*. Y se trata de una simbolicidad abierta, pero *históricamente determinada y prácticamente eficiente de lo que significa*.

Pues si el lenguaje no ha pasado por la abisal negatividad y ruptura propia del “paso hacia atrás” que supera a la modernidad por la renuncia a la voluntad de poderío, todavía no se ha liberado para nombrar a la trascendencia. Pero si sólo se queda allí, se queda en una negatividad abstracta. Para verificar realmente a la trascendencia, es decir, para experimentarla prácticamente como verdad y hacerla verdad eficaz en la historia, es necesario también el paso ético-práctico-político “hacia adelante”, con tal que surja de la radicalidad del “paso hacia atrás”.

Dicho “paso hacia adelante” no es sino la praxis de liberación en que está embarcado el pueblo latinoamericano. Desde ella va ya surgiendo un nuevo lenguaje religioso que nombra a la trascendencia en forma histórica, práctica y comunitaria. En nuestra situación actual se trata por tanto de un lenguaje religioso de liberación, mediado por la praxis histórica de nuestro pueblo. De ahí que sea tarea de una filosofía de la religión actual y latinoamericanamente situada la de pensar y articular reflexiva y críticamente ese lenguaje, discerniéndolo. Pero para hacerlo debe pasar por el triple giro, ruptura o con-versión que la abre a la abisal radicalidad de la *historia*, de la *praxis* y del *pueblo* a cuyo servicio está. Sólo desde allí puede nombrar con una palabra propia y nueva a la trascendencia.



## PUNTOS DE REFERENCIA DE UNA GENERACION FILOSOFICA

Desde 1971 se viene reuniendo anualmente en Santa Rosa de Calamuchita (Córdoba, Argentina) un grupo de profesores universitarios de filosofía, interesados en la filosofía latinoamericana. El primer año se planteó el método de la fenomenología existencial como camino para una hermenéutica de la realidad latinoamericana. En 1972 el grupo se vio enriquecido por nuevos miembros y por las discusiones tenidas tanto en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, de junio 1971 (especialmente en el simposio "América como problema"), cuanto en las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (agosto 1971), dedicadas a la "Liberación Latinoamericana". Ese año (enero 1972), luego de haberse replanteado la cuestión de la experiencia ontológica fundamental y su situacionalidad histórica, se trató sobre todo de las mediaciones histórico-sociales y filosófico-históricas necesarias para pensar dicha experiencia y el proceso de liberación latinoamericano. También se criticó la ideología subyacente a un universalismo filosófico abstracto y ahistórico.

Por último, en enero de 1973, el grupo dio un tercer paso, pues no centró su trabajo en discusiones metodológicas y programáticas, sino que comenzó a elaborar creativamente nuevos contenidos. Por un lado lo hizo en forma crítica, abordando la destrucción tanto de la historia de la filosofía en América Latina, como de planteos actuales acerca del filosofar en nuestro continente. Por otro lado lo hizo positivamente, no sólo explicitando la relación de la actitud filosófica con la opción política y la educación liberadora, sino también señalando en forma determinada y concreta la alternativa que se ofrece al pensar originariamente latinoamericano.

Al fin de dicha tercera reunión el grupo reflexionó sobre el camino por él ya recorrido (que arriba hemos esbozado), así como sobre sus coincidencias básicas, que expondremos a continuación.

La primera coincidencia básica, que de alguna manera tuvo y tiene un carácter fundacional del grupo, es la de querer hacer filosofía latinoamericana, que sea auténticamente filosofía, y por ello de valor universal, y sin embargo genuinamente latinoamericana, es decir, históricamente situada en nuestro aquí y ahora. La segunda coincidencia es el convencimiento de que para lograrlo es necesaria una ruptura con el sistema de dependencia y con su filosofía, y que por lo tanto, se hace imprescindible la superación de la filosofía de la modernidad, a fin de que el pensamiento se ponga, como pensamiento, al servicio de la liberación latinoamericana. La tercera coincidencia básica es que el filósofo debe hacerse intérprete de la filosofía implícita del pueblo latinoameri-

cano, interpretándola críticamente. Se podría añadir una cuarta coincidencia relacionada con ésta, aunque explicitada más tarde: que es en el pobre y oprimido ("en el pueblo", según otra expresión) en donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir.

