



## FILOSOFAR DESDE NUESTRA AMÉRICA Horacio Cerutti Guldberg

### *Prólogo*

*Arturo Andrés Roig*

MÉRITO es de este libro, entre otros, ser expresión de un antiguo y sostenido fervor filosófico por esta América nuestra y su pensar. Surge de él una visión excéntrica del mundo, pero no marginal, como nos los dice el mismo autor y sus páginas apuntan, con una expresión también felizmente acuñada, no a "orientarnos", tal como se lo ha enunciado tradicional y paradójicamente dentro de la tradición "occidentalista", sino para "surearnos". Bagaje de categorías que tienen mucho de metáforas por parte de un filósofo que conoce el difícil y siempre riesgoso juego en el que nos envuelven. En verdad, son páginas en las que campea a la vez un viejo dolor y una siempre renovada y joven esperanza, actitudes espirituales que le permiten, justamente, descubrir los sentidos fecundamente simbólicos de ciertas categorías no precisamente geográficas, sino geoculturales, disfrazadas, además, de naturaleza. Complejos términos todos estos en el que lo no dicho juega a veces, para el que sabe leerlos, un papel más fuerte y expresivo que lo dicho mismo y que nos obligan a volver de modo constante sobre ellos en un quehacer y un preguntar reiterativos y hacen de nuestro pronto pensar una labor sin término. Se nos presenta nuestra América como un sin fin de vueltas, de idas y de regresos, de comienzos y de recomienzos hacia sí misma, de sí misma y alrededor de sí, en una marcha en espiral en la que cada una de sus curvas implica un avance, pero también obliga a retrocesos no menos fecundos. Lectura en ascenso y en descenso, más allá de la ingenua linealidad del clásico progreso de nuestros abuelos y aliado de aquel imperativo cultural que el autor ha señalado con el para muchos extraño verbo "surear", los amenazantes márgenes que bordean esta estrecha senda, dibujados como obstáculos epistemológicos, dentro de los cuales el más catastrófico ha sido y es el olvido y hasta la negación de la profunda historicidad del preguntar y de la pregunta. Libro, por eso mismo, sistematizador al margen de todo sistema, profundamente confesional y a la vez académico. Porque hay que decirlo sin ambages, aquí de lo que se trata es reubicar a la filosofía en el

lugar que le cabe, a riesgo de dejar de ser filosofía, ni más acá, ni más allá de sí misma, pero abierta a todas las vías posibles de enriquecimiento como lo es ese campo tan fecundamente crecido entre nosotros, a la par de nuestras propias tragedias: el del saber social. Y a la vez y necesariamente, reubicar a la academia y más propia y directamente a la universidad, que más allá de los mitos redentoristas de 1918 y de 1968, ha de jugar su papel. Ella es la trinchera que nuestra cultura nos ha asignado a los filósofos y allí hemos de estar empuñando nuestras armas, aun cuando como nos lo dice con una sinceridad y una franqueza por momentos brutales, ese esfuerzo no sea garantía de certeza alguna y más aún, y esto es lo más grave, de honestidad y de eficacia. No lo es, por cierto, pero no impide que nuestro compromiso no tenga márgenes de posibilidad, de decencia y de éxito. Saber contingente y no saber de fundamento, la filosofía, como todo lo que se mueve en el ámbito siempre esperanzador de un contingentismo que nos carga de responsabilidad y de esfuerzo, tiene, por eso mismo, sus márgenes de error, como de acierto y tenderá a estos últimos cada vez más en cuanto la afirmemos en nosotros desde ese reclamo perentorio de historicidad que el autor invoca con fuerza. Se trata de asegurarnos una razón, pero no aquella débil y mendicante y a la vez violenta e irracional que se fundaba ingenua y malévolamente en la necesidad. Todo lo contrario, se trata aquí más de una racionalidad que de la razón, que juega en el mar impredecible y a la vez predecible de lo contingente y, por esto último, precisamente navegable, siempre que como lo dice agudamente nuestro autor, la inteligencia, don supremo del ser humano, haya asumido de modo pleno la reforma permanente de aquella razón. Con ello la construcción de una adecuada racionalidad, consciente de las dificultades y falacias en las que caemos en la construcción de lo real, será posible frente a esa realidad que nos desborda, inextricable complejidad que se presenta en nuestra navegación como un verdadero mar de zarpazos. Pero más allá de los monstruos oceánicos que pueblan esos mares, está nuestra América que nos impone una voluntad de "sur" y nos obliga, lo queramos o no, reneguemos de ella o simplemente la ignoremos, como nos lo dice mediante una feliz glosa de nuestro inmortal Martí, a pensar "nuestramericanamente".

¿Y cómo hacerlo? Pues tal como se nos lo propone en estas páginas atravesadas por el desencanto pero no huérfanas de ilusión y de esperanza, haciendo de la escritura y del diálogo que la constituye y sostiene, una labor abierta y comunitaria, convirtiéndola en un abanico de lecturas múltiples y compartidas que hagan posible ir de atrás para adelante o de adelante para atrás. Libertad hermenéutica negada por un tipo de textualidad conforme con la cual todas las cosas tienen un sentido marcado y, por eso mismo, un orden. Aquí el orden está, sin embargo, en el hecho de ponemos a preguntar en cada ocasión, a reiterar la pregunta, a dar la vuelta, retorcerla, pues no está probado, ni se lo podrá hacer jamás, que la necesidad no esté transida por la contingencia, así como tampoco que el universo sea caos o cosmos, sistema o antisistema. Los sueños de la razón que tan tenebrosamente grabó con su oscuro cincel el inmortal Goya, inventaron un orden y, a la vez, organizaron el desorden correspondiente. La razón, la ordenadora de la eticidad como herramienta de los dominadores del mundo para los cuales el orden era y es el reaseguro de su dominación y explotación, vienen a ser quebrada por esa moral subjetiva, inteligencia de los explotados, fuerza "emergente cargada de historia y que hace ya siglos perdió, por eso mismo, su virginidad.

Y todo este esfuerzo teórico que no deja de tener su proyección práctica, no se mueve en un vacío. La contingencia no supone una nada de historia, sino precisamente la historia y en particular esa su faz desde la que los seres humanos, mujeres y varones, supieron aprovecharse de ella en contra de las sinrazones de la razón, fundadas en una necesidad invocada, deseada y manipulada por los dueños del mundo, necesidad ciega por definición y conveniencia dentro de la cual no cabe pensar un pasado construido con manos hodiernas. Pensar nustramericanamente es, pues, hacerlo desde una tradición y esto no es nuevo para inquirir que nació precisamente con nuestros románticos y con ellos como un quehacer no meramente histórico, sino auroralmente historicista. Un saber que desde sus ya lejanos orígenes, hace casi dos siglos, supo del lugar de la necesidad y del filo de la contingencia, más allá de las necesidades invocadas por las conveniencias, los intereses, los odios, el racismo, el abuso de la mujer, del indio, del negro, así como del repudio de esa indeseable masa de proletarias y de proletarios que expulsó la Europa del siglo XIX, para todos los cuales hubo siempre una razón que justificó su explotación y su marginalidad.

De ahí que el autor se ponga como tarea la de recuperar desde nuevos niveles de comprensión aquel historicismo originario, así como sus formulaciones de nuestros días, que con sus limitaciones y sus dificultades, constituye sin duda lo más fecundo del pensamiento latinoamericano que nos ha tocado vivir. Y por cierto que si se propone con fuerza como exigencia ineludible para cualquier reencuentro en ese ejercicio dinámico y a veces trágico de construcción y reconstrucción de una identidad, un recostarse en la tradición, no implica esto una propuesta fundamentalista. El anclarse en aquel universo ha de ser consustancial con una tarea crítica y, a su vez, autocrítica y, posiblemente, más lo segundo que lo primero en cuanto que es desde nosotros mismos que asoman su mirada terrible los fundamentalismos y si los hemos de justificar no será para sumarnos a ellos, sino para entenderlo s en cuanto son fruto, en el caso de los sectores marginados y explotados, de ese dolor acervo que nos conduce irracionalmente hacia maniqueísmos. Y habrá de ser tarea autocrítica, como decíamos y si seguimos bien a nuestro apasionado autor, porque es desde esa criticidad que nos involucra, donde se nos abre la posibilidad de la creación. Porque crítica sin acto creacional, carece de sentido, criticar es mirar hacia atrás y hacia adelante, pero también hacia fuera y, sobre todo, hacia dentro, con la intención de abrirnos a lo nuevo, conscientes de que hay novedades recientes, pero también antiquísimas, aunque esto resulte extraño para quienes el pasado tan solo ofrece un discurso irremediamente unívoco. Mas he aquí que la historia, en su marcha entre necesidad y contingencia, padece de una radical juventud y la anti-historia surgida de los fantasmas de una razón, puede vérsela únicamente como lo señalado por el dedo de bronce del historiador arrellanado en su sillón académico y bendecido por el miedo. Cada generación tiene ojos nuevos y con ellos una historia ha de ser reescrita, claro está que para instalarlos en esa mirada que es la que nos propone el autor, debemos renegar de las clausuras y de las prohibiciones, de los empaques y de las preeminencias, de las normalizaciones y de las academias y, por cierto, también de la universidad, de esa en la que se ha apagado aquel impulso al mismo tiempo crítico y creador, de lo que se nos habla en este libro. La mirada "sureña" que se nos propone es también una invitación para escribir una filosofía que ha de ser reescrita a la par de aquella historia y, por cierto, que dentro de nuestra tradición no nos faltan herramientas para ello. Hay, en efecto, una historia de las ideas, que viene siendo guiada por aquella mirada "sureña" y con la cual aún tiene deudas porque el sur es un llamado hacia nosotros mismos que no

se habrá de agotar con una generación, ni menos aún con las actuales geopolíticas puestas en marcha por el capital financiero y el poder económico. La labor crítico-creativa no es, además, tarea individual, sino que es un patrimonio de incontables voces que tienen su ámbito en el momento decisivo de la cotidianidad, decisivo para la vida, pero también para todos los pretendidos metadisursos, sin exceptuar la filosofía de los filósofos que alguna vez cayeron en su olvido, conscientemente o no. Incontables voces, ciertamente todas ellas mediadas, porque no existe voz absoluta, pero posibles de ser escuchadas en su relatividad y apoyándonos precisamente en ella. Porque las disonancias suelen ser el auténtico sonido y el único y así como la injusticia nos subleva, las voces quebradas y opaca das nos ayudan a profundizar en el acto creador-autocrítico. Poder escuchadas a todas, ser tocados por la magia de su diversidad infinita, diversidad que no es caótica, que se actualiza y se concreta en relaciones de comunidad, es posiblemente uno de los anhelos de un tiempo en el que la contradicción entre los seres humanos y la mundialidad ha alcanzado violencias desconocidas.

Después de todo lo que hemos comentado, no es extraño que nuestro autor nos diga que su interés no se encuentra centrado tanto en la filosofía como en el filosofar, a lo que agregaríamos nosotros que lo mismo le acontece con la historia y el historiador. No se trata de resultados, como de quienes dan con ellos. Es el ser humano el que está primero, aun cuando únicamente pueda alcanzar formas acabadas de identidad desde la cultura que sale de sus manos. Lo que nos impide es que pasemos de una cultura objetiva donde reinaba el mundo congelado de los valores schelerianos, a ese momento privilegiado para la comprensión y captación del sentido, que es el de los modos de producción. Instalamos en los productores, en los sujetos que individual o colectivamente están construyendo sus formas de identidad, ya confirmándolas, ya reformándolas, nos abre sin duda a un ventanal tentador e impresionante. Modo fecundo de hacer filosofía desde su propia raíz y única vía, a nuestro juicio, para pensar, siguiendo la categoría del autor, nustramericanamente. Pero tal vez única filosofía que podrá llevarse adelante con otros nombres y respecto de otros mundos, por lo mismo que su planteo no tiene como base asidero alguno en regionalismos místicos, ni el sur es la tierra, ni la tierra es la sangre. En este caso, el sur somos los sueños y otra vez el ser humano es el que está jugando desde su radical historicidad, en este caso su destino. De ahí que esta

filosofía nustramericana sea, para el autor, una epistemología, una razón de una totalidad a la que podríamos llamarle una episteme no arrancada de su tradición y cuyo signo está dado por un régimen de contradicciones sociales y culturales. Y tal vez no estaría demás que digamos aquí que no se trata de dar salto alguno, con lo que no se quiere, sin más, asegurar ingenuamente continuidades, así como no se trata de cortes, sino precisamente de unidad entre vida y pensamiento, pero en un nivel que no tiene otro fin que el de regresar constantemente a su origen, aquella despreciada e ignorada cotidianidad con su doxa, lugar privilegiado donde nos abrimos mutuamente a las otras y a los otros.

Virtud es también de este ensayo -y así lo llamamos porque así lo quiere y lo siente su autor- el haber señalado de qué manera en los más rigurosos intentos del filosofar, apoyados en la magia de lenguajes sometidos a rigurosas técnicas del saber analítico, se tomó como base un mundo de metáforas, expresiones de lugares comunes no discutidos. Poderosos castillos de la razón asentados sobre la arena inconsistente de un mundo metafórico recibido. Mucha claridad y precisión en la conceptualización científica, definiciones escritas acerca de qué se entiende por "genuinidad", "autenticidad", "originalidad" y "peculiaridad" y manejo de prejuicios adornados con el recurso tan antiguo como venerable de la traslación metafórica. ¿Que hemos de hacer ante esto? ¿Renunciar a la metáfora? Sería renunciar al lenguaje. La tarea es otra, asumir el universo metafórico desde una determinación de nuestra posición que, sin ignorar los valores del occidente ya no será occidental. No se trata, pues, de preguntar por la significación de las metáforas, sino de su sentido.

Esta filosofía que quiere colocarse en su propio modo de producción no renuncia, además, a los compromisos que tiene con la transformación del mundo. Pero los asume señalado declaradamente su *a-posterioridad* respecto de otros saberes, así como partiendo de la denuncia de toda pretensión de autosuficiencia. Ni un saber fundante, ni un saber armado de mesianismos. Si la filosofía ha de ser un saber liberador, lo será en la medida en que se libere a sí misma de los fundamentalismos teóricos, así como de las patologías sociales de los iluminados y redentores en los que la utopía se presenta como mensaje escatológico, religioso o secularizado. Filosofar desde una filosofía latinoamericana exige, pues, también e ineludiblemente, el rescate del valor movilizador de la utopía, como dimensión que integra de

modo absolutamente legítimo todo discurso de futuro. Otra vez regresamos de este modo al importante papel que ha de jugar la crítica tanto respecto de los aspectos teóricos del quehacer filosófico, como de la praxis que le acompaña y sus límites y posibilidades.

No vamos a decir más de un libro del que podríamos continuar hablando y que tan cerca sentimos de nuestros ideales y sueños, que no son, justamente de ahora, madurados están con una experiencia que es de compromiso y, por cierto, de dolor y hasta de tragedia, todo lo cual no le quita esa aura de fe y de esperanza, mejor será que cada lector se incorpore en la espiral de sus textos, en ese ir y venir incansable de este intento de filosofar abierto. Nada mejor que no acabar los diálogos para que precisamente nos sintamos necesitados de continuarlos.

*[Mendoza, Argentina, enero de 1999]*



### Avatares de una escritura itinerante

*Mil veces la experiencia ha demostrado,  
incluso en personas no particularmente dadas a la  
reflexión,  
que la mejor manera de llegar a una buena idea  
es ir dejando que fluya el pensamiento al sabor  
de sus propios azares e inclinaciones,  
pero vigilándolo con una atención que conviene  
que parezca distraída,  
como si se estuviera pensando en otra cosa,  
y, de repente, salta uno sobre el inadvertido hallazgo  
como un tigre sobre la presa.*

JOSÉ SARAMAGO'

¿CUÁNDO comencé a escribir este libro? Es una pregunta difícil de responder. Tanto en su sentido temporal cronológico cuanto en su alusión al proceso de ideación o de gestación de las ideas. Una primera respuesta diría algo así como: desde que comencé a interesarme por la filosofía en América Latina, allá por 1968. Pero, quizá intentar mayor precisión ayudaría a mostrar al/la lector / a lo que pretendo en este libro y cómo he tratado de lograrlo.

Durante los años setenta me preocupaba la cuestión, reiteradamente disputada desde la década de los cuarenta por lo menos, referida a la naturaleza misma de una pretendida filosofía latinoamericana. No se trataba para mí -ni se trata- de volver a la manida discusión acerca de la existencia o no de una filosofía latinoamericana, aunque las cuestiones que me ocuparán en este libro estén entreveradas con ella, sino de mostrar cómo *de facto* esta filosofía ha sido posible y cómo se justifica conceptualmente su reflexionar.

Más tarde, mientras trabajé en la Universidad de Cuenca, en el Ecuador, entre 1976 y 1978, maduré la idea de hacer un estudio sobre el historicismo latinoamericano. Aunque no pude concretar ese proyecto en aquella oportunidad pues otras tareas se me impusieron, me quedó como telón de fondo de mis reflexiones. Retrospectivamente advierto que era un modo de enfocar históricamente lo que trato en este libro. Por otra parte, mis esfuerzos por avanzar en el camino de la historia de las ideas me

mostraban las dificultades que comporta la labor historiográfica. Mientras tanto comenzaba a experimentar un fenómeno muy curioso. La obra de José Gaos (1900-1969) cruzaba constantemente mi propio camino. Quiero decir, después de hacer grandes esfuerzos para tratar de abordar determinados aspectos de la labor historiográfica o de la reflexión filosófica, leía al azar partes de su obra y me encontraba con que él ya había planteado y con mejores términos lo que yo trataba esforzadamente de vislumbrar. Y esto se repetiría así una y otra vez. Ya en México, a finales de los años ochenta, tuve la ocasión de impulsar una lectura más sistemática de la obra de Gaos junto con mis estudiantes del posgrado. Dedicamos dos o tres semestres a leer línea por línea algunos de los trabajos del trasterrado. La discusión resultó intensa e interesante. A esto se sumaban agradables reuniones en casa de Vera Yamuni en compañía de otras/os amigas/os y colegas entre las/os cuales recuerdo ahora a Carmen Rovira, Mario Magallón, Elsa Frost y Laura Mues. Discutíamos con Vera sobre aspectos de la obra de Gaos y luego, en reuniones conmigo, ella tuvo la generosidad de permitirme tomar largas notas sobre detalles de la vida de Gaos, interpretaciones del sentido y alcance de sus argumentos, recuerdos, anécdotas, etcétera. Siempre me repite que pertenezco a la generación de los "nietos" de Gaos y que esa situación de filiación discipular indirecta quizá me coloca en condiciones más adecuadas para apreciar su obra, con más distancia. Huelga decir que yo estaba ya decidido a escribir un libro que me permitiera apreciar de un modo completo la obra del maestro español-mexicano para determinar sus aportes teóricos, sobre todo a la metodología historiográfica, y para poder tomar distancia explícita de su obra. Quedaría así en condiciones, pensaba, de avanzar en mi propia reflexión. Leía, estudiaba, discutía, acumulaba información, volvía locos a mis amigos/as con preguntas, apilaba esquemas sobre esquemas del futuro trabajo, proyectos, borradores, etcétera. Sin embargo, el texto no salía. Le explicaba en reuniones interminables a Mario Magallón que no encontraba por dónde abordar el asunto. Con mucha paciencia, Mario me decía que iniciara la redacción y que, sobre la marcha, se irían acomodando las cosas. Sabía que su sugerencia era atinada. Es lo que aconseja la experiencia docente. Pero, en la práctica, mi "investigación no avanzaba y me agobiaba reflexionando sobre el asunto y haciendo redacciones parciales inconexas, aunque el esquema final del trabajo parecía muy aceptable. Algo me estorbaba y no sabía qué era. Después de meses de dificultades y resintiendo la presión de colegas y estudiantes que ya esperaban

el resultado del trabajo (prefiero no mencionar el desgaste psíquico producto de mi autoexigencia y el sentimiento de frustración relacionado con los denominados "estímulos" o los informes de investigación para el "Sistema"...), un día pude esquematizar en un papelito, que todavía conservo, la idea central de este libro. ¡De golpe se aclaraba la nebulosa en que me hallaba! El trabajo sobre Gaos estaba entremezclado con este otro y las dificultades en aquél provenían de un esfuerzo, por así decir, "antinatural" de exigirle por demás a la obra de Gaos o de pretender que respondiera a preguntas y cuestiones que, relacionadas con las de él, eran diversas y se inscribían en otro marco de referencias por matices a veces difícilmente perceptibles, pero apreciables en última instancia. La alegría fue grande y la sensación de alivio mayor. No duró mucho, sin embargo, porque me puse de lleno a la tarea de desarrollar el esquemita y no lograba encontrar todo el tiempo y la tranquilidad necesarios para salir adelante. Opté por la única salida a mi alcance de momento. Anticipar en ponencias, conferencias, pequeños artículos y en toda ocasión propicia partes del argumento. Intensifiqué el trabajo acumulativo. Organicé mis cursos de la licenciatura y del posgrado en función de aclarar facetas del proyecto. El apoyo, el estímulo, la retroalimentación de amigos/as, colegas y discípulos/os ha sido una ayuda invaluable. Sometí a prueba en diferentes foros académicos y frente a muy variados públicos la argumentación central y variaciones de la misma. Esta argumentación parecía operar aceptablemente, podía constatar la fecundidad teórica de enfocar así las cosas. Sin embargo, el gran obstáculo era el tiempo, entre clases, dirección de tesis, informes, participación en organismos colegiados, artículos periodísticos, eventos académicos, etcétera, etcétera, a lo que habría que sumar la situación general tan compleja de México y el deterioro de la situación económica, la escritura se hacía escurridiza, el tiempo indispensable para reflexionar por escrito se alejaba cada vez más. Hice un esfuerzo de organización familiar y económica y pude pasar dos fines de semana en el convento de Tultenango, camino a Morelia por Maravatío, donde el padre Guadalupe, fray "Lupito", me hospedó y me brindó condiciones magníficas de trabajo. Pero, la crisis financiera exigía pagar tarjetas de crédito y afrontar deudas, antes que "gastar" en tiempo para escribir... Finalmente, surgió la invitación de Eduardo Saxe Fernández, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, y se me concedió la comisión necesaria, gracias al apoyo de Ignacio Díaz Ruiz, Director del CCYDEL, UNAM, para adelantar un borrador de este trabajo en Heredia,

Costa Rica, entre agosto y octubre de 1995. Allí tuve la oportunidad, también, de discutir la temática al dirigir un seminario de doctorado con la asistencia de colegas de diversas disciplinas provenientes de la Universidad Nacional y de la Universidad de Costa Rica. Sobre este borrador he trabajado en México, robándole horas al descanso. Por muy diversos compromisos personales y laborales he debido esperar hasta junio de 1998, en pleno mundial de fútbol, para poder culminar la redacción del texto.

Al escribir, de un modo muy abreviado los avatares que llevaron a la concreción de este libro, yo mismo me siento abrumado yeso que es un brevísimo bosquejo que deja fuera anécdotas y mucha tensión psicológica. Para uno mismo es difícil imaginar y tomar conciencia de las dificultades que se deben vencer en nuestra organización de la vida académica cuando se tiene la no tan inocente pretensión de producir. Todo está retóricamente enfocado a eso, a producir. Pero las condiciones efectivas lo dificultan. Después de años de lidiar con estos obstáculos vislumbro que las dificultades se resumen en dos puntos precisos: complicaciones administrativas que, a pesar de toda la buena voluntad y los esfuerzos más nobles, siguen relegando la labor académica a un segundo plano y desorganización del trabajo institucional colectivo, lo cual nos hace perder mucho tiempo en cuestiones irrelevantes. A pesar de todo, tenemos que producir y tenemos que hacerla mientras modificamos y mejoramos esas condiciones de trabajo. Si esperamos la situación ideal, nunca haremos nada y, mucho menos, si nos quedamos anhelando condiciones de trabajo de otras sociedades que nos son ajenas. Nuestro pan de cada día es la improvisación, la dispersión temporal, la dificultad de acceso a fuentes y bibliografía, la falta de espacios institucionales de discusión amigable y autocrítica, los salarios insuficientes, el escaso prestigio social del quehacer intelectual al cual, en el caso de la filosofía, se suma un lugar poco claro dentro de la vida universitaria y menos claro en el marco del saber en general. A Aralia López González le gusta repetir que tengo razón cuando digo que el subdesarrollo se caracteriza por la imposibilidad de acumular...: experiencias, tradiciones, bienes, esfuerzo colectivo y hasta simbolismos, si nos descuidamos. Siempre estamos empezando como si fuera de cero. y esa espasmódica actitud es esterilizante. Habrá que seguir promoviendo mejorías en estos y otros aspectos con modalidades y estilos propios. Pero, entretanto, la creatividad no se puede abortar. En mi caso, sólo tengo palabras

de reconocimiento para todos/ as los/ as que han hecho posible este trabajo. Colegas, amigos/as, autoridades, instituciones y, en especial, mi familia.

Este libro requiere de un/a lector/a /cómplice", el/la cual no debe ser confundido/a con acrítico/a o benevolente. Un/a lector/a que pueda asumir los códigos en que está formulado y que participe de la experiencia en la que surge la argumentación. No para aceptada o aprobada sin examen previo, sino para apreciar los objetivos que se pretenden y para valorarla, por así decir, l/desde adentro". Insisto, no busco condescendencia. Lo que me angustia es que pudieran llegar a despreciarse las preocupaciones mismas que alientan a esta obra, por una deficiente realización mía o porque no se comparta la estrategia que he seguido. Y es que todo el texto es una invitación a participar, a hacerse cargo, a asumir la tarea de desarrollar más y mejor esta perspectiva y las dificultades que conlleva. Es un convite para evaluar la creación filosófica de los que nos han precedido y para prolongar la parte de tarea que nos corresponde. Para mí se ha constituido en un modo de celebrar mis primeros treinta años de dedicación a la docencia.

Lo que más esfuerzo me ha costado es soltar amarras. Dejar fluir la reflexión. Superar la autocensura que impone la profesión y la academia que uno lleva introyectadas. ¿Lo logré?: al lector/a tocará juzgar. Vamos al tema.

*Tultenango, enero de 1995*  
*Heredia, noviembre de 1995*  
*La otra banda, D.F., agosto de 1998*

Terminado, en lo fundamental, este trabajo para agosto de 1998 tuve después ocasión de mejorado a propósito de una reunión de discusión de un día entero que mantuvimos en Cuernavaca el 22 de noviembre de 1998 con la participación de Manuel Corral, Rubén García Clarck, Maurice Kande, Roberto Mora, Morgan Quero y Jesús Sema. Posteriormente, recibí por escrito observaciones y correcciones de Francesca Gargallo, que no pudo asistir. También Ana María Rivadeo me entregó sus notas. Las observaciones y críticas de todos/ as ellos/ as han sido muy valiosas para repensar el texto e introducir modificaciones que aclaran la argumentación.

El 2 de diciembre de 1998 discípulos, amigos y colegas me hicieron un homenaje con motivo de mis treinta años de dedicación a la docencia. Allí también se ventilaron aspectos relacionados con este *texto* que me han sido de mucha ayuda considerar. Desde Mendoza, Argentina, acudió Arturo Roig y tuvo la gentileza de llevarse el borrador y hacerme llegar después por e-mail sugerencias y un hermoso prólogo que mucho le agradezco.

El apoyo de Ignacio Díaz Ruiz, director del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, y de Héctor Hernández Bringas, director del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, así como de Miguel Ángel Porrúa, ha hecho posible esta coedición que merece todo mi reconocimiento.

En suma, todo este proceso ha sido de maduración, como dejarse emborrachar por las dificultades para afrontadas mejor e ir mudando las estrategias teóricas y literarias para avanzar. De los resultados no me toca juzgar y, por supuesto, soy el único responsable.

*[Cuernavaca, marzo de 1999]*

**Coda**

**(A modo de acertijo donde se  
proporcionan las claves  
que permiten unir vida y obra)**

*No queda más que adherir a la pregunta retórica:  
¿Hemos encontrado alguna vez un autor que no traiga  
su huevo listo y no venga confiadamente  
en busca de la gallina que lo va a poner?*

JUAN RIVANO

SIN EMBARGO, en el texto que el/la lectorla tiene por delante se encontrará con la compleja situación de un autor que no solamente no tiene el huevo listo, sino que busca afanosamente a la gallina ponedora, porque lo que le interesa es apropiarse de esa capacidad de poner, de generar que tiene la gallina.

Es que son años de procurar esclarecerse cómo producir o gestar conocimiento pertinente para nuestra situación histórica, cultivando la actitud de gallina ponedora y capaz de empollar y no de supuestamente astuto tenedor de huevos listos en la mano o saqueador (coyote...) a la búsqueda de una siempre prescindible gallina ajena.

Tampoco se trata del huevo de Colón, sino de utilizar ambos hemisferios cerebrales a plenitud articulando el supuestamente /masculino", verbal, discursivo, lógico, especulativo con el /eternamente femenino", pragmático, intuitivo, inefable, ágrafo, imaginativo, espacializante, sensible, sensitivo para avanzar a tientas entre el sueño y la vigilia; para filosofar entre el sueño utópico y la vigilia de la *Realpolitik*.

El Gallina (alias Mamacito)





**Para entrar en materia**

*...porque esto de que la filosofía sea la flor o el fruto  
culminante  
de una cultura, sin duda muy recibido, pero ¿justo?..  
Acaso la mayor originalidad reservada a un futuro filósofo  
hispanico  
fuera revisar de raíz la valoración tradicional de la filosofía,  
lo que parece implicar una revisión no menos radical  
de la concepción misma de la filosofía.*

JOSÉ GAOS

ESTE TEXTO está estructurado a partir de la cuestión central que me ha ocupado durante años: cómo generar o construir conocimiento pertinente en una situación de dependencia. Esta ocupación y preocupación parece apuntar a una tarea decisiva. Se trata del modo adecuado en que se podría generar o producir conocimiento autónomo que respondiera a necesidades propias. Así, trato de llevar adelante un enfoque epistemológico que procura responder a la pregunta acerca del modo de producción del conocimiento y de la estrategia más fecunda para colocarse en posición de generarlo y no meramente de consumirlo o aplicado.

El texto ha sido elaborado ateniéndome a dos reglas autoimpuestas muy precisas, aunque de difícil cumplimiento: escribir de un modo accesible y remitirme siempre primero a la propia tradición cultural.

Escribir de modo accesible no quiere decir simplificar hasta lo trivial o atender más a cuestiones supuestamente didácticas que a la argumentación misma. Quiere decir que se trata de un esfuerzo por comunicar esta argumentación a un público relativamente más amplio que los profesionales de la filosofía. Escribir para filósofos es muy sencillo, cuando uno está entrenado para hacerlo. Se refugia uno en una jerga esotérica y avanza. Poner el conocimiento al alcance de sectores más amplios, implica efectuar un esfuerzo exotérico que coloca en delicado equilibrio a la argumentación. No todo se puede decir rigurosamente en lenguaje cotidiano, pero es menester dar claridad al discurso si se concibe al filosofar como un ejercicio accesible en principio a todos. Aquí es menester hacer una referencia a la cuestión de la oralidad. Aparentemente, la filosofía sólo podría ser escritura y esta

concepción es coherente con la visión logocéntrica y grafocéntrica de la llamada cultura occidental. Sin embargo, se considera que filosofar es inicialmente un acto de habla y como tal forma parte de una experiencia oral que debe ser recuperada si el énfasis se lo coloca, como lo estoy colocando, en la gestación y producción del pensar. Asumo que estamos reflexionando después del giro lingüístico (¿habría que decir mejor en plural giros lingüísticos?). Sin embargo, no he querido incorporar a mi argumentación los instrumentos del análisis discursivo o de la textualidad para no quedar atrapado en una máquina interpretativa la cual, si bien tiene mucha fecundidad también podría estar ocultando otras posibilidades del pensar. Por eso, trabajo mediante rodeos, estímulo la generación de la reflexión sin ignorar el discurso y la semiótica. Pero tampoco quiero ignorar la epistemología feminista y el lenguaje en desequilibrio. El acento no lo pongo en hacerme de un discurso, sino que enfatizo el discursar -siempre corregible- en función de una realidad en transformación que no puede darse el lujo de renunciar al ejercicio racional. Lo importante, me parece, es someterse al ejercicio y dar espacio a la manifestación de una experiencia que sólo puede recogerse en lenguaje si se practica o sea si se habla. Se trata de encontrar la teoría de una experiencia personal e histórica que requiere conceptualizarse para expandirse en plenitud, recuperando el habla filosófica. Ojalá esta estrategia no suponga retrotraer la discusión a tiempos intelectualmente superados o practicar un anacronismo infecundo. Sería lo más alejado de mis propósitos.

Aquí debo retomar aspectos importantes que ya anticipé. El lenguaje del texto y su objetivo pedagógico. Lo que parece más difícil es lo más sencillo en filosofía: refugiarse en una jerga esotérica, sólo apta para especialistas. Al mantener con mucho cuidado los usos precisos de esa terminología se escribe quizá buena filosofía para filósofos/as, pero los/las que "miran desde afuera" se quedan con la boca abierta por admiración de lo que se les hace muy "profundo", aunque incomprensible. Aquí me arriesgo a transitar por otro camino. Procuero hacer accesible el lenguaje técnico, sin perder rigor. Es una apuesta muy difícil de concretar, pero es la pretensión explícita. ¿Por qué? Por convicción de que es mejor intentar filosofía para todos/as, que sólo filosofía para filósofos/as. Si es buena poesía no queda sólo en lectura de poetas. Algo parecido podría suceder, ¿por qué no?, con la filosofía. Por lo demás, tengo una convicción correlacionada. Si lo que se tiene para decir es valioso, ¿por qué reservarlo sólo al

círculo de los/as iniciados/as? Esta dirección exotérica no tiene nada en contra de los momentos claramente esotéricos que supone la creatividad. Son momentos distintos y textos también distintos lo que se producen en cada caso. Sin reuniones donde se discute a partir de códigos presupuestos e informaciones que se dan por sabidas, sería todavía más difícil avanzar. Siempre hay presupuestos. Es cuestión de dosis y flexibilidad, aunque también es cuestión de estilo; de voluntad de estilo. Durante años pareció imperar la regla curiosa de que escribir bien estaba reñido con pensar bien. Como si pudiera separarse forma y contenido, y como si un lenguaje de jeringonza, con palabras prestadas de otros idiomas, neologismos forzados y otros recursos igualmente arbitrarios fueran síntomas de seriedad y rigor en el pensamiento. ¿Por qué no reivindicar el uso de la lengua castellana y su reforzamiento? Como excepción a esta regla me he permitido usar (¿abusar?) del latín con la intención de que me ayude a patentizar cambios del nivel discursivo o sugerencias de distanciamiento de la cotidianidad. ¿Por qué no expresar bien lo que bien se piensa?, con control de calidad (¡para no relegar ni siquiera la terminología econométrica del agobiante mercadeo macroeconómico!). Seguir enfrentando fondo y forma, además de incorrecto, es frustrante. Cierra, de nuevo, la creatividad en lugar de estimularla. Y esto tiene que ver, además de con nuestra tradición ensayística -como mostraré en el lugar correspondiente de este libro y ya he adelantado en otros trabajos-, con el objetivo pedagógico aquí perseguido. Pretendo prolongar por este medio mis afanes en la formación de nuevos/as investigadores/as (productores/as de nuevos conocimientos) en esta área de trabajo, colaborar estimulando la redacción de tesis y la conformación de equipos de investigación.

Por otra parte, siempre que puedo me remito primero a la tradición latinoamericana o iberoamericana. Allí se encuentran mis recursos /ordinarios". Sólo en caso de no hallar lo necesario en este cauce me abro a otras tradiciones. Nuevamente, no es afán folclórico, sino búsqueda acuciosa de autonomía relativa en el pensar. Conviene mencionar expectativas en quienes lean. Por ello, echo mano a autoras y autores de la propia tradición en un ejercicio que se efectúa en círculos concéntricos y sólo por un afán de revaloración de lo propio y para facilitar el colocarme en posición de generar conocimientos pertinentes. Si no encuentro auxilios o sugerencias adecuadas o prrurmiadas en el ámbito de nuestra América, entonces busco en el ámbito ibérico y después

sigo al resto del mundo, priorizando África, Asia y los sectores de producción alternativa en el mundo hegemónico. Incluye esta actitud el reconocimiento de que otros/as han intentado avanzar efectivamente en este camino antes que nosotros y así nos lo han allanado en parte. Más adelante insisto en este decisivo aspecto de la elección de interlocutores/as.

Como el título lo indica se trata de *Filosofar desde nuestra América*, de aclarar en qué consiste, cómo hacerlo, cuál es su sentido, sus alcances, sus potencialidades teóricas, para qué hacerlo. Este estudio quizá podría ser calificado de metafilosófico en la medida en que la filosofía se hace objeto de sí misma. Con todo, y justamente por lo que decía más arriba, no estoy muy seguro de que la frontera entre lo filosófico y lo metafilosófico, el lenguaje y el metalenguaje, sea precisa e infranqueable. En terminología de Gaos estaríamos en plena filosofía de la filosofía. Para otros, incursionaríamos en una pretenciosa teoría de la filosofía. Estos modos de expresarlo tienen demasiada carga connotativa y conviene tomarlos sólo en un sentido aproximativo. Y es que no se trata exactamente de hacer filosofía de la filosofía, porque no se procederá a fundamentar filosóficamente a la filosofía sino, más bien, de mostrar (no de demostrar...) una auto imagen de la filosofía que permita proceder filosóficamente con mayor pertinencia. Si algo presenta dificultades en la reflexión que expongo a continuación es el movimiento oscilatorio constante entre el pensar y su justificación, entre el filosofar y la reflexión concomitante sobre ese mismo filosofar, entre el nivel discursivo y el metadiscursivo. Al mismo tiempo, es esta oscilación la que presenta mayores fecundidades al esfuerzo reflexivo, porque trata de cargar a una con la argumentación y con la explicitación de los modos válidos que fundamentarían esa argumentación. O/ si se quiere colocar de otro modo quizá más sugerente: se efectúa la argumentación e inmediatamente se la está poniendo en cuestión. Durante todo el desarrollo del proceso se articula la generación de argumentos con su revisión, la creación con la crítica, el avance con la revisión de lo andado. Este caminar espasmódico o sincopado requiere de una gran disciplina y voluntad para llevarlo a buen término y sólo su ejercitación obstinada brinda placer. Por cierto, no hay que dejarse ilusionar en el sentido de que realizar este gran esfuerzo es garantía de certeza alguna en lo que se afirma o niega. No hay, propiamente hablando, garantías de ningún tipo: de certeza, verosimilitud, honestidad o eficacia. Pero lo importante es que, asumida esta condición limitada del pensar

humano, el esfuerzo reflexivo auto crítico acota los márgenes de error o deformación.

No trato de construir o reconstruir una fundamentación o un basamento. Más bien intento desenvolver una mostración del camino que se puede transitar para filosofar a partir de tradiciones de pensamiento propias. Aquí es fundamental un aspecto que tiene que ver -dentro de todas sus limitaciones y condicionamientos- con la libertad que finalmente tiene un/ a autor! a de elegir a sus interlocutores/ as, con quiénes discute ya quiénes dirige su discurrir. Esta elección implica riesgos y hay que asumírselos plenamente. Cualquier docente de filosofía los ha experimentado. Si uno /a se coloca delante de un grupo y pronuncia nombres consagrados como Platón, Marx, Heidegger o de Beauvoir, el auditorio tiene claro que las cosas van en serio. Si uno dice Enrique José Varona, Angélica Mendoza, Augusto Salazar Bondy o Ricaurte Soler, aunque esté en cualquier parte de nuestra América, aun en los países de origen de estos/as autores/ as, lo más probable es que el auditorio ni siquiera sepa de quiénes se está hablando. Y en caso de que tengan alguna referencia, difícilmente los/as habrán leído.

Por supuesto, este punto tiene inmensa relación con el prestigio académico y con la calidad de la labor que el/la maestro/ a desarrolla. Lo cual atemoriza a más de uno/ a, cerrando el paso a tales audaces transgresiones. Pues bien, aquí he elegido como interlocutores/ as precisamente a los/as grandes maestros/as del pensar latinoamericano y/ en especial, a los/as que considero mis maestros/ as, aunque no tuve la oportunidad de ser alumno directo de todos/as. Lo he sido a través de sus obras y en discusiones e intercambios personales con los/as que alcancé el privilegio de hacerlo. Son también mis colegas y estudiantes los/as que ahora están trabajando en muchas partes del mundo para prolongar, enriquecer, ampliar, modificar y criticar las tradiciones "nuestroamericanistas" en filosofía. Con ellos/ as dialogo, polemizo, los/as cito sin preocupaciones fatuas acerca de lo que da prestigio o lustre académico. Hay que tratar a los/as "nuestros/as" con todo el rigor filológico, lingüístico y metodológico que se utiliza cuando se habla de los/ as grandes maestros/ as de la tradición filosófica mundial. Esto no quiere decir, ¡por favor!, ignorar esa tradición filosófica mundial. ¡Al revés! El conocimiento de esa tradición es el ABC de lo que aquí estamos planteando. Se le presupone, es parte del instrumental indispensable para trabajar y por ello, no es

menester estar refiriéndolo a cada paso. Esta elección de interlocutores/ as principales o privilegiados/as no implica entonces un juicio de valor acerca de méritos o deméritos de ellos/as o de los/as que se dejan fuera. Indica sólo un orden de precedencia/ una apuesta arriesgada, una toma de posición frente a la tradición, al mismo tiempo que una voluntad de tradición, aunque no con intención trivialmente conservadora, sino con ánimo de arraigo. Siempre será el/la lector/a el/la encargado/ a de apreciar si esta estrategia es la más adecuada, si aporta algo o si conviene desecharla. Mi labor es compartir las bondades que he encontrado en ella, sin ocultar sus deficiencias, buscando crítica y corrección de su parte. Al mismo tiempo, esta elección de interlocutores/as carga con una gran responsabilidad al trabajo. Porque, sin dejar de ser individual, adquiere un matiz colectivo, en el sentido de que comporta una voluntad explícita de acarrear o abrazar, en un solo movimiento del pensar, reflexiones y lecturas de muchos/as. Esto no me exime de responsabilidad en la interpretación que propongo, en la estrategia elegida y en los juicios que adelanto. Son de mi exclusiva factura. Pero, no podrían hacerse sin la labor colectiva que me precede y de la que soy deudor. Dicha deuda debe consignarse en un doble sentido. Por una parte, tratando de dejar constancia con toda honestidad en cada caso de la autoría de las ideas, aun cuando en algunas ocasiones la compenetración llega a tales puntos que uno ya no sabe o no recuerda o es incapaz de establecer los límites precisos entre lo que es de la propia cosecha y lo aportado por los/as demás.<sup>9</sup> Por la otra, consignando las referencias pertinentes en un aparato crítico organizado sólo para la orientación del/a lector/a. No es un aparato de apoyo de mi propia argumentación, tipo recurso de autoridad, y, mucho menos, de cuidadosa reconstrucción de argumentos ajenos. Esto no quiere decir que ese trabajo no podría o debería hacerse. Simplemente señalo que no es parte vertebral de este proyecto, ya de por sí demasiado complejo. Tampoco se trata de hacer más cansada la lectura abrumando al/la lector/ a con citas y referencias textuales. ¿Podría quitarle peso a la argumentación? No pareciera y es de desear que el/la enterado/ a sabrá leer entre líneas todo el entramado de referencias intertextuales aludidas. En tanto, quien se inicia encontrará en las notas las orientaciones y sugerencias requeridas, por si está dispuesto/a a rehacer y mejorar el camino. El volumen se completa con una bibliografía de los materiales que he tenido en cuenta y cuya lectura, de una u otra forma, me ha sido de provecho al redactar.

Esta obra apuesta por la labor intelectual, por el trabajo de la inteligencia y de la razón. Se resiste a renunciar a la racionalidad. Considera que el trabajo de la inteligencia consiste en reformar permanentemente la razón, adaptándola a nuevas situaciones, enfrentando nuevos problemas y comunicando siempre, haciendo constante el esfuerzo por comunicar lo que se está descubriendo, inventando, reflexionando con el fin de poder corregirlo, complementarlo, enriquecerlo. La labor del genio individual ha sido rebasada en este tiempo y lo que urge es trabajar en equipo y, por supuesto, inter-, trans- y multidisciplinariamente para alcanzar la capacidad de atravesar códigos, culturas, etnias, religiones, credos, ideologías, pero sin confundirlo todo y sin pensar que todo es irrelevante o que uno es algo así como el petulante "sobreviviente" de Canetti, porque puede hacer esas traducciones, atravesar esas fronteras, ampliar su capacidad de comprensión y de compasión. La alteridad si no es una experiencia profundamente vivida, sólo será mera retórica; de la boca para afuera, estéril e insuficiente.

La tesis de este libro se despliega en un argumento central que puede expresarse como sigue. No se trata de afirmar, una vez más, programáticamente la existencia de una filosofía latinoamericana para señalada simplemente con un dedo, sino de recuperada y resignificada para perfeccionar su conceptualización. Quizá sea el momento de avanzar una propuesta más elaborada desde el punto de vista epistemológico, metodológico y procedimental. Se trata de buscar los modos en que una filosofía así pueda concretarse más y mejor. Mucho se ha repudiado la idea peregrina, por cierto, de hacer una filosofía regional, folclórica, sin asideros en la argumentación rigurosa y fértil. Con razón se ha descartado una filosofía particularizante de la deseada universalidad filosófica, que se entendería a sí misma más o menos como una matemática brasileña o como una física ecuatoriana... Así las cosas, se trata de llevar la discusión hasta sus límites para avanzar cualitativamente. No es posible prolongar una actitud meramente repetitiva que se conforma con glosar lo que han dicho grandes pensadores de esta región o con trivializar las reflexiones esgrimiendo puras opiniones sin fundamento y con poco sustento empírico y menor desarrollo argumental. Es el momento de levantar la acusación de pensamiento permanentemente programático: siempre amenazando con realizar un programa y no cumpliéndolo nunca. Hay que mostrar que este filosofar y su producto filosófico conforman un proceso que se

viene desarrollando, que prosigue su curso y que seguirá hasta dónde se puede prever, si así lo decidimos y ponemos manos -y cabeza- a la obra.

Probablemente, el modo más fecundo de plantear la pregunta que estructura esta argumentación sea: ¿cómo es posible un filosofar en perspectiva nuestroamericanista? Esta pregunta por la posibilidad no remite a un *a priori* al modo kantiano, aunque conserva un regusto del filosofar del de Königsberg. Más bien, se ocupa del asunto *a posteriori*, con lo cual conviene reformular la pregunta en los siguientes términos: ¿Cómo ha sido posible este filosofar? El "¿cómo es posible?" alude entonces al "¿cómo ha sido históricamente posible?" este filosofar. La respuesta que se intente deberá tomar muy en serio el modo o estilo seguidos en esta tradición. En este sentido, la pregunta no quiere echar las bases en lo por ser, desde el vacío, sino que se interroga por lo efectuado, aun cuando lo fuera parcialmente, pero incluso con consecuencias apreciables para el modo o manera en que se ejerce este filosofar en el presente. Así, le cabe plenamente la delimitación de ser *a posteriori*. Se recupera de este modo, problematizada y críticamente, lo más fecundo de la tradición del historicismo latinoamericano; al volver a las raíces se encuentran nuevas fuerzas para intentar lo nuevo. Es pensar con arraigo desde lo propio hacia lo universalizable, con apertura a la universalidad.

A esta interrogante puede responderse, en una primera aproximación que exigirá ser examinada con todo detalle posteriormente, de un modo aparentemente sencillo. Es menester advertir al lector acerca de lo peligroso que puede resultar "irse con la finta" y tomar en serio esta sencillez... En fin, efectuada la advertencia, se puede pasar al enunciado: este filosofar ha sido, es y seguirá siendo posible al pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla. Con esto queda claro, también que, si bien la pregunta se produce en un determinado contexto geocultural, su validez la excede por mucho y probablemente se estarán haciendo afirmaciones válidas para todo filosofar en cualquier parte que sea y en cualquier tiempo. De todos modos, este paso de la inducción siempre es sospechoso de generalización excesiva y, por lo tanto, debe permanecer sólo como una hipótesis que reclama prueba.

Con lo dicho se hace evidente que no es lo mismo, en la terminología que aquí poco a poco se irá acuñando, filosofar que

filosofía. Esta última se refiere al producto, por así decir, terminado, que puede ser evaluado, criticado, discutido, comunicado, etcétera; producto objetivo cultural, monumento incluso de ciertas culturas. En cambio, por filosofar se entiende la acción o proceso de producción de la filosofía. Si en un caso se está en presencia del orden de la justificación del conocimiento, en el otro aparece el orden del descubrimiento, de la producción misma de lo que luego se presentará reclamando justificación o brindando justificación. Esto último lleva al problema de la justificación. La filosofía pretende autojustificarse y tener poder justificador sobre otros niveles de la producción cultural, señaladamente de la práctica y de los discursos científicos y políticos. Ése es su halo fundamentador, saber de los principios de los que todo se derivaría. Ya se verá en la tercera parte cómo esta visión de la filosofía debe ser cuestionada y lo ha sido severamente.

En suma, el énfasis de este texto estará volcado en el momento de la producción filosófica, en el esfuerzo de filosofar, de generar filosofía y no tanto en la filosofía como producto terminado, aun cuando la consideración de esta última no deje de realizarse subordinada a la preocupación principal. Por otra parte, y esto debe quedar enunciado desde ahora, la clave de interpretación de todo este proceso se encuentra en la actitud que se adopte frente al filosofar. Si la actitud es de producción de conocimiento, activa, no repetitiva, no conformista, entonces será factible ponerse en marcha. En el fondo todo depende de que esta actitud comprometida frente al conocimiento se ejerza o, al menos, se quiera honestamente ejercer. Por eso este texto va dirigido especial, aunque no exclusivamente, a los/as estudiantes y a amigos/as colegas con el fin de estimular y promover la labor que colectivamente hemos venido y seguiremos realizando.

Todo el libro está constituido por el examen y la explicación pormenorizada de las cuatro partes que integran la respuesta a la pregunta inicialmente planteada. Por ello se procederá a examinar, en la primera, qué quiere decir pensar la realidad, de qué realidad se habla y cómo se lo puede hacer.

En la segunda, se tratará de mostrar una alternativa para las relaciones entre el filosofar y su historia, brindando sugerencias para rehacer la historia de la filosofía en la región. En la tercera parte se explicitará lo que se puede entender por crítica y cómo ésta culmina en creación. Finalmente, en la cuarta parte se

mostrará cómo el filosofar se ejerce en el horizonte de la transformación potencial de la realidad. No se intenta un sistema, pero sí se presenta una argumentación que aspira a la sistematicidad: las cuatro partes están articuladas y se presuponen y complementan una a la otra. Esto hace inevitables ciertas reiteraciones al retomar algunos argumentos para matizarlos o enriquecerlos en cada caso. La alusión a una cierta circularidad podría sugerir que opera el círculo hermenéutico. No creo que sea así, exactamente. Si es que de precomprensión se puede hablar, no es ésta de naturaleza existencial, sino más bien un provisorio y racionalmente controlado cheque en blanco conceptual. La figura que decide el movimiento del pensar es, más bien, como una espiral o un caracol. En cada una de las partes se enfrenta un obstáculo epistemológico relevante: en la primera, lo que he denominado en otros lugares la "ilusión de la transparencia"; en la segunda, lo que denomino el "antimodelo paradigmático"; en la tercera, una "dialéctica interrumpida" que escamotea significativamente nuestra proverbial falta de crítica y el desprecio a la producción propia, y en la cuarta la presunta "inutilidad de la filosofía".

Una metáfora se me impone a estas alturas. El avance de esta reflexión es como caminar en andamios por una obra en construcción: siempre haciendo equilibrios, con peligros de caer a cada paso, con el riesgo de perder de vista el conjunto, de que se confundan los planos y se construya en lugares no previstos, con escherianas escaleras que no conducen a ninguna parte o puertas falsas; con una sensación permanente de estar hablando desde una reflexión no hecha sobre una argumentación por hacer. La metáfora del *puzzle* o del rompecabezas es aquí complementaria. Las partes se van acomodando poco a poco y con un gran esfuerzo de estructuración del conjunto. Tienen sentido en sí mismas, pero sólo lo alcanzan plenamente como componentes de un todo que las excede en significación, aunque éste sin aquéllas no tiene entidad alguna.

En ocasiones aparecerá el planteamiento como un cierto anacronismo. Es como si se volviera a momentos idos o ya superados de la historia de la filosofía mundial. Son como movimientos extraños para una visión lineal en el desarrollo de la filosofía. Aun cuando fueran tales regresiones, no serían una novedad. Han habido autores que han querido ver en distintos momentos del desarrollo filosófico latinoamericano analogías con

ciertas etapas de la filosofía clásica, por ejemplo con los presocráticos o con ciertos momentos de la filosofía medieval. En mi caso constituyen más bien movimientos de flanqueo, casi como en el fútbol, son cambios de frente y búsqueda de vías alternas para avanzar, no para retroceder. Quizá tengan mucho más que ver con la excentricidad, que no necesariamente marginalidad, de nuestra situación cultural. Hay quienes han señalado la especificidad de ese camino alternativo nuestroamericano y han depositado en él grandes expectativas. Lo que busco, explícitamente, es problematizar, vale decir, poner en cuestión diferentes enfoques articulando una consideración sistemática (sincrónica) con otra histórica (diacrónica). Y esto lleva a explicitar el proceder seguido en esta reflexión. He tratado de desarrollar, desanudar o desovillar un argumento nuclear que va mostrando en su manifestación su fecundidad teórica y sus virtualidades conceptuales. Claro que esta pretensión de sistematicidad no se traduce en un tratamiento exhaustivo o excluyente de otros enfoques. No se puede llegar a tanto, porque además el esfuerzo no compensa.

¿En qué disciplina filosófica ubicar este libro? Como se ha dicho está constituido por una oscilación permanente entre el filosofar y un enfoque metafilosófico, un cierto metalenguaje -pero reducido y en lo posible controlado para no extralimitado- que busca explicarse, mostrarse, hacer camino al andar y reexaminar constantemente, en permanente vigilia autocrítica, su proceder en busca de la producción de nuevo conocimiento. Si por epistemología se hace referencia al estudio de los modos de producción del conocimiento científico, en este caso estamos en presencia de un esfuerzo por estudiar las modalidades de producción de la reflexión filosófica desde una específica situación histórica y cultural, condicionada por prácticas de dominación y dependencia, de explotación y silenciamiento, de ninguneo e invisibilización, efectuada con la voluntad de inscribirme en la tradición sintética y ecléctica (electiva) de nuestro filosofar.

Y... algo más sobre la estructura de la obra que se tiene entre manos. No sólo es obra abierta, sino que admite lecturas múltiples. Se puede comenzar o entrar en la reflexión por donde se prefiera, leer de adelante para atrás o de atrás para adelante. Esto no es un efecto buscado. Salió así. Al advertirlo fui el primer sorprendido y considero que es atribuible a la potencia misma del argumento que se expone. Para decidirlo metafóricamente, a su

fecundidad epistémica seductora y capaz de engendrar una plétora de sugerencias que estallan entre las manos al no poder seguidas todas en un único y mismo movimiento.



## Sección primera *Pensar la realidad...*

*La desgracia de nuestras luchas es que no coinciden con nuestras ideologías. La rabia, el coraje, son de aquí, y las ideas son de allá. ¡Nosotros sólo ponemos la desesperación!*

MANUEL SCORZA

*Toutes les grandes philosophies sont une critique de L'object au nom de L'etre*

FERDINAND ALQUIÉ

### 1. ¿Pensar la realidad?

¿NO ES ésta una terminología perimida o, al menos, perturbadora para el/la lector/a? ¿A quién podría ocurrírsele retomar términos tan gastados (*pensar* y *realidad*), suavizados por el uso como los cantos rodados y con sus sentidos quizá mellados? ¿No supone este uso algo así como comprometer de entrada la vigencia de este proyecto, de conformidad con un anacronismo inaceptable? ¿No estamos acaso después de Kant, de Hegel, de Wittgenstein y del estructuralismo en plena posmodernidad?

A pesar de todo, reincidiré en términos tan traídos y llevados por fidelidad -en principio y por principio- a la tradición de la cual quiero partir. Aspiro a que estas nociones descarguen y recarguen sus sentidos, a que se vayan precisando y vayan mostrando su pertinencia a lo largo del trabajo. Si se me concede la gracia de utilizadas a título hipotético y sometidas al escrutinio atento del/la lector/ a, puedo proceder a mostrar a continuación cuál es la lógica que arquitectura esta sección.

El enunciado de este primer segmento de mi respuesta a la pregunta por la posibilidad *a posteriori* del pensar filosófico nuestroamericanista es atrevido, aunque no resulta de mi invención. Está gestado en la entraña misma de esta tradición. Tendré que mostrar su carácter programático, en tanto *consigna* y *lema* reiterados a su interior (apartado 2). Será la manera de colocarme en condiciones apropiadas para caracterizar la "realidad" de la que estamos hablando; aquélla a pensar. La cual

es -a la vez y sin paradojas- toda la realidad y una parte eminente (en la que la totalidad se puede manifestar) de esa misma realidad (apartado 3). Para llevar adelante este cometido: pensar la realidad y colaborar en su construcción, es menester sortear un tremendo escollo al que denomino "ilusión de la transparencia". Esta ilusión incluye una dimensión antropológica: alguien piensa siempre situado. Este sujeto del pensar no piensa solo/ a ni para sí mismo/a. Son *sujetos*, en plural, y requieren de las otras y de los otros (apartado 4). Para vencer la ilusión es menester aceptar *mediaciones*. Las *ciencias sociales* y las *disciplinas humanísticas* se presentan como esas mediaciones privilegiadas para pensar la realidad en el contexto de nuestra América. Habrá que aclarar sus aportes o el modo en que se pueden hacer efectivos esos aportes. Quedaremos así en condiciones de examinar el *lugar* muy inestable que ocupa la filosofía en el entramado de la realidad (apartado 5). No conozco a nadie que se haya propuesto pensar *desde* el vacío. Ni siquiera los defensores de un pensar "desde cero", porque a poco que se examina ese "cero" resulta que no es tal, sino otro nombre atribuido a ciertas porciones de la tradición occidental, subrepticia e ingenuamente denominadas "cero", como si fueran un vacío de pensamiento (apartado 6). Esta sección primera representa el momento sincrónico de una reflexión problematizadora, la cual no podrá dejar de lado la dimensión diacrónica -siempre supuesta- y que será abordada explícitamente en la sección segunda. La fecundidad teórica de este proceder problematizador depende de la actitud crítica y creativa que será examinada en la sección tercera, pero que está trabajando desde ahora. El punto de partida de la reflexión aparecerá, en sentido estricto, al final en la sección cuarta, porque de lo que se trata es de pensar para modificar una realidad en buena medida intolerable.

### 2. **Consigna y lema de la tradición filosófica nuestroamericanista**

Cuando uno revisa la producción filosófica de nuestra América se topa con el objetivo permanentemente reiterado de que se debe pensar la realidad. Ésta es una de las constantes o invariantes que más resaltan en esta tradición. A continuación revisaremos a partir de cuándo puede hablarse de una tradición nuestroamericanista en filosofía, cómo se fue manifestando este objetivo o programa, cuáles son las dificultades para realizarlo, en

qué medida está todavía sin cumplir y por qué conviene reivindicado como tarea.

¿Hasta dónde se puede remontar esta tradición? Para apreciada debidamente conviene moverse de un modo retrospectivo. En un sentido fuerte de los términos se consolida en los años cuarenta y cincuenta de este siglo, cuando el latinoamericanismo filosófico enciende polémicas y avanza en la reconstrucción de la historia de las ideas en la región. Ese trabajo historiográfico retrotrajo sus antecedentes hasta el historicismo romántico en el siglo pasado. En particular, hasta el programa que propuso el joven Juan Bautista Alberdi, exiliado en Montevideo, quien postulaba una filosofía de nuestra cultura, la cual se convertiría con el paso del tiempo en el punto de partida de una tradición historicista con características específicas en la región.

Desde mediados del siglo pasado comenzará a difundirse el nombre de América Latina gracias a los esfuerzos de Francisco Bilbao y, sobre todo, de Torres Caicedo. Según esto no habría mayores inconvenientes en remontar esta tradición aproximadamente hasta la generación de 1837, también llamada de los "emancipadores mentales".

El momento de la emancipación de la Hispanoamérica continental tiene también rasgos especiales y las polémicas han abundado en relación con sus características ideológicas. Hay que tomar en consideración especialmente la distinción entre proyectos criollos y mestizos, por una parte, y por la otra, la presencia o no y en qué proporciones de un pensamiento ilustrado.

Pero todavía es factible ir más atrás sin forzar los términos del debate. La labor en su exilio europeo de los jesuitas expulsados por Carlos III significó claramente un momento de autoconciencia criolla sumamente destacable. y ¿más atrás? Bartolomé de las Casas, el Inca Garcilazo, Guamán Poma de Ayala, Tupac Amaro y las abundantes rebeliones indígenas de las cuales comenzamos a tener información más precisa en los últimos años.

¿Se justifica retroceder hasta los tiempos, llamados en terminología no inocente, pre-colombinos? Ante este paso, incluso los más valientes historiadores de la filosofía suelen vacilar. Y por variadas razones. Para empezar, ¿no es un exceso en los términos? Porque, ¿con qué criterios se incluiría a esos momentos

como parte de la tradición latinoamericanista en filosofía si, como hemos dicho antes, Latinoamérica "nacería" tres siglos y medio después? Además, es discutible si las prácticas intelectuales de aquellos tiempos pueden entenderse como filosofía propiamente hablando. Para colmo, se dispone de pocas fuentes y testimonios. Finalmente, nadie se atrevería a invocar una suerte de continuidad entre aquellas "cosmovisiones" (¿sería el término aceptable para denominarlas?) Y el pensamiento (cualesquiera fuese la valoración que merezca) posterior. No conviene seguir eludiendo este debate. Aunque más no fuera, porque gracias a las cuidadosas tareas de rescate en curso aparecen disponibles cada vez más elementos de juicio y testimonios para nada despreciables.

En general, la prolífica labor de los cronistas, podría ser vista como un esfuerzo redoblado y reiterado por captar la realidad del nuevo mundo, aun cuando su novedad viniera en no pocos casos tergiversada por los ojos o el cristal con que se la miró. Hay una fuerza subversiva de la realidad que se impone a los estereotipos con los que se la trivializa. Es también el caso antes de la Conquista.

Sea lo que fue re de las consideraciones anteriores y retornando al siglo pasado, no cabe lugar a dudas de que en él se afianzó clara y consistentemente la consigna de pensar la realidad, entendida como un modo de avanzar en la emancipación de la conciencia latinoamericana frente a toda otra forma de conciencia. ¿Cómo, si no, valorar los esfuerzos de Simón Bolívar por buscar formas apropiadas a esta nueva realidad?, ¿cómo valorar los esfuerzos de los Alberdi, Sarmiento, Simón Rodríguez, Bello, etcétera, por pensar esta realidad de un modo adecuado?

Ahora bien, resulta que en toda esta larga cadena de acontecimientos, los cuales quizá de un modo todavía poco justificado podemos apreciar en cierta continuidad, el objetivo de pensar la realidad, de estudiar la propia realidad, de saber cómo caracterizada para poder operar en, con, desde y sobre ella es una constante.

De los innumerables ejemplos que podrían aducirse sólo quiero referir uno, por lo sugestivo de su trama y por lo añejo de su enunciación. Miguel León-Portilla examina acuciosamente el pensamiento de Nezahualcóyotl, quien reinó en Texcoco de 1418 a



1472, y muestra cómo no se dejó ilusionar por la visión místico-guerrera impuesta por Tlacaélel.

*Obligado a elevar en su ciudad una estatua al Sol-Huitzilopochtli, como muda protesta construyó frente a ella otro templo más suntuoso con una elevada torre dedicada al dios desconocido de los toltecas [...] Nezahualcóyotl había cumplido con sus aliados, pero les estaba mostrando al mismo tiempo que la doctrina místico-guerrera no reinaba en su corazón.*

Un poco más adelante, añade León Portilla:

*Así, tratando de esclarecer el enigma de Dios, la atención de los sabios indígenas comenzó a dirigirse al enigma del hombre [...] Nació así en el ánimo de estos sabios, que comenzaron a hacerse preguntas a sí mismos, el anhelo de aclarar el sentido de su existencia en este mundo.*

No es el caso de entrar a examinar todos los matices de tan sutiles reflexiones y, mucho menos, de confrontar estos análisis con las fuentes. Sirvan estas breves reproducciones para indicar la larga data que tiene la preocupación en este continente. La serie de muestras podría alargarse hasta llegar a nuestros días. Que lo anotado sea suficiente para ilustrar el punto.

Se trata de pensar la realidad. Pero, no queda del todo preciso de qué realidad estamos hablando y cómo se procede para pensada.

Este esfuerzo de pensar la propia realidad se hace explícito en algunos de estos hitos que hemos mencionado y es claro por qué el objetivo importa. Es el caso de fray Bartolomé, de los jesuitas o de los líderes del movimiento emancipador. Con motivo de los proyectos de constitución nacional de los países balcanizados, el objetivo se intensifica. Hay que conocer el país para poder organizarlo y gobernarlo. Suena como una clarinada en el caso de Martí.

*La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de*

*Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyes no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien [...] con el alma de la tierra había de gobernar, y no contra ella ni sin ella [...] la razón de todos en las cosas de todos.*

Por eso, el estudio de los procesos de constitución de los estados nacionales en la región adquiere un carácter decisivo. Quizá un examen más pormenorizado de este aspecto permitiría encontrar los lazos entre nacionalismo y filosofía que se manifestaron todavía con fuerza en el siglo XX. El caso ejemplar de esta conexión fue ubicado durante años en la filosofía de lo mexicano. A la vez, el desarrollo filosófico fue estudiado y reconstruido desde nuestro siglo fundamentalmente en función de ese proceso o tomando como criterio el grado de apoyo o no a la consolidación del mismo. Lo importante, por ahora, es advertir que el nacionalismo se convierte en una clave hermenéutica en la historiografía que pugna por reconstruir la historia de las ideas filosóficas. Hoy, la noción misma de nación y la soberanía que se le adjudicaba desde el XIX al menos está en crisis y, por ello, conviene no perder de vista esta clave y sensibilizarnos frente a su presencia historiográfica.

Durante todo lo que va del siglo XX, estas consideraciones acerca de la realidad se han convertido en una clara consigna, en una demanda sentida para el filosofar y en un criterio para juzgar acerca de su pertinencia. El problema está en que sigue sin quedar claro qué es lo que significa finalmente pensar la realidad y cómo hacerlo. La dificultad del asunto radica en una cierta caracterización de la filosofía, un modo de practicada; un estilo de filosofar que permanece implícito. Y, a su vez, esta concepción supone o asume que la filosofía ocupa un cierto lugar, un cierto espacio al interior de la cultura, dentro de las diversas prácticas societales, como una más de ellas. Después habrá que discutir si es la más importante; su especificidad dentro de estas prácticas, etcétera. Por cierto, desde el inicio es éste un modo diverso de enfocar la filosofía al que se cultiva por lo general en los círculos profesionales. Tiene mucho que ver con la noción histórica de la filosofía generalizada antes de Kant. El objetivo en este trabajo será redimensionar esa noción, porque ya no es posible ni deseable ser prekantianos, ni pos... Los pre- y los pos- deben ser, como mínimo, puestos entre paréntesis por un enfoque

latinoamericanista de la reflexión filosófica propia. En el fondo lo que permite el filosofar desde nuestra América es revisar y retomar los giros copernicano y lingüístico desde otros parámetros.

En nuestros días, unos días que comienzan quizá en los años sesenta del siglo pasado, la vigencia de esta consigna se ha afianzado como lema y objetivo del pensar en la región. Diferentes manifestaciones del pensamiento en ciencias sociales, humanidades, artes y teología, han puesto de la cuestión, con más agudeza, sobre el tapete. Los pensamientos de la dependencia, de la liberación, la pedagogía del oprimido, el teatro popular fueron manifestaciones de esta actitud y articularon, hasta hoy, modos de aproximarse a la realidad. La realidad demanda ser pensada, diagnosticada (si se acepta la metáfora clínica, de muy dudosas connotaciones), examinada con todo detalle y hacerlo es subversivo. Mucho más si el pensar se ejerce desde parámetros de conceptualización propia. Los estudios latinoamericanos (la ¿latinoamericanística?) fueron vistos con estas características en su momento y evitados o censurados, como se denunció oportunamente. Estudiar la propia realidad aparecía como un riesgo demasiado grande. Una vez más, la mentalidad del/la colonizado/ase ve confrontada con la difícil (e ¿inacabable?) tarea de emanciparse del yugo colonizador.

Repasemos lo dicho hasta ahora. *Pensar la realidad* no es una propuesta mía. La recibimos de nuestra misma historia de la filosofía como una tarea retomada constantemente por la larga tradición del pensamiento nuestroamericano. A partir del precolombino y hasta la actualidad, la consigna es renovada una y otra vez para exhibirse como un lema distintivo de aquellos que se esforzaron por realizar el programa. Más cerca nuestro, *pensar la realidad* constituyó un requisito ineludible para la formación y consolidación de estados nacionales, los cuales se gestaron de arriba a abajo, desde los gobiernos hacia las bases de las sociedades -¿habría que decir mejor comunidades?-. En el siglo XIX aparecieron proyectos educativos orientados a formar -¿inventar?- al ciudadano y, para poder hacerlo, las referencias a la realidad se hicieron constantes. Esta realidad terca, arisca, por fortuna no se dejó atrapar fácilmente y menos encajonar en marcos mentales elaborados para dar cuenta de otras realidades. El tramo que se nos impone a continuación requiere examinar esta propuesta, emanada de la historia misma de nuestro pensamiento, para establecer con mayor precisión cómo se ha efectuado y cómo

podría continuar efectuándose con una deseable pertinencia y mayor adecuación.

### 3. ¿Cuál es la //realidad" a pensar?

Como he indicado en el párrafo anterior, no sólo se ha mantenido el programa de pensar la realidad a la largo de la tradición filosófica nuestroamericanista, sino que se le ha ido realizando en distintos momentos con características diferenciales. En lo que sigue procuraremos perfilar mejor esa *realidad* a pensar, como parte del filosofar presente y con vistas a la construcción de futuros más acogedores. Porque se trata de pensar la realidad en el presente, en tanto proceso histórico proveniente del pasado, a partir de horizontes futuros desde los cuales retrospectivamente todo el proceso se ilumina. A la vez, lo que importa es colocarse en mejor situación para construir los futuros solidarios a los que así tendremos derecho.

¿Toda la realidad? La afirmación parecería desmesurada. Sin embargo, reflexionando un poco habría que aceptarla. Porque no hay nada que impida al filosofar latinoamericanista pensar la totalidad de la realidad, desde el *big bang* hasta el punto omega, por decirlo de alguna manera. La poesía lo ha asumido como tarea, aunque falta evaluar sus logros. Según otros autores, esto sería labor de la filosofía desde siempre y también aquí y ahora. La noción de totalidad aparece ligada de alguna forma a la tarea filosófica, aunque puede derivar en posiciones injustificadamente holistas y en generalizaciones triviales. Esta tarea de incorporar filosóficamente los resultados de los avances científicos en su consideración del universo ha sido asumida y promovida en el ámbito de lengua castellana especialmente por Juan David García Bacca y Xavier Zubiri.

Sin embargo, parece que la "realidad" a pensar, aquella que ha sido y sigue siendo objetivo del pensar latinoamericanista es una, por así decir, porción de realidad que, sin desgajarse del todo, permite captado en su mayor plenitud. Se trata, específicamente de la realidad social, histórica, cultural y política, que es, en suma, una realidad sola con diferentes facetas, por así decirlo, una realidad de ser y espacio-tiempo, la realidad histórica. Pero, no una realidad histórica hipostasiada o alejada de la historia concreta, sino sumergida en la historicidad. Es la realidad

cotidiana, la del mundo de todos los días. La microrrealidad, por oposición a las macrodecisiones que en economía - particularmente- pero también en los niveles jurídico, político, ecológico, etcétera, se toman sin consultar a los afectados y sin consideración a las consecuencias en esa realidad del ser humano que vive todos los días, del ser humano de la calle, de cada uno/ a de nosotros/ as en tanto sujetos sujetados/as y soportes de la vida social. La cotidianidad aparece, entonces, como el ámbito de experiencias a ser elaboradas por la filosofía. De esta realidad se podría decir, desde un antropocentrismo, que es la realidad suma, la realidad por excelencia o aquella en que mejor se condensa, para los seres humanos, lo real y, mejor todavía, que es el único acceso que tienen los seres humanos a lo real.