Además de coincidir en esos puntos básicos, se estuvo de acuerdo en la interpretación de los pasos que el grupo ya ha ido avanzando, según fue historiado brevemente más arriba. En especial se reafirmó la voluntad de proseguir en la elaboración positiva ya iniciada, evitando discusiones meramente formales acerca del método. También se convino en aceptar como regla de la discusión la disposición de todos para criticar y ser criticado en los presupuestos, aun de carácter político, del discurso y de las preguntas y objeciones que se hagan. Ello no excluye, sino que presupone el respeto mutuo de las diferencias.

Finalmente el grupo constató que los intereses de sus miembros cubren prácticamente las distintas áreas del filosofar, con lo cual se hizo fácil una distribución de tareas en la tarea común de filosofar desde (y no sólo en) América Latina.

## AUTORES

### **ARDILES, Osvaldo**

Nació en Frías, Santiago del Estero (Argentina) el 23 de abril de 1942. Licenciado en Filosofía con labores de especialización en U. S. A. y Alemania Federal. Profesor asociado a cargo de la dirección del Departamento de Filosofía en la Universidad Nacional del Comahue. Obras publicadas: *Ingreso a la Filosofía* (U. N. C. Córdoba, 1969); artículos: *Nietzsche a través de Jaspers*, *Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano*; *Ideología e Ilustración*. L

### **ASSMAN, Hugo**

Nació en Brasil en 1933. Doctor en Teología y Licenciado en Sociología. Fue coordinador del Instituto de Teología de San Pablo, Brasil. Dictó cursos en la Universidad de Münster, Alemania. Formó parte del equipo de CEDI (Centro Desarrollo Integral), Oruro, Bolivia y es Secretario de Estudios Teológicos e Ideológicos Políticos de ISAL. Publicó tres libros de teología pastoral. Además, es coautor de: *Diskussion zur Theologie der Revolution* (Münster, 1969); autor de *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos* (Tierra Nueva, Montevideo, 1971); *Teoponte. Una Experiencia Guerrillera; Teología desde la praxis de liberación* (Salamanca, 1973). Varios artículos en las revistas: *Vozes*, *Perspectivas de Diálogo*, *Selecciones de Teología*, *Idoc*, *Catequesis Latinoamericana*, *Diálogo*, *Textos y Contextos*, *Contacto*, etc.

### **CASALLA, Mario Carlos**

Nació en Buenos Aires (Argentina) el 3 de marzo de 1946. Se licenció en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, donde ejerció la docencia e investigación. Actualmente se desempeña como Profesor adjunto en la carrera Filosófica de la Universidad Nacional de Salta. Ha publicado recientemente *Razón y Liberación. Notas para una Filosofía Latinoamericana* (Ed. Siglo XXI, Bs. As., 1973) y numerosos artículos en publicaciones diversas, dentro de los que es dable destacar: *Una introducción en el vocabulario del pensamiento existencial*; *Notas para una crítica a la Filosofía marxista de la Historia*; *Fenomenología y pensamiento católico*; *La Doctrina Justicialista. Aportes para una Filosofía política Latinoamericana*; tiene actualmente en prensa un trabajo sobre Martín Heidegger leído desde una perspectiva latinoamericana.

### **CERUTTI GULDBERG, Horacio Victorio**

Nació en Chacras de Coria, Mendoza (Argentina) el 12 de noviembre de 1950. Egresó como Licenciado y Profesor de Filosofía (1973), de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Actualmente es profesor con dedicación exclusiva en el Departamento de Humanidades de la Universidad Na-



cional de Salta, para dictar las cátedras de Introducción a la Filosofía (Introducción a la filosofía latinoamericana) e Historia de la Filosofía Moderna (Influencia del pensamiento moderno europeo en América Latina). Por extensión está a cargo de la cátedra de Filosofía de la Historia (La dialéctica Viejo-Nuevo Mundo y la comprensión intencionada de lo americano). Se encuentra abocado a la investigación y elaboración creativa de una filosofía política latinoamericana.

### **CULLEN, Carlos Augusto**

Nació en Santa Fe (Argentina) en 1943. Estudios de Filosofía y Teología en la Universidad del Salvador. Profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador y en los Institutos del Profesorado de CONSUDEC y del Sagrado Corazón, en la Capital Federal. También en las Escuelas de Relaciones Humanas y Servicio Social, dependientes de la Universidad Católica Argentina. Vicedecano de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, durante 1972. Actualmente trabaja en estudios de especialización en la Universidad de Freiburg, Alemania, becado por el Stipendienwerk Lateinamerika.