Ahora bien, esa realidad no se consume en lo que es y menos en lo sido. Tiene que ver con lo que está siendo y con lo que todavía no es, pero puede ser. Con lo que se desea o anhela, con lo que se necesita o proyecta, con lo que se promete y se sueña despierto. El ámbito imaginario y simbólico, individual-colectivo, forma parte también de la realidad y una parte importantísima para nuestras reflexiones. Los ideales son una realidad, una porción de realidad muy especial. Son aquella parte que es real en cuanto pretensión de ser. Por eso, la posibilidad, la virtualidad, la potencialidad y la deseabilidad son áreas de trabajo de la reflexión latinoamericanista y lo han sido de diversas formas, como lo muestra un estudio acucioso del pasado de nuestro pensamiento, o debería mostrarse. Por esto, "realidad" se dice al menos de dos formas. En el sentido corriente y en un sentido mayor, que incluye al primero (a la realidad en sentido corriente), a lo que todavía no es y al ideal en tensión con la realidad. El ideal como esa extraña forma de realidad que la impele a moverse y que deja espacio para la "tensión utópica" (cfr. *infra*). En su seno, en las dificultades y repliegues de esa tensión, se juega la libertad humana de cumplimentar la utopía, de encarnar el ideal o de dejado perder en la inercia de la reiteración cotidiana.

Todo ello tiene que ver con el pensar, porque lo que éste (el pensar) piensa es el complejo de relaciones entre la realidad, la posibilidad, el pensar mismo y el ideal. La realidad puede ser vista como lo otro de la razón e incluso como lo otro o como alteridad de o a la razón. Empero, quizá no convenga estirar demasiado esa oposición, porque entonces se estaría impidiendo la realización de

la razón en la historia, dado que la realidad de la que se habla es eminentemente realidad histórica.

Hay un *prius* de lo real respecto de lo racional y quizá ese *prius* sea inagotable. Aquí conviene recordar el epígrafe de Alquié mencionado al inicio de esta sección. Sin racionalidad no hay acceso a lo real, aunque hay que ser cuidadoso con las modalidades que adopta la racionalidad para acompañar siempre la actividad humana en el nivel que sea: ensoñación, intuición, percepción extrasensorial o remota, etcétera. La razón misma es parte de esa realidad, lo cual complica aún más las cosas. Aunque ahora, con la posibilidad de manipulación de realidades virtuales, se hace más patente la incorporación de esas formas de realidad a la realidad cotidiana.

Esta "realidad" no es la del reino de la necesidad, sino del de la contingencia. Es del reino de este mundo de lo que se trata. No exige una antropología del ser del hombre, como en la que se persistió todavía en los años cuarenta a sesenta según el modelo entre otros de Max Scheller, sino una antropología de los entes humanos concretos. En nuestros días es una, realidad atravesada y estructura da por la desigual distribución de la riqueza, por la explotación, por la catástrofe ecológica, por la presión demográfica, por la violencia, por el cinismo de la *Realpolitik*, por el hambre, por la manipulación de los medios masivos de comunicación, por la falta de participación ciudadana, por las democracias de baja intensidad, por la privatización ninguneante de lo público, por la mitificación de las ciencias y la tecnología, etcétera. Pero esa realidad incluye también esperanzas, fuerzas y poder insospechado si se le sabe apreciar. Si se logra, mediante un inmenso esfuerzo de reflexión, impugnar el obstáculo que constituye un pensamiento hegemónico según el cual las cosas sólo pueden ser así, porque son naturalmente así, recurso típico de la ideologización, paradójicamente en el mundo del supuesto fin de las ideologías. Esa hegemonía paralizante del pensar tiene que ser enfrentada con decisión. Es como si volviera a necesitarse en nuestros días de aquellas consignas que testimoniaron los *graffitti* de los sesenta: "sea realista, pida lo imposible" y "la imaginación al poder". Quizá todo el problema, en aquellos años, es que se (¿nos?) quedaron (¿quedamos?) cortos/as en su concreción. Hoy vuelven estas demandas y resuenan con toda fuerza, pero, no como generalidades, sino como propuestas muy concretas, caso a caso y poquito a poco, si se quiere bajo la forma de las foucaultianas

micropolíticas rizomáticas, las cuales por su propia dinámica están generando ya políticas más amplias y, en cierta medida, globales.

En síntesis, la *realidad* a pensar no tiene limitaciones. Toda la realidad se ofrece a la actividad filosófica de los seres humanos, mujeres y varones, como objeto de su reflexión. No sólo no hay limitaciones de principio, sino que no debe haberlas; mucho menos censuras o imposiciones. Pero las urgencias de la vida colectiva hacen que la realidad histórica cotidiana tenga una prioridad y así se constata históricamente. La filosofía ha cumplido ante esa realidad funciones sociales, políticas, simbólicas a partir de una función básica o voluntad epistémica preponderante. Por supuesto, estas funciones son más nítidamente apreciables en la medida en que se rebasan los estrechos límites de una auto imagen profesionalizante de la filosofía para internarse en los ámbitos descalificados por ella como extrafilosóficos. Habremos de retomar este punto en la tercera sección. A continuación revisaremos el obstáculo principal que bloquea el desarrollo de un pensamiento pertinente de la realidad.

#### 4. Combatir la "ilusión" de la transparencia o ¿cómo pensar?

La ilusión que nos ocupa surge de la apelación a la realidad tan típica de la tradición latinoamericanista. Como ya hemos visto, pensar la realidad es el objetivo constantemente reiterado, pero nunca aclarado en cuanto a su realización efectiva. Así, es relativamente sencillo impulsar la creencia en un acceso filosófico directo a la realidad, como si dijéramos del trampolín a la alberca. La primera impresión es que estaríamos simplemente frente a una manifestación más, para nada original, del viejo y gastado realismo ingenuo. Sin embargo, a poco que bien se observa, se advierte que esa hipótesis no es suficiente. Más bien estaríamos frente a un realismo crítico pero encubierto o no explícito o no suficientemente explícito. Los presupuestos de la crítica están, cuando menos, latentes, aunque suelen actuar de un modo indirecto, sobre todo en relación con la ideología, la política y el etnocentrismo, en especial el europeocentrismo. Sin embargo, esta criticidad larvada no afronta la dificultad mayor y ésta es la que se deriva de la propia propuesta de pensar la realidad. Se trata de aclarar cómo hacerlo. ¿Cómo se piensa la realidad? En la tradición latinoamericanista no hay respuesta explícita a esta pregunta. Es más, creo que no hay un tratamiento del asunto. Se lo

ha dado por obvio y aquí radica, en mi opinión, una de las debilidades mayores para la consolidación y avance de sus propuestas. Al no haber tratamiento explícito del asunto -todo este libro pretende explorar un tratamiento más adecuado del mismo- el hueco teórico-metodológico se rellena con una ilusión.

Las ilusiones ayudan a sobrevivir y a distraerse. Los cuentos para niños, las telenovelas, las autoimágenes exacerbadas, los estereotipos introyectados masajean nuestras angustias. Cuando se aterriza -a veces de modo forzoso- los golpes son duros. Algunas ilusiones se cristalizan e impiden el ejercicio de la reflexión, atascan el trabajo conceptual y bloquean u obnubilan la receptividad a las correcciones de los demás. Veamos cómo.

Crear que uno puede tener la realidad en un puño y decir la realidad es así y no puede ser de otra manera es la fuente de todos los dogmatismos y parte de lo que he llamado más arriba y en otros trabajos la ilusión de la transparencia. Se trata de la equivocación gnoseológica o de teoría del conocimiento según la cual el sujeto cognoscente, el sujeto que conoce o que pretende conocer accedería de modo inmediato (inmediado) -es decir, no mediado, sin intermediarios, sin instrumentos auxiliares- a la realidad, a lo que ella es, a su ser más íntimo y preciso. Esta ilusión elude examinar las incidencias de la ideología, del lenguaje, de la cultura, de la hermenéutica y anula la fuerza correctiva de la percepción. Aquí es donde hace aguas la concepción tradicional o clásica de la filosofía, en la medida en que un realismo ingenuo subyace siempre a su proceder. El que tuviera atrapada la realidad, dominada, podría no solamente prever lo que ocurrirá sino imponer su verdad a los demás. En el fondo, la Inquisición fue coherente con una doctrina gnoseológica de la *adequatio intellectus et rei*. Si se posee la verdad, entonces quien no la comparte está en el error y le quedan dos alternativas: o se somete a la verdad o se perece fuera de ella.

Ante esa ilusión, de efectos epistémicos devastadores, hay que precaverse. Se exige atención constante, un estado de alerta y vigilia permanentemente renovado, porque suele jugar malas pasadas. Ceder a sus cantos de sirena condena al dogmatismo y al uso de la violencia. El ejercicio del pensar, saber, conocer, reflexionar o filosofar, que son usados aquí -de un modo muy flexible- como parcialmente sinónimos, consiste en resistirse a esta

ilusión y moverse entre y a través de las mediaciones anotadas, para construir accesos a lo real. Y, ya lo sabemos, éste es un uso metafórico e insuficiente del lenguaje, porque estamos en la realidad y es revolviéndonos en ella que colaboramos en su elaboración. Pero ¿cómo aprehenderla si su acceso está mediado?

Por supuesto, queda siempre otra salida: ignorar la realidad. Practicar la estrategia del avestruz o, de un modo sofisticado, hacer que la reflexión filosófica atienda exclusivamente a su propia realidad, vale decir, hacer objeto del filosofar sólo a la filosofía en tanto proceso de conocimiento, dejando la estorbosa y reacia realidad para mejores momentos. Como no es esa la vía elegida por la tradición latinoamericanista, no me voy a internar por ese camino. En todo caso, parece que tocamos los límites de la modernidad y este tema radical tiene que ser reconsiderado.

Lo que no puedo eludir es la referencia antropológica, que es también constante en la tradición nuestroamericanista. No estoy de acuerdo en retrotraer la discusión a antropologías filosóficas como las que eran comunes a principios de siglo. Sus insuficiencias han quedado expuestas con las discusiones promovidas por el estructuralismo. Sin embargo, no podemos eludir en la región la cuestión del sujeto. Y ésta es una cuestión íntimamente relacionada con la ilusión de la transparencia. Porque en esta ilusión el sujeto es concebido como neutralizado: no tiene clase, ni sexo, ni nacionalidad, ni color, ni intereses, ni necesidades, ni demandas, ni olor... Sólo quiere conocer. Claro que esta concepción es autolimitante, porque ese sujeto que quiere conocer, conoce para reconocerse como latinoamericano y, una vez despejada un poco la bruma de esa generalización tiene que advertirse como mujer, varón, campesino, etcétera, o replegarse. No puede eludirse la pregunta: ¿quién habla de, conoce o piensa la realidad? Tampoco puede conformarnos la salida fácil de la muerte del sujeto. Se exige, para nuestro contexto, colocar las cosas de otro modo.

Sin capacidad de fuga anticipada de su situación, el *sujeto* piensa a partir del seno mismo de su desde donde. Este nicho integral se puede rebasar en un doble sentido, porque su producción es comunicable a otras situaciones y porque la situación puede cambiar. Por acción del mismo sujeto o por acción externa. En cualquier caso, la ilusión del desarraigo no es fecunda, como la historia lo ha mostrado. Al cultivar el pensar como auto

crítica y al reacomodar sus cargas, si reorganiza sus relaciones con el inconsciente, el poder, las/los demás, el sujeto puede asomar la cabeza. La cuestión no se agota en los opuestos de la gnoseología tradicional, pero por allí hay que comenzar para desbrozar el terreno.

Aquí se está en presencia de otro asunto sumamente complejo que tiene relación con el proceso de conocimiento. Por lo general se ha enfocado este proceso como obra de un sujeto cognoscente, el cual en el idealismo se concibe y autoconcibe como sujeto absoluto. A partir de ahí las aporías se suceden en el conocimiento de un modo subyugante. Ahora bien, si se modifica la noción misma de conocer, la situación cambia. El conocer es proceso y no algo dado de una vez. Si este proceso se concibe como formado sólo por dos términos y una relación (sujeto, objeto y conocimiento) no se puede entender lo que ocurre efectivamente. En cambio, si se trabaja con dos sujetos, un objeto y dos relaciones, una de ida y otra de regreso, entonces es factible acercarse al fenómeno.

Si se coloca, entonces, el conocimiento o el pensar como parte de un proceso comunicativo que le es inherente, es difícil concebir Robinsones del pensamiento. No se conoce o piensa solo y para sí mismo. Se piensa para transmitir las propias reflexiones a un/ a interlocutor/ a. Son reflexiones emitidas acerca de una realidad y un/a receptor/a las reelabora para criticarlas, modificarlas, atenuarlas, revisarlas. Al ignorar este proceso no se dejan vías de corrección, no se acierta a enmendar, no hay crecimiento del análisis. Hasta el mismo Robinson tuvo que encontrar (¿inventar?) a Viernes para compartir con alguien sus inventos y para que le festejaran sus ingeniosas salidas.

Hace unos veinticinco años, con motivo del surgimiento de la filosofía de la liberación en Argentina, se discutía apasionadamente sobre el sujeto del filosofar. Se trataba de una derivación o prolongación de la polémica acerca del sujeto revolucionario en las diversas versiones del marxismo. En los sesenta Marcuse y otros postularon a los jóvenes estudiantes y quizá a sectores del tercer mundo como un relevo del proletariado que no parecía estar cumpliendo con el papel asignado por Marx. Al interior de las distintas modalidades que adoptó la filosofía de la liberación, la determinación del sujeto del filosofar aparecía como un tópico relevante. Para algunos no podía ser más el profesional

individualista liberal. Postulaban al pueblo como sujeto, un pueblo cuyo pensamiento aparecía mediado por el filósofo profesional, transmutado en profeta de alteridad y en predicador de la liberación prometida. Para otros, el sujeto de la liberación no podía ser otro que el proceso mismo de liberación y la filosofía, ejercida o no por aquellos que han recibido un entrenamiento profesional, integraría ese proceso y haría allí, en la conflictividad de su seno, sus aportes, por modestos que fueran. Menciono estos ejemplos, porque pareciera que se ha seguido la búsqueda de sujetos colectivos que serían los encargados de llevar adelante transformaciones indispensables: marginados, pueblos indios, movimientos sociales, ONG, militares, civiles, etcétera, en un proceso de seccionamiento de la realidad social muy poco fecundo desde el punto de vista teórico.

Afirmar, como lo vengo haciendo, que el sujeto requiere del otro para pensar no conduce a la promoción de un hablar por hablar, de una gran tertulia o conversación que no lleva a ninguna parte. Es primero la constatación de la necesidad de los otros para que el proceso de conocer se cumpla; constatación previa a cualquier consideración ética. Y es un esfuerzo por sumar apoyos para ejercer el poder de hacer, de construir la propia historia. Insistiremos en sumergirnos en la historicidad y no es banal. Se está sumergido siempre. Pero, si pensamos y actuamos como si no lo estuviéramos, las consecuencias son catastróficas. Algunas ilusiones se transforman en verdaderos obstáculos epistemológicos. Ésta ha sido, aunque de un modo demasiado cabalístico o presupuesto, la gran enseñanza recuperable del historicismo latinoamericano.

En este párrafo hemos identificado el obstáculo con efectos más devastadores en el pensamiento nuestroamericano.

Quiero subrayar que su efecto es más nocivo en la medida en que la ilusión pasa por algo "natural" y hasta se la confunde espontáneamente con criticidad.

## 5. Mediaciones privilegiadas

Si a la realidad no se accede de un modo inmediato, cabría preguntar cuáles son las mediaciones, los intermediarios, exponer

en qué sentido la filosofía viene después, qué es lo que a ella le toca como tarea y si es "verosímil" ese acceso o no.

Para ello, el camino que he elegido es mostrar, en parte, y utilizar, sobre todo, el papel de las ciencias sociales en la región y también el de las disciplinas humanísticas, en particular, las relaciones entre filosofía y literatura y filosofía y teología.

En cuanto a esta última, parece fructífero recoger sus avances en hermenéutica bíblica, con el fin de recuperar aquellos elementos que puedan ser vigentes para la labor filosófica.

También aquí conviene acudir a la teología que cayó en cuenta de la insuficiencia de la mediación de la filosofía escolástica o neo escolástica para aprehender la realidad, para entender qué estaba ocurriendo en nuestra América. Igual la filosofía, no puede caer en el círculo esterilizante de pensar que es a través de ella misma que accederá a lo real. Lo primero que haya la mano son las ciencias sociales y a ellas, igual que a la teología, se puede recurrir. Este proceder presupone la plena conciencia del carácter epistemológicamente incompleto de las ciencias sociales. Su estatuto epistémico está en discusión y lo seguirá estando. Pero, ¿quiere esto decir que no aportan ningún conocimiento sobre lo real y que la filosofía las puede pasar por alto? No sería ésa una respuesta adecuada. Quizá ese conocimiento será provisional, hipotético, contrastable, perfectible -como por lo demás todo conocimiento- pero es más y más sugerente que lo que la especulación pura puede alcanzar. No se trata de filosofar en el aire, sino de un filosofar en situación y esto quiere decir parámetros explícitamente incorporados a la reflexión como etnia, cultura, religión, ideología, clase, etcétera.

Debe complementarse esta afirmación con la idea de que no es factible filosofar adecuadamente si se ignoran los aportes de las ciencias en general. Ése es un paso más que la historia de las ciencias y la tecnología están facilitando entre nosotros. Su tratamiento exigiría más de lo que puedo dedicarle aquí, dado el avance importante que ha tenido en la región en los últimos años. Debo dejar este aspecto pendiente para un futuro trabajo específico.

Hemos visto cómo el "acceso" a lo real es, en verdad, acceso a simbolizaciones de lo real que se manifiestan en la

narrativa, los mitos, los relatos, la cultura popular, la religión popular, la cultura de masas, los comics, el cine, las rebeliones, los sufrimientos colectivos, etcétera. En particular, los aportes de la antropología, la semiótica, la lingüística, la economía, la politología, la sociología, la historia y la literatura son decisivas para estos accesos. También la teología y su hermenéutica bíblica aportan valiosas sugerencias. Quedamos así en condiciones de detenernos a examinar el *lugar* inestable que ocupa la filosofía en el todo cultural.

Como he dicho, para poder aclarar debidamente lo que pueda entenderse por pensar la realidad, es menester asumir una cierta reconsideración acerca de lo que ha solido entenderse por filosofía. Sin entrar todavía al detalle de esta cuestión, en la cual se podrá abundar en la sección segunda, conviene anotar desde ahora cuál es el lugar social que ocupa la filosofía o mejor cuál es el lugar que la filosofía ocupa en la sociedad. Tradicionalmente se ha concebido a la filosofía como ajena al contexto socio-cultural e histórico-político. La reiterada y reductiva idea de una pretenciosa filosofía pura, es decir, no contaminada con lo extrafilosófico así lo señala. Es menester anotar lo infecundo de este proceder, que peca seguro por defecto, si es que no por completa tergiversación del quehacer filosófico.

En nuestra América en las primeras décadas del siglo pasado se acostumbró a hablar de la filosofía como el momento de máxima autoconciencia de una cultura. Producto cultural ella misma, permite a una cultura conocer su perfil, mirarse a sí misma y captarse como un todo con sentido. También, por supuesto, aprehender deficiencias y mostrar caminos de avance futuro. Así, si la cultura corona una sociedad, la filosofía es la punta de esa pirámide y aparece como flor o fruto culminante del proceso histórico de producción cultural. Es justamente esta idea -y sus concomitantes metáforas- lo que Gaos pone en cuestión en el texto citado como epígrafe en "Para entrar en materia", aunque el maestro español-mexicano no expuso el modo según el cual, a su juicio, esa noción sería insuficiente. En todo caso, el suyo es mi gran avance, dado que se atreve a colocarle puntos suspensivos a la noción más difundida y generalmente aceptada del lugar de la filosofía en su tiempo. Una filosofía que pretendería culminar la obra cultural como su fruto máximo. También la metáfora de la fundamentación es complementaria de ésta. La filosofía brindaría el fundamento, el basamento que otorgaría sentido a la cultura.

Como tal (*Grund*), su labor sería previa a las ciencias particulares y a toda otra expresión cultural, aunque, paradójicamente, debería esperar al desarrollo de la obra cultural para poder culminada. En otras palabras, si no hay cultura no podría haber filosofía que la culminara o si la cultura fuera defectiva, deficiente o poco desarrollada, la filosofía sufriría de las mismas carencias. Ya se verá en la segunda sección cómo hasta la década de los sesenta esta concepción fue central y hasta hegemónica dentro de la tradición nuestroamericanista. Por ahora, sólo anoto la cuestión.

Desde otro enfoque, aparece como muy cuestionable la noción misma de que la filosofía tendría un adentro y un afuera, que habría algo intrafilosófico y algo extrafilosófico. Sin embargo, esta pretensión subyace a la noción de la filosofía pura, como un saber pretendidamente muy riguroso que se diferenciaría perfectamente de todo otro saber. Según esta concepción, las fronteras de la filosofía estarían perfectamente delimitadas y todo aquel que se internara más allá de ellas caería en el pecado de la trasgresión epistemológica y de la ruptura de los discursos, perdiendo así la posibilidad misma de argumentar pertinentemente. Pero la noción misma de frontera debiera ser cuestionada. No se trata de una línea sino de una franja muy variable y brumosa (la idea se expresa bien con la distinción en inglés entre *borderline* y *borderland*). No es cuestión jurídica la que determina dónde empieza y dónde termina lo filosófico, sino cuestión de saber. Y el saber se elabora en un determinado contexto, surge de un determinado entorno y como respuesta a determinadas inquietudes. La filosofía no es entonces tal, sino en relación con su contexto. Esto, de ser así, permite replantear la cuestión misma de la relación.

La filosofía surgiría entonces en un espacio social y cultural precisamente acotado. En relación con el Estado y la sociedad civil, en relación con la ideología y el inconsciente, en relación con la religión, con la política, con las artes y las letras, etcétera.

## 6. Pensar la realidad desde la realidad misma

La realidad no se piensa desde ninguna parte o desde el vacío o la neutralidad. Se piensa siempre en situación y ésta requiere examen, porque incluye un cúmulo de aspectos: de proveniencia social, de temporalidad, de finalidad o teleológicos,

valorativos o axiológicos, de capacitación o entrenamiento, de actitudes, hábitos o disciplinas de trabajo. Estos diversos niveles articulados o traslapados del *desde dónde* permanecen generalmente ocultos, no se explicitan y se los relega a una participación implícita y espontánea. La propuesta es ponerlos a trabajar como ingredientes de esta reflexión.

Parece una tautología este mismo subtítulo. ¿De qué se trata? Se trata de ubicar con toda claridad el *desde dónde* se ejerce el pensar, el desde dónde se filosofa. La teología latinoamericana enfrentó este problema con el tópico del lugar teológico", entendido como lugar hermenéutico. En el caso de la filosofía, la cuestión es un tanto diferente. Se trata de especificar lo mejor posible qué se piensa desde determinados códigos, desde determinadas tradiciones, desde determinados intereses y en función de ellos. Pero, el filosofar no se puede eximir de poner estos mismos *desde* en cuestión. No puede asumirlo dogmáticamente, si es que se lo entiende como un pensar crítico. ¿Cómo asumirlo? ¿Cómo enfrentarse desde ese *desde dónde* al mismo *desde*? Éste es problema capital y no se puede resolver especulativamente.

Tampoco sólo práctica o pragmáticamente. Requiere de una construcción conceptual que permita efectuar algo así como una fenomenología del lugar filosófico, una descripción (¿neutral?) del desde dónde. Este proceder permite poner las cartas y las manos sobre la mesa. Es muy difícil hacerlo, pero indispensable para un juego limpio. Es lo que no hace el cientificismo. El etnocentrismo se funda en su ignorancia o en su escamoteo.

Este desde dónde se despliega a nivel histórico, social, cultural-religioso, genérico, étnico, político y administrativo (disciplinario, institucional y burocrático). No se piensa desde la nada. Se juega con dados cargados. Es menester un control racional y autocrítico de ese conjunto de presupuestos o prejuicios. Tampoco es reductible sin más a ideología, la cual en ninguna de sus acepciones puede ser equivalente a meras generalizaciones. Aquí es donde el epígrafe de Scorza a este capítulo adquiere toda su fuerza sugestiva. Con ideas -que implican códigos, proyectos, anhelos y sentidos- de otros, nosotros nos sacrificamos. Se trata de desmontar o -en palabra de moda deconstruir este tinglado oprimente y aherrojador.

En un artículo fundamental, Ignacio Ellacuría dejó indicados los niveles en que debía plantearse esta cuestión para la Teología Latinoamericana (fundamentalmente entendida como Teología de la Liberación) en la década de los setenta. Debe ser retornada su propuesta y traducida con fecundidad para la filosofía, como he intentando en otro lugar. En lo que sigue mantendré sus tesis como horizonte general de referencia y procuraré recrear más libremente sus argumentos.

La acotación del "desde" comienza con el planteamiento mismo del problema. Se trata de no dar por evidente la posibilidad o la imposibilidad de una filosofía latinoamericana y de no rechazar, por tanto, la pregunta misma por una tal filosofía, con el fin de facilitar el despliegue de una actitud crítica frente al actual quehacer filosófico y a sus posibilidades futuras.

Parece aceptable partir de dos hechos constatables: a) la producción filosófica es histórica y, por consiguiente, puede y debe historizarse críticamente, y b) subsiste una reiterada persistencia de la pretensión latinoamericanista en filosofía.

Nada impide revisar los modos en que se ha historizado esta última pretensión, a despecho de su insistencia programática (dimensión esta última a la que esta pretensión difícilmente podría renunciar, en la medida en que incluye como parte inherente a su discurrir un cierto proyecto alternativo de pensar y de sociedad).

El planteamiento del problema conduce a tomar en serio la historicidad de la filosofía y, mucho más si lo que se enfoca es la del filosofar. Para ello es más fructífero, como veremos de un modo más explícito y detallado en la sección segunda, remitirnos a los modos históricos de filosofar más que a una definición de filosofía latinoamericana, la cual o presupondría su existencia o anularía su posibilidad de inicio. Por supuesto, no se me escapa que la respuesta general, ya adelantada como estructurante de este volumen acerca de la posibilidad misma de un filosofar latinoamericanista, satisface con creces estas exigencias de delimitación formal y a ella remito de nueva cuenta al/la paciente lector/ a, quien deberá tomar en consideración el modo indirecto u oblicuo en que enfoco este problema. Por lo demás, en este *modo* se juega *toda* la posible fecundidad de la reflexión.



La crítica latinoamericanista a los diversos etnocentrismos (particularmente europeocentrismos o usacentrismos) ha estado siempre basada y sureada a la búsqueda de la universalidad, de una universalidad efectiva o incluyente. Por eso, su tarea ha consistido primordialmente en denunciar los particularismos maquillados de universales o en exhibirlos como universales ideológicos, porque obstaculizaban el acercamiento a ese horizonte. Por eso mismo, difícilmente podría reclamar para sí esa universalidad, porque se sabe situada, regional, particularizada sin renunciadas a sus aspiraciones de universalidad. Sólo de esta humildad podrá fecundarse la crítica.

Esto, que tiene que ver con la vieja disputa entre universalistas y particularistas y que no se resuelve con apelaciones empíricas triviales a un multiculturalismo evidente, no responde todavía a una de las inquietudes más acuciantes de Ellacuría cuando apuntaba en términos que conviene retener de *modo* literal (sin olvidar que quien por esto interroga era jesuita vasco español, naturalizado salvadoreño): "Lo importante es ver por qué América Latina ha podido considerarse como territorio sociocultural occidental a espaldas de su verdadera realidad sociopolítica."

En mi opinión, para satisfacer esta inquietud es menester articular en mente algunos aspectos un tanto dispares. Por una parte, cabe distinguir entre realidad socio-política diferente a la occidental y testarudez ontológica intelectual de considerarse occidentales y europeos desterrados en América. Por otra parte, los medios masivos de comunicación venden y promueven identificadores occidentales como lo positivo y deseable y dejan los no occidentales para lo marginal, frágil, débil y/o feo. No se aspira a identificarse con ninguno de estos (anti -según la mentalidad hegemónica-) valores. Además, los resultados de la inquisición de las ciencias sociales suelen ser desestimados olímpicamente tanto por los filósofos como por los públicos masivos, tan ignorantes unos como otros de ciertas especificidades disciplinarias.

En la prehistoria de estas modalidades latinoamericanistas en filosofía se ubica un claro cambio de ideal de producción intelectual que deja, aunque fuera tímida y parcialmente, de identificarse con los ideales propuestos por los centros mundiales y se acoge a ideales más pertinentes para la propia situación. Claro que estos pasos, sin duda valientes, ocasionan dificultades en

momentos como los actuales en que los criterios de evaluación institucionales se rigen por una excelencia académica medida en términos de ideales de producción intelectual de los centros. Atreverse a exigir, en estos tiempos, ideales y rigores propios conduce inexorablemente a enfrentarse con los paradigmas hegemónicos. No queda más que acometer esta aventura, so pena de renunciar a un filosofar vivo y real.

Para cualquiera que se aproxime, así fuera superficialmente, a los intentos abundantes de realizar esos programas de filosofar latinoamericanamente, tendrá que ser una condición procedimental elemental la de no confundir las múltiples deficiencias operacionales con lo que sigue teniendo de válido -reformulándose *todo* lo que se quiera- el *corpus* básico de estos intentos. Esta condición viene regida por la exigencia de atender debidamente a lo que de prioritario tiene este esfuerzo intelectual, lo cual consiste en su eficacia histórica antes que cualquier presunta originalidad teórica. Siempre y cuando se entienda bien que la eficacia histórica del filosofar es primordialmente teórica y se ejerce siempre mediada o por vía oblicua. Estas consideraciones se refuerzan cuando uno piensa en los sujetos e interlocutores de este filosofar los cuales son siempre, en primera y última instancia, colectivos populares en vías de sobrevivencia. Esto no quiere decir que se hable en nombre de o que directamente estos colectivos elaboren la filosofía en *todos* los casos. Hay mediadores que no son traductores, ni profetas, ni vanguardias, ni testigos, sino simplemente intelectuales entrenados/as para el ejercicio más sistemático de la reflexión, pero ni son los/las únicos/ as que piensan, ni relevan al conjunto del esfuerzo reflexivo y racional común. Quizá sólo tienen, en sociedades con división del trabajo, la ocasión de expresarlo y transmitirlo más ampliamente y, por su misma formación y entrenamiento, se les debía exigir más y mejores frutos para el conjunto. Porque la cuestión fundamental no es tener una filosofía original, la cuestión fundamental es la realidad humana (y cotidiana) de una población determinada, sumamente heterogénea en sus manifestaciones, necesidades e integración y que se halla en una situación histórica (por lo tanto espacio-temporal) precisa. Esa población tiene ciertas ideas acerca de su propia entidad y se entiende a sí misma como realización incógnita (como interrogante o pregunta) -al menos parcialmente- y no puede no anticipar alguna respuesta en la forma de proyecto individual y colectivo. Ahora bien, estas ideas, interrogantes, respuestas, proyectos, pese a lo fragmentario e inconexos que



fuere, son ya filosofía aunque no tengan desarrolladas todas sus conexiones lógicas y sus implicaciones teóricas. Según Ellacuría:

*Esta formulación no es trascendentalista y mucho menos idealista, porque la pregunta no es una pregunta teórica, sino una realización abierta, y porque el sujeto de esa realización no es la interioridad individual ni la intersubjetividad trascendental, sino un pueblo histórico, cuyas condiciones de realización y cuya captación de esas condiciones están históricamente dadas y son, en gran medida, materiales.*

Que la cuestión sea primordialmente histórico-política y no teórica, no quiere decir que no sea también teórica. De ella y torno a ella surgen muchas preguntas teóricas, el mismo planteamiento es fruto y objeto de reflexión teórica y todo el conjunto de cuestiones que suscita implicará tareas para la filosofía y para varias otras disciplinas. No hay que confundir aquí la terminología que utiliza Ellacuría con la dirección efectiva de su reflexión la cual, para mi gusto, deja margen bastante amplio a las ambigüedades propias de cierto voluntarismo de la época en que fue escrito, aun y cuando estamos en presencia de uno de los autores más rigurosamente teóricos que han escrito y reflexionado en los últimos años en la región. Lo cual no deja de ser muy sintomático, porque al tiempo que se ejerce con rigor la actividad teórica se la desacraliza y hasta se la desdeña y desacredita.

Retomada así la cuestión del desde donde del pensar es dable apreciar que, a lo largo de su desenvolvimiento, la tradición del filosofar nuestroamericanista ha insistido siempre en la contextualización en diferentes modalidades. Ahora, ciertas variantes enriquecedoras del desconstruccionismo posmoderno ayudan a revisar supuestos bastiones forzada y arbitrariamente (lo que quiere decir también violenta y sangrientamente) homogeneizantes y centralizadores. "...los críticos y los escritores siempre escriben fuera de (es decir, desde) su propio contexto, desde sus circunstancias inmediatas, aun cuando hacen todo lo posible por velar o borrar ese contexto".

De lo que no cabe duda es de que este esfuerzo por caracterizar el desde dónde se ejerce el pensar es un esfuerzo frustráneo en la medida en que mientras más se aproxima uno a la delimitación de ese contexto, éste se escurre entre los dedos como

agua en una cesta y, muy a la Heisenberg, la incertidumbre se enseorea de la escena al momento mismo de abrir el telón.

En su sentido más pleno, pensar desde nuestra América quiere decir hacerlo desde la utopía. Porque esta América, como he explicado en otros lugares, no es nuestra todavía y la expresión lleva en sí la tensión de lo utópico; la potente tensión entre realidad e ideal o entre realidad y realidad ideal. La voluntad de pensar desde nuestra América es voluntad de pensar desde la tensión ideal/realidad, es voluntad de pensar utópico, pretensión de utopía, ansia de trasgresión -no de evasión- de lo dado y premura por ir más allá, por construir lo nuevo alterativo. En el corazón de la formación filosófica nuestroamericanista se alienta, pues, la utopía en su más positivo, pleno y decisivo sentido.

Hemos ganado, pues, una comprensión mayor de las facetas que pone en juego este desde donde se ejerce el pensar. Situación multidimensional y plástica, no evadible. Su constitución es radicalmente histórica y eso exige el tratamiento historiográfico que veremos en la segunda sección.

Hemos pasado revista, en esta sección primera, al movimiento del pensar desde la realidad y sobre esa misma realidad. La vieja consigna de la reflexión nuestroamericanista sigue vigente y su concreción más acabada exige combatir la ilusión de la transparencia, apoyarse en las ciencias sociales y en las disciplinas humanísticas, no exclusiva pero sí prioritariamente. La atención dispuesta sobre el lugar que ocupa la filosofía en el complejo cultural nos ayuda a continuar ahora en una segunda sección para darle paso a la dimensión diacrónica: el filosofar como proceso y las relaciones con su memoria histórica o, en otra formulación, el despliegue del desde donde se filosofa.



**...a partir de la propia historia...**

*La autonomía de las obras de arte frente a los determinismos históricos y su fatal inserción en una época y una sociedad parecen ser ideas contradictorias y aun incompatibles. Quizá lo sean, pero la realidad también es contradictoria. La cultura de una sociedad en una época dada es un sistema fluido de vasos comunicantes que se irrigan e influyen entre ellos. Es imposible reducir ese conjunto de acciones y reacciones a un determinismo estricto; también lo es negar la conexión de las partes entre ellas y con el todo [...] los hechos, las obras y aun las personalidades se corresponden. Y más: riman.*

**OCTAVIO PAZ'**

## 7. Filosofar y su historia

SI LA TAREA de pensar la realidad reaparece como tal en presente continuo y permanentemente renovado, examinar las relaciones de ese pensar con su historia podría resultar más que sugerente. Los que han visualizado a la filosofía de un modo procesual han enfatizado la importancia de estas relaciones. Algunos no se han detenido ante la afirmación de una identidad entre repensar la filosofía en su devenir histórico y filosofar. Mejor dicho, según ellos filosofar llegaría a ser, en el límite, repensar lo filosofado. Quizá no llegemos a tanto.