### **DE ZAN, Julio**

Nació en Buenos Aires (Argentina) el 27 de noviembre de 1940. Licenciado en Filosofía, se desempeña actualmente como Profesor titular de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe) y Director de la Sección Filosofía Social (Investigaciones) del Departamento de Filosofía de la misma Universidad. Principales publicaciones: *Bases para la modernización de la estructura académica de la Universidad* (U. N. L. Sta. Fe, 1971); *Lecciones de Historia del Pensamiento* (Ed. Keynes Sta. Fe, 1972) (apuntes de cátedra mimeografiados); *La Physis, el Ser y Dios* (ARKHE, Córdoba, 1967); *Sentido y vigencia de la Fenomenología del Espíritu*, UNIVERSIDAD N° 82 (U. N. L. Sta. Fe, 1970); *El problema de Dios en la Filosofía*-estudio a partir de Hegel - (STROMATA N° 3, San Miguel, Bs. As., 1972); *La Experiencia de la Igualdad de la Conciencia y el Mundo, introducción a la filosofía del idealismo absoluto* (FILOSOFIA, Dep. de Filos. de la U. N. L. Sta. Fe, 1972).

### **DUSSEL, Enrique Domingo**

Nació en la Paz, Mendoza (Argentina) el 24 de diciembre de 1934. Licenciado en Filosofía (1957), Doctor en Filosofía (Madrid, 1959), Doctor en Historia (La Sorbonne, 1967) Licenciado en Teología (París, 1965). Actualmente es Profesor titular de Ética del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo y Profesor en el Instituto del CELAM (Medellín), en el CIDOC (Cuernavaca), en LUMEN VITAE (Bruselas) etc. Entre sus numerosas publicaciones se cuentan: *Para una destrucción de la historia de la ética* (Ser y Tiempo, Mendoza, 1973); *La dialéctica hegeliana* (Ser y Tiempo, Mendoza, 1972); *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomos I y II (Ed. Siglo XXI, Buenos Aires); *El humanismo semita* (EUDEBA, Buenos Aires, 1969); *Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélistes de l'indien (1504-1620)*, (F. Steiner, Wiesbaden, 1970), Edición castellana completa en rotaprint: *El Episcopado Hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, (CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971, Tomos I - II - III - IV - V - VI - VII - VIII - IX); *América latina. Dependencia y Liberación* (García Cambeiro, Buenos Aires, 1973); *Historia de la Iglesia en América latina. Coloniaje y Liberación (1492-1972)* (Nova Terra, segunda edición muy aumentada, 1972); *Caminos de liberación latino-americana I* (Latinoamérica Libros, Buenos Aires, segunda edición,

1973); *El catolicismo popular en la Argentina* (Ed. BONUM, Buenos Aires, 1970). Entre otros artículos: *De la secularización al secularismo de la ciencia* (CONCILIUM, 47, Madrid, 1969); *Bartolomé de las Casas* (Enciclopedia Britannica, Chicago, 1972); *Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche* (Explosives Latein-Amerika, Lettner, Berlín, 1969 — este artículo ha aparecido en francés, inglés y castellano posteriormente).

### **FORNARI, Aníbal**

Nació en Colonia Aldao, Santa Fe (Argentina) el 3 de julio de 1943. Se licenció en Filosofía (1964) en la Universidad Gregoriana de Roma. Profesor en Filosofía (1967) en la Universidad Católica de Santa Fe. Actualmente efectúa el doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. En la actualidad se desempeña como Profesor de Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe; investigador en la sección Filosofía Social del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral; encargado del área filosofía en el Centro Universitario del Colegio Mayor de Santa Fe. Sus escritos: *Libertad y lógica de la Acción: un estudio sobre L'Action de 1893 de Maurice Blondel* (inédito, correspondiente al seminario de Licenciatura, 1964); *El Trabajo y la Propiedad: la concepción griega de Aristóteles y su concreción histórica* (de próxima edición).

### **GUILLOT, Daniel Enrique**

Nació en el año 1945. Se licenció en Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de Cuyo. Actualmente efectúa el Doctorado en dicha Universidad, preparando la tesis "La problemática política a partir de Emmanuel Lévinas". Director de tesis: Dr. E. D. Dussel. En la actualidad es Profesor asociado (a cargo de la cátedra) de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y Profesor Titular de "Culturología Nacional" en la Escuela Superior de Turismo, dependiente del Ministerio de Educación de la Provincia de Mendoza. Entre sus trabajos se cuentan: *L'Humanisme de l'autre homme* de E. Lévinas (traducción) (Siglo XXI, México); *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (de próxima publicación, Ed. BONUM, Buenos Aires, 1974).

### **KINEN, Antonio Enrique**

Nació en Humboldt, Santa Fe (Argentina) el 12 de Febrero de 1940. Licenciado en Filosofía. Fue dos veces Presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad Católica de Santa Fe. Secretario General del Ente Coordinador de estudiantes de Universidades Privadas Argentinas. Fue Profesor del Instituto del Profesorado CONSUDEC, del Instituto de Profesorado JUNIN, del Instituto del Profesorado VERBO DIVINO, de la Universidad Católica Argentina, de la Universidad del Salvador y de la Universidad Católica de Santa Fe. Actualmente es Profesor en la Universidad Nacional del Litoral de Autropología y de Filosofía de la Historia. Escritos: *Visión de Wittgenstein* (Córdoba, 1967); *Metafísica y Nihilismo* (Buenos Aires, 1968); *Trabajo y propiedad en Marx* (Sta. Fe, 1973, de próxima publicación).

### **KUSCH, Rodolfo**

Nació en Buenos Aires (Argentina) el 25 de junio de 1922. En 1948 egresó de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires con el título de Profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filoso-

fia. Dictó cursos entre otras en la Universidad Técnica de Oruro, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia y en las Universidades de San Agustín de Arequipa, San Marcos de Lima y San Antonio de Abad de Cuzco, Perú. Actualmente es Profesor de la Universidad Nacional de Salta. Entre sus publicaciones se cuentan: *América Profunda* (2a. edición Ed. Bonum, 1974); *Indios, Porteños y Dioses* (Ed. Stilcograf, 1966); *De la mala vida Porteña* (Ed. Peña Lillo, 1966); *El Pensamiento Indígena y Popular Americanas* (Ed. Cajira, Puebla-Méjico, 1971), *La negación en el pensamiento popular* (de próxima publicación Ed. BONUM, 1974).

### **PRÓ, Diego F.**

Nació en Resistencia, Chaco (Argentina) el 4 de junio de 1915. Profesor Universitario, desempeñó las cátedras de Lógica, estética y pedagogía del arte en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Escuela de Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Cuyo (1940-1947). Fue, asimismo, director del Instituto de Filosofía (1944-1947) y fundó y dirigió la revista "Philosophia". En 1948 pasó a formar parte del claustro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Fundó la revista "Humanistas" y dirigió el Instituto de Filosofía, tras de desempeñar el cargo de Decano de la Facultad y Vicerrector de aquella Casa de Estudios. Desde 1959 se desempeña nuevamente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, donde fundó en 1965 el "Anuario de Historia del Pensamiento Argentino". Actualmente ejerce las funciones de director del Instituto de Filosofía. Aparte de su labor docente, acredita una extensa dedicación a las letras como crítico e investigador de reconocidos méritos. Su labor escrita comprende varios volúmenes de filosofía, biografías y ensayos de historia del pensamiento argentino. Entre los primeros figuran: *Tres aspectos de la cultura* (1942); *Estudios de filosofía* (1944) *Filosofía de la educación argentina* (1950). Entre sus biografías históricas, corresponde señalar: *Francisco Bernareggio* (1949); *Lorenzo Domínguez* (1952); *Alberto Rougés* (1957); *Coriolano Alberini* (1960) y *Rodolfo Mondolfo* (1957). Entre sus numerosos ensayos predominan los dedicados a motivos estéticos, historia de la filosofía y figuras e ideas a través de los cuales traza un cuadro vivaz de la evolución de nuestro país en las disciplinas intelectuales.

### **RIEGA, Agustín T. de la**

Nació en Buenos Aires (Argentina) el 16 de diciembre de 1942. Es licenciado en Filosofía y es también Abogado. Desde 1965 ejerce la docencia universitaria y actualmente es Profesor titular de Teoría del Conocimiento en las carreras de Filosofía de la Universidad Nacional del Nordeste y de la Universidad del Salvador y de Lógica en la carrera de Psicología de la Universidad de Belgrano. Su mayor inquietud ha estado siempre dirigida a la Teoría del Conocimiento y a la Ontología en orden a fundamentar la creación como actitud de vida. Como resultado de sus primeros diez años de investigación ha presentado el libro *Conocimiento, violencia y culpa* (Ed. Paidós, Bs. As., 1973. Col. Biblioteca del Hombre contemporáneo). Durante 1974 permanecerá becado en Frankfurt completando estudios sobre el tema de la facticidad en su vinculación con la praxis.