Inicio esta sección segunda con argumentos a favor de unas relaciones explícitas entre *el filosofar y su historia*. Para darle fecundidad teórica a esas relaciones tendré que describir, en un segundo paso, lo que llamo *el antimodelo paradigmático* de hacer historia de la filosofía en la región, en tanto ejercicio historiográfico normalizado (apartado 8). Podré luego detectar *sus debilidades y deficiencias* (apartado 9) y estaré en condiciones de proponer *alternativas historiográficas*, a mi juicio, más viables y pertinentes (apartado 10). Llegará así el momento de presentar el esbozo de *una historia hipotética* de nuestra filosofía quizá más fecunda (apartado 11). Finalmente, conviene prolongar hasta nuestros días una visión sinóptica del desarrollo de *la filosofía en nuestra*

*América en el siglo XX*, para dejar más claro cómo me coloco frente a la situación actual (apartado 12).

En la medida en que mi pretensión -¿demasiado ambiciosa?- es hacer avanzar cualitativamente la reflexión nuestroamericanista, propongo estudiar la historia de la filosofía en la región para dejar esa historia atrás, para que no se nos enreden las piernas sin advertido y para evitar la risible pedantería de considerarnos pioneros de lo requetesabido. Sobre todo, porque cuando aquí la historia se repite no siempre es bajo la forma simpática de comedia. Mi objetivo primordial es colaborar en la consolidación de los rasgos más propios de una tradición en la que se pueda acumular o disentir con conocimiento de causa. Y es que, por otra parte y no menos importante, esta tradición integra el desde dónde ejercemos el filosofar y su desconocimiento fomenta el efecto distorsionante y perturbador de dar por novedoso lo ya expresado (aunque a veces ciertas variaciones terminológicas sugieran exageradamente novedades donde no las hay).

La característica de propia asignada a esta tradición es muy discutible. Por tal no debería mentarse auténtica u original, al menos en primera instancia, sino aquella en que estamos llamados a efectivizar nuestro filosofar. Tampoco quiere indicar que estamos obligados a aceptada o prolongada. Como he dicho, se trata de reconstruida para quedar en condiciones de liberarnos de ella en aquello que aherroje nuestro pensar. Pero, de proceder así, que sea con plena conciencia y pudiendo establecer con claridad aquellas porciones de la tradición que permanecen y aquellas que rechazamos.

Hay dos conceptos de totalidad que operan como ideas regulativas en esta labor. Uno: el de historia total de la filosofía en esta región. Otro: el de esa historia en la historia total como horizonte final de referencia. No debemos perderlos de vista. Son inalcanzables, pero ayudan a "surearnos" (no orientarnos/ni "norteamos"... ¡Hasta los puntos cardinales tenemos que revisar en sus cargas valorativas!).

¿Por qué no cortar por lo sano, renunciar al pasado, olvidarnos de él y partir de cero? Supongamos que no hubiera habido filosofía antes de nosotros. Alguna vez hay que comenzar. Esta virginidad filosófica podría justificarse de conformidad con la noción de filosofía que se maneje. De todos modos y concediendo

su plausibilidad, las consecuencias de este proceder no lo acreditan como válido. Primero, porque a poco de andar en ese novedoso camino, una mínima dosis de perspicacia muestra que lo pretendidamente nuevo no lo es. Segundo y peor, porque la ignorancia de lo producido antes presenta como originalidades, en la generalidad de los casos, planteamientos que desvirtúan aportaciones anteriores y que suelen ser debilitamientos de la reflexión. Ésta, como todas las virginidades, requiere de un esfuerzo desmesurado para conservarse y es completamente estéril.

¿Cuáles son, entonces, las relaciones entre el filosofar y la memoria histórico-filosófica? ¿Cómo aprehenderlas, si son tan esquivas y especiales? Probemos la táctica de concentrarnos en sus especificidades más sobresalientes. Sobre todo, si las comparamos con las relaciones entre la ciencia y su historia. Actualmente ningún estudiante de química se verá forzado en su carrera a examinar y retomar las tesis de los alquimistas. Es más, si lo pretendiera, estas referencias se verían como completamente inadecuadas. Tampoco un físico teórico retoma las propuestas de los atomistas griegos. En el caso de los biólogos lo más atrás que van, si van, es hasta Mendel, para revisar sus leyes de la herencia, o hasta Darwin, para precisar la teoría de la evolución. Casi cualquier otra referencia histórica parece impertinente. Es como si la ciencia avanzara cancelando su pasado, con un ritmo de aceleración creciente y achicando el presente en dirección del instante. Un nuevo descubrimiento ensombrece el anterior y lo anula, lo niega en tanto negación simple y directa. Esta primera aproximación, si bien ayuda a los fines de mi exposición, es con todo superficial y no le hace justicia a los desarrollos actuales en historia de las ciencias.

No ocurre así con la filosofía, quien mantiene una relación muy diversa con su pasado. Cualquier estudiante que comienza su carrera sabe que será remitido seguramente a la Grecia clásica y que las referencias a la historia de la filosofía serán constantes en su aprendizaje y en el ejercicio de su profesión. Es como si la filosofía avanzara retomando su propia historia; abrazándola o manteniendo su vigencia siempre relativa. Sin embargo, la enseñanza que brindan nuestras instituciones educativas es curiosa. Se recupera el pasado de la tradición occidental, aunque en general no se practique la historia de la filosofía en nuestros ámbitos académicos y eso a pesar de la visión que brindan los

programas, ante todo de cursos aparentemente históricos. Supuestamente el estudio de la historia de la filosofía constituiría la columna vertebral de los estudios. Pero esa columna vertebral no está asentada en una base de investigación que produzca historia de la filosofía. Se basa en la lectura fragmentaria de algunas fuentes y en manuales o en una que otra buena interpretación monográfica. Parece como si se pudiera ejercer la filosofía con la ignorancia más supina del propio pasado de pensamiento latinoamericano. Se hace hasta un culto y un elogio de esta ignorancia. Las frases de Martí siguen resonando como un mazazo:

La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Greda. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestra República el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.

Probablemente, y en una interpretación más que candorosa, esto tenga que ver con la carencia en general de investigación historiográfica a la base de la docencia, salvo escasísimas y honrosas excepciones.

Aquí lo que conviene aclarar es si esta relación entre filosofar y memoria histórico-filosófica es una relación necesaria. Un enfoque filosófico parece indispensable para hacer historia de la filosofía, lo que no parece tan claro es la relación contraria. ¿Es menester la historia de la filosofía para ejercer la filosofía, para filosofar? Todo depende de lo que se entienda por filosofía. Si la pensamos como un proceder metódico que tiene que enfrentar los problemas desde un cierto horizonte cultural e histórico, pareciera ser menester esta necesaria referencia a su propia historia. Quizá no en todo momento histórico la filosofía necesita volverse sobre su pasado, pero sí en situaciones de subordinación o marginación cultural como las que nos ocupan, situaciones en las cuales la memoria propia ha tendido a ser borrada y no se sabe a ciencia cierta dónde se está. Podría argumentarse que ésta no es una respuesta suficiente acerca de la necesaria relación entre la

filosofía y su historia en términos válidos para otros contextos, pero sí lo es en términos relativos a la situación concreta en que se ejerce este filosofar. Volverse sobre lo pensado, recuperar críticamente la memoria propia del pensamiento es necesario para poder establecerse en una tradición, acumular elementos, deslindar estilos, precisar contenidos, acompañar esfuerzos, dejar vías muertas de lado, no perder aliento. Para no permanecer, en suma, aplastado y agobiado por una tradición desconocida, pero sobrepticamente operante.

Quizá la pretensión de un *continuum* sin rupturas sea una exigencia excesiva. Sin embargo, es valioso el énfasis del historicismo latinoamericano en la historicidad ínsita a todo conocimiento, su referencia constante al sujeto portador del conocimiento (filósofo, generación, clase, sector social) y su insistencia hasta obsesiva por buscar la identificación de un contexto (tan escurridizo como las nociones que se han sucedido para aprehenderlo: circunstancia, situación, conflicto social, etcétera). No ha cejado tampoco en su empeño por establecer la función social del conocimiento (legitimadora o cuestionadora del *statu quo*, conservadora o progresista, según las denominaciones) y la función política (a favor o en contra de los sectores hegemónicos). El relativismo de que hace gala este historicismo no tiene nada que ver con las posiciones típicamente relativistas, las cuales principian por descalificar al conocimiento para afirmar finalmente que todo se vale. El aporte del historicismo latinoamericano ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado desocultar universales ideológicos y ha sacado a la luz etnocentrismos larvados. Por eso se ha podido afirmar que en América Latina el historiar la filosofía desde el historicismo es ya filosofar.

Junto a estos esfuerzos se han ido deslindando poco a poco las insuficiencias de ciertas categorías historiográficas como "época", "influencias", etcétera, las cuales suelen extraviar la labor de reconstrucción historiográfica y la lastran de connotaciones, particularmente organicistas, difícilmente sostenibles.

El acceso a las fuentes es fundamental. Pero esto no elimina la cuestión de la mediación historiográfica. ¿Por qué privilegiar exclusivamente mi lectura y la fuente? ¿Y todo el

esfuerzo que se ha realizado entre medio, dónde queda? Y ¿qué se entiende por fuentes? No se trata sólo de los textos académicos o de alta difusión. También habría que incorporar *graffitti*, periódicos, panfletos y hasta tradición oral, fuentes justificables en la medida en que se amplíe la capacidad de abarcar por parte de la historia de la filosofía y se sitúe el filosofar en el seno de la cotidianidad y no exclusivamente en la academia. El esfuerzo interpretativo desplegado entre las fuentes y la última lectura o interpretación, la más reciente, no es despreciable. Tiene que ver con el trabajo de reapropiación de esas fuentes. Eliminado de un plumazo, si bien despeja el campo para desplegar hipótesis no siempre novedosas, desperdicia el esfuerzo interpretativo acumulado. Considerar esa mediación no quiere decir sometimiento servil a ella o determinismo de la interpretación propia. Significa modestia ante la propia situación -no es un mérito ser el último y se pierde esa condición muy rápido- y proveerse de parámetros, los cuales permitan, por comparación, establecer avances, constatar si se enriquece o no la reflexión.

También necesitamos revisar ciertas claves historiográficas profusamente utilizadas como "nación" o "profesión". La historia de la filosofía, reconstruida siguiendo *el leit motiv* de la constitución de la nacionalidad, ha sido una constante en la labor historiográfica de los años cuarenta y cincuenta. Esta clave de organización de la reconstrucción de las ideas en un determinado país, ha estado asociada con el tema que cubre casi por completo el desarrollo de la reflexión latinoamericanista: el de la identidad. Esto no es casual y tampoco lo es que, ahora mismo y al amparo de los oasis de paz muy relativa y "de baja intensidad" que se han logrado en alguna zonas de Centroamérica, las demandas por aclarar el tema de la identidad se multipliquen con una ansiedad que parece ana crónica a juzgarpor el resto de la región.

Por supuesto, esta reflexión se inscribe explícitamente en la tradición de la historia de las ideas. La distinción entre el proceso histórico mismo y su reconstrucción historiográfica, no por elemental es menos decisiva para alimentar el filosofar y dejar en claro que no es la única salida aquella que culmina en filosofía de la historia como una necesidad. Un buen tema de estudio, imposible de desarrollar aquí, es el de las categorías historiográficas con que cuenta la tradición latinoamericanista. Sólo quiero dejar indicada su importancia e interés. Por otra parte y

también tema por explicar es la gran riqueza que se encuentra en el estudio de la hermenéutica bíblica latinoamericana.

Hay diversas posturas frente al pasado filosófico. Nos interesa deslindarnos de por lo menos dos de ellas. La del desinterés, que niega como relevante ese pasado filosófico latinoamericano sin estudiado; ni siquiera da lugar a la pregunta misma por lo que pudiera haber de filosóficamente valioso en este pasado de la región y se desentiende plenamente del pasado propio para su quehacer. Esta postura es en buena medida un producto de nuestra (de) formación profesional en las instituciones educativas. La otra, es la que rehace la historia pero de un modo tal que se constituye, *de facto*, en un obstáculo para el filosofar presente. Es un antimodelo historiográfico normalizado y hegemónico. Procederemos a examinarlo, a criticarlo y a procurar reemplazado por una propuesta más completa y efectiva en los párrafos que siguen.

## 8. El antimodelo paradigmático

Se puede afirmar, entonces, que el filosofar depende en muy buena proporción de su relación con la propia memoria histórico-filosófica. No se filosofa desde el vacío, sino desde tradiciones que se prolongan, se critican o se rechazan, pero todo ello explícitamente para que el pensar coja fuerza, raigambre, arraigo.

Como ya he mencionado más arriba hay un modo estandarizado de representar la historia de la filosofía, el cual bloquea y obstaculiza dramáticamente los avances de la reflexión. Los que comparten la posición a la que me refiero hacen historia, se preocupan por reconstruir el pasado, pero sus premisas metodológicas al hacer esa reconstrucción conducen a un punto ciego o, peor, a trivializaciones o simples glosas de lo que se pensó. Nos dejan, paradójicamente Y renegando de su propia labor historiográfica, casi sin memoria histórica, ya que es una memoria a medias e inservible para pensar a partir de ella o, incluso, contra ella.

El proceder expositivo que he elegido, me lleva a examinar una propuesta clave -tanto por su enunciación como por sus consecuencias teóricas- en el desarrollo del pensamiento latinoamericano posterior. Me refiero a la obra ya clásica del

filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. En 1968 él publica un trabajo dividido en tres partes, las cuales organizan todo su argumento: el "proceso", el "debate", una "interpretación".

En verdad, los tres momentos constituyen una sola interpretación sugestivamente articulada la que él hace del proceso, la que hace del debate y su propia propuesta. Es más, de la interpretación del proceso y del debate se deriva su propuesta. Sólo a esta última la denomina "interpretación". Este detalle, aparentemente nimio, es decisivo, porque "el" proceso del que habla es el cuadro o la visión promedio del desarrollo del pensamiento filosófico nuestroamericano que se tenía y, por desgracia, todavía muchos tienen.

Al exponerlo a continuación, pretendo fidelidad al argumento más que a la letra. Voy a cargar las tintas para forzar a que se haga evidente lo que me preocupa y sobre lo cual creo que se debe trabajar más. Téngase en cuenta que el caso de Salazar Bondy es importante, no sólo por lo que significó en la vida intelectual peruana y latinoamericana o por el magisterio que ejerció especialmente a través de esta obra, sino porque él mismo fue un historiador de la filosofía en el Perú.

El antimodelo está condensado en su obra, por muchos otros aspectos decisivos y relevantes. Conviene criticarlo por su importancia, ya que si bien se han señalado por parte de otros críticos algunos puntos débiles, no ha habido un tratamiento metodológico abarcador del asunto. No pretendo imputarle un afán deformador del proceso histórico o un uso descuidado de sus instrumentos metodológicos. Por el contrario, he seleccionado esta obra, porque Salazar Bondy consideró normal, aunque esquemática, y suficientemente adecuada la visión del desarrollo de la filosofía entre nosotros que allí presentó.

Es este darla por supuesto como aceptable resumen, lo que la dota de valor para nuestro examen.

El primer capítulo de su libro, titulado "El proceso", pretende ser, según él mismo dice, un "apretado resumen" de nuestra evolución intelectual" para diseñar sus principales líneas de desarrollo, destacar sus rasgos más sobresalientes y formular su "problemática esencial". Y, en una nota a pie de página, más adelante aclara "...como quedó dicho, no pretendemos historiar el

desarrollo de nuestras ideas filosóficas sino entender su orientación y su carácter."

Su intento, más acotado, apunta a reconstituir algo así como una cartografía de las ideas en nuestra América, de modo que contando con la visión y orientación que de tal mapa conceptual se deriva, se haga factible intentar nuevas rutas y reconstruir nuevas orientaciones.

Sólo abarca el ámbito hispanoamericano y, por tanto, Brasil queda fuera de su consideración, ya que -a pesar de lo que pueda suponerse por el título de su libro- no enfoca a nuestra América sino exclusivamente a Hispanoamérica. Aunque él sabe que sus afirmaciones podrían tener validez si se las extendiera a Brasil.

Su punto de partida deja fuera la etapa precolombina y esgrime tres razones para hacerlo: sobre ese periodo no se dispone de datos fidedignos, el área no existe antes de la llegada de los españoles (ya que había pueblos no intercomunicados social y culturalmente de modo suficiente entre sí) y sólo a partir del siglo XVI podemos "encontrar productos culturales definidamente filosóficos, esto es, elaborados con independencia de los mitos y las leyendas tradicionales...". Advirtamos, de paso, que tenemos aquí un primer esbozo de su concepción de la filosofía. Un poco más adelante la complementará al decir "...los hispanoamericanos aprenden como primera filosofía, esto es, como primer modo de pensar en plan teórico universal...". Y, finalmente, a propósito de los fundadores, hablará de "dominio estricto de la filosofía académica". O sea, su concepción de la filosofía es un elemento clave para dejar fuera del proceso histórico-filosófico al periodo anterior a la Conquista. Su toma de posición respecto del punto de partida del "proceso" tiene que ver también con uno de los rasgos que atribuye a este pensamiento, el séptimo, según el cual "...la filosofía ha comenzado entre nosotros desde cero...". Es decir, sin apoyo en alguna tradición indígena vernácula. Es un "árbol trasplantado", una filosofía "traída" e importada. No es filosofía generada entre nosotros, filosofía de nuestra América, sino filosofía europea "en" América. El punto de partida del proceso -él se refiere siempre al proceso histórico de desarrollo de la filosofía entre nosotros- lo sitúa en el momento de la llegada de los españoles. Sobre el periodo anterior a la conquista no se puede opinar, según él, porque el hiato, el corte producido por la conquista habría destruido toda evidencia, toda fuente y toda continuidad con esas

tradiciones. El abismo sería infranqueable el genocidio de los individuos habría ido acompañado del exterminio de sus culturas. Por tanto, la filosofía comienza con la Conquista, con la llegada de los europeos y esto explica la idea clara y nítida de que esta expresión cultural, la filosofía, no sería un producto autóctono sino una mercadería de importación. Llegaría como producto terminado del exterior y se implantaría aquí -por decirlo así- a la fuerza, como parte de la violencia y prepotencia con que se instaura la dominación política, que es también cultural y, en suma, integral. Nada de la vida queda fuera del control del poder hegemónico o librado a la espontaneidad. A partir de este punto se inicia propiamente lo que llama el proceso de la filosofía entre nosotros, hay filosofía desde ese momento. Por lo tanto, hay objeto para una historia de la filosofía o de las ideas filosóficas, hay qué historiar. Y, también, hay qué periodizar. El proceso es continuo, pero muestra inflexiones y éstas permiten distinguir momentos o etapas o periodos, los cuales segmentan ese *continuum*. Su propuesta de periodización articula niveles y criterios dispares. Por una parte, exhibe dos grandes periodos: colonial e independiente. En cada uno se ubican corrientes filosóficas hegemónicas: la escolástica en casi todo el periodo colonial, hasta que al final surge algo equivalente a la ilustración europea. En este momento él detecta "un despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de reconocimiento de la identidad nacional y americana...". Luego, en el periodo independiente y hasta 1870 se enseorea el romanticismo, que acoge en su seno corrientes menores como la ideología ("última forma del sensualismo francés"), las doctrinas de la escuela escocesa del *common sense*, el espiritualismo ecléctico a la Víctor Cousin y el krausismo de origen alemán, transferido por vía española. En lo fundamental tanto las élites liberales como conservadoras compartirán este "alimento filosófico". Hacia finales del siglo surgirán "tímidamente" el socialismo utópico y el pensamiento anarquista. Desde finales del XIX hasta principios de los años veinte, "por casi cuatro décadas", dominará -integrando un "complejo de doctrinas" como el materialismo, el experimentalismo y el evolucionismo- el "credo positivista" en las formas de Augusto Comte y Herbert Spencer. Sobre este credo enuncia un juicio tajante, que conviene citar:

En lo sustantivo, el positivismo fue sin embargo una doctrina filosófica prohijada por las clases dirigentes de la América hispana en el periodo de establecimiento y



consolidación del capitalismo financiero internacional en estos países.

Después, surgirá desde el seno del positivismo un movimiento de auto crítica y, como parte de él, "...la decisiva acción de un grupo de vigorosas personalidades del magisterio universitario", los fundadores entre los que menciona a Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreria, Enrique Molina, Alejandro Deústua, José Vasconcelos y Antonio Caso. Éstos, filósofos académicos en sentido estricto según se citó más arriba, coinciden con la acción de otros intelectuales de espectro más amplio como José Enrique Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña. Al conjunto lo evalúa con concisión:

En lo fundamental son antinaturalistas, con marcadas simpatías idealistas y vitalistas (posiciones éstas no siempre fáciles de distinguir la una de la otra); tienen una clara preferencia por los conceptos dinámicos y por el pensamiento intuitivo, no rígidamente lógico y, en consecuencia, son por lo general condescendientes con la especulación metafísica.

Sus mentores son Boutroux, Croce, James y, muy especialmente, Bergson. Finalmente, despliega la que considera última etapa, en la cual él mismo se encuentra a finales de los sesenta.

Con el marxismo y otras orientaciones de la filosofía social vinculadas u opuestas a él, estamos en la etapa contemporánea de la filosofía hispanoamericana que se extiende aproximadamente desde la tercera década de este siglo hasta nuestros días.

Si es así, habría que pensar en que esa etapa se cierra en 1989 con la caída del muro y el derrumbe, aparentemente, de la reflexión marxista en la región, aun cuando queden núcleos de trabajo sobre el particular. Es claro que hoy el pensamiento hegemónico es neoliberal y, en parte, posmoderno. No es lugar ahora de prolongar este esquema para permitirnos dar cuenta de las casi tres décadas que nos separan del maestro peruano.

Señala que por aquellos años, además de en Cuba, el marxismo no era una filosofía muy influyente en las universidades, pero sí la más divulgada. También tenía presencia y peso la filosofía católica y, en particular, el neotomismo predominante en

las universidades de esa confesión. Por lo demás, coexistían conocedores y cultores de la fenomenología, el existencialismo, el historicismo. De la influencia germana durante los treinta se pasó a la influencia francesa después de la segunda guerra. Los temas de la lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje comenzaban a concitar atención y se impulsaba el conocimiento y la difusión del positivismo lógico, la escuela analítica y lingüística, el idoneísmo. El neomarxismo se reforzaba "...reflejándose en la filosofía la pugna mundial de los dos grandes bloques político-ideológicos". Era la Guerra Fría en la filosofía. Con estos trazos nos dejó bosquejadas su percepción del tiempo en que escribió su libro. Internémonos, guiados por su texto, en la atmósfera intelectual que lo rodea, tal como dice percibirla.

Según él la filosofía se ha convertido en un estudio regular en vez de eventual, efímero y con resonancias muy limitadas. Es una actividad estable, se ha normalizado, según la expresión de Francisco Romero, y ha suscitado un interés por la historia de la ideas. Las mejores cabezas son conscientes del "problema radical" de nuestro pensar: su "justificación".

Es interesante anotar que propone una caracterización de la filosofía, según la cual hasta la reacción espiritualista antipositivista de los fundadores se había prolongado una seriación de pensamientos hegemónicos, los cuales se habían sucedido unos a otros, sin que nos explique claramente cómo. A partir de éstos, se abre una especie de abanico, donde conviven y se enfrentan, sobre todo durante la guerra fría, las más variadas tendencias sin hegemonismo aparente (aun cuando el marxismo marca, según él, la línea del *divortium aquarum*). No expone por qué o no alude claramente al por qué de esa proliferación de corrientes. Da por supuesto el tránsito y la coexistencia entre las mismas. Un poco más adelante, empero, vendrán las hipótesis. Podríamos adelantar que la principal postulará una causalidad externa.

Entre las características que indica para establecer la "problemática esencial" de nuestro pensamiento y, por tanto, la cuestión misma de su "justificación" (¿qué querrá decir?) enumera 15, de las cuales 7, de la 9 a la 15, son rasgos claramente negativos. Retornemos algunos que interesan para esta caracterización.



En el punto 4 menciona que España más que una fuente fue un vehículo para la transmisión de filosofías de otras naciones.

En el punto 5, en lo que denomina contenido doctrinario o filiación teórica de las ideas, advierte una "orientación ondulatoria". A una etapa de predominio especulativo, conservador y sistemático sucede un periodo o corriente contraria empirista, liberal y refractaria al sistema, aunque después, cuando quiere ejemplificarlas, esto no queda muy claro. El autor es consciente de la poca consistencia de su afirmación y añade:

Como se ve, a grandes rasgos puede delinearse un ritmo alternado, una línea ondulante de evolución ideológica, que da su dialéctica al filosofar hispanoamericano. Pero como esa figura corresponde en mucho a la evolución del pensamiento occidental, es preciso no malinterpretar su sentido.

Al parecer quiere evitar que se atribuya al pensar hispanoamericano exclusividad en esta característica.

En el punto 6 afirma la existencia de una "evolución paralela y con determinantes exógenos". E, inmediatamente, se siente obligado a pedir "disculpas por la pedantería a que suena el nombre". Conviene consignar a la letra a qué se refiere:

Hay 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.

Es lo que se ha conocido en la historiografía como la metáfora de las oleadas. A la determinación exterior ve asociados tres rasgos: una evolución discontinua con sistemas (*sic.*) no internamente generados, sinóptica con introducción abrupta de contenidos ideológicos acabados y por tanto no gestados aquí y con retardo decreciente y aceleración creciente. Se consolida el recurso a la metáfora del reloj, que ya había mencionado antes como reloj europeo respecto del cual estaríamos proverbialmente impuntuales.

Ya hemos citado más arriba el rasgo 7, la metáfora del árbol trasplantado.

Y vienen, a continuación, los rasgos claramente negativos, por si pudieran serlo más todavía...

En el 9 consigna un pensamiento imitativo, compuesto de puros -ismos. Con Gómez Robledo habla de "entreguismo filosófico".

En el 10 menciona una gran capacidad de receptividad universal, una suerte, diría yo de malinchismo que él resume en la frase de Samuel Ramos: "universalismo imitado".

En el 11 anota la superficialidad y pobreza de los argumentos, propia de una disertación de tono oratorio y sinopsis literaria, que consume el afán filosófico en la exposición pedagógica. La pedagogía, la docencia de la filosofía se habría devorado la creatividad.

En el 12 subraya la ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable, capaces de fundar una tradición de pensamiento.

En el 13 constata la carencia de aportes originales y, por tanto, el nulo impacto mundial. Sus cultivadores son sólo expositores o profesores.

En el 14 denuncia la existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual, revelado en una actitud programática. Los profesores se sienten insatisfechos, inseguros, tienen conciencia de su carencia de originalidad especulativa.

En el 15, por último, detecta una gran distancia entre los que practican la filosofía y el conjunto de la comunidad. La filosofía que cultivan no tiene resonancia en sectores amplios de la población. No es posible que la comunidad se reconozca en la filosofía, porque se trata de pensamientos trasplantados, instalados en un vacío de tradición reflexiva, productos espirituales de otros pueblos y culturas en las que:

...Una minoría refinada se esfuerza en comprender y compartir en nuestro ambiente. No negamos que hay un factor universal en la filosofía, ni pensamos que la filosofía tiene que ser "popular"; pero estamos



convencidos de que el modo propio de una forma muy elaborada de creación intelectual, cuando es genuina, traduce la conciencia de una comunidad y encuentra en ella honda resonancia, especialmente a través de sus derivaciones éticas y políticas. y esto es lo que se echa de menos en la filosofía hispanoamericana.

El uso sintomático de metáforas, como las que agrupo a continuación: árbol trasplantado, ritmo ondulatorio, retardo del reloj, oleadas, decididamente historiográficas, alude al movimiento de las ideas y tiene que ver con la metáfora generatriz de la migración de las ideas. Se articulan y complementan con otra metáfora no mencionada todavía por el autor, la hegeliana del eco, eco de vida ajena. Esta última es una metáfora filosófica con consecuencias historiográficas, la cual evalúa (¿devalúa?) denunciando una actitud pasiva respecto del filosofar. A ésta se agregará más adelante la metáfora de la pirámide, de la cúspide de la pirámide, para delimitar el lugar de la filosofía en la cultura y en la sociedad. Habrá que examinarlas con cuidado y tendremos que sacarle el jugo a estas metáforas (*cfr. infra*).

Que toda periodización responde a convenciones es un lugar común, no por ello menos relevante. Casi siempre es menester leer con cuidado y entre líneas para descubrir los modos en que la periodización se ha organizado y, sobre todo, para atisbar los criterios utilizados en su elaboración. ¿Qué permite decir que un periodo llega de aquí hasta allá y cuándo se transita de un periodo a otro? Estas preguntas clave en toda periodización se convierten en decisivas para la presente investigación. Según Salazar, habría dos grandes momentos en este proceso: Colonia e Independencia. Posteriormente, al interior de estos dos grandes momentos utiliza la periodización por siglos XVI, XVII Y XVIII en el periodo colonial, y XIX y XX en el periodo independiente. En tercera instancia, al interior de cada siglo propone una división por corrientes o escuelas filosóficas. El panorama que describe es plano, una serie de escuelas o tradiciones que se siguen una a la otra, escolástica, ilustración, sensualismo, ideología, romanticismo, positivismo, reacción espiritualista antipositivista. Estos momentos, que aparecen como bastante homogéneos y que se suceden unos a otros, diseñan un panorama hasta monótono, el cual se interrumpe abruptamente al llegar al presente. En los años cincuenta y sesenta, súbitamente y después de la profesionalización del quehacer filosófico por la llamada

normalización, conviven o coexisten paralelamente un abanico de corrientes que son todos -ismos, con un sentido peyorativo: marxismo, neotomismo, historicismo, existencialismo, fenomenologismo, neopositivismo, estructuralismo, etcétera. Esto no quiere decir que en los momentos anteriores no advierta movimientos internos. Por ejemplo en la escolástica, como la tradicional división entre órdenes religiosos que habrían impulsado determinadas variantes. O que desestime diferencias personales entre los llamados fundadores de la filosofía en el siglo XX. Pero son diferencias menores y prácticamente irrelevantes a la hora de juzgar el proceso como tal, su direccionalidad, su sentido y de evaluarlo. La regularidad con que se presentan estas grandes formaciones hasta la reacción antipositivista, su carácter generalizado en la región, la deformación que hacían de los argumentos originales europeos, etcétera, llevan progresivamente al autor a confirmarse en la idea de que las importaciones -influencias- habrían llegado aquí por oleadas. La metáfora de las oleadas parece muy adecuada, porque la intensidad del pensar, en el momento mismo en que la onda se genera, se va perdiendo con el cruce del océano y cuando llega la ola a estas costas ya está bastante debilitada, muy diluida y sus perfiles son poco precisos.

Además, la ola llega a algunas playas antes y toca otras posteriormente, lo cual justificaría tantos estudios realizados para establecer con la mayor precisión quién fue primero ilustrado o cuándo llegó el positivismo a tal región. Al mismo tiempo esta visión confirma en la idea de que la producción latinoamericana no tiene mayor originalidad. No hay aportes distintos a la historia de la filosofía mundial y en el fondo lo que se hace es reiterar acrítica y deformadamente lo que se produjo en Europa. Como dijera Alberdi: "...la América practica lo que piensa la Europa" y ni siquiera eso, porque lo que se aplicaría sería una deformación, un eco deformado y malinterpretado de lo pensado en Europa. Complementaria, esta metáfora del eco sirve para explicar la actitud pasiva y repetitiva del filosofar, mientras que la de las oleadas alude al movimiento de las ideas y es como tal una metáfora historiográfica.

Cabe agregar aquí algunas consecuencias que se derivan de modo muy pertinente de este enfoque y que constituyen parte de la argumentación central de Salazar: no habría existido propiamente filosofía en nuestra América y para que existiera sería indispensable contar con una sociedad transformada. En suma,

primero debe producirse una revolución o cambio estructural y después vendrá, por añadidura, una filosofía auténtica, original, pertinente. Es clave para esto entender que, según él, el lugar de la filosofía es el del momento culminante flor o fruto supremo de una cultura...

¿Por qué afirmo tan tajantemente que, a partir de este modelo de visualización y reconstrucción de la historia de la filosofía, es casi imposible filosofar, y se yace prácticamente sin historia y sin filosofía? Es una tesis fuerte. A continuación: presento mis argumentos.

### 9. Debilidades e insuficiencias del antimodelo

Conviene comenzar por el final. ¿Qué es lo que le daría a la filosofía ese papel tan fatuo de coronar el mundo de la cultura? ¿Será efectivamente así? ¿O, más bien, habría que pensar en un tipo de ejercicio intelectual que se alimenta de otros sectores de la cultura? Hasta cierto punto, de un ejercicio parásito pero no patógeno, sino complementario. No fundamentador, sino crítico, autocrítico y creativo; no filosofía antes de todo otro saber, sino filosofía que completa otros saberes o que los interroga acerca de métodos, procederes, conclusiones, premisas, consecuencias, repercusión en la sociedad y la cultura, en la vida humana en general. No un saber residual, no un saber principesco -de principios abstractos solamente- ni moralizador de otros saberes para decretarles qué pueden y qué no pueden, hasta dónde es lo valioso de su quehacer y qué es lo que deben y pueden conocer. Sino un saber solidario, que acompaña, que participa, que convive y consiente, que empatiza pero sabe guardar las distancias, que apuesta por la razón sin perder la emoción. ¿Será pedir demasiado a la filosofía? ¿O es simplemente lo que la filosofía siempre ha sido, junto a sus otras tareas de legitimación, justificación y protección racional del poder o de la razón o del saber mismo frente a lo descalificado *a priori* en tanto presunto no saber, no poder, no razón, no belleza, etcétera? El lugar de la filosofía en el contexto de la cultura, de la historia, de la sociedad debería ser puesto en cuestión previamente y no ser aceptado tan dócilmente.

En segundo término y volviendo al principio, la noción misma de filosofía con la que trabaja Salazar debe ser cuestionada. Es indudable que entiende filosofía como un saber

riguroso, que sigue los modelos de la cientificidad, aunque seguramente no los pueda alcanzar. Piensa en una filosofía muy cercana a la noción de filosofía pura y confía en que la normalización filosófica anunciada por Francisco Romero se ha cumplido, objetivándose en una actividad profesional especializada, altamente especializada, la cual exige conocimientos filológicos, lingüísticos, lógicos, retóricos, etcétera, muy avanzados. Una actividad erudita, aristocrática, reservada a muy pocos elegidos que conocen la jerga y saben cómo moverse en ese terreno. Por lo demás, la concibe como una tarea que se realiza en centros académicos especializados, con una infraestructura bibliográfica y de servicios perfectamente acondicionada y que tiene altos estándares de exigencia internacional. Es la historia de esta actividad profesional la que Salazar está tratando de buscar y de reconstruir.

Pero, ¿qué ocurre si ponemos en cuestión esta concepción de la filosofía, no como falsa sino como insuficiente? ¿Qué ocurre si cuestionamos las bases mismas de la normalización filosófica, es decir sus bases teóricas tal como fueron enunciadas por Francisco Romero y luego tal como se han ido aplicando? ¿Qué acontece si la filosofía la entendemos no sólo en su sentido, por así decir, intrafilosófico o filosofía para filósofos y pasamos a entenderla como algo más o algo menos pretencioso, pero en todo caso no idéntico a este modelo? ¿Cuándo constatamos que históricamente esa filosofía así entendida ha sido bastante infecunda y sus muestras de agotamiento están por todas partes, además de que no corresponde a lo que exhibe la historia de la filosofía mundial? Habría que decir, por lo menos, que cada filosofía o que cada concepción de la filosofía hace la historia de la filosofía que le conviene o que se merece. En otros términos, que esta visión o preconcepción o prejuicio acerca de lo que es o debe ser la filosofía lastra irremediablemente la concepción misma de la historia de la filosofía y el modo de proceder cuando se reconstruye su memoria.

Lo califico de antimodelo, porque impide filosofar y no es pertinente al proceso real de desarrollo histórico filosófico. Constituye un obstáculo para el ejercicio del filosofar. Al confundir una interpretación del proceso, con el proceso mismo de la evolución filosófica en la región se produce una distorsión en la apreciación del proceso. Por otro lado, Salazar permanece anclado en la visión dada en los años cincuenta por Kempff Mercado. El

antimodelo deja propiamente sin historia al filosofar presente. Nada de lo hecho habría servido por ser imitativo y alienante en lo fundamental. No habría sido una filosofía de nuestra América, sino filosofía en América.

La noción de filosofía con la que trabaja el antimodelo merece ser cuestionada. Tiene toda la infecundidad de la filosofía profesionalizante en el caso latinoamericano. Con su reclusión en el academismo, la privatización de su quehacer, su especialismo que fragmenta y diluye la visión del todo, la trivialización de sus ejemplos, temas y conclusiones, su carencia de aportes, "alienante o enajenante" paradójicamente en el mismo sentido en que Augusto Salazar Bondy lo señala, evasora de la realidad, con miedo a encararla. Fundada en un talante de miedo que apunta a deslindarse del conflicto social, pero es también parte de una actitud conformista que pretende defender minúsculos privilegios corporativos.

El problema del comienzo de la filosofía es un problema decisivo también. Lo ha señalado Hegel y todos los grandes historiadores de la filosofía se han preocupado del asunto. A nivel mundial es muy peligrosa la tendencia a aceptar casi cualquier posición al respecto. En el caso latinoamericano, la cuestión radica, por de pronto, en que no es tan fácil declarar completamente muerto el pasado anterior a la Conquista. Y esto, no sólo porque hay que tomar *cum grano salis* la leyenda negra -que debe ser muy criticada y exige estar alertas para precaverse de sus deformaciones sin pretender con esto construir una blanca...-, sino porque hay testimonios disponibles aunque la mayoría sean indirectos. Pero no todo sucumbió y, lo más increíble, las culturas aborígenes permanecen con vida a pesar de las aculturaciones, de las masacres y de las persecuciones y marginaciones racistas y etnocidas que se mantienen hasta hoy. Lo que sorprende no es que estén acosadas y acorraladas, lo que sorprende es que aún sobreviva algo, incluso las lenguas; estas últimas como fuentes, vehículos y generadores principales de cultura. Si las culturas aborígenes se hubieran agotado completamente en el momento del impacto inicial o de la destrucción enloquecida de los primeros años de la Conquista, ¿cómo es posible que la visión que subyace, por ejemplo a los movimientos mesiánicos andinos, responda a la cosmovisión del incario? Hay algo aquí por explorar y esto muestra parte de las insuficiencias del enfoque de Salazar.

El mismo autor lo advierte al señalar que el dejar fuera el periodo anterior a la conquista podría ser cuestionable. Sus razones son insuficientes porque quedan huellas y testimonios, hubo grandes culturas en la región y se planteó una reflexión elaborada y crítica no reductible al sentido peyorativo de "mito". Este tema es capital para el desarrollo de la historia de la filosofía. Es el tema de Hegel en sus *Lecciones...* de Berlín. Para el autor alemán el comienzo de la historia de la filosofía podía ubicarse en Grecia, porque al tener constitución este mundo griego tenía un orden jurídico que permitía hablar de sociedad organizada y con historia. Es un tópico recurrente la descalificación hegeliana de los pueblos sin historia.

También hay dificultades en cuanto al establecimiento de la región. El mismo autor es consciente de que mucho de lo dicho podría también valer para Brasil y ¿por qué no? para El Caribe. Ambos conjuntos deben ser integrados en esta historia, so pena de desfigurada todavía más.

En su periodización, Salazar Bondy mezcla criterios. Un criterio político: Colonia/Independencia, el cual le permite acotar dos grandes periodos organizados con criterios cronológicos: siglos y décadas y, a su vez, un criterio "intrafilosófico" ordenador por escuelas o corrientes filosóficas, sin que queden claras las relaciones entre estos criterios y la articulación entre estos niveles. Sin duda, constituye un acierto señalar que la independencia no es equivalente a la descolonización, es más, que no se habría cumplido este proceso de descolonización, pero esto no deja de ser un apuntamiento no elaborado. La explicación del paso o tránsito de una etapa a otra siempre es externa. Con el recurso a una especie de *deus ex machina*, así aparece cada nueva importación de pensamiento o ideología desde fuera de la región y cambia el rumbo. Es esta interpretación la que impide captar continuidades o rupturas internas. Hay que subrayado tantas veces como sea necesario: es la misma interpretación del proceso la que conduce a estos callejones sin salida, a estas trampas autoconstruidas.

Parece enfatizar en su enfoque un enfrentamiento entre dos posiciones extremas: o autoctonismo o filosofía como producto esencialmente occidental. Y ninguna de las dos posiciones logra dar cuenta a plenitud y satisfactoriamente de lo ocurrido en la región. Para ser occidental siempre le falta algo. Hay hábitos,

temas, modalidades y estilos de tratados que no se manifiestan exactamente al modo de lo occidental. Todo ese conjunto de evaluaciones referidas a la deformación, a los -ismos, al eco, etcétera, aluden a este asunto y son un modo de "resolverlo". Por supuesto, la hipótesis autoctonista es insostenible, porque no estamos propiamente frente a una filosofía aborígen, aun cuando sobrevivan dosis importantes de actitudes, razonamientos, enfoques y visiones que tienen que remitirse necesariamente a un ámbito cultural foráneo a lo europeo o previo a su incorporación forzosa.

Un punto medular a considerar son las metáforas ya indicadas. No pretendo descalificar *a priori* su argumento por echar mano a metáforas. Quiero alertar frente a su uso espontáneo y soslayar el simplismo de reducir metáforas a conceptos y si esto no es fácilmente lográble, desechadas. Este último no es el caso de Salazar. Mi objetivo será examinar la significación misma de este conjunto de metáforas que conllevan una toma de posición y una evaluación francamente peyorativa del quehacer filosófico en la región.

Siempre, en suma, el balance es negativo, la condición es deformante: -ismos, malos ecos, retardos, actitud pasiva y poco creadora. En lugar de ayudar a sugerir más sobre el fenómeno, lo encubren, impiden su manifestación. Con mucho cuidado habrá que procurar nuevas metáforas, si es que los conceptos siguen quedando cortos para esclarecer estos puntos.

La metáfora de las oleadas no toma en cuenta que no todo lo que se recibe se adopta y menos que lo que se adopta se adapta. Hay criterios de selección en cada caso para efectuar la importación y, además, hay modificaciones que no necesariamente tienen que ser vistas como deformaciones, sino como recreaciones o simplemente producciones nuevas a partir de los productos terminados, los cuales son retomados aquí como si fueran materia prima. Claro que si uno anda buscando los originales, la única respuesta será deformaciones, -ismos, malas copias.

Pero -mucho peor para una buena historia- no hay explicación de los tránsitos, las transiciones de un momento o de una escuela o de una corriente a otra fuera del influjo que ejercen las oleadas. ¿Por qué se deja de ser escolástico y se pasa a ser ilustrado? ¿Por qué se deja de ser positivista y se adhiere

militantemente a la reacción espiritualista antipositivista? Y, muchísimo peor todavía, ¿cómo es que aparecen escolásticos ilustrados, positivistas críticos, espiritualistas politizados, etcétera?

¿Por qué usar una periodización que responde más a la historia política (Colonia, Independencia) que una que responda al desarrollo filosófico? Mucho más si se trata de una concepción de la filosofía que piensa la filosofía como separada del contexto... ¿Cómo es que lo extrafilosófico puede referir o acotar lo que ocurre dentro de lo filosófico? Las incongruencias se van acumulando, a poco que se tome en serio lo que escribe el autor peruano y no sólo se lo lea pasiva o resignadamente, como si exclusivamente así se pudiera decir algo de este pasado. ¿Será esto cierto? ¿No habrá alternativas?

Si se enfoca la visión al interior de las corrientes, las cosas se complican todavía más. En primer lugar, es menester advertir que los bloques, los cuales se presentan tan homogéneos sucediéndose unos a otros, no son tales. Las polémicas al interior de la escolástica arrecian. También los movimientos paralelos, sólo que han sido apenas estudiados. Por otra parte, no es menester reducirse sólo a la producción institucional en universidades y seminarios. Hay filosofía fuera de ellos en otras instituciones, en los movimientos sociales, en la resistencia indígena. Esa filosofía fue pensamiento crítico, elaborado lo mejor que se pudo si consideramos sus respectivos contextos. En todo caso, no fue pensamiento para filósofos profesionales, muy rigurosos en el análisis de problemas triviales, sino pensamiento de vida o muerte, elaborado en condiciones verdaderamente límites y como tal requiere de sensibilidad para poder descubrirlo, para poder reconstruido y para poder analizado. Coexisten así movimientos hegemónicos, como la escolástica, con movimientos alternativos, los cuales se desarrollan en su propio seno o al margen, como el humanismo. No es extraño entonces que sean los mismos escolásticos los que recojan en un determinado momento el pensamiento ilustrado y este pensamiento adopte nuevas variantes. Además, es menester tomar muy en serio la advertencia que uno de los maestros de Salazar Bondy, José Gaos, ya hacía. Hay que evitar el "imperialismo de las categorías" historiográficas y diferenciar así el romanticismo en la Europa central, por ejemplo, del romanticismo en España o en Iberoamérica.



Identificadas estas taras bloqueantes del pensar veamos si es factible encarar la labor historiográfica con otras pautas metodológicas.

## Io. Alternativas procedimentales

Corresponde ahora mostrar las líneas maestras de lo que podría ser un enfoque historiográfico diferente, más amplio y más generoso con nuestra historia. Pero, sobre todo, más estimulador e impulsor de filosofar en el tiempo presente, disponiendo de visión de pasado y propiciando el recargarse con las dificultades y demandas de la hora. Siempre, claro, para abrir el futuro, para que no sea más de lo mismo. No es necesario advertido, pero quiero consignado. Aquí, a nivel historiográfico, también trabaja la tensión utópica.

Con toda intención no hablo de un modelo alternativo sino de alternativas, porque éstas deben incluir diversas variantes y tienen que constituir un modo de proceder abierto, permanentemente auto crítico y rectificable. No modelo alternativo entonces, sino propuesta articuladora de alternativas procedimentales múltiples; sin dogmatismos metodológicos.

Estas alternativas las retomo de la misma tradición de la historia de las ideas en la región. Es una historia de las ideas predominantemente filosóficas y ha procurado filosofar a partir de la historia de la filosofía y como parte de una historia total. Esto último es decisivo. Una cosa es concebir la historia de la filosofía como un proceso inmanente intrafilosófico, en el cual las ideas filosóficas surgirían unas de otras para engendrar nuevas ideas. Y, otra muy distinta, concebir a la historia de la filosofía como parte de un proceso mayor, que es el de la historia como tal. La labor historiográfica tiene como ideal regulativo la reconstrucción de una historia total con todas sus facetas múltiples y complejas. De esta historia total, la historia de la filosofía es una parte.

Conviene tomar más en serio la tradición de la historia de las ideas en la región y hacer desde ella el enfoque de la filosofía. Entre otras prolongaciones, la historia de las ideas ha dado lugar a una filosofía de la historia de América. Éste es un camino interesante y ha sido transitado con amplios desarrollos. Aquí me interesa abrir otras posibilidades al filosofar presente desde su

propia historia, posibilidades que no se agotan en visiones especulativas y de conjunto y que podrán concretarse en muy diversos campos de la reflexión, muy señaladamente en ética y filosofía política.

Trataré, en lo que sigue, de atender a los aspectos más importantes que definirían el perfil de esa historiografía diferente. Y para empezar por el principio hay que preguntarse, dónde comenzaría esa historia, cuál sería su punto de partida. Siempre el punto de partida de una historia está sometido al arbitrio de quien historia. El problema es delicado, porque se supone que tiene que haber algún tipo de apoyo fáctico. En todo caso la cuestión se suele salvar con una buena justificación o colocación sobre la mesa de los criterios puestos en obra para comenzar por aquí o por allá. Pero, no es de esto de lo que estamos hablando aquí, si no de cuál es el punto de partida justificado en el proceso histórico mismo de una historia de la filosofía nuestroamericana que tendría inicio o comienzo y que seguiría ejerciéndose hasta nuestros días. Mi impresión es que no estamos aquí, por de pronto, frente a una mera cuestión de antecedentes. Si fuera así nuestra situación sería semejante a la de los filólogos alemanes que decidieron identificar a los suyos en la Grecia clásica. En un sentido lato, este comienzo sería el mismo de una historia de la filosofía efectivamente mundial y se perdería en antecedentes todavía no identificados más atrás del comienzo africano. En un sentido estricto, habría que ubicar este comienzo antes de la Conquista, en las culturas aborígenes y particularmente en las llamadas grandes culturas que alcanzaron grados altos de institucionalización. Y eso sólo porque en estos casos ha sido más accesible localizar huellas y fuentes, lo cual no implica prejuzgar absolutamente nada en cuanto a la existencia o no de una reflexión filosófica en otras formas de culturas menos articuladas institucionalmente o a su capacidad de generada. Quiero decir, hay que despojar al asunto de su carga valorativa (que en general es infravalorativa o francamente denigrante si no incluso racista). Pero, por lo demás, también convendría despojar de solemnidad al comienzo, como si la filosofía comenzara y con ella se prolongara un continuo hasta nuestros días. Hay altibajos y, como bien lo ha mostrado Arturo Roig, comienzos y recomienzos, siempre en un afán de impulsar el pensamiento crítico. En mis observaciones no hay ningún anhelo nostálgico de recuperar un pasado idealizado, tampoco el afán criollo de inventarse antecesores ilustres mientras se desprecia a los descendientes vivos o la creencia ingenua de que haciéndolo así, sí tendremos

algo propio y original que exhibir al resto del mundo o que le insuflaremos nuevos hábitos. Simplemente, y nada menos, de lo que se trata es de reconocer que estos antecedentes están operando al menos de dos modos en nuestra tradición filosófica. Primero, como expresión de una actividad intelectual que fue interrumpida en su desarrollo institucional por el trauma de la Conquista y, segundo, como soporte del pensamiento desarrollado posteriormente, que discute contra fantasmas si no hacemos esa reconstrucción y ese reconocimiento a sus interlocutores. Así lo han mostrado los valiosos esfuerzos de María Luisa Rivara de Tuesta al reconstruir el pensamiento del incario a partir de las crónicas, retrospectivamente y, por así decirlo, por vía indirecta, usando como testigos a los mismos conquistadores. Claro que esto nos lleva al punto medular. Hay que acordar, antes que nada, qué es lo que se está historiando para poder establecer cuándo comienza o cuándo se localiza el primero de sus comienzos detectables, sin que implique, insisto, prejuzgar acerca de otros posibles comienzos. O sea, todo depende del principio o comienzo de qué. Si se busca el comienzo de un ejercicio racionalmente controlado de la reflexión sobre la realidad e institucionalmente organizado para formar nuevos practicantes y para transmitir el conocimiento, los hábitos y estilos de trabajo de generación en generación, para permitir la expresión individual y la manifestación de estilos propios, entonces no veo por qué no remitir a antes de la Conquista el origen de esta disciplina. Caso paradigmático: *El Coloquio de los 12* aparece como desencuentro. El problema es el poder finalmente y no el saber o conocimiento o pensar o argumentación.

Entonces el asunto de la continuidad cobra una dimensión relativa. Se localiza exactamente en el trauma de la Conquista. Hay continuidad o no de la reflexión anterior en épocas posteriores y parece que debe contestarse que sí, a estar por los resultados del trabajo antropológico. Al punto que hasta hoy se reconocen manifestaciones de este pensamiento o cosmovisión en movimientos socio culturales. Habrá que explicar las discontinuidades. Ése es otro problema. Habrá que explicar también las supervivencias y las recuperaciones. Finalmente, podría argumentarse que filosofía no se confunde con cosmovisión y, aceptada esa distinción, hay que decir que esto no justifica dejar de lado la reconstrucción de cosmovisiones en el seno de las cuales la reflexión filosófica ha tenido su *habitat*, probablemente para impugnarlas. Pero eso hay que estudiarlo y lo que estoy

haciendo aquí es propugnar líneas de trabajo historiográficas a desarrollar caso por caso.

De los puntos de partida, renovables, detectables, descargados de peso valorativo, debemos pasar a considerar la cuestión de la periodización. Instrumento arbitrario como el que más, en el sentido de que queda librado al arbitrio de quien historia señalar cuáles son los periodos en que divide el aparente continuo que reconstruye. Las periodizaciones indican hitos que diseñan el interior de un segmento de proceso caracterizado por cierta homogeneidad. El hito se establece cuando la homogeneidad se interrumpe o se modifica. Aquí el mayor problema ha sido que se han utilizado generalmente hitos que indican modificaciones extrafilosóficas, suponiendo que ellas afectaron radicalmente al ejercicio filosófico y eso es justamente lo que habría que mostrar. Las investigaciones recientes parecen desmentir esas suposiciones apresuradas. En otras palabras, nada indica que cambios en el ámbito político, científico o religioso hayan implicado automáticamente cambios en la reflexión filosófica. Curiosamente, la historia idealista de la filosofía, utiliza criterios externalistas para periodizar. Una historia de la filosofía atendida a los testimonios que el proceso de reflexión filosófica ofrece, tendría que periodizar de otros modos. Esto haría de la periodización un instrumento mucho más afinado y sutil con la incorporación de criterios más refinados y no sólo con la simplista adopción de criterios externos. Claro que, digámoslo desde ahora, ninguno de estos aspectos se puede modificar con independencia de los otros. Por ejemplo, dependerá mucho de cómo se conceptualicen y reconstruyan las relaciones de diversas manifestaciones filosóficas para poder periodizar, como ya veremos.

La noción de influencias ha sido fuente de tantos malentendidos y de trabajos despistados que habría que erradicada del lenguaje historiográfico. Aunque es tanta su fuerza que quizá convendría reemplazada con la idea de repercusión. En todo caso, cualquiera sea la terminología, lo que debe evitarse es conceder sin examen que ciertos argumentos o ideas o reflexiones se reproducen imitativamente sin que medie proceso de elaboración o reelaboración alguno. La noción de influencia esconde la idea de copia o de imitación acrítica y pasiva pura y simple. Ha operado historiográficamente entre nosotros como un sucedáneo más elegante para no hablar directamente de vil plagio. Quizá hablar de repercusión a falta de término mejor, ayudaría a

pone de relieve y enfatizar un llamado de atención para no deslizarse tan fácilmente hacia descalificaciones innecesarias que oscurecen el campo de investigación.

Esto tiene relación con el reconocimiento de un proceso endógeno a nuestra región geocultural, que exige ser historiado en sus características propias y sin atribuirle modelos que le pueden resultar ajenos. En esto fue pionero José Gaos cuando reclamó cuidarse del imperialismo de las categorías y se refería a que denominar con categorías historiográficas ajenas procesos desarrollados en la región podía tener efectos de tergiversación muy fuertes. Los procesos de selección, adopción, adaptación y reelaboración suelen ser generadores de novedades y esto debe ser percibido. Así, Gaos habló de importación desde dentro y desde fuera. Quizá lo más importante sea advertir que los tránsitos entre una etapa y otra del pensamiento filosófico se dan no sólo por oleadas de influencias externas o por simples modas, sino por razones endógenas que llevan a impulsar o no determinado tipo de reflexiones y eso es justamente lo que hay que explicar en cada caso. A sabiendas de que selección, adopción, adaptación y reelaboración conceptual suelen ser generadores de novedades.

Esto lleva también a prestar atención a nuestra conflictiva específica, tanto histórica general como filosófica particular, y para ello es menester atender a los juegos de hegemonías y contrahegemonías Y no solamente reconocer un pensamiento dominante como si fuera único y excluyente.

Aquí tocamos un punto sensible, la inserción institucional. Suele prestarse atención sólo al pensamiento institucionalizado y no a lo que se piensa fuera de las instituciones. Incluso en el límite fuera de seminarios y universidades. Restringirse al ámbito académico es cómodo para quien investiga, pero no le hace justicia al proceso, porque presupone que esos ámbitos académicos son auto suficientes Y en verdad el debate es más amplio y no se entiende cuando se lo encierra entre cuatro paredes. Así, convendría tomar en consideración y es urgente reconstruirlo -las vías, procederes y técnicas es cuestión de cada caso y no las puedo discutir aquí- el pensamiento indígena y afro, completamente ausentes ambos de nuestras historias de la filosofía hasta ahora. Que este trabajo requiere apoyos interdisciplinarios, particularmente de la antropología, por supuesto, pero esto no es justificación para no hacerlo. No hay estudios de la

escolástica colonial, por ejemplo, con reconstrucción también del pensamiento esclavo y de las sublevaciones indígenas. ¿Puede hacerse? confróntense, insisto, los aportes antropológicos.

El pensamiento no académico y hasta los *graffitti* tendrán un lugar en esta historia. También, por supuesto, la mujer, ausente hasta ahora salvo referencias escasas. Así se aclara qué se va a historiar y se amplía considerablemente el marco muy estrecho de un pensar que supuestamente se daría sólo en los ámbitos académicos preestablecidos: seminarios y universidades. Sor Juana es un ejemplo formidable de trasgresión sistemática a este camino y un síntoma de que se busca insuficientemente si sólo se atiende a esos marcos institucionales preestablecidos como únicos ámbitos de posible generación de filosofía. Aquí se abre el camino para incorporar la visión de los vencidos de un modo sistematizable: el pensamiento de las sublevaciones indígenas, de las mujeres, *graffittis*, panfletos, proyectos, propuestas, intentos de descubrimientos e inventos científicos y técnicos, etcétera.

Esto pone sobre la mesa la cuestión de las fuentes. No ha habido a cabalidad una discusión sobre las fuentes en nuestra historiografía filosófica. Fuentes son escritos que se suponen filosóficos y ya. Este simplismo es agobiante y nos esteriliza. Mucho más cuando se concibe la filosofía latinoamericana como mera glosa de esos textos que se supone son los textos de la filosofía latinoamericana. Establecer un *corpus*, discutir fuentes y sus matices, discriminar vías de aportes diversas, cuidar y reconstruir fuentes, etcétera, es todo trabajo por hacer.

No digamos las distorsiones que producen investigadores de otros ámbitos culturales que se interesan por la filosofía en la región y generalmente terminan por complicar más todavía el asunto al no disponer de una adecuada y explícita consideración de las fuentes.

Revalorar la vía ensayística es un objetivo primordial, dado que, aunque más no sea como forma de expresión, la presencia del ensayo es abrumadora.

También es menester distinguir entre filosofar nuestroamericanista y filosofía en la región. Hay muchos tipos de filosofía cultivados o reiterados en la región en diferentes momentos, sin ninguna relación con el contexto de su producción.



Nos interesa la filosofía con una perspectiva nuestroamericanista explícita, aquella efectuada como pensamiento vivo que piensa y asume cuestiones vigentes en sus respectivos momentos para sus comunidades y para la discusión teórica correspondiente. Por lo tanto, no toda la filosofía cultivada en la región debiera entrar en primera instancia en la historia propuesta. Posteriormente, como complemento se podría añadir esto.

Hay una función social y pública de la filosofía que requiere ser atendida y reconstruida cuidadosamente. Las relaciones entre filosofar y poder público son claves aquí. Y, en especial, las relaciones entre intelectuales y Estado.

También es menester reconstruir series paralelas. Hace unas décadas éste hubiera sido un requisito incumplible, dado que no se contaba con otras historias suficientemente desarrolladas. Actualmente, sí tenemos historias de la economía y de la sociedad, de las ciencias y la tecnología, de la literatura, el arte, la política (particularmente del Estado) y de la religión.

Entre otras son éstas las series paralelas que deben ser establecidas y examinadas en su relación con la filosofía. Quizá de este modo la idea común de que, la filosofía se ha cultivado entre nosotros con absoluta prescindencia de lo que ocurría en otras áreas quedaría seriamente puesta en cuestión.

Otro punto de gran relevancia es la regionalización. Ésta tiene que verse alterada en relación con las naciones actuales, no solamente en diversos periodos de tiempo, por los cambios en la organización espacial, sino que debería articular lo que ocurría en España y Portugal, en Brasil y el Caribe no hispánico. Son todos puntos muy alejados de la historiografía disponible, pero indispensables, si queremos reconstruir de verdad lo que tiene que ver con nuestra América filosofante.

La tensión utópica operante en el seno de esta historiografía tendría que impulsar la idea de que la edad de oro de nuestro filosofar está por delante, en el futuro y que colaboraremos con su aparición en la medida en que reforcemos sus basamentos.

Finalmente, hay que decir que la historia que propugnamos no está escrita, pero sería más justa con la historia si ésta que las

manualescas versiones más o menos disponibles. Y, por lo demás, permitiría impulsar con renovados bríos el filosofar contemporáneo.

Esta historia tiene que ser una historia paradójicamente "materialista" de las ideas. En el sentido de que las ideas no pueden ser analizadas de un modo inmanente, como si se engendraran unas a otras en un proceso descontextualizado, sino como ideas encarnadas en instituciones, con funciones sociales, culturales y epistémicas precisas para que la historicidad de su desarrollo se haga explícita y para no permanecer en una contradictoria visión de filosofía perenne, donde los problemas serían siempre los mismos, aunque tendrían historia, lo cual no es más que una evasión de la historia en nombre del formalismo de las ideas o de un cientificismo sin fundamento *in re*. Esta historia materialista de las ideas se concibe como parte de una historia total que, por cierto, opera como un concepto regulativo en la investigación. Es un horizonte al que apunta la reconstrucción.

Este punto tiene que ver con el establecimiento de un *corpus* y de un *canon* sobre los cuales trabajar. Por periodos habrá que establecerlos con mucho cuidado, sin prejuzgar acerca de su conformación. Mucho de lo canónico quedará de lado por irrelevante y mucho de lo invisibilizado podrá volver a entrar en el campo de trabajo por derecho propio.

Las funciones de la filosofía tienen que ver en primer término con la justificación o no de la dominación. Luego, con la posibilidad de abrir cauces a la creatividad y a la generación de conocimiento. También con la evaluación de lo correcto o incorrecto y por el establecimiento de proyectos. Es así función social, epistémica, política y ética. Hay también una función simbólica de integración y dotación de sentido al conjunto. Podría ser calificada de función hermenéutica.

La contextualización aparece como el proceder más adecuado para esta nueva historia. No sólo porque permite remitir ideas a su contexto de producción y gestación, a sus sujetos sociales, sino porque permite mostrar cómo la idea misma tiene historicidad. Éste ha sido un procedimiento utilizado en diversas modalidades por la historia de las ideas. Se trata de rectificarlo y refinarlo.

### 11. Para una historia hipotética todavía no escrita

A sabiendas de que estamos frente a una historia por construir cabe, sin embargo, que intente esbozar a grandes rasgos una hipótesis alternativa. Algo así como la historia que podría ser a partir de la historiografía que se está construyendo con gran esfuerzo y paso a paso. Procuraré consignar la caracterización en rasgos gruesos de esa historia hasta donde alcanzo a percibirla. La historia a que aspiro no está escrita, pero será -deseo que sea- más pertinente respecto de la historia sida.

Lo primero que se requiere especificar es aquello que se va a historiar. Por tanto, hay que proporcionar -con toda la provisoriedad del caso- una (¡la tan temida!) definición de filosofía. Ésta constituirá, entonces, el objeto de la historia buscada. Reproduciré, a continuación, un intento de definición que propuse en otro trabajo y que está ya anticipada parcialmente en el párrafo anterior.

Entiendo por filosofía un ejercicio racionalmente controlado de la reflexión conceptual sobre la realidad (en sus diferentes niveles) e institucionalmente organizado para formar nuevos practicantes de la disciplina y para transmitir el conocimiento, los hábitos, valores y estilos de trabajo de generación en generación, lo cual permite la expresión individual y la manifestación de estilos propios, personales de un pensamiento ejercido siempre desde una específica y caracterizable situación.

Inmediatamente asalta la curiosidad por saber cuándo comienza este objeto a manifestarse en la historia ¿o acaso ha estado allí siempre a disposición? Esta preocupación por el punto de partida de la historia no deja de ser hasta cierto punto cuestionable. Porque, en verdad, nos encontramos con procesos filosóficos siempre en curso, casi como quien se sube al tren en marcha. Evitando los ontologismos no queda más que reconocer el carácter provisional de todo comienzo en el sentido de que no hay comienzo o punto de partida absoluto y sí, más bien, recomienzos como lo ha mostrado Arturo Roig. De cualquier modo, nuestra historia tiene comienzo o punto de partida detectable hasta ahora. En la medida en que, por definición, este objeto es cultural o, si se prefiere, socio-histórico-cultural; los testimonios indican que es aborígen y no producto exclusivamente de importación.

Esta historia hipotética reconstruye, también y para comenzar, la filosofía cultivada como producto aborígen en esta región del globo. Un ejercicio racional sistematizado es aprehensible a pesar de las dificultades testimoniales y de la destrucción producto de la conquista. Esta filosofía, carente de apoyos institucionales que faciliten su reproducción y sus modificaciones cualitativas, sobrevive, sin embargo, bajo la forma de cosmovisiones que llegan hasta nuestros días conservando buena parte de su vigencia social. En los pueblos indios se detectan estas supervivencias.

Con el choque brutal de la Conquista se produce un enfrentamiento, breve pero fuertemente ilustrado en el *Coloquio de los 12*, que coloca a la filosofía aborígen en situación de marginalización creciente, aunque no, como ya he dicho, de defunción. Defenestrada de la hegemonía ideológica la filosofía aborígen, la filosofía colonizadora se enseorea de la escena. Sin embargo, hay también expresión filosófica latente entre los grupos esclavos. Siempre es filosofía expresándose a través de formas ideológicas y no, por así decirlo, de modo directo. Su manifestación oblicua exige una mirada capaz de atisbar a través de esas obstrucciones. Los sujetos sociales portadores y las élites artesanas del pensamiento varían. Sin embargo, el torbellino del filosofar sigue su marcha.

En esta etapa de predominio colonial, la hegemonía la tiene el pensamiento escolástico entretenido en sus disputas internas, pero asolado desde su exterioridad por un pensamiento que se expresa fragmentariamente y de modo esporádico en la resistencia, en las sublevaciones indígenas y también en las rebeliones esclavas. Este pensamiento extra académico se puede visibilizar si existe interés en no aceptar las cosas como juzgadas y el dominio de los triunfadores como ineluctable. Sólo desde la pretensión de modificar en presente y futuro ese curso, se hace posible la captación intelectual de éstos, por así decirlo, destellos del pensamiento que sobrevive primero y que luego se afianza y desenvuelve con caracteres renovados en la resistencia a la dominación. En el revoltijo de factores sociales, culturales y étnicos que se producen en esos aciagos tiempos se constituye un proceso de producción de conocimiento sobre la realidad mucho más variado de lo que se puede advertir en primera instancia. Siempre es pensar la realidad, a partir de la propia historia, crítica y creativamente para transformarla. Así, se constata en los grandes

textos clásicos de nuestro pensar: *Popol Vuh*, *Nueva Corónica*, *Comentarios reales*, por ejemplo.

Aquí es menester indicar rasgos que aumentan la complejidad de la reconstrucción buscada. Dado que la filosofía depende de las culturas en que está inserta o se da sólo en el seno cultural, es imperioso reconocer niveles de continuidad y ruptura, organizados por estratos. En mi opinión es sobre las continuidades de larga duración que se producen ciertas rupturas, principalmente en cuanto a hegemonías filosóficas, las cuales no debieran ser entendidas *prima facie* como anulaciones simples o bien desapariciones de estructuraciones completas de pensamiento. Estos estratos podrían enumerarse en orden de antigüedad y permanencia ancestral como sigue: aborígenes, colonial, esclavizadas, neo colonial y dependiente. Nótese que en el primero y tercer caso se enuncian en plural, porque la resistencia se ejerce desde la pluralidad. Los otros tres en singular por su tendencia fuertemente homogeneizante, tendencia, no logro. Por supuesto, en todos los casos existen formas de dominación internas fuertemente acendradas.

Establecido objeto y punto de partida cabe pensar en periodización. ¿Cómo segmentar según un arbitrio explícitamente justificado un continuo complejo con rupturas? ¿Cómo hacerlo para responder a las articulaciones que el propio objeto va asumiendo? Esto, por cierto, en el supuesto de que -acorde con la definición anticipada- el objeto permanece el mismo. Parecería haber aquí una periodización organizada por hegemonías y por núcleos epistémicos. Es factible en la medida en que el filosofar se organiza y expresa a partir de ciertas estructuraciones sociales y, por así decirlo, “envuelto” en ideologías. Estos conjuntos se organizan en ocasiones como *Weltanschauungen*. Advierto las siguientes configuraciones matriciales en nuestra historia: teocósmica, teocéntrica señorial, antropocéntrica y sociocéntrica. Articuladas a ellas se presentan ideologías de más o menos larga duración, de características serviles, esclavistas, señoriales, liberales, socialistas, populistas, neoliberales. A su vez, en otra dimensión de análisis, se articula la constitución del Estado nacional con sus caracteres específicos en el caso latinoamericano y con sus exigencias de soportes ideológicos o de imaginario colectivo. El enfrentamiento decisivo se producirá entre lo señorial oligárquico y conservador, asociado a una matriz teocéntrica, y lo liberal, asociado a una matriz antropocéntrica.

Es de anotar que estas combinaciones de matrices e ideologías constituyen segmentaciones analíticamente distinguibles, pero articuladas fuertemente en la realidad, al punto que cabe ver en unas siempre los espectros de sus opuestos. Por lo mismo, podría conceptualizárselas en una diferenciación tendencial que admite regresiones.

Será en el contexto de estas configuraciones que se hace factible detectar núcleos epistémicos, todos de naturaleza crítica en la medida en que procuran cumplir con la tendencia diferenciadora y participar en el conflicto de los filosofares, prolongación especializada de las típicas luchas ideológicas constatables por doquier: crítica al poder, a los curacas, a la Conquista y sumisión, a la esclavitud, al gobierno español, a la organización nacional, por áreas: educativa, legislativa, etcétera; axiológica, de la identidad, del desarrollo, de la dependencia, de las autonomías, de género. Siempre son determinados sujetos sociales quienes las enuncian y enarbolan. Éstos ejercen la acción y el pensar.

Por tanto, no estamos concibiendo aquí el simple efecto de las oleadas de influencias sobre nuestras costas intelectuales, sino elaboraciones propias -a partir de lo que se convertiría en materia prima venida de otras partes, como siempre ha sido en la historia de la humanidad- con proyectos propios y, por tanto, transiciones internas.

La normalización aparecería en este contexto como un gran equívoco si se la afirma a la letra (de lo postulado por Francisco Romero).

## 12. De la normalización a la responsabilidad ciudadana

A esta altura podemos permitirnos mirar un periodo de relativa larga duración": el camino del filosofar en el siglo XX.

Trataré de ensayar esta mirada de conjunto, globalizadora y generalizante. Quedarán de lado los detalles, pero quiero aprehender las grandes líneas de este proceso con el fin de aproximarme a nuestro *status quaestionis*.

Filosóficamente, lo primero que salta a la vista es que el siglo se abre con el positivismo y se cierra con una especie de neopositivismo simplista y de efectos abrumadores como el neoliberalismo o, para denominarlo de un modo más apropiado, el neoanarcoliberalconservadurismo. La hegemonía del positivismo se mostró en la región con una cobertura casi total y ciertas variantes específicas. En Brasil y Chile adquirió dimensiones de religión de la humanidad. En Cuba fue resistido con razones muy propias. El caso es que este pensamiento hegemónico trabajó públicamente en la consolidación de un orden conservador y pro oligárquico. Su auspicio de la ciencia y de la modernidad fue más bien un subterfugio para justificar ansias de poder y su visión paradójicamente metafísica de la historia y de la sociedad humana no propició verdaderos avances en ciencia y tecnología como su retórica podría sugerir. La filosofía fue en estos momentos pensamiento público y justificación del poder político. A la vuelta del siglo nos encontramos con un pensamiento hegemónico pretendidamente único que se complace en descalificar cualquier intento de reflexión alternativa. También es filosofía en la calle y ha terminado por ahogar las elaboraciones teóricas que no se le alinean. Sus esfuerzos de modernización y eficiencia han tenido efectos muy nocivos en la sociedad latinoamericana, aunque me preocupan todavía más sus efectos sobre la actividad intelectual. Es como si inmensas áreas y modalidades de reflexión hubieran quedado borradas del mapa cerebral. No me refiero a la consideración sociológica de la actitud adoptada por grandes sectores intelectuales antes progresistas y ahora asesores o protagonistas de los gobiernos neoliberales, que es, por cierto, un dato importante a considerar. Me refiero a la perplejidad teórica desarmante que ha producido este clima neoliberal. Nuevamente la apuesta por la modernización y la eficiencia han obrado como señuelos. No me interesa detallar este diagnóstico. Otros lo han hecho. Lo que me importa es escudriñar por qué la actividad filosófica en la región estuvo tan mal preparada para dar una respuesta contundente a los simplismos neoliberales. Hay mucho que aducir, pero quiero centrar la atención en un punto que considero clave.

La noción de normalización filosófica perdió de vista que la filosofía es más academia que profesión y oscureció las connotaciones políticas del trabajo académico, como si profesionalizar significara privatizar. Hoy se puede ver esto muy claro. Esta privatización desresponsabiliza y produce el efecto de

una ilusión de individualidad en un trabajo que tiene que ver con lo colectivo. La normalización filosófica, con sus ambigüedades creo que preparó sin quererlo el caldo de cultivo propicio para que esta última etapa la viviéramos como la hemos vivido. El universalismo acrítico, la ilusión modernizante, el culto al eficientismo y el científicismo como norma que le son ínsitos hicieron que el neoliberalismo creciera en tierra fértil. Al margen de detalles, lo que interesa subrayar es que el paradigma neoliberal está haciendo agua por todos lados y los mismos que lo impulsaron buscan ahora reconceptualizarlo para seguir por la misma vía .y en defensa de los mismos intereses. El momento sigue siendo decisivo para encaminar una crítica al corazón mismo de esa propuesta y la comunidad filosófica latinoamericana no puede estar ajena a esos esfuerzos.

A finales del siglo se trata, entonces, coyunturalmente, de impulsar una creación intelectual que no quede atrapada en los marcos estrechos y mecanicistas del paradigma neoliberal y, estratégicamente, de darle la vuelta, por así decirlo, a la normalización. Si se quiere, de superarla en un movimiento de *Aufhebung* que sea capaz de conservar sus aportes y de remontar sus deficiencias. Frente a una profesionalización despolitizante se trata de devolver a la filosofía o de reinsuflarle su carga cuestionadora, su fuerza de inserción en lo social. Si se observa con esta mirada de larga duración al siglo, se advierte un cierto movimiento o tendencia en este sentido. No sólo aquí, sino en otras regiones.

La normalización, que se opuso al diletantismo filosófico con la fuerza y el rigor de la profesionalización, implicó un *laissez faire* en el plano político. Después de múltiples movimientos paralelos y encontrados de evasión y militancia hoy estamos ante la exigencia de la intervención filosófica; no se puede eludir la responsabilidad ciudadana. Se trata de rebasar la academia sin perder sus aportes o de reconceptualizarla de modo tal que no sirva sólo de refugio a una actitud escapista de la realidad, sino que permita el ejercicio de un filosofar arraigado en el sentido propuesto atinadamente por Alfonso Reyes, y por arraigado, excéntrico y no marginal, rebelde y comprometido, participativo y pertinente. Que tenga, en suma, algo que decir y aportar al conjunto de la sociedad. No que hable para un interlocutor abstracto, sin coordenadas de tiempo y lugar, sino para nuestros/as conciudadanos/as en el aquí y ahora. Claro que, bien

mirado, esto no es pedirle nada nuevo a la filosofía. Todas las grandes filosofías han sido en definitiva eso: respuestas "filosóficas" a los problemas "extrafilosóficos" planteados en su tiempo. Buenas o malas respuestas, acertados o frustráneos intentos de aprehender lo que se demandaba, eso es otro asunto.

Estamos en una situación que exige dar pasos y no por miedo a patologías (no normalizadas o anormalidades) condenarse a la esterilidad. La filosofía tiene un papel estratégico que cumplir en la región -y esto en alianza con quienes, desde otras partes del globo terráqueo, apuntan a lo mismo- impulsar cambios en pro de justicia o, cuando menos, por dignidad no justificar lo injustificable. En ese sentido y reconceptualizada cabe reivindicar la academia como ámbito donde ejercer también el compromiso ciudadano.

Hay coincidencias asombrosas en el siglo que tienen que mover a la reflexión. Por ejemplo, el proceso denominado por las ciencias sociales como de sustitución de las importaciones va de la mano con uno de los momentos de mayor creatividad intelectual en la región. ¿Será pura casualidad? Sin caer en infelices y simplifcantes mecanicismos, ¿cómo interpretar estos fenómenos combinados y paralelos?

El siglo se abre con la Revolución mexicana de 1910. Se colocaron a la orden del día las necesidades sociales y se vivió una reivindicación nacionalista. El medio siglo se vuelve a abrir con otra revolución, la cubana en 1959: reivindicaciones muy semejantes. El siglo se termina sin que se hayan cumplido las reivindicaciones sociales y con los proyectos nacionales pasados de moda o arrollados por procesos que no se atina a delimitar claramente, ocultos bajo la bruma conceptual de la denominada globalización. Siglo de importantes movimientos sociales en la región, los movimientos filosóficos han tenido también su relevancia. Impulsada por la Revolución mexicana la filosofía de lo mexicano, por la Revolución cubana las diversas renovaciones del marxismo ya anticipadas por la figura emblemática de Mariátegui y por los populismos diversas formas de irracionalismos conservadores y las filosofías de la liberación con su amplio espectro. ¿Cómo culminará filosóficamente este siglo? ¿Veremos todavía el alumbrar de una nueva floración filosófica aportadora y crítica, anticolonialista y alternativa, rigurosa y comprometida? Las cartas están echadas. Depende de quienes filosofamos saber si estaremos a la altura de lo que los tiempos reclaman. y lo que se reclama es democracia

como demanda radical, quizá como necesidad radical que ponga en jaque al sistema.

Hemos cubierto así esta segunda sección dedicada a examinar con detalle la dimensión histórica desde donde se filosofa. A continuación examinaremos las modalidades que rigen esta labor.



### Sección tercera ... crítica y creativamente...

*Cada vez que el pensamiento latinoamericano se acomoda en la reelaboración académica, acaba tragándose todas sus zonas fértiles.*

ENRIQUE UBIETA GÓMEZ

*El tiempo histórico exige que los mejores se dediquen también a la construcción de la nación. Entre nosotros el sabio tiene que ser hombre público, tiene que entender el trabajo intelectual como servicio público.*

RAFAEL GUTIÉRREZ GIRAROOT

### 13. Actitud

COMO DECÍAMOS al principio de esta obra, el argumento principal es difícil de seguir, porque tiene cierta circularidad aunque no remite al círculo hermenéutica en el sentido de apoyarse en alguna precomprensión existencial por parte del lector. Más bien y según la metáfora del caracol, las cuatro secciones en que he segmentado esta respuesta están siempre presentes en cada una de las partes. Por ello, puedo afirmar que es solamente con una actitud crítica y creativa que se ha podido avanzar hasta aquí.

En este apartado explicitaré la importancia de reconocer y remontar *el obstáculo que constituye una actitud acrítica e imitativa* y trataré de mostrar cómo se relacionan la creación y la crítica. A continuación (14) expondré las *insuficiencias de una filosofía primera*, para poder *desligamos de la exigencia injustificada de sistema* como programa ineludible y frustrante para nuestro pensar. Quedaremos así en condiciones de enfrentar el gran obstáculo teórico que nos resta superar y que se organiza en dos partes: la *dialéctica interrumpida* (15) y la *metaforización como exceso* (16). En tiempos de moda privatizante habrá que romper lanzas a favor de la *dimensión pública del filosofar* y habrá que *deslindar la filosofía de la ciencia y de la ideología* y postularla como *un quehacer democrático* que alcanza altos vuelos en situaciones participativas, debiendo cargar como tarea una resemantización de *lo nacional y sus insuficiencias* (17).

Quienes hayan tenido la paciencia de acompañar esta reflexión hasta aquí, han debido vencer las resistencias que presenta un obstáculo muy reticente y que permanece latente o subyace a todo el proceso y lo pone en serio riesgo. No es fácil caracterizar acabadamente este obstáculo, porque tiene características psicoculturales tan introyectadas que pasa desapercibido y se confunde con la espontaneidad, el hábito cotidiano y el sentido común,' Intentaré, en lo que sigue, abordarlo, cercado, aproximarme cada vez más y mejor a su constitución.

Lo conforma una actitud o modo de posicionarse frente al conocimiento y a la reflexión filosófica que se ha hecho un hábito y, como tal, tiene ventajas y desventajas. Las ventajas están asociadas a la facilidad con que se ejecutan determinadas acciones sin mayor esfuerzo, como si fuera "normal" y hasta "natural" hacerlo así, y no presupusieran un inmenso esfuerzo para activar toda la artificialidad que comportan. Esto es común a los hábitos, El caso es que en relación con el que nos ocupa tiene consecuencias devastadoras en el ámbito del conocimiento, Lo importante es advertir, de inicio, que la pretendida espontaneidad no es tal, sino un artificio cultivado (obviamente desde el momento que pertenece a la esfera de lo cultural) y reforzado cuidadosamente por instancias institucionales, Todo esto va conformando un síndrome según el cual ciertos valores, ciertamente impuestos, quedan introyectados por los individuos como si fueran propios. Al no mediar ningún antivirus" (¡es inútil, la jerga computacional se cuele por todos lados!) cada quien queda inerme a merced de esas orientaciones (mejor calificadas de desorientaciones desorientantes). Este síndrome se manifiesta con características crónicas en los ámbitos académicos pero extiende también su maléfica influencia más allá de estos cotos. Es una actitud idolátrica sumamente ingenua, pero ataviada con toda la parafernalia de la cientificidad. Se suele expresar en dos o tres fórmulas triviales y hasta desconcertantes que podríamos enunciar más o menos como sigue: todo lo que viene de fuera es presumiblemente mejor; debemos imitados, porque no somos capaces; mientras más apertura, docilidad y sumisión dispongamos frente a lo que se nos propone, mejor; si parece incomprensible, seguramente nosotros estamos equivocados o no nos alcanzan las neuronas para entenderlo... y otras necedades por el estilo. Finalmente, esta actitud acrítica e imitativa se refugia en la insostenible fórmula: lo que hacemos nosotros es particularismo, mientras lo que viene de otra parte es universal. Nuestra efectiva

particularidad es trasmutada en particularismo para ninguneada más acabadamente, frente a un presuntuoso universalismo aureolado de universalidad que sólo es tal por no ser producto nuestro. El peligro mayor escondido detrás de esta actitud, pretendidamente justificada con estas retóricas fragmentarias, lo constituyen las reacciones contraideológicas, las cuales simplemente invierten los valores y dicen algo así como: por ser nuestro, ya vale y es universal, lo cual aparece como notoriamente insuficiente y tan o más grave que la actitud inicial. Sabemos que en la vida cotidiana la actitud de marra s ha sido calificada o descalificada, denigrada con denominaciones como "malinchismo", "cipayismo", etcétera. En el fondo, es una manifestación de colonialismo mental muy difícil de remontar. Es que hay algo de cómodo en esta actitud y es la ley del menor esfuerzo. Criticar para crear exige esfuerzo, inventiva, iniciativa y responsabilidad. Dejarse llevar por la marea tiene incluso un encanto erótico, suave, muelle y, como si lo anterior no fuera aliciente bastante, parece colocarte sin mayores esfuerzos en la cresta de la ola, al día, actualizado, a la moda.

En filosofía el síndrome se agrava en proporciones difícilmente aprehensibles. Se trata de no leer lo que produce el vecino, porque da más prestigio discutir (es un eufemismo, porque generalmente los discutidos no toman en consideración lo que se les dice desde aquí) con maestros consagrados del exterior, etcétera. Es como película de vaqueros: hay que buscar la pistola más rápida para enfrentarla y si uno gana es el nuevo *cowboy* de la pantalla... Así se concibe la competencia intelectual: lucha de todos contra todos y sin reparar en los medios. No se advierte que eso nos debilita como comunidades intelectuales, más todavía de lo que estamos debilitados como sociedades subordinadas a reglas de juego de cuya imposición no participamos. Es desolador advertir la frustración que causa en muchos colegas que sus trabajos no tengan repercusión alguna en los espacios internacionales para los que se supone que fueron elaborados yeso que algunos de esos trabajos tienen una gran calidad y se ubican en niveles de elaboración que no tienen nada que envidiar a los mejores de los países centrales. Por lo menos, cabría decir que están muy por encima del promedio -bastante mediocre- de lo que se edita diariamente en esos países. Claro, aquí entran todo tipo de pseudo explicaciones que ayudan a eludir el punto central; por ejemplo, el idioma nos margina, hay que poner los textos en inglés. Y los ponemos y siguen siendo excéntricos. Son reglas del mercado

editorial, pero también de los mercados académicos. Ninguno de ellos es, por supuesto, un "libre" mercado. Entonces, se culmina en un punto deleznable: controlar aunque sea una porción mínima del mercado marginal y usar eso como un arma para decidir qué vale y qué no. En último término, qué es y qué no es filosofía o aceptable como tal. Por supuesto, tampoco aquí se toma en cuenta que la oferta recrea la demanda e induce necesidades para ¡satisfacerlas!

A mi juicio esta situación anómala ha sido reforzada institucionalmente por la marcha simbólicamente triunfal de la normalización filosófica con su profesionalización despolitizante e irresponsable de la filosofía. Asumo las dificultades que presentan estas afirmaciones, sobre todo cuando se han padecido hasta el cansancio formas ideologizadas de retrasar al quehacer filosófico y de desprestigiar la filosofía haciendo pasar gato por liebre, manipulando los ámbitos académicos aparentemente dedicados a la filosofía para "catequizar" de conformidad con posiciones políticas e ideológicas dogmáticas. Hartos de estas farsas, a veces trágicas y con resultados sangrientos en la región, se mira como a tablas de salvación a la filosofía "pura" y a la cientifización del quehacer, su rigorización, con la esperanza -en muchos casos honesta- de evitar ideologizaciones y tergiversaciones; con el deseo de hacer avanzar el conocimiento o, por lo menos, de que seamos menos ignorantes. Lo que no se advierte es que así la presunta filosofía queda tan pasteurizada que ya no tiene *habitat* donde desarrollarse.

En otras palabras, habría que interrogarse no sólo retóricamente si vale la pena pensar en las regiones del mundo que no pertenecen a donde se toman las decisiones que a todos/as nos afectan; si vale la pena hacer filosofía rodeados de pobreza, miseria, corrupción y abusos o mejor sería dejar que otros piensen y filosofen por nosotros o nos digan cómo, cuándo, dónde y con qué formas y contenidos hacerlo, mientras contemplamos azorados el avance aparentemente ineluctable de una civilización prepotente y depredatoria.

¿Cabe anotar, con todo, que algunos consideramos que sí vale la pena intentarlo?

Sin embargo, no conviene descuidar que la hegemónica concepción de nuestra normalización filosófica tiene aspectos muy positivos: ha regularizado el quehacer filosófico, lo ha

profesionalizado, ha generalizado altos rangos de exigencia teórica, nos ha forzado a estar en conocimiento de lo que se produce en otras partes, ha resguardado un ámbito propio para la filosofía dentro de la administración de la enseñanza superior, le ha dotado de instrumentos técnicos de gran utilidad. Nos ha dotado, por así decir, de un ideal profesional del quehacer filosófico con altas exigencias de rigor. Eso es muy apreciable; pero, a la vez, ha propiciado una irresponsabilidad social en el ejercicio de la filosofía y una falta de dimensión política que la ahoga y frustra su quehacer. Lo interesante es advertir que estas limitaciones están en la misma propuesta inicial, como ya lo he mostrado en otro lugar.

Lo que hace más doloroso modificar esta actitud es que, si se logra efectuar el esfuerzo y se comienza a valorar la criticidad y la creatividad como indispensables para la generación de un pensamiento propio, se ha superado la dimensión psicocultural de seguidismo sumiso, pero se vuelve a recaer en ella, porque hay dificultades teóricas no resueltas, como espero mostrar en los párrafos que siguen. Dificultades teóricas que provienen de un modo inadecuado de considerar nuestra propia historia, cultura y sociedad, y que propongo denominar, con afán juguetón y con ansias de estimular la reflexión al respecto, dialéctica interrumpida y su metaforización excesiva consecuyente.

Desde el comienzo de este libro, toda mi argumentación ha descansado sobre la actitud que se asuma frente a la realidad y frente al pensar. Producir conocimiento nuevo y adecuado sobre la realidad; cuidar el estilo ya que fondo y forma no están desligados; hacer accesibles los argumentos, porque no se trata de quedar bien ante la sociedad académica o pasar por sabio, sino de procurar serio verdaderamente con toda la sencillez que esto entraña. La filosofía no es ciencia, aunque tiene muchísimo que aprender de ellas, es sabiduría y como tal humanismo a la búsqueda de eficacia en su intervención histórica. Pero, no puede ser humanismo ingenuo, porque sabemos de sus manipulaciones. Debe ser humanismo del ser humano (mujer-varón) y humanismo de todo ser humano y para todo ser humano y no sólo para una élite hegemónica y privilegiada a nivel mundial que dice e impone lo que por humano debe entenderse. Es pensamiento en la historia, historizado en sí mismo y permanentemente rectificable. Así, la crítica y la autocrítica se convierten en connaturales al filosofar nuestroamericanista.

La crítica constituye un gran paso en los códigos del quehacer profesional de la filosofía. Porque se está acostumbrado a no leer al colega, a no criticar por miedo a las represalias del más poderoso, a que la crítica sea o bien destructiva y personalizada con argumentos *ad hominem* o bien a que sirva como incensario para que se pavoneen los presuntuosos *aristoi*... La crítica debiera pretender, por eso, brindar evaluaciones intersubjetivas por parte de una comunidad filosofante que no se quiera dejar morir en la inercia o en las reiteraciones. Es un lugar común la constatación del escaso espacio que ocupa la crítica en nuestros ámbitos intelectuales y académicos. En general, no hay hábito de ejercicio crítico, lo del colega no se lee y si se lee, no se comenta; no hay dónde acceder a una evaluación constante de nuestra producción. Por ejemplo, no existen revistas de reseñas acreditadas y consolidadas en la región, a pesar de algunos loables esfuerzos. Las secciones de reseñas constituyen un relleno en la mayoría de nuestras revistas, pero casi nadie las lee y mucho menos pesa el juicio que se haga en ellas. Éste es sólo un síntoma menor de esa falta de seguimiento constante y actualizado, que impide constatar avances cualitativos (y cuantitativos) en las investigaciones. Es interesante anotar, en este sentido, que la normalización no se habría cumplido a cabalidad y las causas están, insisto, en la noción misma de normalización, como ya he señalado. La situación está asociada a la carencia de registros de investigaciones, de directorios y guías de investigadores y de estudios actualizados Y confiables, a la irregularidad de las publicaciones, las cuales difícilmente son periódicas, etcétera. Variadas son las explicaciones que pueden darse a esta situación, desdén, falta de entusiasmo, inseguridad, desconfianza en nuestra capacidad teórica, etcétera. Probablemente, no sería descaminado poner el énfasis en los riesgos que se corren ejerciendo la crítica, por lo que ésta se convierte en un remedo: o laudatoria o denigrante, pero nunca insumo que permita crecer en la propia producción. El miedo proviene de las posibles represalias por parte de los criticados. El aludido suele tomar venganza por lo que no le gustó o por lo que recibió como alusiones personales, en vez de apreciado como desacuerdo con sus argumentos y posiciones teóricas, ideológicas o políticas. Como las intenciones están muy mezcladas, se puede mal entender la crítica como un modo de cerrar el paso a un avance en la carrera por los puestos o en la promoción personal. En comunidades intelectuales tan pequeñas, la cercanía y dependencia mutua de sus miembros es grande y eso conduce a



un extremado cuidado de las reacciones del vecino en manos de quien pueden estar decisiones que afectan incluso en su salario al avezado crítico. En todo caso, la ausencia de crítica es un síntoma de algo más grave. No se critica lo que no interesa, lo que no se ama y, en el límite, aquello por lo que no se siente nada. A la vez, no se critica aquello que no se requiere criticar. Y ¿por qué no se requiere hacerlo? Porque no estorba o no interfiere o no toca - aunque sea tangencialmente- lo que se está haciendo o, bastante más delicado, porque no se está haciendo nada o muy poco. Vale decir, la crítica sólo se ejerce desde una preocupación creativa. Se critica con ánimos de avanzar en un sector del saber. Si no hay esos ánimos, no hay necesidad de crítica. ¿Para qué evaluar, si así como nos lo dicen es suficiente? La crítica que no concluye en creación es estéril y esto, aunque parezca paradójica, porque no ha nacido de una actitud creativa. Si la actitud es repetitiva, pasiva, meramente de consumo de información ya elaborada, resignada, no puede haber ni crítica ni creatividad. Es decir, mucho depende de cómo nos coloquemos frente al quehacer filosófico y a la realidad. Si la actitud es acomodaticia, conformista, de adaptación indolente, poco saldrá allí de nuevo. Es en ese roce con una realidad que se vuelve por momentos intolerable y que es, al mismo tiempo, apreciada donde surge la novedad o, mejor, el ansia de novedad, de alternativas.

La crítica exige primero autocrítica, porque mucho de la propia posición, mucho del centramiento en sí mismo impide el despliegue de las capacidades creativas y la aprehensión desprejuiciada de lo que nos rodea o preocupa.

Esa autocrítica y luego crítica deben considerar dos momentos, al menos: el de lo social y el de lo teórico o epistémico. Pero, en lo que se viene planteando se ve mucho más. Se trata de concebir la crítica y la autocrítica como condiciones de posibilidad del surgimiento del pensar, como fuentes del pensar mismo. Sin crítica simplemente no habría filosofar.

Hemos ganado en esta sección un reconocimiento de la actitud que debe ser evitada, de la que debe ser estimulada y de las renovadas dificultades que se presentarán en el plano teórico a continuación. Los obstáculos tienen un gran poder de irradiar hacia otros momentos y por ello deberemos avanzar, en el siguiente apartado, hacia algunos de sus sustentos para poder desbrozar adecuadamente el camino.

#### 14. Infecundidad o esterilidad sistémica de la filosofía primera"

Uno de los soportes o sustentos basales de la actitud que crítico en la sección anterior tiene que ver con la vigencia de una concepción de la filosofía entendida como filosofía primera, presuntuoso saber de los fundamentos de todo otro saber y que tiene en la base una noción de sistema insostenible a mi juicio por lo menos desde Hegel hacia acá. Sólo atravesando estos requisitos innecesarios se abre el proceder ensayístico como viable para nuestra reflexión. Claro que no necesariamente concebido al modo del ensayo tradicional o clásico si no, más bien, como procedimiento de búsqueda, ensayo y error, aproximacionalismo.

No desconozco la existencia de críticas en el ámbito anglosajón a la filosofía primera. Entre las más destacadas están las de Quine o Rorty. Jean Piaget había advertido hace ya años acerca de la esterilidad de una presunta epistemología general y promovió la elaboración de epistemologías por disciplinas, sugiriendo líneas de avance que aquí intento proseguir. Pero, dedicarme ahora a examinar con detalle estas propuestas me alejaría de mis objetivos inmediatos. Por eso regreso al cauce de mi propia reflexión.

En mi opinión de lo que se trata es de superar tanto la noción de filosofía primera de la filosofía griega clásica y medieval como la de la filosofía moderna. Para los griegos y medievales esta filosofía trata de lo general, de los principios válidos para todo. Para los modernos, pos Kant, es epistemología en el sentido de estudio del conocimiento y de sus límites.

El problema es que en ambas versiones la filosofía se resuelve en especulación.

Desde la metafísica aristotélica la cuestión se complica. Al momento de delimitar su objeto se confunden dos disciplinas: teología y ontología, como muy bien lo señalara ya en nuestro siglo Martin Heidegger. Esa naturaleza ontoteológica de la filosofía primera lleva ineludiblemente y bastante misteriosamente, para decirlo de una vez y de un modo bastante brutal, a que la inquisición por el ente se convierta en inquisición por Dios. A mi entender, ni siquiera el giro heideggeriano logra salvar este escollo.

A punto tal que quienes han intentado estos caminos han terminado por desarrollar una teología o la han debido eludir casi vergonzantemente. La exigencia convergente de una filosofía acerca de dios y de una reflexión racional acerca de la experiencia de la fe, entendidas como parte de la filosofía primera, limita profundamente el quehacer filosófico si la experiencia de la fe no existe o si ni siquiera como hipótesis dios entra necesariamente en la argumentación. De todos modos, no es esta razón estructural o constitutiva de la filosofía primera lo que me lleva a intentar otras vías, sino -sobre todo- su vaciedad especulativa que la vuelve tautológica, dogmática y poco aportativa, en mi opinión, justamente por carecer de una relación fecundante con las ciencias en general y con las sociales en particular.

Para mí, de lo que se trata es de una filosofía *a posteriori* o, si se quiere y con mucho cuidado, última, en el sentido de que viene después de los conocimientos que nos aportan las ciencias. También viene después de la teología, del arte, de la literatura, de la política. Pero, esto no quiere decir que tenga la última palabra. Estas disciplinas alimentan la reflexión filosófica, dan a pensar. La filosofía es así un participante más en el esfuerzo por conocer la realidad de modo integral. A veces le toca el cierre de la conceptualización en relación con un determinado segmento de realidad, otras busca el sentido global o integrador, casi siempre generaliza y no ceja en la interrogación, etcétera. Pero ninguna de estas actividades le da privilegio, ni le autoriza a sustentarse sola. Mucho menos la idea de que la filosofía fundamenta. Más bien, ella se asienta sobre los esfuerzos ajenos para ir más allá, para impulsar la reflexión hacia adelante, siempre con un horizonte inalcanzable. Quizá, alego rizando un poco, cabría modificar la apreciación de la filosofía según un esquematismo monárquico, para pasar a una visión democratizante del filosofar.

La concepción de la filosofía como *prima philosophia* ha sido rebasada por los acontecimientos. El surgimiento de la física moderna en este siglo, aunado ahora a la última revolución científico-tecnológica han modificado profundamente los accesos a la realidad. La percepción de la realidad por intervención de los sentidos aparece mediada por instrumentos y es la lectura" de estos instrumentos lo que permite, por así decir, captar o aprehender el fenómeno. ¿Cómo pretender que una especulación sin sustento empírico pudiera dictar los límites de validez de las ciencias particulares o prescribirles procedimientos metodológicos? Lo

peor de todo es que por este camino se le hace un flaco favor a la filosofía, en la medida en que se re fuerza la vieja imagen residual de la misma: aquello que no cabe en ninguna ciencia particular, los residuos que quedan después de que las ciencias han arrancado sus objetos del viejo tronco nutricio de la filosofía, eso es lo que resta como objeto de la reflexión filosófica. Con lo cual la filosofía, presunta madre de las ciencias, lucha con ellas en supuesto pie de igualdad para sobrevivir y, tendencialmente, desaparecerá. No parece ser esta una visión adecuada. Se presenta mucho más interesante y sugerente concebir a la filosofía como un saber distinto al de las ciencias, que se mueve en otro plano, con otros enfoques y en otros niveles de lenguajes, de codificaciones y de simbolismos, pero que puede y debe beneficiarse de los aportes científicos, si lo que se pretende es tener un conocimiento verdadero y no dogmático de la realidad. Así, las ciencias físico-matemáticas o duras y las ciencias sociales, tanto como las diversas disciplinas humanísticas y artísticas constituyen un verdadero venero, una cantera, una veta magnífica para que el quehacer filosófico se refuerce, tenga materia para pensar y se acerque, se aproxime más y mejor a la realidad. ¿Cuál sería su especificidad? ¿Cómo no perderse en la interdisciplina? Todo se reduce, me parece, a capacidad de traducción y a no deslizarse insensiblemente a la confusión de la *metábasis eis alló génos*. Probablemente, lo más propio de la filosofía sea el trabajar en un nivel mayor de abstracción y generalización, con interrogantes que hacen al conjunto de lo real, con la pretensión o ideal regulativo de pensar el todo de lo que es, sus relaciones con lo que no es, las posibilidades del tránsito de lo que no es a lo que es, las relaciones entre ser y deber ser, realidad e ideal, etcétera. En este sentido, la filosofía es constitutivamente pensamiento fronterizo, de frontera móvil entre disciplinas, campos temáticos, áreas de la realidad. Seguramente, la filosofía también incursiona donde las ciencias todavía no se atreven y su andar es menos sólido que el de las ciencias, con más intuición, más especulación, más argumentación puramente hipotética, más imaginación. Pero, siempre sobre un referente empírico y en constante rectificación. El esfuerzo bachelardiano aproximacionista, típico de las ciencias, debiera ser retornado e imitado por la filosofía ¿o fue quizá ella quien primero lo practicó? Esta movilidad, estos devaneos, esta flexibilidad y aposterioridad de la reflexión filosófica la carga de inmensas fuerzas teóricas. La filosofía requiere pensar a partir de las experiencias cotidianas, pero también a partir de los resultados de la actividad científica y tecnológica, de la práctica y del

pensamiento político, de las aportaciones sociológicas, antropológicas, psicoanalíticas, etcétera. La religión, el folclore, el arte dan que pensar a la filosofía. Le posibilitan y facilitan, en suma, dar cuenta de esa misma experiencia cotidiana. ¿Termina la filosofía de construir y consolidar un edificio coherente? Más bien lo abre permanentemente con sus interrogantes, con sus cuestionamientos, con sus ironías, con sus dudas y hasta con sus fecundas impertinencias.

Por eso no son recompensados los esfuerzos a la búsqueda de un sistema. Es ésta una búsqueda frustrante. Particularmente, cuando se trata de intentado desde situaciones de marginalidad o, mejor, de excentricidad. Y es que la destrucción, la crítica, la denuncia, la deconstrucción del sistema imperante es tarea permisible para quienes se encuentran en esta situación excéntrica, en suma para clases ascendentes o subalternas y subalternizadas. Desde estas posiciones no se puede impulsar un sistema o cosmos. Se sobrevive en el caos. *Un* pensamiento filosófico radicalmente crítico no puede andar a la búsqueda de un 'sistema, muchos menos proponerse programáticamente construir un sistema que diera cuenta de la realidad como un todo. Esto por dos razones al menos. Primera, porque la complejidad de lo real y las diversas especializaciones y subespecializaciones que pretenden captada han avanzado tanto y se han entrelazado tanto que no hay posibilidades ahora de un neo hombre del Renacimiento que pudiera abarcarlo todo o de una neoenciclopedia ilustrada del saber contemporáneo que nos dijera cómo está el estudio del todo al minuto, ni siquiera con supercomputadoras, porque esa articulación no es cuestión de un pensamiento binario, sino de unas combinaciones que tienen que ver no sólo con lo que es, sino con lo que va siendo, lo tendencial, con las posibilidades, con las decisiones, con ideales y con la libertad humana, la cual finalmente y felizmente todavía tiene un espacio o : \grietas por donde activarse. Segunda, porque un pensamiento que responda a las necesidades de los más desposeídos, de los que no se benefician de la organización del mundo tal como está, no aspira a mostrar un cosmos ordenado donde cada cosa está en su lugar, sino, en primera instancia, a denunciar la irracionalidad del (des)orden establecido. Un pensamiento que responde a los intereses de los sectores de clases subalternas y no hegemónicas no puede cerrarse como sistema, porque la realidad presenta fallas, deficiencias, injusticias, desórdenes y por lo tanto no puede presentarse ordenado, como si una lógica pertinente lo recorriera

de cabo a rabo y permitiera hacerlo transparente para la visión de sus contemporáneos. Han sido las clases dominantes las que han soñado siempre con el sistema filosófico que todo lo explicaría de una vez para siempre y de un modo organizado, perfecto y bello. Lo bello de los sectores dominantes de la sociedad puede aparecer horrible a ojos del resto, aunque se presente limpio, brillante o pasteurizado. Chorra sangre, violencia y dominación por todas partes. Entonces, el pensamiento que responde a los intereses y necesidades de los sectores más desprotegidos de la población (un 50 por ciento en promedio en el que se llamaba tercer mundo y porcentajes muy altos en lo que fue el segundo y en el primero), su filosofía actual, no puede aspirar a la construcción de un sistema, aunque esto no está reñido con la argumentación sistemática.

Por otra parte, es un supuesto no probado que la realidad sea equivalente a un sistema o que sea sistemática. Aunque actualmente se han desarrollado mucho estos supuestos desde perspectivas francamente conservadoras.

En nuestra tradición cultural ha tenido relevancia siempre la forma ensayística de aproximación a la realidad. El ensayo ha sido calificado como género menor, de difusión de lo ya requetesabido. Pero, conviene recuperarlo como instrumento apto para el conocimiento de la realidad. Esta consideración tiene raíces profundas en nuestra tradición cultural. Tiene que ver con la labor sistemática (no equivalente a sistema) del ensayo. Se ensayó literariamente, porque se tuvo que ensayar socialmente para construir o modificar sociedades que no podían aceptar las condiciones en que se vivía. Así fue cuando la emancipación de la península Ibérica, así ha vuelto a ser en cada recodo de la historia nuestroamericana, así lo seguirá siendo en la medida en que se prolongue la búsqueda de alternativas. La fuerza del ensayo proviene, entre otros aspectos, de la negación dialéctica de la realidad dada y esto tiene que ver con la utopía como veremos más adelante. Antes, enfrentaremos de lleno el gran obstáculo teórico que impide, a mi juicio, avanzar cualitativamente en nuestro filosofar. Es la tarea de los próximos dos parágrafos.

## 15. Dialéctica *interrupta*

Cuando se examina la tradición del pensamiento latinoamericano se va haciendo evidente alojado un juego

de oposiciones el cual termina actuando como un corsé y entrapa al pensamiento. Es difícil ir más allá de los límites del pensar así acotado. Si bien se atiende al asunto, no es propiamente hablando un pensar, sino unos elementos, hitos o ingredientes que encauzan el pensar impidiéndole cursos o rumbos alternativos. En el fondo, se produce una situación de naturalización típicamente ideológica, a partir de la cual no se pueden ni siquiera imaginar escenarios diferentes al que aparece perfectamente diseñado por estos hitos o mojonos. El único movimiento admitido, y que resulta por cierto frustrante, es el de la inversión ideológica, vale decir el de cambiarle de signo valorativo a los polos en tensión. Si se invierten los valores de positivo a negativo, aparentemente todo cambia, pero con perspicacia se advierte que el movimiento es típicamente *gattopardesco*: todo cambia para que todo siga igual. Por esa apariencia de cambio y por la frustración de la generación (gestación, producción) histórica y conceptual he propuesto denominar a este obstáculo dialéctica *interrupta*. Es una dialéctica que no llega a cuajar, que se interrumpe justamente en el momento mismo del *clímax*. Produce graves patologías sociales y de pensamiento. Por ello conviene examinarla con cierto detenimiento para poderla enfrentar de modo adecuado. Parece importante comenzar advirtiendo que no estamos frente a opuestos naturales, sino a opuestos contruidos. Se ha forzado históricamente su oposición de modo de situados en los extremos de un continuo que, si por un lado los ve como biunívocos, por el otro establece un hiato en el continuo que impide toda fusión o incluso, más moderadamente, acercamiento o cooperación. Son situados así como irreconciliables y es importante el término situado, porque indica la clara dimensión espacial que tiene este pensamiento que trabaja más por diseño y mostración que por argumentación y demostración. ¡Ojo!, con esto no quiero volver a organizar aquí otro par de opuestos irreconciliables y decir que el diseño y la mostración sean indeseables. Sólo indico un proceder que tiene de limitante su tendencia a la exclusión de sus opuestos.

Es menester precaverse contra la fuerza de seducción de este tipo de razonamientos, porque causan los estragos conocidos y que podríamos caricaturizar diciendo: todos somos dominadores o dominados, depende de donde nos coloquemos; todos somos pasivos o activos; todos somos en algún sentido todo y el pensamiento se va así... de vacaciones.

Me he propuesto consignar estos pares o dicotomías y señalar, en la medida de lo posible, cómo están constituidos y cuál es su relación. Aparentemente reconstruyo así el acceso a un escenario o ambiente predialéctico y, por cierto, prehegeliano. Si forzáramos, a continuación, una salida a la Hegel, ¿ingresaríamos de modo ineluctable en un uso instrumental y dominante de la dialéctica? ¿Habría quizá alguna alternativa? Es la cuestión que está detrás y ante la cual intento tomar posición o, al menos, colocarme adecuadamente para avanzar en su resolución.

El presupuesto de la valoración positiva en todos los casos en que se presentan estas oposiciones parece ser la unidad homogénea. El modo de proceder en el uso de estas dicotomías es claramente contraideológico. Se invierte, simplemente, el valor de lo positivo en negativo y viceversa. No proporciono en el cuadro un listado exhaustivo, sino los pares más usuales entre nosotros. Colocados en el orden de valoración más frecuente y hegemónico, e indico el ámbito o los ámbitos más socorridos en que operan.

(+)	(-)	Ámbito
Amo	Esclavo	Lógico/histórico
Verdadero	Falso	Lógico/gnoseológico
Positivo	Negativo	Lógico/axiológico
Todo	Parte	Lógico/matemático
Uno	Múltiple	Lógico/matemático
Universal	Particular	Lógico/epistemológico
Fin	Medios	Lógico/político
Sujeto	Objeto	Gnoseológico
Ciencia	Ideología	Epistemológico
Ciencia proletaria	Ciencia burguesa	Epistemológico/ideológico
Episteme	Doxa	Epistemológico/político
Ciencias exactas, naturales, duras, nomológico deductivas	Ciencias sociales, del espíritu, ideográficas	Epistemológico (se invierten los valores de las oposiciones de más abajo, pero siempre se conserva la prioridad sobre la naturaleza) ontológico

(+)	(-)	Ámbito
Sujeto	Naturaleza	Ontológico
Historia	Naturaleza	Ontológico/axiológico
Activo	Pasivo	Ontológico/metafísico
Mismo	Otro	Ontológico
Forma	Materia	Ontológico/ético
Ideal	Realidad	Metafísico
Trascendencia	Inmanencia	Metafísico
Totalidad	Exterioridad	Antropológico/cósmico
Espíritu	Materia	Ontológico
Alma	Cuerpo	Antropológico/psicológico/ ético
Deber ser	Ser	Ético
Varón	Mujer	Ético
Opresor	Oprimido	Ético
Buenos	Malos	Estético
Bello	Feo	Cultural/literario
Civilización	Barbarie	Cultural/literario
Usamericanos	Nuestroamericanos	Cultural/literario
Próspero	Calibán	Sociológico
Ciudad	Campo	Sociológico
Estado	Sociedad	Sociológico
Sociedad	Comunidad	Sociológico/económico
Centro	Periferia	Económico
Mercado	Estado/ sociedad	Sociológico/psicológico
Individuo	Masa	Sociológico/axiológico
Gente bien	Chusma	Económico
Desarrollo	Subdesarrollo	Económico

(+)	(-)	Ámbito
Dependencia (con Dominación)	Autonomía	Económico
Ricos	Pobres	Económico/ético
Pueblo	Oligarquía	Económico/político
Proletariado	Burguesía	Económico/político
Integración	Exclusión	Político
Protagonistas	Marginados	Político/económico
Oeste	Este	Político/económico
Norte	Sur	Político/ económico
Ciudadanos	Extranjeros	Político
Adulto	Niño	Pedagógico/psicológico
Normal	Patológico	Psicológico
Maestro	Alumno	Pedagógico
Europa	América	Neocultural
Norteamérica	Sudamérica	Neocultural
Nación	Imperio	Geográfico/político
Amigo	Enemigo	Geográfico/político
Primitivos	Cultos	Histórico/ antropológico
Lengua	Habla	Lingüístico
Significante	Significado	Semiótico
Univocidad	Polisemia	Semiótico
Sincrónico	Diacrónico	Metodológico
Estructura	Historia	Metodológico
Progreso	Tradicionalismo	Filosófico de la historia
Raza	Etnia	Antropológico
Grupo social o sector social	Clase	Sociológico/económico

(+)	(-)	Ámbito
Ariel, pequeña buguesía, intelligentsia	Analfabetos o incultos	Sociológico del conocimiento
Occidente	Resto del mundo	Geopolítico

En una primera aproximación esos pares se presentan caracterizados por los siguientes elementos constituyentes:

*Extremos:* que los ubican como polos de un continuo.

*Bifrontes:* al darlos por constituidos como las dos caras de una misma moneda, aunque no es factible determinar la naturaleza del contacto entre uno y otro.

*Dualistas:* tienen vigencia descalificante, porque consisten además en un maniqueísmo.

*Dicotómicos:* dado que el par se establece con cada elemento por separado, postulándolos como genéticamente independientes.

*Etapistas:* propician un modo de dialectizar la relación sin dialéctica efectiva. Se fijan previamente los polos en etapas y se afirma que a uno sucederá el otro.

*Coprincipios:* ambos son presentados como rigiendo, a modo de fundamentos, cualquier desarrollo ulterior de sus relaciones respectivas y la constitución misma de lo real. *Polos opuestos:* se postula que la polaridad implica la tensión y el continuo, al tiempo que se subraya la imposibilidad del acercamiento o la fusión.

*Correlativos:* cada uno es definido por oposición al otro.

Un examen de su interior permite exhibir las características que adopta su relación mutua:

*Biunívoca:* en la definición matemática del término.

*Progresiva:* podría haber, como se ha señalado, avance de uno a otro, siempre y cuando se les suavice en su condición de polaridades opuestas y se les visualice como etapas o momentos de un proceso.

*Devenida:* cabría percibirlo si se supone un posible avance de uno a otro.

*Desarrollista:* implicaría el enriquecimiento y plenitud de uno al ir alcanzándose el otro.

*Evolucionista:* se consideraría una modificación formal (de su constitución estructural) en el proceso de tránsito de uno a otro.

*Salto:* se supondría una ruptura del continuo para pasar de uno a otro.

*Ruptural:* implicaría un corte en el continuo. *Inversamente proporcional:* a mayor avance o crecimiento cuantitativo y/o cualitativo de uno, correspondería el retroceso o disminución del otro.

*Estructural:* haría constatable un cierto nivel de determinación de uno a otro.

*Exclusivista:* si uno, no el otro; inviable ambas presencias a la vez en un mismo tiempo y espacio.

*Dominación:* uno imperaría sobre el otro.

*Explotación:* uno se beneficiaría de la actividad o posesiones del otro.

*Subordinación:* uno se sometería pasivamente al otro.

*Todo/parte:* uno aparecería como componente del otro.

*Crecimiento:* uno podría aumentar su espacio respectivo para acercarse y, en su caso, absorber al otro.

*Oposición:* simplemente se mantienen uno frente al otro y cada uno niega al opuesto.



otro.

*Negación*: la presencia de uno no admitiría la presencia del

*Tensión*: se codeterminarían.

*Tránsito o desplazamiento (etapas)*: cumplida una, recién podría cumplirse otra, en una serie sucesiva no reversible en principio o reversible sólo en determinadas condiciones. *Conflictiva*: si se enfrentaran, podrían causar la destrucción mutua.

Lo que no queda claro del todo es cuándo estos pares se constituyen efectivamente en contrarios, si es que alguna vez efectivamente lo hacen. Esto es justamente lo que impide que se concrete el movimiento dialéctico. Dialéctica del pensar, por supuesto y no de la realidad, que anda siempre por otro lado. Burlándose, pícaramente, de estos reduccionismos simplistas. Es muy importante advertir que sólo al interior de la grilla, del enrejado tejido por estas oposiciones adquiere la propuesta de una opción. Hay que optar por un polo o por el otro, por un polo en desmedro del otro, y esto es justamente lo más opuesto a la dialéctica que imaginarse pueda. Lo curioso es que esa opción se ubica después como el origen o punto de partida de un nuevo posible desenvolvimiento dialéctico y esto es lo que ya no tiene asidero racional.

Antes de proseguir me gustaría señalar que no puedo detallar aquí cómo otros autores dentro de nuestra tradición intelectual han detectado también, con otro léxico y otros matices, estas dificultades que refiero con el término de *dialéctica interrumpida*. Tampoco es el momento de precisar las modalidades propuestas para subsanar este escollo ni, mucho menos, de acompañar los diversos itinerarios de la reflexión sobre la dialéctica en la filosofía contemporánea. En todo caso y a sabiendas de que esas tareas quedan pendientes, sí me interesa detenerme en la propuesta de Carlos Cirne Lima, en la medida en que parte de otros marcos de referencia para coincidir, a mi juicio y espero no forzar la interpretación, con las preocupaciones que aquí exhibo. Sin ánimo de hacerle justicia en estas pocas líneas, quiero señalar que su aporte surge de un esfuerzo riguroso por aplicar la reflexión analítica a la tradición dialéctica y por proporcionarle base empírica a la especulación, sin perder lo valioso del esfuerzo sistémico. Su reinterpretación del principio de no contradicción como un operador deóntico y no como un operador modal tradicional, le devuelve al pensar toda la fuerza de la negación y permite, además y como si

lo anterior fuera poco, considerar y respetar la contingencia de las cosas sin renunciar a la coherencia universal que apunta a la totalidad y define la tarea de la filosofía. Textualmente: A tarefa da filosofia, hoje e sempre, é de apontar para essa totalidade, sempre pressuposta e sempre existente, a partir da qual e na qual cada parte possui seu sentido particular e, dessa forma, sua razão de ser".

Detectar este momento empírico, histórico, constituyente de la dialéctica le permite hacer precisiones de gran interés y decisivas para nuestro asunto. Cito:

*Sem esse momento empírico e histórico, ou seja, sem o a posteriori contingente, não há jogo dos opostos nem dialética no sentido clássico do termo. Pois a dialética não funciona como um jogo de contraditórios, que pode ser construído a priori, mas como um jogo de contrários, que só são contrários, se neles houver um momento histórico, isto é, empírico e contingente.*

Y subraya, "a oposiçao dialéctica é sempre entre contrários, jamais entre contraditórios".

Esta argumentación, que resulta imposible -e innecesario- seguir paso a paso aquí es de consecuencias muy relevantes para lo que vengo exponiendo. Porque, no sólo no quedaría relegada la dimensión dialéctica del pensar, sino que sería indispensable recuperarla en su sentido fuerte: como dinamismo central de una reflexión crítica y auto crítica que, dando cuenta de la realidad, encaminaría hacia su transformación debida -y deseada-. Sólo mediando la constitución de auténticos contrarios dialécticos (empíricos e históricos) se hará factible rebasar el ámbito de un parloteo retóricamente inconsistente.

Es interesante anotar que en algunos casos, los filosóficos son de particular interés para el nuestro, la distancia o el espacio que media en la relación entre ambos polos opuestos se rellena con metáforas. Veremos a continuación cuáles han sido las principales y cómo han operado en nuestra tradición.



## 16. Metaforización como exceso

*secretas simpatías de los conceptos.*

JORGE LUIS BORGES'

*Lo apasionante es siempre la metáfora sumergida,  
la historia implícita, aquello escondido en la forma tiránica.*

JOSÉ DONOSO"

*la metáfora podría considerarse como recíproca  
perspectiva,  
o bisociación, de lo totalístico y lo analítico.*

JUAN RIVANO"

Parto de la hipótesis de que las metáforas escamotean la dialéctica interrupta y dificultan su apreciación. Además, mediante su uso ingresa subrepticamente (en el sentido de un modo no racionalmente controlado) lo espacial en la conceptualización o, peor, se reemplaza la conceptualización por una visualización espacializada esquematizante, aparentemente con fines didácticos.

Pero, a la vez, las metáforas aparecen como un recurso interesante en el seno mismo de la ensayística en tanto modalidad característica del pensar filosófico nuestroamericanista, como un modo de superar la rigidez univocista del concepto. Intentemos apreciar su valor positivo como instrumentos del conocimiento, al mismo tiempo que las repudiamos en la dimensión de irrupción irracional o des controlada al interior del pensar. Procuremos recuperarlas, examinarlas una por una y detectar sus efectos retóricos y epistémicos, tarea nada fácil, por cierto.

Por lo general, el profesionalismo filosófico ha tendido a satanizar el uso de las metáforas. Con sus polisemias, éstas empañarían irremediablemente la deseable nitidez unívoca del concepto. Sin embargo, las metáforas han estado trabajando siempre en el seno del pensamiento y no por excomulgarlas quedan exorcizadas y menos excluidas. En un texto cargado de

rigor conceptual y humor muy vivaz, el filósofo chileno Juan Rivano ha producido uno de los estudios más completos en lengua castellana sobre la metáfora y ha aportado algunas sugerencias decisivas para nuestro tema. En lo que sigue, sin ánimo de resumir sus matizados aportes, consigno algunas de sus observaciones por demás reveladoras para mi tema. Por un lado, *retorna* siempre con precauciones la idea de metáforas muertas para advertir que las metáforas pierden su condición de tales por diversos proceder: el empleo continuo, el sobreempleo, la transformación en expresiones literales y la redefinición.

En una cuidadosa serie de distinciones apunta las diferencias entre sentido metafórico, sentido ordinario y sentido literal para poder afirmar de modo taxativo que el que una metáfora adquiera sentido ordinario no permite adscribirlo sin más a sentido literal. Por otra parte, observa que el abuso de las metáforas lleva a descuidar su conexión, podríamos decir "empírica", ya postular una fantasmagoría muy peligrosa para el pensar, propiciando la caída en la "ilusión de un «espacio lógico»" en el que después la reflexión se mueve como si tuviera consistencia y referente empírico. *Con* todo y estos riesgos, el uso de estos modelos, andamios, esquemas o artefactos metafóricos (son todos términos introducidos por Rivano) nos coloca en posición de juzgar; el uso mismo de la metáfora implica un juicio y su fuerza de acertijo sugiere alternativas. Al topar con los límites de su intraducibilidad, ante la imposibilidad de efectuar una paráfrasis literal completa nos topamos con el verdadero sentido de los debates sobre la metáfora: una "batalla campal por apropiarse los comandos de la retórica".

Las metáforas tienen la propiedad de eliminar las mediaciones entre los elementos que le son intrínsecos para la comparación o el trastrueque que proponen. Para nuestro tema lo interesante y hasta cierto punto paradójico es que eludiendo las mediaciones, haciéndolas innecesarias o irrelevantes, las metáforas vendrían a rellenar histórico-culturalmente los requerimientos de mediaciones en el juego de los opuestos de una dialéctica *interrupta*. Harían las veces de ilusión de mediación, de panacea para los opuestos o de simulacro de mediación. Un artificio de simulación que eludiría el esfuerzo del pensamiento en algo que se presentaría, de golpe, como ya pensado o sin requerimientos de pensarse. Al hablar un lenguaje



(auto)contradictorio reemplazarían el movimiento dialéctico y no le permitirían cumplirse acabadamente.

Aquí es donde cabe *retomar* la interesantísima sugerencia de Rivano de incorporar la noción koestleriana de bisociación, que permite trabajar con dos contextos o planos asociativos correlacionados en el tratamiento de las metáforas, lo cual nos demandaría "pensar las contradicciones in *propria persona*". Las metáforas aparecen así bajo nueva luz como la corporización de la dialéctica en el seno del pensar y somos llevados a pensar la naturaleza misma de lo contradictorio.

El ejemplo del perro que quiere seguir a dos amos es útil para mostrar cómo la percepción -colocada en la intersección de los dos planos asociativos por la acción metafórica- no se detiene ante la perplejidad como el perro, sino que se coloca en situación de pensar la contradicción, de asumir el absurdo e integrarlo a su hacer. Así la metáfora, que sólo es tal en la intersección de los dos planos, habla paradójicamente con contradicciones, usa el recurso del absurdo y el sin sentido para transmitir su mensaje. La bisociación puede explicar por qué a veces la metáfora no nos dice nada. Y es que no depende del que lee o escucha, sino del que la propone como invitación a "romper el orden de las cosas". Esto también tiene relevancia para nuestro tema, porque fuerza a colocar el énfasis en el productor de metáforas para atisbar el mensaje inicial -probablemente imposible de reconstruir-. Por otra parte, también enfatiza el aspecto recepcional que puede ir moldeando y modificando el sentido metafórico (además de los pasos a sentido ordinario y hasta literal) a lo largo de una tradición.

Además, Rivano confirma con sus análisis la insuficiencia de una concepción de la metáfora que la considere sólo como momento inicial e insuficiente de un proceso de conceptualización y condenarla irremisiblemente a ser reducida a concepto para poder entrar por derecho propio en el ámbito discursivo y argumental. Por supuesto, aquí subyace una discusión abierta. Sin ánimo de zanjada, lo que me interesa consignar es que la presencia metafórica irreductible es constatable hasta en el discurrir autocrítico por definición y *cuyo* ideal regulativo es la univocidad: el filosófico. La metáfora aparece así como un empleo impropio del lenguaje, pero siempre es un fenómeno lingüístico en el movimiento mismo en que se aparta de la literaridad para enunciar figurativamente. Esta habla anfibia o compromiso entre

dos formas diversas de aprehensión, desde lo verbal remite a lo inefable y no puede ser abordada de modo adecuado si se la considera sólo como la cáscara retórica de un contenido traducible a términos literales. Trabajan en su seno ambos hemisferios cerebrales y, agregado, exige de la participación de ambos hemisferios para lidiar con sus transferencias o traslaciones de sentido.

No es mi intención hacer aquí un estudio exhaustivo de las metáforas en general y mucho menos de las metáforas en la tradición filosófica mundial. Sólo consideraré lo pertinente para un examen de las metáforas principales en la tradición filosófica latinoamericana. El marxismo (¿habría que decir quizá más certeramente, los marxismos?) acarrió entre nosotros varias metáforas, las cuales han sido examinadas y relegadas por la realidad histórica: reflejo, edificio, vanguardia.

Ahora retoma fuerza la gramsciana de posiciones. Pero, detengámonos en las metáforas que surgen de tradiciones no marxistas y que tienen, algunas, más largas data: reina de las ciencias, madre de las ciencias, tronco del saber, eco de vida ajena, oleadas de influencias, cúspide de la pirámide, filosofía primera o última, *ancilla*, saber sin supuestos (aunque esta última es quizá más que una metáfora, una pretensión desmesurada).

Las metáforas se utilizan para decir algo más de lo que se dice sin ellas; para sugerir más de lo que se dice. El sentido queda abierto y librado a un amplio margen de arbitrio en quienes las receptan. Pero, además, cumplen funciones, producen efectos al interior de los discursos. Para ver cómo se ha dado esto en la tradición filosófica nuestroamericanista creo que deberíamos proceder procurando describidas, examinadas, tratando de aclarar sus funciones y efectos, indicando cómo se articulan unas a otras, cómo ingresan a nuestra tradición, quiénes las usan y cómo. Aunque *muuy* difícil, vale la pena hacer el intento.

Empecemos, con la salvedad de que no procuramos erradicar las metáforas del discurrir filosófico, sino controladas racionalmente. Para ello hay que hacerlas conscientes y acotarlas.

*Reina de las ciencias*: la filosofía se enseorea sobre todas las ciencias. Es el saber general por encima de los saberes particulares. Reinan implica poder y su poder es justamente el de

indicar sus límites a los saberes o ciencias particulares. Esta metáfora refuerza la idea de filosofía primera o saber de los fundamentos. Examinando con cuidado, fundamentos es también una metáfora. Está el fundamento, o cimiento de una construcción, y lo fundado o construido por encima. Fundamento o basamento es aquello en lo que la construcción se apoya y se sostiene. Hay encadenamiento de metáforas. Este encadenamiento es también desplazamiento de sentidos y combinación de connotaciones. La polisemia aumenta y pareciera un esfuerzo del pensamiento y del discurso por saltar sobre su sombra.

*Madre de las ciencias:* sugiere la noción de una paridora de saberes particulares. De la filosofía se desprenden -en la metáfora retornada por Althusser, por ejemplo- continentes del saber: matemáticas, física; historia, etcétera. Hay poder generador en la filosofía. Refuerza la idea de prioridad de la filosofía respecto de las ciencias, una cierta jerarquía como de madre a hijos/as. También hay maternalismo de la filosofía, quien se dedica a establecer los grados de cientificidad de las ciencias particulares. Es la epistemología general, repudiada por Piaget, que pretende regir sobre las ciencias particulares. Esta metáfora refuerza también la de filosofía primera y sugiere la de saber residual. Esta última es como la contraimagen de madre de las ciencias. Tiene un sentido peyorativo. A la filosofía le queda o resta aquello que no se sabe en qué ciencia particular ubicar como objeto. El o los objetos de la filosofía son girones, retazos fenoménicos que no se alcanzan a situar en los casilleros particularizados por las ciencias. Esto también da una cierta idea de descontrol o falta de precisión en el quehacer filosófico.

Cercana se encuentra la metáfora de tronco del saber. El matiz respecto de madre es aquí que las ramas no se separan; no se corta el cordón umbilical con los/as hijos/as. Habría, por debajo, una cierta noción de sistema general del saber, donde filosofía y ciencias estarían finalmente, o desde el inicio, integradas. La metáfora trabaja justamente para tratar de subrayar esta relación no cortada entre filosofía y ciencias. La savia recorre toda la planta. ¿Cuál es esa savia? ¿Qué representa? Quizá el esfuerzo racional, el poder del *nous* o *logos*.

*Superbus philosophus:* es la metáfora que utiliza Gaos. El filósofo es un soberbio, porque se vive como un príncipe del saber, al no poder realizarse como príncipe políticamente. Ejerce

supletoriamente el poder en el seno del saber, porque es el que domina los principios de todo saber, de todo poder y de todo hacer. También refuerza la idea de filosofía primera.

*Ancilla:* es la clásica metáfora del medioevo cristiano. La filosofía es sierva o servidora de un saber más alto por su objeto: la teología. La razón se humilla y se subordina a la fe o, en el límite, se propicia una doctrina de las dos verdades: de fe y de razón. Es interesante anotar de paso que, al buscar la Teología de la Liberación nuevos instrumentos para pensar la realidad, liberó a la filosofía de su servidumbre y se liberó de su tutela. Es como si la dialéctica del amo y el esclavo hegeliano hubiera operado en este caso, abriéndose el panorama para ambas disciplinas y rompiéndose un maridaje patológico. Claro que se impone aquí la prudencia, porque el maridaje se rompió en el sentido de una asociación que de pronto aparece como no ineluctable teóricamente. De ahí a que en todos los casos se practique, hay un inmenso trecho.

*Saber sin supuestos:* es complementaria de la idea de saber de los principios. Los principios son axiomas incuestionables. De ellos se parte y no tienen nada que los funde, porque ellos fundan, basan, permiten que se inicie el proceso del pensar. Será a partir de ellos que se mueva la reflexión. Por eso, sin supuestos. No tienen nada que los soporte, nada puesto debajo o por debajo para sostenerlos. Por tanto, indubitables. El paso de fundamento a supuesto no es inocente.

*Filosofía primera (prima philosophia).* Es también última, porque permite redondear la visión de la totalidad de lo real o del ser de los seres. Es primera en el sentido de que trabaja sobre los principios, los fundamentos, los supuestos. Es última en el sentido de que puede aprovecharse -y según algunos debe aprovecharse- de los saberes parciales. Para algunos llega por vía corta (en terminología de Paul Ricoeur), ahorrándose mediaciones, a lo que las ciencias particulares alcanzan por la vía larga de la reconstrucción de todas las mediaciones, mediaciones entre los principios y el estado actual del proceso de lo que es. Ella puede juzgado todo. Nadie está en condiciones de juzgarla a ella. Ella controla los metalenguajes y su propio metalenguaje. Tiene así una precedencia y privilegios respecto del resto de las ciencias. Así como es concebida como *meta physica*, también es prefísica. Su ultimidad es de aquellas que tienen la última palabra, la decisiva y

decisoria respecto de todo y el poder de determinar también los límites de la nada. Es profundamente conservadora y aristocrática o monárquica como se ha visto, si se nos autoriza a trasladar esta terminología política a su terreno.

*Metáfora clínica:* la realidad está enferma. Es menester diagnosticarla y proponer la terapia correspondiente. Esta metáfora está en la base de posiciones que aceptan y promueven el cambio social. Es sumamente peligrosa, porque supone un cierto organismo larvado. El mundo, la realidad, la sociedad es un organismo o directamente un cuerpo y el filósofo es un médico que la ausculta y determina cómo curarla. Presupone estado de salud y terapias, fin y medios y articulación entre fines y medios. No deja de incluir un cierto mecanicismo. Los riesgos de iatrogenia son mayúsculos, como la historia lo ha demostrado. Está encabalgada sobre la concepción de sujeto activo y naturaleza pasiva (¿varón/mujer?), la cual, a su vez, recorre toda la distinción tajante entre naturaleza e historia en el pensamiento occidental desde Bacon, por lo menos, hasta el idealismo alemán. Con esto no quiero dejar de lado un importante matiz. Que la diferencia pueda ser suavizada o resemantizada, no la elimina. Es claro que la naturalización de lo histórico es un recurso claramente ideológico y manipulador. A propósito de la utopía deberemos revisar con todo cuidado esta metáfora clínica, que parece constituir su corazón mismo. Su función es estimular la actividad o praxis de transformación y conlleva cierto mecanicismo. La realidad es concebida como un mecanismo y hasta con cierta legalidad. Quien domina las leyes puede atenerse a ellas y orientar lo orientable. Es el Bacon de para dominar a la naturaleza hay que atenerse a sus leyes.

Aquí conviene introducir el examen de las metáforas del marxismo, de tanta incidencia en nuestro mundo cultural y político.

*Reflejo:* tiene finalidad gnoseológica y según ella la mente o el sujeto cognoscente reproduciría la realidad como si fuera un espejo o una fotografía. Parte de un cierto realismo, según el cual lo externo se reproduce en el interior de la mente, salvada la distorsión de la ideología. Lenin la usó y hasta abusó de ella. En el fondo, prolonga la gran metáfora de la visión estudiada recientemente, sobre todo, por Rorty en su libro clásico.

*Edificio:* Es metáfora arquitectónica: base/superestructura, infraestructura/supraestructura. Lo que ocurre con lo que aparece del edificio en la superficie, tiene que ver con sus cimientos. Quien conoce sus cimientos, la obra negra" conoce la estructuración total. Por eso se trata de estudiar la estructura, porque es estructurante, es la forma de una determinada formación social. Quien sabe lo que ocurre a nivel de la economía, podrá saber por qué la superestructura jurídica o ideológica se organiza de talo cual manera. Por supuesto, si se cambia la estructura, se modifica el conjunto. La línea de determinación mecánica entre base y superestructura y la función de promover la revolución como cambio de estructuras que podían despreocuparse de la superestructura se han mostrado infinidad de veces.

*Vanguardia:* es la inteligencia externa o cabeza pequeño burguesa, que se incorpora al cuerpo proletario (cabeza y cuerpo retornan aquí la metáfora organicista implícita). Es como la bujía con el motor, sirve para encenderlo, para ponerlo en marcha. Hay una relación de exterioridad entre inteligencia, ciencia, saber, conciencia y la masa, cuerpo, materia. En el fondo es el dualismo de espíritu/materia recuperado en el seno del materialismo, como gran paradoja y con claros tintes maniqueos.

*Guerra de posiciones:* proviene de la experiencia bélica, propuesta estratégica de Gramsci para sostener una guerra cultural de trincheras a la búsqueda de hegemonía. Se funda en la metáfora bélica que subyace a todo el planteamiento revolucionario: amigo/enemigo. La ética de la *Urgemeinde* está en su trasfondo. La metáfora bélica se combina con la clínica. Es guerra contra la enfermedad. La enfermedad es dominable, igual que el enemigo.

Lo interesante es que estas metáforas del pensamiento revolucionario son retornadas del pensamiento conservador sólo mediante inversión ideológica. Son contraideologías en el sentido planteado más arriba a propósito de los opuestos.

Todas estas metáforas han sido utilizadas y hasta se ha abusado de ellas en la tradición latinoamericana. Conviene entrar ahora a las más propiamente sugeridas por esta tradición sin que pueda afirmar a ciencia cierta si han sido acuñadas aquí. Poco importa, por ahora, ese sello de originalidad, aunque señalaré en cada caso las informaciones de que dispongo.



*Eco de vida ajena:* es la metáfora hegeliana *por* excelencia, referida a América. Otro habla y uno repite. Según Juan Bautista Alberdi: "la América practica lo que piensa la Europa", Activo/pasivo. Esta metáfora ha sido muy trabajada entre nosotros. Asociada al búho o lechuza, ave de Minerva. *Post festum*. Levanta su vuelo al atardecer. Función primordial: América no tendría historia y no tendría ser y no tendría filosofía. Así, encadenadas una con otras las afirmaciones.

*Oleadas:* es metáfora historiográfica, subsidiaria de la anterior. Allá se piensa, aquí se repite. Pero de allá sale con fuerza la onda, a nuestras costas llega muy difusa y diluida, sin fuerzas. Es una deformación de lo pensado.

*Reloj:* asociada con la anterior para señalar que estamos retrasados respecto de la filosofía europea o de los centros -de paso somos periferia- y, además, a unas playas llega antes ya otras después el influjo o la onda o la oleada. Somos repetidores y deformadores. Ecos de -ismos. Y hay relojes entre nosotros. Con husos horarios diferenciados y retrasos constatables.

*Péndulo, orientación o ritmo ondulatorio:* de lo especulativo a lo empírico. Reiteraríamos así, sin saberlo, el pendular del mundo occidental.

*Árbol trasplantado:* no autóctono. La filosofía es mercadería de importación y nunca se ha aclimatado entre nosotros. Como árbol trasplantado corre el riesgo cierto de secarse, de marchitarse, de perder fuerza. Y así se lo constata una y otra vez.

*Migración de las ideas:* las ideas irían de un lado a otro. Pasando por encima de las limitaciones de la metáfora del edificio, se desplazarían sin que podamos hacer otra cosa más que seguirlas y consignar sus variaciones y motilidad. En sentido estricto se trataría de la capacidad de las ideas para desplazarse más allá de sus condicionamientos estructurales y así ideas de una supraestructura específica podrían operar y de hecho operan en estructuras diferentes, si retornamos aquella terminología marxista.

*Flor o fruto culminante de una cultura:* es una metáfora vegetal que complementa la metáfora mineral-cultural-ritual de la

*pirámide:* sociedad, cultura, cima: filosofía. Planta, flor o fruto, pero también raíz y *tronco*. Es la metáfora del edificio, fuera de la tradición marxista. En versión idealista o culturalista. Pero se combinan. Cambiemos sociedad y cultura y tendremos nueva filosofía. La cúspide no puede cambiar la base. Pero si cambiamos la base tendremos nueva cúspide o cúspide en serio. La direccionalidad base/cúspide indica el trabajo de la determinación (mecanicista, por cierto).

*Abanico:* Creo que yo mismo la he propuesto para designar después de la homogeneidad, la heterogeneidad en convivencia forzosa en el desarrollo contemporáneo de la filosofía. Historiográfica. No es casual que la mayoría de las "latinoamericanas" sean metáforas historiográficas. Es que ahí hay un punto sintomático de nuestra discusión.

*Filósofos vigías:* es la metáfora propuesta por Manuel Ignacio Santos para criticar el profetismo de los filósofos populistas de la liberación que la anuncian en el futuro sin realizarla en el presente. Son los éticos apresurados que predicán el deber ser y se olvidan del ser que no debe seguir siendo. Función: evasión del presente y de la realidad y hasta manipulación ideológica o política.

Detectar las metáforas y tener conciencia de su polisemia no quiere decir pretender eliminarlas del discurrir filosófico. En todo caso, es un esfuerzo dirigido a controlar racionalmente su accionar para poder beneficiarse también de su fuerza generadora de conocimientos.

## 17. Dimensión pública del filosofar

Aunque la terminología no es quizá la más adecuada, la filosofía tiene una serie de funciones articuladas entre sí. Conviene recordarlas, ya que cada una amerita una consideración especial.

*Epistemológica:* es la función primordial, sin la cual todas las demás no se darían. A través de ella la filosofía aspira al saber, procura lograr conocimiento de la realidad. Se esfuerza por distinguir la verdad y muchas veces la confunde con lo verosímil.



*Social:* presta atención al conflicto. La cuestión social sigue siendo su objetivo primordial. Su posición frente al trabajo es aquí decisiva.

*Política:* reflexiona sobre el poder. Para legitimarlo o para cuestionarlo. Puede justificar usos manipuladores o impulsar nuevos proyectos alternativos. Constituye en sí misma un poder y es ésta su dimensión más delicada.

*Ideológica:* atiende a los intereses de clases o grupos, etnias y sus necesidades. Enmascaramiento o desocultación.

*Histórica cultural:* promueve la autonomía. Paradójicamente puede ser de dominación o de liberación.

*Historiográfica:* atiende a la reconstrucción del pasado por afán de futuro. Memoria u olvido

*Cultural:* pretende estimular la creatividad en todos los órdenes. Apuesta por la dignidad de la vida.

*Académica:* procura la construcción colegiada del saber. Compromiso y gozo del pensar.

*Profesional:* presta un servicio social, disciplina y rigor del pensar.

*De género:* trata de no invisibilizar las diferencias genéricas y a que no operen como limitaciones en el ejercicio racional.

Es improbable que se ejerzan a satisfacción estas funciones si se escamotea o no se acepta la dimensión pública del quehacer filosófico. Es más difícil aceptar esta dimensión actualmente, dado que se sobrevaloriza lo privado en relación a lo público. También los maestros consideran que su actividad en el aula es privada. Es su pequeño mundito entre las cuatro paredes del salón de clases. A esta concepción pedagógica (¿o pedagogizante?) se suma la idea de que la academia es también privada y se reduce a la actividad docente. Con esto no estoy queriendo ignorar o menospreciar los alcances de las actividades eso- y exotéricas que se deben realizar para gestar un pensar propio. Son esfuerzos de acuñación de terminología técnica, de traducción de diversos niveles de lenguaje, de alimento y de

alimentarse de otros planos de expresión de lo real, de actualización e intercambio de información, de incorporación de información y procederes exógenos, etcétera. Pero, el filosofar es un quehacer demasiado importante para quedar en manos exclusivamente de filósofos profesionales. *Ocurre* con él como con la política, que no puede quedar en manos de los políticos solamente. El mundo de hoy asiste a la reivindicación del derecho a la participación política por parte de una sociedad civil que rebasa los marcos tradicionales de su participación representativa y busca nuevas formas de intervenir, regidas por la idea regulativa de democracia directa. Son las formas y modos de la representatividad los que obstaculizan en un momento dado la participación. Y la gente quiere participar en lo que les concierne y en la toma de decisiones que afectan colectivamente. Así, se avanza hacia una democracia radical impostergable, si el género humano y su entorno ecológico quieren sobrevivir. ¿Constatación o tarea?

Con la filosofía sucede algo semejante. Ya no puede ser el tesoro de unos pocos privilegiados y se requiere hacerla accesible a las grandes mayorías despojadas de la humanidad. Esta filosofía surge de un filosofar en las calles y para las calles, no exclusivamente de los cubículos o desde la torre de marfil. Es un saber para la vida, para la cotidianidad y no un saber de filósofos para filósofos. Lo público ha sido enajenado, porque lo público es lo común que se comparte y no puede ser que esté sólo mediado por la caja imbécil. Lo público debe ser amorosamente reconstituido, so pena de catástrofes mayores para el ser humano artificialmente individualizado. Esto no quiere decir la condenación de la tecnología como hicieron algunos pensadores de este siglo, tampoco la confianza ingenua en el mito del progreso, pero sí la idea de que la tecnología, con sus reglas de juego abiertas, debiera ser accesible a todos/as, dado que su dominio libera en ciertas circunstancias y contextos. ¿Computadoras para los indígenas? ¿E-mail para los marginados urbanos? ¿Por qué no? La radio jugó en su momento un papel decisivo en la revolución de las expectativas crecientes pero también en la organización de los medios rurales. Y no digamos el E-mail o el Internet. Todo lo que sirva para comunicarse y para enriquecer las formas de vida comunitaria y no el aislamiento y la desinformación sea bienvenido. Pero, además, debiera ser controlable y supervisable por todos/as.

Aquí topamos con un tópico clásico. Desde el mundo griego, la filosofía ha sido concebida como forma *de episteme* que se distancia *de la doxa* para poder constituirse. En todo caso, lo que aquí planteo es que es menester regresar a la *doxa* -o quizá comprender que nunca es factible apartarse *de ella-* y además saber descubrir en ella reservas *de sabiduría simbólica* que muchas veces se enmascaran como protección frente a las agresiones. Es el caso evidente ya e indudable del pensamiento indígena, que se presenta como *doxa*, pero que oculta en su seno una gran fuerza crítica y transformadora, por supuesto, epistémicamente desarrolladas. Es un modo *de oponerse* al aristocratismo en filosofía. Sobre todo, cuando es innecesario y manipulador *de situaciones* inconfesables. La filosofía puede ser para todos con entrenamiento pertinente. Puede ser y *de hecho* lo es a ciertos niveles, un saber *de expertos* y altamente profesionalizado, pero si pierde la conexión con el entorno social y cultural, se desnaturaliza. El entrenamiento y la profesionalización no deben excluir por principio al demonizado -casi siempre *de* manera peyorativa- vulgo. Se alimenta del vulgo y promueve posteriormente un proceso *de selección*, pero ulterior, cuando ya se ha tenido la oportunidad *de probar*. *Por* eso parece importante poner la filosofía al alcance *de todos/as*.

Durante años la filosofía ha cumplido en nuestra América un papel *de consolidación de* la organización nacional. Ha avanzado adherida a ese esfuerzo. En este siglo xx, sobre todo, y más en la coyuntura en la que nos encontramos, lo nacional se ha revelado con todas sus facetas adversas, totalitarias, homogeneizantes de lo diverso, irrespetuosa de las diferencias. Hoy, cuando lo nacional es cuestionado desde el interior de sus espacios por esas características, también está siendo socavado desde su exterior por poderes que, más que nunca, reivindicán un nacionalismo agresivo, pero repudian que se les enfrente en los mismos términos. Lo que vale para ellos no vale para los demás. Es en esta coyuntura tan delicada que he propuesto esta revisión del quehacer filosófico en nuestra América con ánimos de impulsar más que nunca el filosofar a que tenemos derecho.



### Sección cuarta ... para transformarla

-¡Obscena realidad! Si no te señalo, ¿existes?

*Recuerdo que uno de nuestros lemas era  
"cambiar la historia como pedían Marx y Evita  
y cambiar la vida como pedía Rimbaud".*

*Dejemé (sic.) decirlo una vez más y tome buena nota.  
El que a los veinte años no quiere cambiar el mundo  
es un hijo de puta, pero el que a los cuarenta años quiere  
seguir cambiándolo, ése es un gil...*

MANUEL VÁZQUEZ MONTALBAN

#### 18. La filosofía, in-útil, no transforma per se

A LO LARGO de los apartados anteriores hemos ido examinando aspectos relevantes acerca del qué o sobre filosofar (*pensar la realidad...*), a partir de qué o desde dónde pensarla reconociendo tradiciones (*...a partir de nuestra propia historia...*), cómo hacerlo y con qué actitud (*...crítica y creativamente...*) y ahora nos corresponde atender al para qué, el cual constituye también y sin paradoja el punto de partida, por así decirlo, inspirador de todo el movimiento del pensar y, también, punto de llegada, causa final o realización del último -y siempre provisorio- tramo circular y ascendente de la metafórica espiral que diseña este movimiento (*... transformar la realidad para realizar la justicia con dignidad*). Por supuesto que la filosofía culmina en práctica de transformación, en su sentido más relevante como política. Casi al punto que cabría decir, parafraseando al clásico de la guerra, que la política es la continuación de la filosofía por otros medios...

Al examen de la *presunta inutilidad de la filosofía* y sus modos de actuar en la realidad está dedicado este apartado (18). Librado ese obstáculo podré mostrar cómo *todo gira alrededor de la realización de la justicia con dignidad* (19). La *articulación entre lo opinable en la cotidianidad y un nivel de conocimiento controlado* vendrá a continuación (20). La *tensión utópica* que estructura y da

sentido a este filosofar será examinada a continuación (21) para quedar en condiciones de *cerrar este ciclo argumental* (22).

El primer obstáculo epistemológico a enfrentar en esta sección es la convicción difundida de que la filosofía es inútil. La inutilidad de la filosofía ha sido predicada durante años y efectivamente la filosofía es inútil si por tal entendemos una utilidad instrumental al modo de un desarmador o una llave inglesa. No hay nada por ajustar o desajustar mediante la filosofía en el mundo real. Mucho menos tiene la filosofía una función inmediata respecto de la realidad. En este sentido quizá convenga entender el obstáculo como insuficiencia o aporte parcial a complementar. .

Es evidente que la filosofía no puede ejercer por sí misma modificaciones del entorno en que el filósofo argumenta o reflexiona. En todo caso, lo que sí puede es trabajar sobre la base de ese horizonte que la realidad proporciona. El cual conlleva la exigencia de su propia modificación o transformación.

Vuelvo así, al final de este camino, del recorrido por la experiencia que se expresa en este texto, al inicio. De la realidad se parte y a la realidad se regresa, sin haber salido nunca de ella. La realidad es objeto del pensar filosófico y se la piensa para colaborar en su transformación, en aquello que tiene de insoportable por injusto. Es menester evitar la pretensión de autosuficiencia de la filosofía, como si ella pudiera cambiar la realidad. En todo caso, sin el referente último de la realidad a ser cambiada, modificada, transformada sería impensable el filosofar. Ya lo señalaba Marcuse: se piensa por necesidad y esta necesidad viene dictada por los cambios que la realidad exige. La autosuficiencia de la filosofía es una ilusión sumamente esterilizante. Tanto en lo que concierne a la interpretación como a la transformación de la realidad. Ya he indicado cómo el filosofar viene después, *a posteriori* de los aportes de la ciencia y, en particular, de las ciencias sociales para la porción de la realidad que eminentemente nos interesa: la realidad histórica.

Los criterios para la transformación de esa realidad son decisivos. Para algunos se trata de pautas que Dios ha dictado y exige su cumplimiento. No cabe duda que este tipo de reflexión, de base teológica, ha tenido mucha incidencia en nuestra América en los últimos años. Sin embargo, nada parece justificar la apelación a Dios desde el pensar filosófico que tiene como una de sus

características definitorias la autonomía, insisto, no la autosuficiencia. Para otros, lo que parece ineludible es que el lugar de Dios, el lugar epistémico de Dios como criterio máximo de decisión en torno a lo que debe modificarse de la realidad y en ella, lo ocupa la vida. No como un nuevo y remozado vitalismo, cuyas debilidades conceptuales han sido puestas en evidencia en su oportunidad, sino como *factum* irreductible y piedra de toque de toda decisión finalmente ética acerca de la realidad histórica. Esa vida debe estar caracterizada como el acceso a satisfactores mínimos para todos/as conjuntamente con dignidad, igualdad y libertad. Otras argumentaciones enfatizan la justicia como valor absoluto en delicada tensión con la dignidad. En todo caso, creo que los criterios válidos para esta transformación se presentan con más pertinencia cuando se asume la dimensión utópica como ingrediente constitutivo del proceso histórico.

Sobre este punto vuelvo más adelante, porque antes requiero perfilar otras dimensiones de esta reflexión.

El círculo que se cierra con esta cuarta sección tiene que ver con el objetivo, con el efecto que se espera del razonamiento y éste no es sólo cognoscitivo, sino práxico. Partir de la realidad para llegar a la realidad, implica, en primerísimo término, que no partimos de la filosofía para quedarnos en ella, sino que la filosofía tiene un carácter marcadamente instrumental. Que su función cognoscitiva no queda afectada por esa instrumentalidad, por este objetivo finalmente pragmático, sólo puede ser garantizado la confrontación permanente con esa misma realidad de la cual debe dar cuenta el pensar. Quizá un ejemplo breve ayude a precisar los perfiles de estas afirmaciones. La llamada globalización se presenta con una clara pretensión holística en sus efectos sobre la gente, entre la que me incluyo. Acotar esa realidad, caracterizada, aprovechar sus virtualidades en pro de la vida plena de todos es tarea de explicación y comprensión, aunque no precisamente de hermenéutica, tampoco de distinción entre ciencias del espíritu y de la naturaleza. En todo caso, la globalización viene asociada, en su interpretación complicada, con la visión neoliberal de la realidad, con las consecuencias para la gente que esta interpretación de la realidad conlleva. Frente a ella, la resistencia de la gente se efectúa en nombre de la propia sobrevivencia, donde dignidad, libertad e igualdad se expandan en círculos integradores cada vez más abarcentes. Frente al holismo totalitario hay resistencia desde lo local-particular articulado a lo global-universalizable.

Probablemente así hay que llegar a conclusiones en cuanto a necesarios cambios estructurales que no merecerían otro nombre que revolución. Sin embargo, no necesariamente la revolución es el paradigma del pensar, particularmente en sus connotaciones apocalípticas, aunque no está claro qué otras alternativas efectivamente viables se presentan. Claro que la objeción puede cerrarse en el sentido de afirmar, como se lo ha hecho en nuestra América en las últimas décadas, justamente la inviabilidad de la revolución y, por tanto, su descarte como alternativa. Llevados al límite, es el criterio de la imposibilidad o posibilidad el que se impone. No tanto lo que se requiere, si no si se lo puede postular por cuanto es irrealizable. Que el argumento está viciado de inicio queda claro cuando se considera que lo posible viene dictado no sólo por las virtualidades efectivamente latentes en la materialidad de lo vigente, sino por el modo como se concibe lo vigente y la misma realidad. En suma, la preocupación por los modos de conceptualización de la realidad tiene que ver con lo posible e imposible. Aquí el aporte de Hinkelammert es decisivo, porque la frontera entre lo posible y lo imposible sólo se puede establecer intentándolo. En este terreno no hay postulación *a priori* de imposibilidad. Por supuesto, no se trata de ingresar en un infinito de posibilidades que haría cierto, en sentido peyorativo, aquello de "y seréis como dioses"

## 19, Horizonte y punto de partida de todo filosofar

La expresión misma "transformar la realidad" parece remitir, casi indispensablemente, a la tesis XI de Marx sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*",

Por supuesto, es claro que no se trata de transformarlo sin interpretarlo. Las tareas no son excluyentes, sino complementarias. También es cierto que algunas de las propuestas básicas de las tesis se presentan como parte del espíritu con que he venido argumentando.

Sin embargo, y sin perjuicio de estas "familiaridades", el planteamiento que aquí estoy intentando parte de otra tradición quizá no opuesta a la que exhibe Marx pero, en todo caso, no es desde ahí desde donde estoy enunciando la expresión de marras:



"para transformar la realidad" Incluso, sería deseable que no se enmarcara mi propuesta en los códigos de la tradición marxista, porque probablemente podría no apreciarse acabadamente lo que implica de suyo. No se trata de temor a la identidad o asimilación con la reflexión de Marx, sino a la obstrucción que podría causar mirar esta propuesta a través de esa lente. Lo que se ve y lo que no se ve, los alcances de lo que se vislumbra deseo que queden asociados claramente a la tradición de la cual están surgiendo y ésta es la propia tradición del pensamiento nuestroamericano. Para decido de una vez, la dimensión pragmática o praxica de esta tradición es una constante o *leit motiv* generalizado. Siempre se ha pensado por necesidad y para transformar, cambiar o modificar una realidad que en algunas de sus facetas o en su estructuración misma aparecía como intolerable, injusta, inadecuada o esterilizante de la creatividad.

Justamente es la apelación a esta tradición y la constatación de que estamos después de los esfuerzos idealistas y materialistas clásicos por resolver la cuestión gnoseológica lo que me lleva a pensar que no re caemos en el realismo ingenuo al argumentar como lo vengo haciendo. Habría realismo ingenuo si aceptáramos la ilusión de la transparencia o si nos negáramos a cerrar el círculo y no atendiéramos a la necesidad de modificación de la realidad como una apelación a la propia praxis humana. Por otra parte, creo que mi argumentación tampoco cae en la mira de una objeción que señale la pretensión de aprehender la realidad como un todo homogéneo y homogeneizante de sus componentes. Este holismo sería, indudablemente, reprochable, pero no es el caso, porque siempre he estado llamando la atención sobre especificidades, matices y niveles de articulación.

Que esta propuesta tiene dimensiones pragmáticas es inocultable. La necesidad de cambio hacia una realización más efectiva de la justicia con dignidad en la realidad presente es guía y brújula de esta reflexión. La objeción sería válida si pudiera probarse que esta guía y, si se quiere, objetivo final que rebasa al mismo filósofo en su ejecución -pero que es para lo que se piensa-altera, distorsiona o entorpece la misma intelección de lo real. Sin embargo, la experiencia no parece confirmarlo. Al contrario, pareciera evidenciarse que la interpretación se hace más aguda y rigurosa cuando se busca comprender o interpretar para cambiar o transformar. En todo caso, no es algo que se pueda resolver normativamente, sino que debe ser examinado casuísticamente.

Finalmente, cabría plantear de manera muy válida la pregunta: ¿la realidad se aprehende o se construye? Una respuesta es que la misma enunciación de la pregunta nos devuelve a tiempos idos de la historia de la filosofía. Antes, por así decirlo, del mismo idealismo alemán, antes del giro kantiano. Sin embargo, quizá no sea desatinado intentar una respuesta en los siguientes términos: la realidad se aprehende cuando somos capaces de construir los medios de acceder a ella. Siempre y cuando tengamos presente que esos medios son parcialmente dados y parcialmente contruidos. En el límite, el medio es el lenguaje y éste es dado pero exige una pericia en su uso.

¿Y qué cabría decir respecto de la ficción? ¿El límite con la realidad es infranqueable? Más bien, pienso que la ficción es ingrediente de la realidad. Así lo exhibe la literatura y, por supuesto, se muestra en obra en toda la amplia gama que abarca lo que podríamos denominar el ámbito de lo utópico, como veremos. En todo caso, es interesante que escritores se autorreconozcan en este terreno:

*El arte no ocupa ningún lugar. Ésta también me parece una buena respuesta, una respuesta metafórica y, por lo tanto, literaria. Todos sabemos que utopía significa precisamente eso: no lugar, ningún lugar. Un escritor no es sólo un señor que publica libros y firma contratos y aparece en la televisión. Un escritor es un hombre que establece su lugar en la utopía.*

## 20. ¿Regreso a la doxa?

En general, la tradición filosófica ha mantenido la idea de que media una distancia ruptural entre la opinión (*doxa*) y la ciencia (*episteme*), en este caso, filosofía. E, indudablemente, no es lo mismo referirse a materias opinables que a argumentaciones filosóficas. Sin embargo, esta idea, en principio aceptable como delimitación epistemológica, dado que no cabe confundir opinión con argumento fundado en razones, fue generando una cierta patología: la de alejarse irremediabilmente y sin retorno no ya de la opinión, sino del ámbito mismo donde las opiniones se generan: el de la cotidianidad, el mundo fáctico de todos los días. La filosofía, en su tendencia aristocratizante quizá irreductible, se fue alejando cada vez más de este ámbito para refugiarse o evadirse

de las preocupaciones cotidianas y encontrar el ocio que permitiera ocuparse a fondo de las graves cuestiones que constituyen su objeto de reflexión. Casi diría que por estudiar la realidad se apartó de la realidad. Sin embargo, estas cuestiones serían completamente irrelevantes a no ser porque han surgido en ese ámbito de la cotidianidad y allí afectan a los seres humanos. Por lo tanto, en el afán de cumplir con su misión, la filosofía puede acabar no cumpliéndola. Sobre todo, al quedar invalidada o autoinvalidarse para brindar -ahora sí y, por así decido, de regreso- una opinión fundada, sureadora, racionalmente controlada en el ámbito de la cotidianidad, en el reino de lo opinable. De aceptarse esta reflexión que vengo haciendo, habría que aceptar también que la opinión filosófica es una más entre las opiniones de la cotidianidad. Y, sin embargo, no es reductible sin más a las opiniones que por allí circulan, en la medida en que ésta es una opinión trabajada, meditada, responsable en el sentido de que puede responder por su propuesta. También significaría que la filosofía como tal no puede aducir privilegios en primera instancia por el hecho de ser filosofía, sino que su validez se probará en tanto pueda cumplir a cabalidad la labor de brindar indicios por donde caminar en el mundo de la vida cotidiana. Es en ese ámbito, donde se expresa y aprehende por antonomasia la realidad histórica, donde la filosofía puede y debe cumplir su labor de esclarecimiento conceptual y de orientación racional.

Jugando con los términos entrelazados en este asunto, cabría indicar que el movimiento del pensar que supone filosofar parte de la *doxa* y de los problemas que en ese ámbito se plantean, para acceder a la *episteme* y con los instrumentos que ésta aporta regresar al ámbito de la *doxa* para establecer un rumbo o, mejor, proponedo a la consideración de quienes no tienen la oportunidad de practicar la *episteme*, pero que se pueden beneficiar del esfuerzo epistémico. Esfuerzo que, por otra parte, se hace posible para algunos merced al apoyo de los demás. Comenzando por los maestros que le brindan entrenamiento, pero también por la sociedad en general, en la medida en que son fondos públicos directamente -en el caso de las universidades públicas- y esfuerzo público más iniciativas privadas -en el caso de las universidades privadas- las que permiten formarse en filosofía.

La tendencia aristocratizante y elitista de la filosofía lleva también, casi insensible o imperceptiblemente, a enfatizar su supuesto poder fundamentador. Sin embargo, una de las metáforas

de más temibles consecuencias en esta tradición ha sido la de la fundamentación. Como si la filosofía pudiera ejercer ese oficio arquitectónico o, más bien, de albañilería que significa organizar la "obra negra" por debajo y por dentro de las más eximias construcciones culturales. Puede y debe examinar críticamente esos pretendidos fundamentos, pero no tiene, creo, el poder de fundamentar. La *episteme* se revela así como más modesta y muy cercana a la *doxa* cuyo ámbito, en verdad, nunca abandona. La ruptura con la *doxa* se efectúa, en caso de proseguir con esta vía de reflexión, desde y en la *doxa* misma. Siempre se está en la cotidianidad, no hay manera de fugarse de ella o de evadida. Puede que las cotidianidades no sean equivalentes y de hecho no lo son. Pero de ahí a la aristocrática pretensión de que la de algunos no sea cotidianidad hay un abismo. Por eso, el filosofar nuestroamericanista puede ser visualizado como cercano a la sofística, en tanto esfuerzo democratizador de la *téjne* o arte del pensar, y efectuar esta afirmación requiere mucho valor, porque la sofística ha sido prácticamente descalificada en la tradición filosófica denominada occidental. Aquí lo que quiero recuperar de ella es justamente esa capacidad de hacer accesible el ejercicio del *logos*, del intelecto, de la reflexión argumental a amplias franjas de la población, a aquellos -en suma- que se presten a o que tengan la oportunidad de entrenarse. Así, la capacidad de argumentar, pensar, reflexionar, usar de la propia razón podría ser reivindicada como derecho universal, de todos y todas y no restringido por principio sólo a algunos sectores hegemónicos de la sociedad.

¿Tendrá sentido plantearse estas cuestiones en sociedades abrumadas por la pobreza y el analfabetismo: Sociedades donde la lectura, por ejemplo, es, más que un privilegio, una meta inalcanzable para las grandes mayorías? Estoy seguro que no solamente lo tiene, sino que es clave este planteamiento precisamente para colocarse en condiciones de modificar esas situaciones intolerables.

## 21. Un pensar intrínsecamente utópico

Para disponer de criterios de transformación pertinentes conviene recuperar estas consideraciones al interior del ejercicio mismo del pensar, un pensar que se puede captar como en búsqueda de alternativas, persiguiendo un *plus* de realidad. Hablando de metáforas, es su dimensión utópica que funcionaría

como el carburador o dínamo del pensar, aquello que enciende su motor y lo alimenta en su movilidad.

A nivel historiográfico también es importante considerar lo utópico. La historia que se hace pensando en que la edad de oro quedó atrás, en que la época clásica ya se realizó es muy diversa a la que se realiza con la guía y orientación de un futuro que todavía no es en plenitud. Cuando Pedro Henríquez Ureña afirmaba que la literatura latinoamericana estaba a la "búsqueda de su expresión", apuntaba este aspecto fundamental: la literatura que él historiaba sería plena más adelante, la edad de oro o clásica no se habría cumplido todavía, habría que decir siempre todavía; advendría en el futuro. Del mismo modo, se tiene que trabajar en filosofía. Lo bueno, lo significativo, lo verdaderamente exuberante del filosofar nuestroamericano está por venir. Todo lo que se ha hecho hasta ahora es prolegómenos, preparación, propedéutica. Y éste es el sentido del texto que se tiene entre las manos. Acumular elementos para permitir los pasos cualitativos hacia adelante que se darán en el futuro. Lo importante, aquello de lo que quizá habría que ufanarse y reclamar crédito es el estar indicando una inflexión irreversible del pensar filosófico, quizá mundial. Cumpliendo con la exigencia de Gaos, que ilumina desde la introducción este esfuerzo: una valoración y una concepción renovada de la filosofía misma.

En este sentido, al incluir en su seno la dialéctica, las metáforas convocan a la tensión utópica. O sea, la tensión entre ideal y realidad que subyace a toda la discusión. Con el afán de abordar el asunto de modo adecuado hay que proceder por partes.

Para poder captar la importancia de la dimensión utópica del filosofar es menester comenzar por sacar al tema de la utopía de la consideración trivializante o curiosa con que se lo suele convocar. Como lo he señalado en otros lugares, para que el tratamiento del tema tenga fecundidad teórica hay que tomar en cuenta al menos dos aspectos decisivos: utopía se dice de muchas maneras y no cabe desarticular lo utópico. O sea, se exige controlar la polisemia del término y aprehender lo medular de lo utópico. Procedamos.

El término "utopía" se utiliza al menos en tres niveles de significación que podemos denominar cotidiano, literario y filosófico. La misma expresión "utopía" es una metáfora

cuidadosamente construida y reforzada con los acarreos sémicos de largas tradiciones. Para observar cómo está organizado este neologismo conviene atender al primer nivel en que se utiliza el término: el del uso cotidiano.

En este nivel se destaca de la metáfora todo su absurdo: un lugar que no hay. El uso es peyorativo y alude a lo imposible en el pensamiento. Generalmente el uso es adjetival, de un adjetivo que descalifica: "utópico/ca". El sentido metafórico está suavizado por el uso ordinario y se asienta sobre un sentido aparentemente literal fundado en una presunta etimología. Es apasionante advertir cómo ya en este primer nivel de análisis del término su origen datable -1516- tiende a perderse en la bruma de una significación que juega a las escondidas. En todo caso, la definición de Quevedo es contundente: no hay tal lugar.

En el nivel literario se encuentra nítidamente ubicado un género utópico con características propias: autor perteneciente a sectores sociales precisos, miembro de la *intelligentzia*, que por motivaciones morales pretende modificar una realidad dada de conformidad con ideales o un deber ser añorado. Este objetivo lo alcanza sólo en la ficción literaria y de un modo muy indirecto u oblicuo, mediante el artificio de contrastar el diagnóstico de lo que le aparece como intolerable con la mostración de lo deseable. En este nivel no hay la carga negativa de lo peyorativo. La valoración es neutra o, en todo caso, bivalente, tanto positiva como negativa. Lo importante es que lo imposible o quimérico del primer nivel se ha hecho "posible" en la ficción. Mediante ese recurso es dable proporcionar al menos verosimilitud a esa posibilidad. Las obras utópicas se ubican aquí y por ello la terminología adecuada es "utopías", en plural, para referirse a este nivel.

Finalmente, en el nivel filosófico se ubica la utopía operante en la historia. Aquí la valoración es supremamente positiva. Se alude a lo posible en la realidad y la terminología adecuada es "lo utópico". Lo utópico operante en la historia. Sin embargo, para poder esclarecer a cabalidad este tercer sentido es menester volver al segundo y examinar con cuidado la estructura del género, dado que esa estructura exhibe la estructura de lo utópico en general y permite acceder a la comprensión del tercer nivel.

Antes de dar ese paso, revisemos lo avanzado en un sinóptico:

Nivel	Instancia Disciplinaria	Carácter	Realizabilidad	Denominación	Valoración
Utopía	Lenguaje cotidiano	Peyorativo	Imposible en pensamiento	Utópico/a	[-]
El género utópico	Letras	Neutro o bivalente	Posible en la ficción	Utopías	[+ -]
En la historia	Filosofía	Positivo	Posible en la realidad	Lo utópico	[+]

Veamos, entonces, cómo pasar de la estructura del género a su operatividad en la historia. La estructura del género parece estar asentada sobre la metáfora clínica: diagnóstico/propuesta. El diagnóstico exhibe lo que no gusta del mundo real, efectivamente existente. La propuesta muestra los rasgos de una sociedad perfecta (O, cuando menos perfecta en relación con la sociedad existente, que se repudia) postulada como existente, en una complicidad aceptada por autor y lectores: es existente sólo en la ficción, aunque es descrita con tales grados de realismo que presiona para presentarse como posiblemente realizable. En esta propuesta se distingue un fin o descripción del estado de salud colectiva y unos medios para alcanzarlo o terapia.

Con esto es suficiente para nuestros fines en este trabajo. De aquí se puede dar el paso al tercer nivel y mostrar que también en el proceso histórico hay una realidad intolerable que propicia la postulación de un ideal deseable. O, quizá para ajustar mejor la comprensión del asunto, una realidad que es intolerable, porque ciertos principios o valores asumidos como ideales la muestran como tal al no coincidir o no efectivizarse en ella. Es justamente esta disparidad entre valores, principios o ideales y la realidad efectivamente existente la que organiza el meollo de lo que puede considerarse como utópico en cualquier sentido: la tensión entre ideal y realidad; tensión, por otra parte, irresoluble, porque pretender idealizar la realidad es fuente de grandes males. La desmesura de pretender construir el cielo en la tierra lleva a convertirla en un infierno. Pero, encarnar el ideal en la realidad parecería constituirse en un proceder admisible, en el progreso tolerable - sin someter a la realidad a ninguna presión desmedida.

Volvamos al género. Si se centra la atención de modo exclusivo en uno de los polos (ideal, por ejemplo) en detrimento del otro (para el caso, realidad), si se hace de uno de ellos lo utópico, se pierde de vista la estructura de la utopía, su estructura íntima, esencial. Si se dice que las utopías fallan por no tener un diagnóstico científico de la realidad, se toma en consideración sólo el diagnóstico, porque lo otro pretendidamente alternativo aparece sólo como curiosidades fantásticas, justamente por no estar asentadas en ciencia. Se desnaturaliza así lo utópico, tratando de salvarlo. Todo se carga hacia el diagnóstico. Si se ignora el diagnóstico y sólo se atiende a la propuesta, se hace una acumulación de ingeniosas sugerencias, pero no se sabe cómo articularlas a lo real. Nuevamente se aniquila la interioridad de las utopías.

A estas alturas una pregunta se impone: ¿Hay progreso de lo malo a lo bueno y de éste a lo mejor? En el tercer nivel, parece que sí, al menos como supuesto de la tensión utópica. Sólo en esa tensión se puede plantear el tema del progreso. No es mito aquí, sino voluntad, voluntad de progreso, de mejorar. Es progreso ético, cualitativo.

Entendido así lo utópico se encuentra cercado por la dialéctica *interrumpida* y por su exigencia desmesurada de opción. A la vez, por la metaforización excesiva que complica el teatro de operaciones en el cual la transformación de la realidad tomará cuerpo como exigencia. Las distinciones que venimos haciendo ayudan a brindar un ámbito de desenvolvimiento propio a lo utópico. Y queda claro, espero, que su medio ambiente no es la necesidad, como parece sugerirlo el sentido literario y sus pretensiones de perfección absoluta, sino la contingencia. Ésta pende de la voluntad de los sujetos actuantes y así la reflexión debe volverse sobre esta dimensión ya anunciada desde la primera sección.

## 22. La espiral se cierra

He tratado de diseñar el cauce por el cual discurre el filosofar nuestroamericano. Es factible recorrer y volver a recorrer ese cauce y cada recorrido constituye una experiencia única, irrepetible aunque reiterable tantas veces como se

requiera. La figura del pensar que se recorta es una espiral y la espiral se cierra con la llegada a este punto de la transformación exigible de la realidad. La política exige filosofía y la filosofía se consume en la política. Cuando uno examina el camino recorrido históricamente por el filosofar de nuestra América, se constata la preocupación constante por hacer de la realidad un ámbito apto para la convivencia de los seres humanos aquellos que merezcan tal nombre. Por lo tanto, lo que se advierte es que la utópica pretensión de realizar la justicia con dignidad para todos y todas en este ámbito de la cotidianidad está estrecha e indisolublemente unida al filosofar. Y que este movimiento del pensar filosófico que aquí hemos ido siguiendo en sus meandros se puede ejecutar y reejecutar tantas veces como sea menester, saliendo siempre enriquecidos de la experiencia.

Por otra parte, advierto también, con alegría y serenidad, lo específico de este movimiento o itinerario en su realización latinoamericana. No es factible eximirnos de hacerlo, pero en lo medular es equivalente a lo que ha hecho la filosofía en cualquier parte del globo y en cualquier tiempo. Con lo cual venimos a dar la razón a los grandes maestros de nuestra tradición cuando señalaban que sólo haciendo la experiencia se filosofa y que la filosofía incluye funciones múltiples. Así Gaos señalaba con todo rigor -en el mismo espíritu de Zubiri como ya he indicado- que la creación personal [es la] única en que puede reconocerse la existencia de una filosofía nacional". Y Salazar Bondy lo suponía en la caracterización que hacía de la filosofía -aunque él mismo no sea del todo coherente con ella a los largo de su reflexión-. Por lo demás, se trata de buscar incansablemente una captación de las potencialidades o virtualidades de la realidad, con el fin de explotar al máximo sus capacidades de transformación.

Quizá todo esto nos lleve, mal que nos pese, a reconocer que seguimos siendo giles...



### Convocados a un filosofar problematizador

...O inventamos o erramos.

SIMÓN RODRÍGUEZ

*Pensar es servir*

JOSÉ MARTÍ

EN LA ELABORACIÓN de este trabajo fui escuchando cada con más fuerza musical el convite: ¡a filosofar!, ¡a filosofar! Y es que todo el texto es una invitación, una convocatoria que surge de la vocación a filosofar con conciencia de que no es ésta una tarea para uno/a solo/a, sino labor que espera de muchos/as operarios/as y abierta para todos/as. y me doy cuenta que la argumentación se ha organizado también de una manera que tiene mucho que ver con la música. Hay un motivo, un *leit motiv* como en la música clásica que va y viene, que resurge a cada momento. Pero no podemos olvidar que estamos después de la música atonal y que aparecen explosiones, rupturas y cortes por aquí y por allá. Hasta los ruidos tienen su oportunidad. Y el resto de la arquitectura ayuda a detectados, a destacados y a establecer prioridades y tareas en adelante. Hay, claro, una preocupación por el ritmo. No puede quedarse fuera ni la cumbia, ni el bolero, la salsa o el tango.

He tratado de darle forma y de indicar el método de un pensar sureado por el colibrí, un pensar desde y en el presente, a partir del pasado y para el futuro. Un pensar desde el mediodía, aprovechando la noche anterior y caminando hacia la aurora del día siguiente.

Problematizador por eso. Obsesionado por el esfuerzo conceptual, riguroso, sistematizador y abierto siempre a su propia historicidad. Sabedor de que el camino sigue y que no se terminan ni el pensar ni la historia. Esperanzado en que lo bueno y lo mejor siempre están por venir. Nostálgico de futuro.

Por eso interrogativo, por eso problematizador.

La respuesta a la pregunta acerca de la posibilidad de un filosofar nuestroamericanista se ha revelado como fecunda. No creo que sea la única forma de responderla y tampoco que excluya a otras posibles vías de hacerlo. Mi propuesta no tiene pretensiones ni exclusivas, ni excluyentes. Quiere servir de estímulo, porque excite la crítica, o porque la mueva a intentar otras vías más adecuadas. No me parece que sea tampoco una respuesta idiosincrática. Por cierto es la mía, pero no es un mero parecer, porque he probado con muchos/as que han accedido a discutir mis reflexiones y se nota, se hace patente la movilización hacia la creatividad que permite enfocar así las cosas. Es un enfoque ordenador, organizador, que excita la creatividad y la producción teórica. Permite seguir pensando y surea (más que orienta) tareas complementarias unas de otras.

¿Qué ruta hemos transitado en estas páginas? Aquella que parte de la pregunta por la posibilidad *a posteriori* acerca del filosofar nuestroamericanista y que responde que ese pensar surge de la propia entraña de nuestra historia. Consiste en un pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla. Porque la crítica culmina en creación y es desde ellas que se puede pensar la realidad repensando la historia de lo pensado en el marco de la historia global, con el horizonte de la transformación utópica hacia la justicia con dignidad a la vista. Hemos debido enfrentar varios obstáculos, disolverlos, sortearlos, no encallar en ellos: la ilusión de la transparencia, el antimodelo historiográfico que se ha normalizado con carácter paradigmático, la actitud acrítica e imitativa, la dialéctica *interrupta* y su correspondiente metaforización, la inutilidad de la filosofía. No son las únicas dificultades, pero cada una de ellas cumple su función bloque ante de la reflexión en cada una de las cuatro partes en que seccionamos la respuesta. He querido exhibir la experiencia y hacer participar en el movimiento del pensar. Es parte del entrenamiento y de la disciplina a seguir. Estas conclusiones no acaban ni cierran nada más que el aspecto material del volumen que se tiene entre las manos. Pondrán el punto siempre provisoriamente final a una propedéutica del pensar nuestro que es ya pensar en tanto propedéutica, a una introducción que exige paradójicamente estar adentro para poder entrar. No es sorprendente que al final del periplo nos confirmemos en la idea de que filosofar desde nuestra América y sobre ella principalmente se parece mucho a filosofar a partir de cualquier otro desde. Lo

importante es que sólo haciendo el camino se está en condiciones de advertirlo cabalmente y no es factible ignorar el proceso. Se hace camino al andar para encontrarse en el camino o por los caminos con otros que hacen sus caminos semejantes al nuestro. Pero nadie podrá hacerlo por nosotros, nadie podrá caminar nuestras sendas y a nuestro ritmo. Tendremos que asumir nosotros la tarea y eso nos convertirá en sujetos plenos, en interlocutores por derecho propio. Seguiremos así participando con la responsabilidad que nos compete en la tarea común de la humanidad.

Las urgencias del mundo actual son tales que exigen tomarse todo el tiempo que sea menester para elaborar la mejor teoría que seamos capaces. Múltiples y seductoras tareas quedan pendientes. Consignémoslas.

Tenemos ámbitos específicos de las relaciones de la filosofía con otras disciplinas que requieren ser elaboradas cuidadosamente, pedagogía, arte, política, teología, literatura, etcétera. En particular, urge la tarea en ciencias (duras y blandas) y tecnología, también en su historia.

Está clara la urgencia de reconstruir con nuevos criterios la historia de la filosofía en la región. Una visión de conjunto relanzará los estudios monográficos. Pero requerimos una síntesis a la altura de los tiempos.

No se valen los consuelos ante la imposibilidad. Es menester roerla. La cuestión utópica juega aquí un papel vertebral. Urge profundizarla.

Un nuevo lenguaje filosófico y nuevos modos de discurrir están en curso de constitución y de ejecución. Hay que estar alertas y muy atentos a la historicidad del pensar, la historicidad constitutiva del pensar y su dimensión dialéctica constitutiva.

El filosofar no puede ser patrimonio de una minoría. Tiene que estar al alcance de todos aquellos que quieran entrenarse en el uso de la racionalidad. Las preocupaciones éticas y políticas de la hora así lo exigen.

Nada nos podrá ser ajeno. Si logramos la matriz para aprehenderlo sin dejar de atender a nuestras necesidades e

intereses y nadie podrá convertirse en dictador de esas necesidades e intereses.

Hay que dar fin a la esterilidad, estimulando nuestra creatividad, porque no inventar en América es errar. Hay que dar fin al servilismo mental, asumiendo concienzudamente que pensar es servir.

Se puede recorrer este camino tantas veces como sea necesario y cada recorrido será renovadamente enriquecedor, en cada ocasión la experiencia será diversa a pesar de la reiteración. Cabe tomar en cuenta, por ello, que cada una de las cuatro secciones en que he organizado la respuesta de la cual da cuenta este libro corresponde al objeto del filosofar, al desde dónde, al cómo y al para qué se filosofa nuestroamericanamente.

Como "ecos" rayuelianos me han rondado durante toda la redacción de este trabajo, convendría quizá cerrarlo retornando y trastocando después unas sugestivas palabras de Julio Cortázar:

*De la Argentina se alejó un escritor para quien la realidad, como imaginaba Mallarmé, debía culminar en un libro. En París nació un hombre para quien los libros deberán culminar en la realidad [...] de la realidad en su conjunto y después, específicamente, de América Latina [...]*

En ese momento empecé a comprender que los libros deben llevar a la realidad y no la realidad a los libros, con el perdón de Mallarmé a quien tanto quiero.

En mi caso fui llevado, imperceptiblemente, de la elaboración de un libro filosófico a caer de bruces nuevamente en la ineludible realidad de la que había partido y de la que nunca salí por paradójico que parezca... justamente por la voluntad de filosofar.