### **ROIG, Arturo Andrés**

Nació en Mendoza (Argentina) en 1922. Profesor de Filosofía egresado de la Universidad Nacional de Cuyo (1949). Cursó estudios de perfeccionamiento en Historia de la Filosofía en La Sorbona (1953-1954). Actualmente se desempeña como Profesor titular de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza. Junto con temas del pensamiento antiguo ha trabajado en temas del pensamiento latinoamericano. Ha publicado algunos libros, entre los cuales señalamos: *La Filosofía de las Luces en la Ciudad Agrícola* (Mendoza, 1968);

*Los Krausistas Argentinos* (México, 1969); *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (Mendoza, 1972); *El Espiritualismo Argentino entre 1859 y 1900* (México, 1973).

### **SCANNONE, Juan Carlos**

Nació en Buenos Aires (Argentina) el 2 de setiembre de 1931. Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich y Licenciado en Teología por la de Innsbruck. Actualmente es Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Buenos Aires - San Miguel), donde enseña Filosofía de la religión. Es Vicepresidente de la Sociedad Argentina de Teología y Consejero de la revista *Stromata*. Entre sus publicaciones se cuentan: *Sein und Inkarnation — Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels (Ser y encarnación — El trasfondo ontológico de los primeros escritos de M. Blonde)* (Freiburg-München, 1968); El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca, 1973), Situación de la problemática Fe y Política entre nosotros: *Fe y Política* (Buenos Aires, 1973); así como numerosos artículos en las revistas *Stromata*, *Revista del Centro de Investigación y Acción social*, *Christus* (París), *Orientierung*, *Vispera*, etc. Entre ellos merecen ser destacados: *Dios en el pensamiento de M. Heidegger* (*Stromata*, 25-1969); Reflexiones sobre el tema: *Hegel y Heidegger* (*Ibid*, 27-1971); *La Liberación Latinoamericana. Ontología del proceso autenticamente liberador* (*Ibid*, 28-1972).



## INDICE

Dos palabras .....	5
Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica ( <i>Oswaldo Ardiles</i> ) .....	7
Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana ( <i>Hugo Assmann</i> ) .....	27
Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea ( <i>Mario C. Casalla</i> ) .....	38
Para una filosofía política indo-ibero americana; América en las utopías del renacimiento ( <i>Horacio V. Cerutti Guldberg</i> ) .....	53
El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía ( <i>Carlos Cullen</i> ) .....	92
La dialéctica en el centro y en la periferia ( <i>Julio De Zan</i> ) .....	105
El método analéctico y la filosofía latinoamericana ( <i>Enrique Dussel</i> ) .....	118
Política liberadora, educación y filosofía ( <i>Anibal Fornari</i> ) .....	138
La mala conciencia del filósofo latinoamericano ( <i>Daniel E. Guillot</i> ) .....	165
Metafísica e ideología ( <i>Antonio E. Kinen</i> ) .....	172
Una lógica de la negación para comprender a América ( <i>Rodolfo Kusch</i> ) .....	178
Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac ( <i>Diego F. Pró</i> ) .....	187
América fuera del centro: del privilegio y de la culpa ( <i>Agustín T. de la Riega</i> ) .....	210
Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías ( <i>Arturo A. Roig</i> ) .....	217
Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje ( <i>Juan C. Scannone</i> ) ...	245
Puntos de referencia de una generación filosófica .....	271
Indice de Autores .....	273

Esta edición de 1.100 ejemplares  
terminóse de imprimir  
en el mes de marzo de 1974  
en los Talleres Gráficos Buschi s.a.,  
Cochabamba 2271, Buenos Aires





## A M A N E R A   D E   M A N I F I E S T O

Sin lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del *ego*, del *yo conquistó, yo pienso* o yo como *voluntad de poder* europeo imperial (teniéndose en cuenta que Estados Unidos y Rusia son las dos prolongaciones del hombre moderno europeo). Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente. La filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático.

La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una *filosofía de la liberación*. En América Latina, y muy pronto en Africa y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al *pueblo* de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal. La *filosofía de la liberación* sabe que las opciones políticas, pedagógicas, eróticas previas al pensar son determinantes, y por ello les presta atención primera. La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisonomía de *philosophia prima* la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro.

Filosofía de la liberación entre nosotros es la única *filosofía latinoamericana* posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario.