

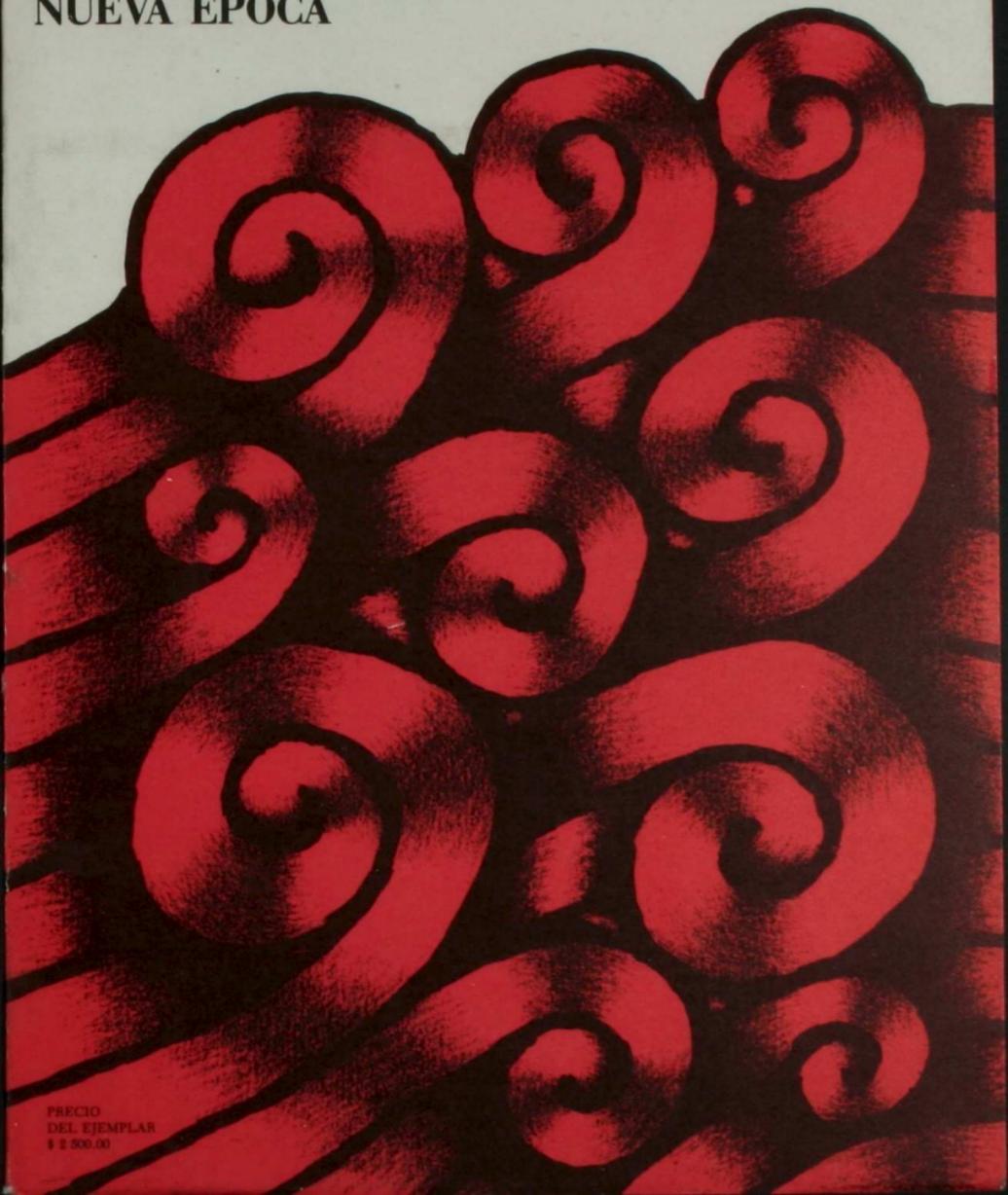
---

# CUADERNOS AMERICANOS

---

3

NUEVA ÉPOCA



PRECIO  
DEL EJEMPLAR  
\$ 2.500,00

CUADERNOS AMERICANOS  
NUEVA EPOCA

FUNDADOR: JESUS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

**COMITE TECNICO:** Arturo Azuela, Fernando Benítez, Héctor Fix Zamudio, Pablo González Casanova, Marcos Kaplan, Miguel León-Portilla, Jesús Silva-Herzog Flores, Diego Valadés, Ramón Xirau, Leopoldo Zea.

**CONSEJO INTERNACIONAL:** Antonio Cándido, Brasil; Rodrigo Carazo, Costa Rica; Federico Ehlers, Pacto Andino; Roberto Fernández Retamar, Cuba; Enrique Fierro, Uruguay; Domingo Miliari, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva-Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

Giuseppe Bellini, Italia; Grazyna Grudzinska, Polonia; Tzvi Medin, Israel; Hiroshi Matsushita, Japón, Sergo Mikoyan, Unión Soviética; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Guadalupe Ruiz-Giménez, España; Hanns-Albert Steger, Alemania.

**CONSEJO EDITORIAL:** Sergio Bagú, Horacio Cerutti, Ignacio Díaz Ruiz, Elsa Cecilia Frost, Francesca Gargallo, Miguel González Compeán, Jorge Alberto Manrique, Edgar Montiel, Valquiria Wey.

**Secretaria:** Liliana Weinberg.

**CONSEJO DE DIFUSION Y ADMINISTRACION:** *Coordinador:* Juan Manuel de la Serna, Salomón Díaz Alfaro, María Elena Dubernard y Margarita Vera.

**Asunjos administrativos:** María Concepción Barajas Ramírez.

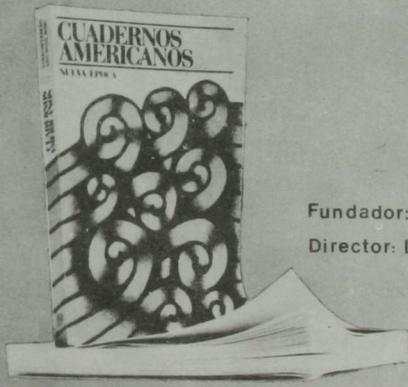
Edición al cuidado de: Porfirio Loera y Chávez.

P. B. Torre I de Humanidades  
Ciudad Universitaria  
04510 México, D. F.

Apartado Postal 965  
México 1, D. F.

Tels.: 548-96-62, 554-37-35 y  
554-32-40

No nos hacemos responsables de los ejemplares de la revista "Cuadernos Americanos" extraviados en tránsito a su destino.



**CUADERNOS AMERICANOS**  
NUEVA EPOCA

Una revista pluralista editada bimestralmente por la Universidad Nacional Autónoma de México, dedicada a filosofía, literatura, economía, historia política, etc.

Fundador: Jesús Silva Herzog  
Director: Leopoldo Zea

Y la colaboración de destacados especialistas de México, Latinoamérica, EEUU. y Europa.

CUADERNOS AMERICANOS  
NUEVA EPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

*CUADERNOS  
AMERICANOS*

NUEVA EPOCA

AÑO I

VOL. 3

**3**

MAYO-JUNIO 1987



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

MEXICO 1987

# CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA EPOCA

Número 3

Mayo-Junio de 1987

Vol. 3

## I N D I C E

*Pág.*

### ULISES DESDE ITACA

- MANUEL ANDÚJAR. La narrativa del exilio y transtierro españoles y la guerra civil . . . . . 11  
JOSÉ PRAT GARCÍA. Historia y futuro de la comunidad iberoamericana de naciones . . . . . 31

### I. TEORIA Y PRAXIS

- PETER CAWS. Camaradas y extraños: filosofía y autodeterminación nacional . . . . . 55  
MICHAEL A. WEINSTEIN. George Grant: conciencia de marginalidad . . . . . 70  
LUIS VILLORO. Sobre el problema de la filosofía latinoamericana . . . . . 86

### II. IMPERIALISMO CULTURAL Y PLURALISMO

- RICHARD RORTY. De la lógica al lenguaje y al juego . . . . . 107  
VENANT CAUCHY. Consideraciones sobre la ubicación y viabilidad de una filosofía real . . . . . 117  
LEOPOLDO ZEA. La filosofía como instrumento de comprensión interamericana . . . . . 129  
THOMAS AUXTER Y OFELIA SCHUTTE. Debate sobre el imperialismo cultural . . . . . 140  
KONSTANTIN KOLENDY Y LEOPOLDO ZEA. Diálogo epistolar . . . . . 150

NUEVA EPOCA  
1987.

AÑO I, NUMERO 3, Mayo-Junio/1987.

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista  
sin indicar su procedencia.

No nos hacemos responsables de trabajos no solicitados,  
ni se devuelven originales.

Autorización por la Dirección General de Correos:

Registro DGC Núm. 017 0883, Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2

Autorización por la Dirección Gral. del Derecho de Autor No. 1686

Certificado de licitud de contenido No. 1194

Certificado de licitud de título No. 1941.

ISSN 0185-156X

III. EUROCENTRISMO Y OPCION PLURALISTA  
LATINOAMERICANA

	<i>Pág.</i>
EVANDRO AGAZZI. ¿Qué espera la comunidad filosófica internacional de la filosofía latinoamericana? . . . . .	163
A. SHULGOVSKI, V. MAXIMENKO, A. JARLÁMENKO E I. PETROVSKI. América en busca de su autenticidad . . . . .	179

RESEÑAS

<i>Autognosis, el pensamiento mexicano en el siglo XX</i> , por Gustavo Escobar Valenzuela . . . . .	191
<i>América Latina en sus ideas</i> , por J. Rafael Campos Sánchez	194
<i>La latinidad y su sentido en América Latina</i> , por Salvador Méndez Reyes . . . . .	196

*Ulises desde Itaca*

Voces del transtierro español desde España. Manuel Andújar y José Prat del transtierro en México y Colombia.

## LA NARRATIVA DEL EXILIO Y TRANSTIERRO ESPAÑOLES Y LA GUERRA CIVIL

Por Manuel ANDÚJAR  
ESCRITOR

**T**IPIFICAN, inconfundiblemente, a la narrativa española de la guerra civil, desde el exilio exterior, y de modo singular en lo que al transtierro concierne y aún persiste, el denominador común, aglutinante, de su experiencia vital y social, de su voluntad y capacidad testimoniales, también el unificador propósito de mantener una continuidad literaria nacional, con plena libertad de argumentación y de expresión, con un sustancial celo y esmero idiomáticos, precisamente en los países americanos de nuestra habla.

La narrativa española del exilio exterior, adscrita a las múltiples e intrincadas vicisitudes de la guerra civil, que los imperia-  
lismos hoy en liza internacionalizaron, se inicia apenas sufre desmoronamiento y extirpación, de insólita y pertinaz crueldad, la zona republicana centro-sur, prosigue hasta nuestros días y es de presumir que aporte, ya posibilitado el regreso sin restricciones a la patria, nuevas y añejas obras. O que facilite, a la postre, la incorporación al ejercicio y juicio de los lectores en la misma España plural y la inserción de todos los que en nuestro país y en su derredor, en este terreno de relaciones, produjeron una serie de obras significativas a las que todavía no se tuvo, ni es factible a plazo corto, necesario y pleno acceso. Y apetencia de conocimiento.

Por ejemplo, *Campo cerrado*, la novela con la que Max Aub abriera el ciclo de su amplísimo y polivalente *Laberinto mágico*, está fechada en París, de mayo a septiembre de 1939, a raíz de la dolorosa derrota de las fuerzas comunales y de las instituciones de la República.

Y en 1978, extremo de un primer arco temporal, publica José Bolea (que fuera editor de mi novela *Llanura* y que logró un meritorio catálogo en *Centauro*; ahora le debemos, además, de su cosecha, *Viento del noroeste* y *La isla en el río*) la segunda parte de

su saga familiar y local, *Puente de sueños*, cuyos últimos y extensos capítulos se recuestan contra el abigarrado telón de fondo de la encarnizada contienda, de consuno fratricida y que trasciende, en terrible gimnasia de cordadas, "la piel de toro". Este díptico *La isla en el río* y *Puente de sueños* exige una atención que, por diversas sinrazones, no se le ha dispensado.

Años después, su hermano Francisco Bolea me dio a conocer, gentilmente, el original mecanografiado de su libro (que al final apareció, con amargo frunce, en México), *Réquiem por una generación*, novela que en preponderante cuantía aporta un sentido trasunto autobiográfico, que se centra en la lucha armada de 1936-1939 y ligado queda a su entorno personal. De modo indicativo, he aquí los títulos de algunos capítulos: "La guerra de Mascota", "Alicante, puerto de sangre, no de mar...", "Los almendros/Albaterra" (recuerdo los magistrales cuentos a Jorge Campos debidos y que, por fortuna, han aparecido en la colección *Memoria rota*, de *Antropos*), "Varios tragos en la vida y un solo trago de muerte" y "Mañana dirán que no pasó nada" (entronque nominativo con el famoso cuadro de Sorolla) y que subrayo. Escritas en 1937, 1938 y 1939, las historias de Francisco Bolea (que tan cabales informaciones proporcionó a Max Aub para su *Campo de los almendros*) muestran la marca convincente de la autenticidad, sin agregado alguno de inadecuado ornato y pruritos literarios. Pienso que, como en este caso, ¡cuántos manuscritos y quizás libros comparezcan aún al conjuro de la evocación, al fin remansada, de una guerra civil de aditivos contenidos y aspectos a desvelar en buena porción!

Es preciso sumar a este breve proemio:

Data de 1950 la publicación en México, sello editorial de Aquerlarre, de una de las novelas fundamentales del exilio exterior y acerca de la guerra: *El Cura de Almuniaed*, de mi entrañable e inolvidable compañero José Ramón Arana. Apenas en 1979 (veintinueve años! fue lo que tardó en llegar a sus lectores naturales) pudo editarse aquí, tras chocar, hacia 1973, con la censura. Me honró prologarla y encarecí allí los increíbles avatares de esa pieza excepcional.

Calurosamente elogiada por la crítica más prestigiosa, allende y aquende, la muy original novela de Paulino Masip, *El diario de Hamlet García*. Al cabo de cuatro décadas, que es harto tiempo, no está al alcance del público de nuestro país, lo que tengo entendido remediará la colección *Memoria rota* en el inminente 1987.

Me detuve en tales "rarezas" y "despropósitos" para relevar que una contribución, la del exilio exterior y de su tránsito, de

monto y representatividad evidentes en el terreno literario e histórico, no es, ni de lejos, conocida aquí en mediana noción y menos todavía a cabalidad. Por lo general su estudio se limita aún a restringidos círculos académicos, con silenciamientos notorios en algunos de ellos, y menguadamente empieza a encontrar los cauces editoriales y de preceptiva repercusión que la proyecten.

Para refrendar las antedichas afirmaciones recomendaría la atenta consulta de: *Narrativa española fuera de España (1939-1961)*, Madrid, Guadarrama, 1963, de José Ramón Marra-López, por desgracia agotada y sólo ubicable en determinadas bibliotecas; *La novela española de la guerra civil (1936-1939)*, Madrid, Insula, 1971, de José Luis Ponce de León; *El exilio español de 1939*, tomo IV, Madrid, Taurus, 1977.

En este volumen de la obra colectiva del enunciado antedicho, en el amplio capítulo que le corresponde, el profesor de la Universidad Complutense, Santos Sanz Villanueva, se ocupa de la narrativa del exilio y nos proporciona la relación más completa que hasta entonces se formulara, de autores y obras. Aporta asimismo, no sin muy responsables acotaciones y salvedades, orientadores juicios. Y ya que hemos mencionado el caso contrario, el silencio tan anómalo como indignante que confinara *El diario de Hamlet García*, de Paulino Masip, importa e ilustra transcribir un fragmento to de su opinión:

Si utilizamos una habitual distinción entre novela en la guerra y novela de la guerra, *El diario de Hamlet García* es las dos cosas. Es la historia, centrada en Madrid, de la guerra contada en sus sucesivos avatares y reveses, pero, a la vez, es la historia de un singular personaje, Hamlet García, de no menor singular profesión, "profesor ambulante de metafísica", el cual se ve visceralmente sacudido por unos sucesos que derrumban todos sus esquemas y que, desde el mundo de absoluta irregularidad en que vive, se le aparece como totalmente incomprensible. La primera habilidad de Masip radica en haber dotado de una extraordinaria personalidad humana a un personaje que roza los límites del disparate y de la caricatura. Quizá Masip ha querido a través de él ofrecer una crítica de cierto intelectualismo absentista, pero la profunda humanidad de su criatura rebasa esa concepción para convertirlo en el representante —nada simbólico, sino de total consistencia literaria y humana— de una existencia azotada por unos hechos históricos. El estallido de la guerra descompone la personalidad de Hamlet García y se desmorona todo su sistema de referencias, de hombre más dado a la literatura y a la especulación que a la vida, lector de filosofía en medio de violentos

bombarddeos y graves acontecimientos, incapaz de comprender un mundo en el que de repente se han desatado todos los diablos y todas las pasiones. No obstante su falta de capacidad receptiva ante el mundo que le rodea, los sucesos cotidianos, la brutal realidad —que nada tiene que ver con ese otro mundo suyo— se va infiltrando en él y por su mediación vamos percibiendo el impacto social e individual de la guerra. Esta parece haber acabado con el estable e ignorante estado interior del protagonista y todo a su alrededor pierde su antigua realidad, que a duras penas va comprendiendo y que con la misma naturalidad termina por aceptar —dado su carácter débil, apocado— si no por asimilar. El camino de la especulación y no de la acción, ahora convertido en audaz protagonista político; la infidelidad de su esposa; el sensual ofrecimiento de la criada... Todo, en fin, a su alrededor ha perdido su razón de ser, la acción predomina sobre el pensamiento y, al final de la lucha, y de la novela, Masip no cae en el fácil recurso de hacerlo morir, víctima de las circunstancias, sino que lo pierde de vista con un tremendamente irónico "por ahí debe de andar". *El diario de Hamlet García* es un libro de extraordinario valor literario, de perfecta madurez técnica y estilística, de una poco común verdad humana.

Otra obra de provechosa consulta en el vasto tema-problema que bordeamos es *La guerra civil española en la novela; bibliografía comentada* (Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1982), que incluye a los autores extranjeros y que es una notable contribución de Maryse Bertrand de Muñoz, de la Universidad de Montreal. La profesora Bertrand ha desarrollado y efectúa, incansable y animosamente, a través de los años, una búsqueda exhaustiva de materiales, con loable tesón, repito. Digna es de vivo reconocimiento por haber conjuntado en dos tomos centenares de títulos de acuerdo con un criterio clasificador quizá sesgadamente discutible, pero práctico. La magnitud de la empresa determina, a veces, una que otra síntesis apresurada y dictámenes frontales que disuenan del contexto. Sin embargo, y no ceja en su rastreo, deudores le somos de una valiosa, acumulada base de conocimientos iniciales y descriptivos.

La obra novelística de Virgilio Botella, asimismo insuficiente y cicateramente difundida en España, se distingue por la grandeza del proyecto, la tesonera dedicación que el autor acredita y la dignidad literaria de su construcción, trazado y lenguaje. Toda ella consagrada a la lucha incivil que nos desgarrara y, prioritariamente, a sus consecuencias, se estructura en grupos argumentales. Al ciclo *La guerra*, pertenece, en tanto que un presente, de modo es-

tricto, *Por qué callaron las campanas* y, según mis noticias, la ya preparada y en vías de edición *La Babel encantada* que en Tánger se escenifica. A *La huida* corresponden *Así cayeron los dados* y *Encrucijadas*, al destierro en México, *Tal vez mañana* y *La gran fábrica*, a su turno en el telar. Al bloque *El destierro* y *La segunda guerra mundial*, *Tiempo de sombras* y *El camino de la victoria* —los exiliados en la resistencia francesa— ambas publicadas ya en España y que ha redondeado con *Todas las horas hieren*, que salió a luz este otoño.

Es decir, en tarea de tan infrecuentes empeños, que hondo respeto y acucioso examen demanda, la única novela en puridad y a mi juicio a la guerra civil circunscrita es, hasta ahora, *Por qué callaron las campanas* (México, 1953), pero deviene prioritariamente, subjetivamente, el conflicto captado con la óptica de la retaguardia, con alguna porción de aquel eruptivo e insólito costumbrismo. Al igual que en la briosa novela de José Bolea, *Puente de sueños*, la primacía de la intriga amorosa, triangulada, oscurece la coloración. Apetecible y superior resulta el conflicto político-social, álgido a los privados destinos sentimentales y eróticos, lo que en cierto modo mengua la entidad de la conflagración en tan peculiar tenso clima desencadenada. Aunque no falte el tramo terminal, la pincelada bautismal, alegórica. Virgilio Botella *dixit*:

En media España —marca y tañe— el pueblo abandonó los templos, las campanas no doblaron y su bronce fue a servir de otra manera la causa de los pobres y humildes.

Tanto en la novela de José Bolea, *Puente de sueños*, como en *Por qué callaron las campanas* o en el sensitivo y entonado narrar de Mada Carreño (*Los diablos sueltos*), la peripecia, enfrentamiento o melancolía amorosa confieren a la guerra una función de cortinaje y telón, subordinación exacerbada de una particular circunstancia, decisiva por emotiva. Lo propio acontece, en lo sustancial, con la divulgada obra de Ramón J. Sender, *El Rey y la Reina*, que obtuvo traslación filmica y televisiva, donde las pasiones espacialmente recludas, o de manifiesto refinamiento decadente o de un primitivismo cuasi carpeto-vetónico, prestan a los sucesos y sentires, contenciones y desbordamientos, cierto aire sofisticado y diríase que traducen inconfesados, trasvasados anhelos subconscientes, una tónica de rudo efectismo: el baño en hermosa, entera desnudez de la duquesa, el estremecimiento y pismo y roncoteo pertinaces, por ende, de Rómulo, "jardinero", "guardián", un amasijo de apresada servidumbre y ruda varonía, las diversas

reacciones de celos que le llevan a denunciar a su antiguo amo, el deleznable aristócrata. La totalidad de los dispositivos, el aparato de los diálogos, la elección quizá artificiosa de lugar, personajes y situación, la misma muerte de Balbina, la esposa del protagonista, que elimina un sujeto de incómodo manejo argumental, relegan la guerra civil a decorado plausible para un duelo, asaz personal, del escritor, a través del sirviente custodio, con la ilustre dueña, teñidos, o embadurnados, por la hermandad espinosa del crimen y de la difusa complicidad. Cuando Rómulo juega al guiñol con los muñecos, el autor confiesa una secreta ambición existencial. El extraordinario autor de *Imán*, ¿es el jardinero y el guardián, y de tal suerte parabólica se sustenta la ficción?

Dos novelas en el tercer tomo de la en su conjunto impar *Crónica del alba*, de Sender, *La orilla donde las luces sonríen* y *La vida comienza ahora*, se conectan, sin ambages narrativos ni discursivos. En una fiesta de cairesles empingorotados a la que asiste José Garcés —el propio Sender tras esa identificable más-cara— crepita la noticia del asesinato de Calvo Sotelo. Cuando esperamos la pintura de colorido desafiante, nos sorprenden las pláticas, o retazos de charlas, que tienden a lo divagatorio y con riesgo de fárrago. Ese riesgo de lo verbal y verboso se remedia al encaminarse Garcés al norte, donde lo detienen los sublevados franquistas para conducirlo a Burgos.

Lo que después observa, abarcadoramente ya, "es que en el lado republicano y en el nacional —calificativo usurpatorio que no entrecomilla— se mataba por cursilería —textual— política", concepto a medias alambicado, a medias extravagante, que vuelve a enfocar la guerra civil un tanto trivializadamente. Y que en contrapunto del juicio de Guinart y del abogado Villar, trata de recapitular el sentido de sus relaciones tribales en la infancia y adolescencia, respecto a padres y hermanos. Sender no desaprovecha ocasión para insistir en sus endémicas fobias hacia Unamuno y su coterráneo Benjamín Jarnés.

Un intento subyacentemente surrealista, tramoya de lo absurdo al aire Ionesco, se cataliza en Casalmunía, la extraña fortaleza presuntamente afincada en la distancia inasible y en el vacío tangible. Resulta alucinante el juicio de Guinart Bazán. De todo lo cual nos alivia la llegada a Barcelona y a Madrid como si aterrizáramos. . .

La garra narrativa, de admirable índole novelística, de Sender vuelve por sus fueros, en la escena deliberadamente rufianesca que en casa de López, el jefe de milicias, se representa y que parece más verosímil que el citado juicio, estirado y reiterativo. Si bien

grava de prolijidad y lastra al relato, ¡qué sugestiva la propensión senderiana a meditar acerca de la vida y de la muerte al filo del acontecer!

No nos detendremos en *Los cinco libros de Ariadna* (1957), por su naturaleza alegórica y factional, que exigiría un examen pormenorizado, excesivo aquí, pero sí debemos prestar singular apreciación a su *Mosén Millán* (México, Ediciones de Andrea, 1953), rotulado después *Réquiem por un campesino español*, quizá su novela más expresiva y certera de las dicotomías psicológicas y colectivas que la guerra civil acentuara al máximo. Tuve a la vista la edición, también mexicana, de 1974, texto precedido por un lato ensayo de Julia Uceda (de la Michigan State University) denominado *Consideraciones para una estilística de Ramón J. Sender*, donde se nos habla de "su realismo de esencias" concepto hiperbólico, en que se proclama que "Sender es el único novelista español contemporáneo cuya obra tenga dimensión y sentido religiosos". ¿Único? ¿Acaso no existieron Unamuno y Miró, José Ramón Arana, Joan Sales?

Pero arrinconemos esos reparos conceptuales para destacar el trabajo que cierra el volumen en cuestión, de Mair José Bernadete, del Brooklyn College, titulado *Ramón J. Sender, cronista y soñador de una nueva España*, que reclamará toda una ronda pensante de la generación del 98 y de los regeneracionistas en pleno.

Animados de las mejores intenciones y atribuibles a fecundos meditates ambos estudios, lo que nos importa es el texto novelesco en sí, el *Réquiem por un campesino español* (¡cuántos "réquiems" y "oficios de tinieblas" en la literatura!, ¿no será una casualidad, si no reveladora recurrencia?).

Mosén Millán está en la sacristía de su iglesia pueblerina, la aldea no tiene nombre y tampoco se mencionan los apellidos de los personajes. La historia del anónimo villorrio es la crónica de todos los pueblos y ciudades que se vieron envueltos en los acontecimientos subsiguientes a la proclamación y transcurso de la República. Mosén quiere reparar simbólicamente el irreparable daño que causó a Paco, cuando, producida la sublevación militar y de sus aliados políticos y sociales, le prometió la protección de la ley si abandonaba su escondite. Pero los dos, el sacerdote y su feligrés, fueron traicionados, y el joven, junto con otros dos campesinos fue cruelmente asesinado en un cementerio. ¡Precisamente en el *campesanto* se cometió el crimen! Mosén Millán es un hombre recto, cree que Dios reclama algo más que el mero ritual y sólo tiene en cuenta la justicia y la bondad. (Desenlace...): Las campanas llaman al pueblo para la misa de

requiem pero el templo está desierto, tácitamente los aldeanos coinciden en hacer el vacío a la ceremonia... En vano pregunta Mosén Millán al monago si ha llegado alguien. Poco a poco acuden los ricos del lugar. Mosén Millán rechaza su ofrecimiento de costear la misa. No saben lo que pasa en el alma atormentada del sacerdote, pero sí están seguros de haber salvado su posición y bienes; instigaron la criminal campaña de restablecer sangrientamente el viejo orden. Cuando Paco, la víctima, aquí, después, tenía siete u ocho años, fue con Mosén Millán a casa de un moribundo. El hombre habitaba una cueva en medio de la mayor miseria y el chico abrió los ojos al problema social. Formuló al sacerdote embarazosas preguntas que no pudo contestar. Ya mozo, Paco evoluciona política y socialmente, de modo intuitivo, ante los problemas reales de explotación, no a través de lecturas. Al advenir un tiempo de moderadas reformas, huida de los ricos, su conspiración reaccionaria, Mosén Millán no entendía los ímpetus revolucionarios ni comprendía la nueva situación...

Hemos expuesto, de manera esquemática, la trama de *Réquiem por un campesino español*, novela modélicamente intensa, concentrada, sucinta, magnífica sin más y justamente alabada y destacada en la vasta producción senderiana.

Tres años antes, como ya hice constar, en 1950, aparece en México una novela parejamente sustancial, de similar extensión, poseída de gran patetismo y sentido poético, "trascendente" en suma, de inconfundible verdad artística y humana. Asimismo aragonés, José Ramón Arana, a su vez emplazado en aquellas comarcas, desde la Nueva España, en otro de la sierra monegrina, el pueblo donde se desarrollan los actos y se colocan, se "cuelgan", los cuadros del drama. Protagonista, otro sacerdote, Mosén Jacinto. El que fuera su monago emigró con el padre a Barcelona y regresó al frente de una columna anarcosindicalista. Alterna y dialoga con Mosén Jacinto el médico, don Jerónimo, un homenaje a su aire, pues era vasco de origen. Mosén Jacinto se ha enfrentado, por impulso de sus principios cristianos, con los poderosos de Almuniaced: implicado por regazo y reflejo el obispo de la diócesis, prestamista, notario, fuerza pública al servicio de sus privilegios. Como plantaría cara al miliciano irreverente más tarde. Alma limpia, con toque de rudeza, Mosén Jacinto compagina la acción "religiosa" de solidaridad social y personal con su vinculación raigal a la tierra y al paisaje, gracias a su capacidad contemplativa, de ensueño. Pero cuando los que consideraba como "suyos" llegan triunfantes y reconquistan Almuniaced, ¿qué ocurre?

Requerido por el dramático griterío lo que él estima un socorro que debe...

Al entrar en el arco de las Bernardas topa con una mujer despa-  
vorida.

—¡Los moros, vienen los moros! ¡No vaya por ahí!

—¡Mejor! —masculla el párroco—. Ahora sabrán lo que es un hombre.

—¡Alto! Tú no pasar.

—Me da la gana, ¿entiendes?

El morazo cruza el fusil.

—Digo que no pasar.

—Aparta o...

Duda el morazo unos segundos; luego con un destello de marfiles en el tic nervioso de los labios, le empuja bruscamente.

—¡No pasar! ¡No pasar!

El párroco, imponente, rojo de cólera, descarga el puño sobre la cara del soldado. Éste retrocede tambaleándose, alza el fusil...

—¡Atrévete!... ¡Te aplasto!

Suena un seco estampido. Mosén Jacinto gira, se dobla lentamente, cae...

—¡Jesús!

Al derrumbarse, la cabeza rebota en tierra sordamente.

Tras este enfrentamiento al unísono moral y físico, el autor emprende su introspección de poético palpito. Es como la épica de una ternura en el rielar postrero de la existencia:

Vago, hundido en la algodonada lejanía, siento el galope de los pulsos. Luego se enciende una raya de luz y lentamente amanece el cielo entre los párpados. Cerca, junto a su cuerpo, sueñan voces remotas... Oye en su pecho el glo-glo manso de la sangre, y los ojos escapan muro arriba, hacia el alero, untado de miel pálida. Después topan con el azul. ¿Morir? El no teme a la muerte. Sin embargo... Sí, antes querría ver los campos de su vida, el paisaje tremendo donde enterró sus sueños... La campana pequeña llama a primera misa. ¡Arriba, arriba pronto! Tengo que ir... Hoyo toca la casulla blanca... Calles frescas, barridas, engalanadas de geranios... La torre de San Veturián sube al azul como un cirio de oro, pero abajo, junto a la puerta de la iglesia rueda el ojo cuajado de Herógenes Galindo (guardia civil) — No, no puedo entrar. ¿Eh? ¿Quién me llama? Ah, eres tú... Ven, apártame las sombras.—

Hipólita clama con los brazos en alto en un gesto de desesperación infinita. Luego se precipita sobre él y le alza la cabeza suavemente.

—¡Mosén Jacinto! —¡Ya no puedo llegar!— Ronco, profundo, crece el jadeo de la muerte. Hipólita se inclina hasta rozar su frente con la cara —¡Hijo! ¡Hijo mío! — Luego, en una explosión de amargura grita: ¡Los han matado los suyos, los suyos!... Mosén Jacinto dice un momento que no con la cabeza, y rueda, se hunde, entre oleadas de silencio.

José Ramón Arana nació en Zaragoza en 1906, vivió en la capital de Aragón y en Barcelona. Derrotada la República se refugió en Francia. Después de sortear la ocupación nazi saltó de la Martinica y Cuba hasta Santo Domingo y al fin se asentó en México. Volvió a España, aquejado ya de un tumor cerebral, en 1972, y murió en su tierra y ciudad natales, transcurrido un año, a fines de un mes de julio. Ejerció los más varios oficios y sobrellevó mayúsculas vicisitudes. Dejó a punto de terminar, todavía inconclusa, su novela *Viva Cristo Rey*, publicada así por Heraldo de Aragón.

Salvo en las operaciones de ofensiva republicana contra Codo, Quinto y Belchite, las encarnizadas luchas que tuvieron como objetivo Teruel y la epopéyica batalla que ensangrentó el curso todo, tarraconense, del Ebro, por una serie de accidentales razones y despropósitos, los frentes aragoneses se convirtieron en sectores de sesteo, en calma chicha. Y en uno de ellos, a espalda de los pueblos de Mosén Millán y Mosén Jacinto, se nos sitúa en una de esas prototípicas "líneas aletargadas", donde el padre de Santolalla, que disponía de eficaces influencias en la zona "nacional", "azul", consiguió que destinaran a su hijo a buen recaudo. Es la peripecia que nos cuenta, en burilada prosa, Francisco Ayala en *El Tajo*. No creo del caso ponderar, por obvias, las eminentes dotes literarias del académico Francisco Ayala, ni reiterar en esta oportunidad lo singular y angular de sus tratamientos, por lo que tienen de conexión con las inmediateces dictatoriales sus penetrantes e implacables cuadros históricos (*Los usurpadores...*) y sus novelas de "geografía latinoamericana", disparos por elevación y consanguinidad: *Muertes de perro* y *El fondo del vaso*. Ahora bien, en lo que a estas ejemplaridades atañe y en lo que concierne a la misma guerra civil española, el crítico Andrés Amorós, enteradísimo especialista en este autor, ha hecho notar la táctica oblicua que emplea Ayala en su narrativa. Y más acusadamente en *La cabeza del cordero*, conjunto en que *El Tajo* es, a mi juicio, parte medular. Los elementos de dominio de la expresión, del saber pensar y decir, de que en cada párrafo no quepa ni agregar ni restar

una palabra, y sin embargo el poseer una rica capacidad de sugerencias, encuentran en el destino de Santolalla, en el accidente que para siempre le desvía y marca, en el resquemor de una conciencia maltrecha, culminación clásica. Porque Santolalla iba de excursión al viñedo en tierra de nadie, descubre súbitamente a un miliciano, le mata de modo innecesario, descubre en su carnet de ugetista que asesinó a un coterráneo, a un toledano. El racimo de uvas se tiñó, para su eternidad personal, de sangre. Y rememora, pulsa su vida, la medita, escribe Ayala, "en medio de aquel remolino, que a través de la República, condujo a España hacia el vértigo de la guerra civil". La imagen se fija y adhiere a la mentalidad y sensibilidad de Santolalla:

Por lo tanto —concluye o empieza— le había matado a mansalva, le había asesinado sencillamente, ni más ni menos que los moros que, al entrar en Toledo, degollaban a los heridos en las camas del hospital.

Párrafo éste que determinó una larga veda sensorial. Abramós otro capítulo y hallaremos una descripción insuperable, de distinta pluma:

... desde la torreta el frente parecía mucho más cercano que la calle al pie del edificio. Cuando os inclinábais sobre el parapeto para mirar a la Gran Vía, la calle era un cañón profundo y estrecho y desde su fondo el vértigo tiraba de vosotros, todo era paisaje y la guerra dentro de él se extendía delante de vuestros ojos como sobre el tablero de una mesa, como si pudiérais alcanzarla y tocarla. Era desconcertante ver el frente tan cerca, dentro de la ciudad, mientras la ciudad en sí permanecía intangible y sola bajo un caparazón de tejados y torres, gris, roja y blanca, cuarteada por el laberinto de grietas que eran sus calles. A veces los cerros al otro lado del río escupían nubecillas blancas y el mosaico de tejados se abría en cascadas de humo, de polvo, y de balas cruzando sobre vuestras cabezas. Porque todas parecían pasar por encima de la torre de la Telefónica. Entonces, el paisaje con sus bosques oscuros, con sus campos verdes, con las tejas rojas, con las torres grises, con su río brillante y los manchones amarillos de sus arenas, con el blanco de las azoteas, con la calle a vuestros pies, y os encontrábais sumergidos en el corazón de la batalla.

Hemos leído, releído, de la justamente célebre trilogía de Arturo Barea, *La forja de un rebelde*, el libro que con el título

de *La llama* la corona. Y que el muy original escritor madrileño (1897-1957) terminó en su destierro de Inglaterra, otoño de 1944 en Oxfordshire.

¿Novela histórica en tres tiempos, para él eslabonados? ¿Testimonio de una época social, desde la infancia a la madurez? ¿Exposición, cual si fueran cuadros en una galería, autobiográfica? Tres ópticas coherentes y concordantes que prestan a esta obra una atracción casi magnética y su carácter de vigorosa creación literaria. Coinciden las impresiones, y sumo la mía, en considerar que las dos primeras partes de la trilogía revisten interés más subido y superiores aciertos de lenguaje y ritmo. Sin embargo, desde el punto de vista de las narraciones que de la guerra civil tratan, aunque Arturo Barea sólo hubiera escrito *La llama*, sería esta versión equiparable a las varias, calificadas, que sobre el mismo periodo y escenario se desarrollaron: que motivaciones particulares —de tendencia política, psicológica— enturbien a trechos el jugoso grafismo y el don innato de contar que a Barea tipifican, quizá. Que los capítulos de remate, con su mosquiterío de anécdotas y recelos y sus picardías de retaguardia, le mermen agilidad y objetividad narrativas, de acuerdo. Que recargó las tintas negativas, indudable. A pesar de esos pesares, *La llama*, de *La forja de un rebelde* (se impuso el cubileteo de palabras) sirve para documentar, artísticamente, aquella noche de julio sita en la Casa del Pueblo, en la matritense calle Piamonte, con el espectáculo de todos los balcones abiertos e iluminados en torno, familiares, con rasgos inconfundibles; se diría el comienzo de un filme multitudinario, apasionante. Con similar acierto nos pinta el asalto popular al Cuartel de la Montaña y explica las creencias y posiciones ideológicas en pugna, mediante las observaciones personales de las gentes y el selectivo repertorio de sus conversaciones. ¡Y cómo ha recogido, al romperse las esclusas de lo institucional, el clima reinante de exaltación y alienaciones, la macabra danza, en verdad "goyesca", de los "incontrolados"! Ensambla lo heroico, abnegado e ingenuo, la muela infernal. Sí, en efecto, se complace más Barea en detallar lo negativo. No obstante, sin *La llama* careceríamos de una pieza capital del rompecabezas. ¿Es acaso, en la doble acepción, otra cosa una guerra civil?

...Estoy de completo acuerdo con el ilustre crítico José Domingo (otra irreparable pérdida, con la de Vázquez Zamora, para la estimación perspícaz y ecuánime de la llamada ficción en nuestras letras) en que debe considerarse a Max Aub, primordialmente, como novelista acerca de la guerra civil. Su magna y esforzada serie *El laberinto mágico* lo patentiza sobradamente. De los seis li-

bros que la componen, cuatro están umbilicalmente unidos a la contienda.

La inicial novela *Campo cerrado*, escrita apenas extinguido el fragor de la lucha, de 1939 a 1940, ve pública luz en 1943. Gira alrededor de un relativo o pretextual protagonista, Rafael Pérez Serrador, castellonense que se traslada a Barcelona. Mediante su presencia tangible o ausencia alusiva nos adentramos en las características, ajetreos y discusiones de una copiosa galería de personajes, en el marco de la ciudad mediterránea por excelencia. Su participación en los generales sucesos desemboca en las confrontaciones de las tropas —de sus mandos, rectifico— sublevadas y las combinadas unidades de la Generalidad de Cataluña, con el decisivo respaldo y hasta precedencia de los combatientes obreros y de sus simpatizantes y liberales activos de varia índole.

*Campo abierto*, redactado de 1948 a 1950, se publica al año siguiente. La acción se individualiza, con técnicas de ensamble y relatos autónomos pero conectables a la situación valenciana propuesta. Max Aub recurre a directos nombres y apellidos, a los apodos, tal la cruda estampa de "El Uruguayo". Apela a un engarce, en la parte que denomina "Del otro lado", donde sigue los torcidos pasos de Claudio Luna, falangista, que se "muda" de Burgos a Madrid, donde opera con un grupo de la quinta columna. Ello nos conduce, en los Madriles de las Españas, a los entes y hechos medulares, ya en las memorables fechas de noviembre, cuando crepita y se despliega la gesta consagratoria, colectivizada, de su defensa.

*Campo de sangre* se articula bajo títulos capitulares y fechas significativas, de 1937 y 1938. En Barcelona, de nuevo: conquista, resistencia y retirada de Teruel, nieve y sangre al fondo, como explanada. Muy disertantes los actores destacados, al igual que las numerosas criaturas de distintas especies que concitan, en tanto se remueve la gusanera de las traiciones y desfallecimientos. Y la población civil es sometida a salvajes bombardeos, siempre y por doquier condenables.

En 1963 se edita *Campo del Moro*, donde hallamos, en plétora de diálogos, el ambiente erizado de antagonismos que explotaría entre los partidarios a ultranza de la continuación de la guerra, con la expectación, creída inmediata, de un conflicto mundial, según los pronósticos del Gobierno Negrín, y los que, absolutamente desesperanzados, propugnaban en Madrid negociaciones con los "nacionales" para acelerar la paz y salvaguardar vidas (Junta casadista-beisteriana) —las referencias de Max proceden, en buena porción, de don Bernardo Giner, ministro del Gobierno Negrín.

*Campo francés* (1965) expone los dramáticos avatares sufridos y observados por el autor en un campo de concentración francés, colonial además, en territorio africano.

*Campo de los almendros* (información oral de Francisco Bolea, autor a su vez de otra expresiva novela de la guerra civil: *Mañana dirán que no pasó nada*) data de 1968. Cierra el ciclo al trazar las trágicas vicisitudes, una vez ocupado Madrid, que padecieron decenas de millares de republicanos, jefes y soldados, civiles, en su frustrado intento de huida, por el camino angustioso hacia las costas levantinas, aquel infierno ante el vergonzoso desentendimiento de las naciones llamadas democráticas. Vanamente se aglomeraron en el puerto de Alicante. A los perseguidos y desventurados que allí aprisionaron se les recluyó también en Albatera (léanse los magníficos cuentos de Jorge Campos, acierto editorial reciente de *Antropos*). Muchos de ellos, los más, con adversa, cruel suerte. Los restantes, psíquica e intelectualmente no domeñados, serían los núcleos representativos, en su dispersa brega, del exilio interior.

He de limitarme —vuestra paciencia obliga— a unas breves impresiones referidas a *Campo abierto* y *Campo de sangre*. Sabio y diestro es Max Aub en concertar los más diversos procedimientos expositivos en beneficio de la organicidad de la narración. La óptica teatral, que le fue consustancial y cara, suele prevalecer. Los hechos sugerentes se conciben en función de la "actriz" o del "actor". Las historias sueltas, a guisa de cuadros escénicos, revelan pronto el fin unitario del que parten y los sustenta. El suceso pintoresco se injerta en el general contexto. Por ejemplo, en tanto que Madrid peligraba, cuenta:

Ella era, mejor dicho, es hija de uno de la CNT, peón caminero y buena persona y padre amante de diez retoños. Ella —la de éste— era la mayor. Con eso de la guerra y de la revolución las cosas fueron bastante más de prisa de lo que suelen. Total: que los tórtolos se metieron en un tren, y al cuarto de hora los tenéis en Murcia, tan contentos. Acerca de lo que hicieron corramos un velo. . .

Cuando el padre se enteró fue al Comité a denunciar el hecho. . . Total, no fue difícil dar con ellos en un cuarto que habían alquilado. A este joven incauto se lo llevaron detenido, de vuelta, a Alcantarilla. Lo metieron en la cárcel y, a su debido tiempo, pasó ante el jurado popular.

El discurso del fiscal fue de lo mejor, que si la moral, que si el ejemplo de la retaguardia, etc. Total, pidió pena de muerte.

—¿Nada más?

—Y se la concedieron. O se es o no se es. ¿O va tanto del teatro de Calderón al de hoy? No se cambia así como así.

—Y lo fusilaron, ¿no? —pregunta en chuga Peñafiel.

—No, porque le dieron una alternativa.

—¿Cuál?

—Casarse con la chica a tambor batiente, allí mismo.

—Como es natural. Mandaron a buscar al alcalde y todos los jurados fueron testigos. No hubo más que rehacer la causa. Y se rehizo.

Repárese en la peculiaridad —al menos novelística, si bien creo que responde a una propensión ibérica— de que la guerra civil, entre col y col, entre combate y combate, determina una especial retórica, en la más lícita y plausible acepción y parece fomentar el afán de rumia y sentencia. En vez de ser quietista, la mentalidad derivada de la generación del 98 (de Azorín a Baroja, verbigracia) se interroga, a la luz incendiaria de los graves y trascendentales acontecimientos, sobre la idiosincrasia, raigambres y rumbos españoles. Y Vicente Dalmases, disertante aubiano, revolucionario metido en teatralerías, apostilla:

El pueblo, para los Ortega, es los horteras. Punto final. Lo demás es peso muerto e ignorado. ¿Qué gentes del pueblo —del verdadero— aparecen en las novelas y en el teatro español? Me dirás que tampoco en el francés, ni en el italiano. Y te diré que tienes razón. El *vulgo* de Lope son los hombres y las mujeres que asisten a los corrales. Bueno, y de Lope habría mucho que decir. El pueblo, es decir, los campesinos, los mendigos, los vagos, los pobres de solemnidad. . . (Acoto: la definición de pueblo, al alimón Max y su ventrilocuo teorizante, es harto discutible. Prosigue Dalmases:) ¿A qué te suena eso de pobres de solemnidad? ¿A esos que escogían para que sus majestades les lavaran los pies bien limpios de antemano —de ante pie— en las grandes solemnidades de tu religión. ¿Cómo va a contar el pueblo en un país católico? Pero llega un día en que el pueblo, el verdadero, el olvidado, el que no sabe nada, y se han ensañado con él, llega un día en que humea la injusticia y la sinrazón. ¿Cómo quieres que respeten lo que nadie les ha enseñado a respetar? ¿Qué es un Greco para un hurdano, más que la muestra de lo más inútil que ha producido un mundo que le ha tenido hundido en la basura? Y quemar, y robar, y mata. Y tiene razón, su razón. Que no es la tuya, claro. Te sublevan esos "atropelios", sin pararte a pensar en tu responsabilidad.

En *El laberinto mágico* Max Aub ofrece, con otro signo y distinta dimensión, sus interpretaciones, a trechos homologables, hasta cierto punto de incidencia, a los *Episodios Nacionales* de don Benito Pérez Galdós, donde trama, conflictos y tipos se pliegan al desarrollo caudaloso del público acontecido, a la extensa y galopante crónica barojiana que tiene en Aviraneta su trotero eje (a la postre *Memorias de un hombre de acción*), en línea de alguna similitud con la suntuosa y pimpante descoyuntación artística instaurada por Valle-Inclán en *El ruedo ibérico*, tan ochocentista. Cabe emparentarlo con el tratamiento policromado que Blasco Ibáñez erigió en saga de sus valencianos lares, con clara ventaja de léxico e ideación para Max Aub, que supo asimilar y actualizar, como pocos, como casi nadie, me atrevería a declarar, el legado de los clásicos, de colmillo retorcido, y el desenfado de la picaresca. En acentuada disposición teatral.

Max Aub, protagonista y privilegiado espectador. Se convierte en vigía y escucha de la contienda. Intervino en una etapa álgida, la más ecuménica y dramática, por el aliento de utopía que albergaba y explicaba, de la historia de España. Dispuso de ricas experiencias, de muy atento y sagaz oído, acopió elocuentes y candentes informaciones. Sus brújulas, quizá embrujadas, para catastrar los "Campos" de *El laberinto mágico*.

... Exponer el significado de la propia novelística en conexión (o inspiración) con y por la guerra civil, resulta ineludible, pero fácil es percibir que me sienta cohibido y asimismo he de rehuir mi natural tendencia a la descarnada y encarnizada autocrítica. Me limitaré, por tanto, a unos datos concretos y objetivos. En el conjunto de mi ciclo de narraciones *Lares y penares*, sentadas las premisas de la trilogía *Vísperas* y registradas las ilusiones y desencantos de la juventud de mi generación, que propició decisivamente la Segunda República, en *Cristal herido*, faltaba "mi" novela de la guerra civil, la que nos internacionalizaron, de comienzo, las potencias nazifascistas, las tituladas democracias y la consiguiente reacción soviética. Dejé que transcurrieran unos años, que mi recuerdo y visión se acendrarán, cobrasen perspectiva y retrospectiva y que, fiel a lo sustantivo de mi credo, dicho enfoque, al reconstruir, no representase un desbocado hurgar en las viejas heridas y dolencias de lo intolerante, en los fanatismos y odios. Escribí mi novela serena y "vivamente". *Historias de una historia* requerirá de 1964 —diciembre— a 1966, noviembre, período mexicano, también. Fue una de las apremiantes motivaciones de mi retorno a España en 1967 (concurrían otros impulsos, de entronque y desciframiento de la nueva realidad, franquista y antifranquista). Yo destinaba

*Historias de una historia* a sus lectores naturales, las mujeres y los hombres, la mocedad de la España permanecida. Ambientado —por veces a golpes de amargura y desesperanza— aquí, reléi rigurosamente *Historias de una historia* y ratifiqué que era una de las piezas consagradas a la memoria colectiva (la novela total, omnicomprendiva de la guerra civil es inconcebible, impensable) y que mi explanación argumental de aquella cadena de tremendos acontecimientos podía y debía circular en España sin ser, en un ápice, arma arrojadiza, simiente de resentimientos aún más enconados. He de referirme a su carrera de obstáculos con la censura. En 1970 se presentó a consulta previa compuesta en galeradas. Inmediata y rotunda la prohibición. Tres años más tarde, gestiones oficiosas, que agradezco cumplidamente, determinaron una revisión, en telado séxtuple, del veredicto. Regateamos, encajé una serie de cortes que no lograban desvirtuar enteramente el espíritu de la obra. Y a regañadientes, así mermada, y además con amenazador silencio administrativo, apareció en Al-Borak, del equipo Guadiana, sin lanzamiento adecuado. No obstante, y mi reconocimiento por ello es aún más hondo, la crítica prestigiosa le dedicó análisis y atención valorativos, positivos, extensibles al público que entonces accedió y calibró sus páginas.

Y sólo a principios de este año se ha publicado por *Anthropos* el texto íntegro de *Historias de una historia*. Emocionante la reacción del público de que he tenido noticia. Sobre las secuelas de aquella temática, del atadizo de problemas que implica, *La voz y la sangre*, en 1985, y pocas semanas después *Cita de fantasmas*.

Por respeto a la proporcionalidad, huelgan mis precisiones en torno a *Historias de una historia*. En puridad únicamente me ocupé de su prehistoria...

De modo específico trataré de una obra prácticamente desconocida y apenas mencionada en España. Publicada por la editorial Mensaje (imprenta madrileña, fácticamente encargada por Nueva York en 1980; su autor, el onubense Odón Betanzos terminó de redactarla en Long Island, septiembre de 1974). Su título *Diosdado de lo Alto / Con la guerra civil en el costado y los ojos*. Lograda su voluntad de evocación. Odón Betanzos nació en 1926 y a los nueve años de edad "vivió" el fusilamiento por los "nacionales" de su padre. Tras una serie de huérfanas vicisitudes, viajes y aprendizajes, educaciones en suma, ha labrado una nutrida y henchida producción poética, dirige la Academia Norteamericana de la Lengua Española. Diríase que al estrujante tiempo de reconcentradas nostalgias y respiración lírico-épica en este documento localizado y argumentado, apenas fantaseado, digno de que se le

conozca y reconozca y del que indicativamente reproduzco unos párrafos:

—Así estuvo por ochenta y ocho eternidades en la mente del cronista. Así estuvo y así lo vio, lo escribe.

Había llegado un hombre a los cuarenta años y todavía no era Dios. Nadie lo diría, pero así era. La casa grande, la paz serena, los campos suyos, la vida circundándole la garganta. Aquella casa sabía a paz, entendía de tranquilidad, navegaba en estrellas. Todo se podría decir si se estaba dentro... Por fuera, la casa era grande, alargada, encalada. Dentro había paz, el hombre se movía en ella, se detenía, se sumergía en sí mismo... Y se acordó cuando a su padre lo tenían en la cárcel de Trinidad y él era un niño, cómo fue con su madre a casa de su padrino, a pedir que terciara por la vida de su padre en peligro. Y cómo llegó, estando ellos, aquel médico de Bonarés y dos compinches, ensangrentadas las manos, a saludar al de las Mielles. Recordó cómo cambió de color aquel hombre bueno ante sus amigos asesinos. Venimos de darle gusto al dedo. Aquel gusto al dedo lo asoció Pedro con los tiros oídos durante la madrugada, que habían hecho estremecer y rezar a su madre...

A diferencia de la memoria por su innata decantación poética nutrida y de la transformación relatora con que Odón Betanzos argamasó sus indelebles estampas histórico-zonales, Eugenio F. Granell, pintor y escritor surrealista, rebelde por mentalidad y naturaleza, nos depara el fuerte revulsivo de *La novela del Indio Tupinambá*, que se cimenta en sus devociones y fobias, y reivindicador impulso, en ocasiones transmutado en sátira y descripción mordaz, todo ello vinculado a la internacionalizada guerra civil española. Reitero lo afirmado al aparecer, en 1984, la edición española de la obra:

Se trata de una versión inventiva, casi visceral, de todo un entorno: transcurso caricatural e imprecatorio de la terrible pugna indígena y endógena, apelación al ordenamiento adventicio, agudos toques plásticos del éxodo. Es más, impugna la imparcialidad hipócritamente aséptica, actitud acusatoria y escaldada, la suya, que generó la enajenación stalinista, y acribilla a desprecios y escupitajos al dictador ("El Gran Turco") y a sus corifeos. *La novela del Indio Tupinambá* es impar narración, heterodoxa y exasperada, en el conjunto de reconstrucciones, recuerdos y referencias artísticas, que se centran y estremecen en la contienda que todavía nos desgarró.

*La novela del Indio Tupinambá* pone en solfa y sorna, no sin desa-

fiar división de opiniones banderizas, los aspectos peyorativos de una confrontación urdida y exacerbada. Y lo hace, en frecuentadas ocasiones, con satírico brío de quevedesca estirpe.

*La viña de Nabot*, de Segundo Serrano Poncela, es libro mayor en la narrativa del exilio español en la madeja temática de la guerra civil. El autor falleció en 1976, en Caracas, donde ejerciera la docencia universitaria de letras, minado por un cáncer. *La viña de Nabot* la publicó *Albia*, colección adyacente de Espasa-Calpe, tres años después. Serrano Poncela la trabajó con infatigable empeño y severa autocrítica, durante un largo periodo de su existir último, escribiendo y reescribiendo varias veces esta novela. El fabulador de *El hombre de la cruz verde*, su consumada novela histórica, adentrada en la Inquisición, no pudo volver a España, ni de visita, como soñaba y suspiraba, por la turbiedad y confusión alevosas con que intentaron coludirlo en los estigmatizables sucesos de Paracuellos del Jarama. Tampoco alcanzó a ver, consecuencia del mal que lo abatiera, su obra en pública circulación. Doble patetismo. Ese ambiente enardecido persistió en la mudez con que topó su novela, ninguneada de hecho por la crítica y los colegas (exceptuemos el artículo que le dedicó en *Insula* nuestro "ausente" Jorge Campos). Y merecía, y es acreedora, otra suerte: estudios a fondo y cabales valoraciones. Sobrepasa a *La llama*, de Arturo Barea, y si acaso incide, a veces, en atormentada densidad. Se desplazaron desde Venezuela su viuda e hija, hablamos en Madrid y pese a nuestra porfía no se consiguió, entonces, la debida resonancia. ¿Cuándo se diferenciará el comportamiento individual —en Segundo Serrano Poncela presunto más que autenticado— de la vigencia, en sí, de una vigorosa aportación literaria, novelística?

La presente exposición, que no pretendo ser exhaustiva (por ejemplo, no abordé el caso, notable, de Joan Sales y de su *Incierta gloria*, ni la novelística en lengua catalana de análoga fijación), responde sólo a un criterio personal, sin patente académica, sí heterodoxo. Indispensables unas puntualizaciones, en misión de corrolario.

Lejos de mi ánimo esbozar comparaciones en pautas de comparación, pero debo apuntar algunas tipicidades diferenciadoras. Peculiarmente, si se admite el voquible. La guerra civil española, internacional por forceps añadido, significa la máxima concatenación de aconteceres nacionales en el siglo, éste, de las deformaciones y convulsiones. Social y humanamente subvirtió situaciones, vidas relacionadas, exaltó el mero existir, el morir y el renacer. Más que ningún otro género literario, la narrativa ha procurado refle-

jarlo, explicarlo en una ficción más que fundamentada. . . Para los exiliados y transterrados ha sido capital motivo novelesco, ardido hontanar del recuerdo. Disponían a estos altos efectos de plena libertad de expresión, pero se hallaban tajados de sus lectores naturales, amputados de su ámbito nativo. Escribieron, escribimos, en atmósfera de aislamiento y soledad, para un "por-venir" que se estimaba próximo. Al propio tiempo reivindicaban a los vencidos materialmente, se comportaban en beligerancia, propugnaban la justicia sustantiva de su causa, de su causalidad. Y obtuvieron, a pesar de tales impedimentos, algunos logros artísticos y siempre una entidad ética y castiza, que habrán de incorporarse, para beneficio común, al acervo de las letras y de la cultura patrias.

En la España permanecida se ejerció de modo obsesionado, patológico, la represión y se fomentó una discontinuidad espiritual y mental todavía no reparada. Censura y autocensura, la discriminación por sistema, el forzado silencio del exilio interior. Aquí, las nuevas generaciones tardaron, comprensiblemente, en intuir siquiera la magnitud, hondura y complejidades del conflicto sumo. Hubo un lento resurgir de conciencia, expresado en obras considerables. (Excluyo, claro, a los siervos de la dictadura, a los oportunistas y ambiguos). Citaré, entre los de mayor impronta creadora, a Ángel María de Lera, Gregorio Gallego, Ana María Matute, Juan Benet.

Con tales singularidades, los de allende y los de aquende han de integrar el amplio mural de una literatura con grave circunstancia entroncada. ¡Pero persisten tantos huecos, ignorancias, indiferencias, omisiones y arterías! Importa remediarlo, es inexcusable que obtengan vía expedita y se cotejen todas las facetas que la contienda ofrece en seres de carne y hueso, en el tejido socio-histórico. A través de versiones que enlacen la virtualidad testimonial con veracidad y entidad literarias.

## HISTORIA Y FUTURO DE LA COMUNIDAD IBEROAMERICANA DE NACIONES\*

Por José PRAT GARCÍA  
PRESIDENTE DE LA COMISIÓN DE ASUNTOS  
IBEROAMERICANOS DEL SENADO ESPAÑOL

EN 1983 se conmemoró, harto silenciosamente, el quinto centenario del nacimiento del maestro Francisco de Vitoria, que en sus famosas *Relecciones de indios y del derecho de la guerra*, al plantearse el tema de los derechos naturales de los indios del Nuevo Mundo, coloca bajo el mandato de la moral y del derecho la conquista y colonización. El título de esa conquista no era tema que se había planteado nadie, como examen jurídico de hechos en sí mismos violentos, pero admitidos por multiseculares costumbres y avalados por el prestigio del derecho público romano. Hay un primer título, que Vitoria rechaza; la bula de Alejandro VI con su famoso meridiano que señala los límites de la acción expansiva de Portugal y España, título que no carecía de precedentes medievales y que tenía no poco de arbitraje: el que aseguró la paz entre dos reinos, unidos, por cierto, por estrecha vinculación dinástica. Es interesante advertir que el problema jurídico nace de lo que en términos actuales podemos llamar el respeto a los derechos humanos. Montesinos y Las Casas, y no son los únicos misioneros que por vía cristiana afirman la consistencia fundamental de la personalidad individual, suscitan cuestión doctrinal, que el humanista Sepúlveda resuelve con recuerdos grecolatinos y la idea de las desigualdades naturales del hombre.

El problema llega a las aulas de Salamanca y en 1532 el maestro de Teología Francisco de Vitoria diserta sobre los derechos de los indios recientemente hallados, examina los títulos posibles de la acción de España y América, y sujeta a normas de derecho la realidad bélica, para postular, en su *Relección de la Potestad Civil*, una especie de República universal constituida por todo el

\* Conferencia pronunciada en el xxx Curso de Altos Estudios Internacionales (Madrid, 1984).

género humano. De las polémicas y de las cátedras nacen las Leyes de Indias y con éstas la estructura jurídica política de la Monarquía Indiana, del reino de la España y de las Indias.

*Hispaniarum et Indianarum regnum*

Los letrados, privilegiados por las leyes de Partidas, acompañan constantemente a los Reyes Católicos o Reyes de España. Uno de ellos, Palacios Rubios, encuentra como justificación formal de la Conquista el famoso "Requerimiento" de adopción de la fe cristiana a los indígenas del Nuevo Mundo con la opción de paz y vasallaje a los reyes, sin el cual no era lícito acudir a la acción armada.

Los conquistadores cumplen con la obligación de practicar el requerimiento, abundan las censuras y desde luego las ironías sobre este episodio legalista y no se advierte que yace en él un fondo de respeto al derecho de gentes que nuestro tiempo, abundante en feroces guerras no declaradas, no tiene autoridad moral para echar en cara a la España del siglo XVI esta primera limitación de la guerra.

Con la creación de la Casa de Contratación, la misión de los franciscanos de Cisneros en las Antillas, la junta de Valladolid y el Consejo de Indias surge el cuerpo de las Leyes de Indias y la estructura política de concejos, audiencias y virreynatos que otorgan sólida estructura a lo que algún jurista del XVII llamó la Monarquía Indiana y que expresan las leyendas de las monedas con la frase añadida al título del monarca reinante: *Hispaniarum et Indianarum rex*. Es el signo de la monarquía española que los juristas, que no usan el italianismo "Estado", llaman República. A lo largo de tres siglos esta comunidad de naciones tiene por *mare nostrum* al Atlántico, no más inseguro que el Mediterráneo de Barbarroja, pero que lejos de hacer buena la simbólica posesión del mar del sur por Balboa, suscita en el gran jurista español Fernando Vázquez de Menchaca la doctrina de la libertad de los mares, *mare liberum*, que recoge y desarrolla después Hugo Grocio.

Don Rafael Altamira, sus discípulos de ambos mundos y Salvador de Madariaga han estudiado y descrito esta Comunidad de Naciones Hispanoamericanas, a la que durante sesenta años perteneció Brasil, defendido victoriosamente de la invasión holandesa, episodio llevado a la escena por el gran Lope de Vega.

*Algunos rasgos de la Monarquía Hispánica*

NADA más natural que los conquistadores, con su idioma, religión, letras y técnicas, llevaran sus instituciones políticas al Nuevo Mundo. Llevaron también su estilo de sentir y pensar, elaborado en el fluir de la historia en proceso multiseccular que alcanza significativo vigor en la era de la Reconquista. El mismo año del Descubrimiento, unos meses antes, termina la Reconquista con la proclamación, el 2 de enero, de los Reyes Fernando e Isabel como Reyes de Granada, como Reyes de España.

Se salta de una era a la otra, de la Edad Media a la Edad Moderna, bruscamente. No son pocos, como el propio Colón y Fernández de Oviedo, los que pasan de la conquista de Granada a la del Nuevo Mundo. Y pasan también los romances tradicionales y los fronterizos y moriscos, pasa el Romancero —esa epopeya sin Homero, según Víctor Hugo— en el canto de marinos, descubridores y conquistadores. Y con los romances, las cartas pueblas autorizadas por las capitulaciones (la villa de Santa Fe en la vega granadina prefigura los planos de las nuevas ciudades que surgen en América).

La autoridad real, los prudentes y suspicaces consejeros, separan desde el primer momento la conquista de la gobernación en las nuevas tierras y salta para el Nuevo Mundo el título de "adelantado", evocador de romances y crónicas y sugeridor de nuevas conquistas en México, Guatemala, Nueva Granada. Más instituciones y títulos recogen nuevas realidades y el odre viejo guarda vino nuevo.

Ni Colón pudo consolidar su empleo de virrey, ni Cortés, Jiménez de Quesada, Belalcázar o Valdivia pudieron lograr el de gobernador, formalmente. Mucho se ha hablado de la ingratitud de la Corona y conocida anécdota, historia o leyenda de Hernán Cortés, nos desconsolaba un poco a los estudiantes de historia en el bachillerato. La fría prudencia de la Corte advertía que la conquista no puede ser el título consolidado de la autoridad pública.

*El hidalgo y la ley*

LA Monarquía Indiana —aceptamos el título que ofrece el jurista Solórzano— tenía ante sí el grave conflicto entre el hombre singular que crea el Renacimiento, nutrido del ideal hazañoso de los libros de caballería y de las vidas de Cornelio Nepote y de Plutarco, y el Estado o República plena de autoridad no menos renacentista si pensamos en Maquiavelo, Vitoria o Bodino. Era algo

así como la pugna entre las leyes de Partidas y el Amadís de Gaula. Las Islas y Tierra Firme se habían incorporado a la Corona de Castilla por los "peligros y trabajos" de los conquistadores y por la acción oficial de los reyes. Estos peligros y trabajos, frase usual en las cartas de relación, explican todo el amplio acontecer de hechos dramáticos en que consiste la acción de los conquistadores, ejemplo de arriesgada e infeliz fortuna tantas veces. El infatigable poeta renacentista Juan de Castellanos, soldado y luego cura en Tunja, quiere dejar el testimonio épico de las grandes hazañas y a su extenso poema —unos ciento veinte mil endecasílabos en octavas reales— lo titula, lejos del aliento épico, *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. El sentido doliente de la elegía le parecía más adecuado que la triunfal designación del canto épico, aunque en sí misma la obra sea una crónica rimada, un poema histórico.

Castellanos cuenta los hechos sencillamente y no sin gracejo andaluz, pero en cada narración muestra compasiva delicadeza ante el fin infortunado de los héroes y lo expresa en breves versos elegíacos latinos.

Pizarro traza en aquella desolada isla del Pacífico la raya que ha de separar a los catorce de la fama: los que soportan y han de soportar duros trabajos para aspirar al triunfo; a la riqueza y al renombre, y al otro lado quedan en la oscuridad y en la pobreza los que se resignan al olvido. Francisco Pizarro hace sencillamente la afirmación de convertir al hijo de sus obras en hijo de algo, en titular del privilegio de hidalguía por el propio esfuerzo, con el empeño renacentista del hombre singular. Mas ese empeño, movido por la ambición, choca con la norma que quiere y debe someter a los hombres en la sociedad civil. Los choques se producen y de manera impresionante. Los cuentan las crónicas con las discordias internas, el haz de pasiones, el desafío de las leyes y, sin embargo, se imponen las leyes de la Monarquía Indiana. Los poderes de Lagasca frente al formidable Gonzalo Pizarro son apenas la "leyenda con el ensañamiento escrito" de que hablan las partidas y las cartas reales, pero con ellas encuentra la obediencia a las leyes de aquellos hidalgos y gentes del Perú y la sentencia implacable castiga a los alzados.

Episodio significativo es el que cuenta el cronista neogranadino Rodríguez Fraile, con ocasión de publicarse las Nuevas Leyes de Indias en Santa Fe de Bogotá. Al conocerlas, los conquistadores y sus deudos, irritados contra lo que estimaban despojos de sus legítimos derechos y privilegios, ganados con "infinitos trabajos y fatigas", acudieron a las armas y en tropel fueron hacia la casa de la Real Audiencia dispuestos a tomarse la justicia por su mano.

Sólo había allí un oidor con oficiales y ujieres que pidió espada y rodela para defenderse. Estaba en la sala el adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada, que advirtió al oidor con los gritos de ¡a la vara! ¡a la vara! El oidor comprendió que tenía razón, olvidó las armas, enarboló la vara de la justicia y en nombre del Rey exigió obediencia. Se contuvieron los irritados hidalgos y las leyes se pusieron en vigor hasta donde fue posible.

#### *De los Concejos al Consejo de Indias*

LA conquista española, a diferencia de las talasocracias antiguas y modernas, no descansa en las costas, sino que penetra tierra adentro con tal intensidad y prisa que en menos de medio siglo estaba prácticamente caminando el continente americano. El sentido formal de la ley se mantiene hasta por los que se revelan en algún momento. Las leyes castellanas imponen sus instituciones y procedimientos. Los conquistadores pueblan como habían hecho en la Reconquista, y ciudades hay con ese nombre. Llevan el recuerdo de su villa natal y su nombre lo dejan en la toponimia conquistadora y fundadora. El aire caballeresco y romanesco prefiere el nombre del Apóstol Santiago, pero casi ninguna ciudad deja el patrocinio del santo del fundador.

El concejo es la institución que surge de inmediato con vecinos y regidores apenas llegados y se extiende a los pueblos de Indias. Alcaldes mayores y menores, regidores, veedores, alféreces y alguaciles ostentan sus insignias y cumplen sus servicios.

Los oidores llegan de España y en las audiencias escuchan demandas y juzgan querellas. De hecho sus facultades son más amplias que en España, donde no eran escasas, a juzgar por lo que nos dice y hace el alcalde Pedro Crespo. Las Leyes de Indias trazan cuidadosamente planos de ciudades y facultades y deberes de estas corporaciones.

El derecho de patronato, concedido por el Papa, permite a la Corona ayudar y fiscalizar hasta cierto punto la acción del clero secular y regular, que en ocasiones tiene a su cargo servicios públicos de beneficencia y educación como en todas partes.

En el vértice de la Monarquía Indiana, la Casa de Contratación de Sevilla, y el Consejo de Indias en Madrid, como gobierno y poder legislativo y sancionador de la Monarquía Indiana, completan la estructura de este estado de derecho que perdura tres siglos.

*Se acata pero no se cumple*

SUELE leerse en los historiadores americanistas la observación de haber sido importante la distancia entre las Leyes de Indias, siempre elogiadas por ellos, frente a su deficiente o corrompido cumplimiento.

No debe olvidarse que los juicios de residencia fueron en ocasiones apreciable barrera y muchas veces sanción de responsabilidades por incumplimiento de obligaciones o mala gestión, sin que se pueda rechazar lo que las pasiones, intereses e intrigas pudieran intervenir en ocasiones. El estudio de los copiosos fondos del Archivo de Indias y de muchos archivos nacionales de Hispanoamérica da o puede dar rica información sobre el grado de austeridad y eficacia en la exigencia de responsabilidades, en lo que a veces podían jugar factores políticos o personales, que no estaban ausentes, por ejemplo, del proceso y prisión del Duque de Osuna, el virrey de Nápoles, que inspiraron a Quevedo su soneto inmortal:

Faltar pudo su patria al grande Osuna  
 Pero no a su defensa sus hazañas.  
 Diéronle muerte y cárcel las Españas,  
 de quien él hizo esclava la Fortuna.

Sin duda no debía ser, ni podía, perfecta la moral pública y administrativa, pero existía el sistema de garantías legales y en grado sin duda muy apreciable.

Una significativa tradición del derecho público castellano, que acaso no sea tan singular, ha servido de lugar común para fuertes censuras sobre la administración virreinal española. Se trata de la doctrina encarnada en la frase: "Se acata, pero no se cumple".

Los historiadores de la Castilla medieval —recuerdo al cronista de la provincia de Burgos don Domingo Hergueta— suelen ofrecer ejemplos de la aplicación de esta doctrina, que de modo elemental puedo resumir así: Ante una provisión real estimada injusta o improcedente por algún Concejo convocado en sesión pública, una vez acordada su suspensión, el alcalde mayor o el regidor que presidía colocaba respetuosamente la carta real y anunciaba que se acataba pero no se cumplía, de lo que se informaba después a la cancellería real.

Bajo su responsabilidad el Concejo utilizaba una especie de recurso de suspensión inmediato frente a la provisión estimada injusta. Era un procedimiento sumario que garantizaba derechos lesionados, una especie de recurso constitucional primitivo, que ex-

plica la virtualidad del sentimiento espontáneo de la justicia popular frente a la norma arbitraria o injusta. Decisión arriesgada, sin duda, pero responsable, que obligaba a la revisión por la cancellería real. Tiempos difíciles e inquietos, históricamente, explican esta doctrina.

*El Consejo de Indias*

Es probable que no le gustara mucho la aplicación del "se acata, pero no cumple" al Consejo de Indias, cuyas facultades eran amplias, aunque acaso atenuadas por la distancia de los países sometidos a su jurisdicción. Era el Consejo cuerpo legislativo y Ministerio de Indias, a nombre del rey, y con frecuencia recibía los alegatos de representantes de aquellos reinos en estancias madrileñas, más prolongadas muchas veces de lo que esperaban al embarcar en las costas del Nuevo Mundo. Consejo que se acercaba en pompa e importancia al de Castilla. No puedo evitar el recuerdo del gran poeta y hombre de leyes don Juan Ruiz de Alarcón, relator en sus últimos años del Consejo, muy satisfecho de su carroza y séquito de servidores, en esos años que debieron consolarle de sus infortunios en los inquietos corrales de comedias madrileños.

*El proyecto del Conde de Aranda*

CUENTA Ferrer del Río en su *Historia del reinado de Carlos III*, que este rey quiso mediar en el conflicto de las colonias inglesas de América del Norte con la Corona británica, con la propuesta de reunir un congreso de las potencias interesadas en el Nuevo Mundo. No aceptó esta mediación el gobierno de Londres y España intervino en la contienda, aliada con Francia, en favor de la causa de la independencia de aquellas provincias. El conde de Aranda advirtió la importancia para nuestro país de la creación de los Estados Unidos y elevó una representación al rey Carlos III, que publicó el historiador Andrés Muriel, en la que decía cómo Estados Unidos era una "República Federal nacida enana, que había necesitado para surgir el apoyo de reinos tan poderosos como España y Francia, pero día vendrá en que sea gigante y en que olvide los beneficios que ha recibido de ambas potencias, no soñando más que en su propio engrandecimiento" (Por lo que a España se refiere, en 1898 Mac Kinley, y no sólo él, los tenía más que olvidados).

En carta a Floridablanca, de 28 de noviembre de 1783, Aranda llama la atención sobre el peligro para las posesiones españolas en América septentrional significado por la emancipación a ímpetu de la naciente Unión norteamericana. "Cuidado con el seno mexicano —dice literalmente— y el puerto de Panzacola tocando con la Luisiana y el canal de Bahama con su Costa Firme en poder de otros".

Aranda advirtió plenamente lo que significó para las posesiones españolas de América el ejemplo de la emancipación de Estados Unidos y no dejaba de tener presentes hechos como el levantamiento de Túpac Amaru y el de los Comuneros del Socorro en Nueva Granada, y por ello, sin duda, propuso al rey la división de los dominios de América en tres reinos a cargo de soberanos infantes de España: los reinos del Perú, México y Costa Firme, que serían tributarios de los reyes de España, con vínculos dinásticos y pacto de familia. Parece, en suma, que proponía una confederación de reinos presidida por el rey de España.

No fue acogida con cabal comprensión la propuesta de Aranda, a quien se acusó de delirante al comparar la situación de unas y otras colonias. No había analogía, se decía, entre colonias tan diferentes por su origen, organización y circunstancias históricas: las inglesas establecidas por perseguidos por su fe o por mercaderes y las españolas nacidas de la fe católica y del espíritu de aventuras. El ansia de libertad e independencia eran, sin embargo, muy semejantes.

#### *El proyecto de Godoy*

AL componer sus *Memorias* el Príncipe de la Paz tiene a su favor la perspectiva de los años transcurridos desde su época de gobierno, y desde su destierro en París ve ya con cierta lejanía histórica todo el acontecer posterior a 1808, lo que le permite una cierta instrumentación del pasado en favor de su justificación como gobernante. Con todo, viene a confirmar la visión previsor de Aranda, que él juzga menos prudente que la suya. Godoy se jacta de que en el reinado de Carlos IV la América española había gozado de mayor paz que en el de su predecesor. No obstante lo cual, ante la ambición de Napoleón y la rivalidad de Inglaterra, pensaba que era difícil mantener la fidelidad al rey de aquellas posesiones, si no se alimentaba su lealtad y se procedía a tan importantes cambios como la creación de principados en América, regidos por infantes de la Casa Real española, que sustituyeran a los

virreyes y que supieran hacerse amar de los vasallos de la Corona y alimentar en éstos su ambición y orgullo. Cada príncipe regente estaría asistido de un consejo de ministros responsables y de un senado constituido por mitad de españoles americanos y de peninsulares. Habrían de ser acomodadas a los nuevos tiempos las Leyes de Indias y establecidos tribunales propios, con reserva de muy contados casos para los tribunales de Madrid. Carlos IV sigue diciéndonos, encontraba excelente el proyecto y lo sometió a examen del ministro Caballero, que lo juzgó inconveniente. Ocho obispos, que fueron consultados, dieron su parecer conforme al proyecto, y también otros consejeros, pero "como todo es lento en España" (son sus palabras) se dio tiempo a que Inglaterra rompiera la paz y el rey no quiso exponer a sus parientes a los riesgos de un viaje atlántico en plena guerra. Fatal error, añade, pues se hubiera evitado la cautividad de los infantes por Napoleón en 1808. Aunque no lo cita, Godoy debió tener presente el ejemplo del rey de Portugal, que fue poco después fundador del Imperio del Brasil. Siempre se ha pensado que el viaje a Aranjuez, interrumpido trágicamente por el motín famoso, era la primera jornada hacia Cádiz para refugiarse la Corte en tierras de América.

No se recuerda demasiado el tratado de amistad, límites y navegación entre el rey de España y el Gobierno de EEUU de América, firmado el 27 de octubre de 1793, y que establecía: "Paz sólida e inviolable y amistad sincera entre S. M. Católica, sus sucesores y súbditos y los EEUU y sus ciudadanos sin excepción de personas o lugares". Cualquier lector aficionado a la historia medita con suave ironía sobre los olvidos de la amistad sincera y la paz inviolable.

#### *La Constitución de Cádiz*

A CONTINUACIÓN de lo que con frase galdosiana podemos llamar al 19 de marzo y el 2 de mayo, acontece un nuevo y frustrado momento para construir la comunidad de los pueblos de lengua española con sólida base política. Son los días de las Cortes de Cádiz y de la Constitución doceañista.

Por primera vez, en 1810, había sido convocada a Cortes generales y extraordinarias la representación de las provincias españolas de las Américas. Hubo sin duda diferencias de trato en cuanto al número de procuradores de unas y otras tierras, contra lo cual el Cabildo de Santa Fe de Bogotá, por la pluma del grave jurista Camilo Torres, presentó una representación a la Regencia

que anticipa las bases democráticas de los nuevos Estados, argumentadas en gran parte con la doctrina jurídico-política de nuestros publicistas del XVI y XVII, como hizo por entonces en España el insigne Martínez Marina con su *Teoría de las Cortes*.

El escrito de Camilo Torres se conoce con el nombre de *Memorial de agravios* en la historia de la Colombia y ofrece valiosas ideas que pudieron contribuir a la creación democrática de la Comunidad de Naciones de los dos hemisferios. Por primera vez en la historia, los representantes de los pueblos de España y América trabajaban en la creación de la Ley fundamental política. Pero la historia fue por otro camino. Los episodios iniciados por el 2 de mayo de 1808 producen con significativo paralelismo las juntas de gobierno, órganos espontáneos de poder alzados por la voluntad popular, tanto en España como en América española y 1810, año de la reunión de Cortes en la isla de León, es también el año de las juntas de muchas de las capitales de virreinos, capitanías generales y gobernaciones en cuyas actas de fundación por cierto se reconoce formalmente la autoridad del rey Fernando VII.

En las Cortes de Cádiz la libertad de las provincias de América ocupa lugar importante. A pesar de las urgencias terribles de la guerra de independencia española que diputados, militares, marinos, artesanos, amigos y aliados podían ver sin más que acercarse a las fortificaciones avanzadas, en aquella agitada e ilusionada actividad de la población concentrada en San Fernando y Cádiz y de la que tenemos el relato de inmarchitable encanto de algunos de los *Episodios Nacionales* de Galdós.

Ilustres hombres de América como José Mejía Lequerica, José Joaquín Olmedo, Lardizábal, Mosquera y muchos más brillan en las deliberaciones apasionadas al lado del "divino Argüelles", de Muñoz Torrero, de Toreno, por ejemplo. Las Cortes de Cádiz no logran mantener la monarquía de los dos hemisferios, pero en sus normas de escasa vigencia en el Nuevo Mundo, y no más prolongada y más dramática en el Viejo, había una concepción clara y democrática de la comunidad de nuestros pueblos. "La Nación Española, decía en su primer artículo, es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios", y añadiría en los siguientes artículos su condición de libre e independiente, que no era ni podía ser patrimonio de familia ni persona alguna y estaba obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas los derechos legítimos de todos los individuos.

En el artículo décimo enunciaba las tierras integrantes del territorio español en la Península e islas, en la América septentrional —en la que incluía Centroamérica y las Antillas Españolas—

y la América meridional, y en la Asia las islas Filipinas y las que dependían de su gobierno. Aplazaba para una ley constitucional posterior una división más conveniente del territorio español, ley que no fue posible ni para España ni para América.

Establecía completa igualdad en la representación nacional de ambos hemisferios ante las Cortes y un diputado por cada sesenta mil almas de población. La isla de Santo Domingo podía designar diputado directo aunque no alcanzara esa cifra.

Constitución democrática emanada del concepto de soberanía nacional, dedicaba detallada reglamentación al sistema electoral y a la constitución de las Cortes y nos dejaba una noble lección de optimismo y de fe en la libertad que contrasta con su infortunio.

La libertad y la igualdad priman en la constitución, fruto de la "Época de las Luces" y, entre otras razones, esto explica que no haya muchas referencias a los territorios de ultramar. Deja para una ley posterior la organización judicial o, mejor aún, el procedimiento de los tribunales especiales y señala la fecha primero de junio de cada año para la reunión plenaria de las diputaciones provinciales en América, mientras en la Península debía ser el primero de marzo. Señala, como específico deber de las diputaciones provinciales de ultramar, velar sobre la economía, orden y progreso de las misiones, con el propósito de evitar abusos que puedan acontecer en éstas. Hay algún principio de descentralización en obras públicas, al autorizar la ejecución de las urgentes en ultramar sin esperar la aprobación de las Cortes Generales. En suma, se confía en los dos principios de libertad y de igualdad como inspiradores de esa constitución tan notablemente ambiciosa.

La muerte prematura del famoso tribuno quiteño José Mejía Lequerica, diputado por Nueva Granada, tuvo algo de símbolo. No era posible esa nueva y renovada monarquía de dos hemisferios. El símbolo continúa; en el entierro de Mejía Lequerica, el poeta Olmedo hizo su elogio fúnebre; el mismo Olmedo, que dedicó su robusta inspiración años después al canto a Bolívar por su victoria en la batalla de Junín.

La esperanza de una monarquía liberal española que sustituyera a la vieja monarquía indiana se había desvanecido.

#### *La carta de Jamaica y el Congreso de Panamá*

TRAS los sueños románticos del precursor Francisco de Miranda, figura tan representativa del momento de transición de las Luces al Romanticismo, Bolívar advierte la necesidad de evitar la dispe-

sión de la América española y tratar de hacer del Nuevo Mundo una organización de estados solidarios frente a la Europa de la Santa Alianza y pieza clave del equilibrio mundial. Recuerda en algo la dispersión de las ciudades de la Grecia clásica, que las entregó a dos potencias formidables, y piensa en una anfictionía que, como la de Corintio, confederara a los Estados. El istmo de Panamá le parecía un Corintio renovado y grandioso.

Ya no era el sueño prerromántico de Miranda sino la previsora atención al posible intervencionismo de la Santa Alianza triunfante en el Congreso de Verona y seguida de la expedición de los cien mil hijos de San Luis, que al hacer a Fernando VII rey absoluto podía alentar, y en parte así ocurrió, sus propósitos de reconquista de América.

Pero antes de Verona, en 1816, en la carta que escribe desde Jamaica a un amigo suyo, postula la integración de América española, integración que en 1826, fecha del Congreso de Panamá, se ofrecía de utilidad summa. Entre una y otra fecha la doctrina Monroe se alzó frente a la Santa Alianza, aparentemente, pero en su unilateralidad ofrecía ya rasgos hegemónicos.

En rigor, la política inglesa actuó con toda eficacia frente a cualquier ayuda a Fernando VII, pero no por ello dejaba de ser importante el empeño de alianza de las nuevas repúblicas. No tuvo fortuna el congreso. México sí estuvo presente y, si no recuerdo mal, se acordó que habría de celebrarse allí la reunión siguiente, y buenas razones tenía para advertir el riesgo de la expansión norteamericana de la que la anexión de Texas apenas fue el primer episodio. Centroamérica, por su parte, derrotados los ideales de Francisco Morazán, consolidó la dispersión de la antigua Capitanía General de Guatemala.

#### *La Unión Panamericana*

EL espíritu pragmático sajón, sin abandonar la doctrina Monroe, suscita la creación de la Oficina Comercial de las Repúblicas americanas, un 14 de abril de 1889, me parece, que muchos años después se ha llamado el Día de las Américas. Se había reunido la primera conferencia internacional en Washington, que inicia un sistema regional que reconoce la igualdad formal de los Estados de América. Nace así la Unión Panamericana con sede en Washington y durante muchos años con secretario general ciudadano de EEUU. Las conferencias periódicas y la consolidación de la secretaría general no impiden desfueros como la ruptura de relaciones

con Colombia, la política del garrote (*big stick*) de Teodoro Roosevelt, ni las intervenciones armadas en México, Guatemala, Santo Domingo. . .

Sin embargo, la cooperación interamericana avanza. Dos guerras mundiales relativamente dejan de saltar a su territorio y hay empresas positivas de cooperación técnica en variadas materias.

El sistema regional, con ausencia de Canadá, nunca adherido a él, se consolida con Franklin D. Roosevelt, se ve aceptado en la Carta de las Naciones Unidas y se perfecciona en varias conferencias interamericanas, en especial la de 1948, que reforma su organización con la Carta de Bogotá.

Es un convenio de singular importancia. Consolida principios como la igualdad jurídica de los Estados, la consulta de los gobiernos, la no intervención en asuntos internos y la solución de las discordias internacionales.

Se había hablado ya de un derecho internacional interamericano y la Carta de Bogotá lo consolida. El secretario deja de ser ciudadano de EEUU. Ocupa el cargo en 1948 el ilustre estadista y escritor colombiano Alberto Lleras Camargo y desde entonces no ha vuelto ningún norteamericano a serlo.

En este derecho internacional regional hay una nueva localización, iberoamericana en algunos casos. Así, con el derecho de asilo diplomático, que significa eficaz protección de los derechos humanos en momentos de inquietud política. Viene a la memoria el dilatado pleito por el asilo en la embajada de Colombia en Lima del famoso adalid aprista Víctor Raúl Haya de la Torre, que duró muchos meses y fue resuelto por el tribunal de La Haya en favor del asilo colombiano y la obligación del Perú de permitir la salida a Colombia del señor Haya de la Torre. Años antes, durante la guerra de España, el gobierno de la República española respetó el asilo diplomático en las embajadas y legaciones iberoamericanas en Madrid, que incluso ejercieron los diplomáticos de Francia y Checoslovaquia entre otros.

#### *Crisis del Sistema Interamericano*

LA exclusión de Cuba en 1962 y el reciente episodio de las Islas Malvinas son momentos importantes de la indudable crisis del sistema regional que tan excelentes perspectivas ofrecía en 1948. El Tratado de Río sobre el arreglo de los conflictos internacionales, los principios de la Carta de Bogotá y otros convenios, no han impedido el drama actual en varias repúblicas de Centroamérica ni los apoyos exteriores a las acciones polémicas.

El viejo empeño de mantenerse América alejada de las contraposiciones de las grandes potencias, afirmado en lo posible en el siglo XIX, y hasta cierto punto favorecido, sin que sea fácil distinguir en los motivos de este acontecer lo que hay de interna conmoción, sedienta de progreso social y económico, y lo que hay de trascendencia a Iberoamérica de las pugnas de las superpotencias.

Sin embargo, el sistema regional puede todavía cumplir tareas válidas y debe hacerlo. Cerca de él tienen observadores diplomáticos permanentes España y otras seis potencias europeas, Canadá, Israel y Japón. No debe desconocerse su influencia mayor o menor en la relativa falta de peligrosidad de las diferencias fronterizas tan tenaces y propicias a los encuentros armados; no por ello puede darse por satisfecha la OEA.

El principio de no intervención puede dar nueva fuerza a la OEA si se generaliza el respeto a los derechos humanos y la base democrática de los gobiernos. El sistema, por lo demás, no puede girar en torno a Washington como potencia hegemónica.

#### *Iberoamérica como República Literaria*

Las heridas y efectos de la guerra civil de Independencia de la América española fueron más de apreciar en las relaciones económicas y diplomáticas del siglo XIX que en los valores del espíritu representados por el idioma, el pensamiento filosófico y religioso, las letras y las artes.

Como República Literaria la unidad de los dos hemisferios es vieja y tenaz. Los cronistas de Indias, los poetas épicos y líricos de América española, los escritores ascéticos y piadosos, los dramaturgos, forman un inmenso conjunto con unidad de estilo y de época. La tradición del Siglo de Oro, las tareas renovadoras del Siglo de las Luces, la explosión romántica, presentan rasgos de paralelismo eminente y constante.

A fines del siglo XIX dos generaciones, que en parte se confunden en una, ofrecen considerable valía intelectual: la española del 98 y la hispanoamericana del Modernismo. El Modernismo ha sido lo que un escritor peruano llama el "Retorno de los Galeones". Tras precursores como José Asunción Silva y Salvador Rueda y, con recuerdo de una frase de Cervantes sobre Lope, diré: llegó Rubén Darío y alzóse con la monarquía poética. Encabeza una generación que acaso no tenga par en otra literatura moderna por la amplitud y variedad de los grandes poetas de dos mundos.

Ya antes del Modernismo, por el año de 1870, era estrecha la

cercanía intelectual de uno y otro. A pesar de lo que se haya escrito sobre influencias ajenas, como hay también influencias propias más allá de nuestro mundo idiomático. Sabido es el prestigio en el Romanticismo sajón y germánico del Romancero, de Calderón, Tirso, Alarcón, Lope, Gracián precedidos por el universal fervor por Cervantes, que nace antes de la publicación de la segunda parte del *Quijote*, y cuando gran parte de la edición de la primera, en 1605, embarcó en Sevilla rumbo a América.

Ejemplo de la unidad de espíritu es la creación de las academias nacionales de la lengua española, correspondientes de la de Madrid, obra principal del escritor e historiador bogotano José María Vergara y Vergara, que consiguió en Madrid, en 1870, acuerdo de la Real Academia para crear la de Colombia como correspondiente, empeño llevado a cabo por Vergara en compañía de dos insignes hombres de letras y políticos: Miguel Antonio Caro y Manuel Marroquín. Siguieron Ecuador y México y otros países y al terminar el siglo XIX eran muchas las academias creadas, las que en el XX se han extendido a todas las naciones hispanohablantes y en la actualidad, desde hace algunos años, tienen constituida la Asociación de Academias con su comisión permanente en Madrid de académicos de ambos hemisferios. Primera y significativa comunidad literaria de naciones.

#### *La Unión Iberoamericana, el Ateneo de Madrid y el Centenario de las Cortes de Cádiz*

EN la segunda mitad del siglo XIX, y sobre todo en su último tercio, se regularizan las relaciones diplomáticas y se establecen instituciones para la amistad y conocimiento hispanoamericanos, realidades estas últimas que habían procurado espontáneamente emigrantes, exiliados y viajeros.

La Unión Iberoamericana de Madrid, creada ante la cercanía del cuarto centenario del descubrimiento, la celebración de este último, las exposiciones y congresos que se realizaron y el aflujo de intelectuales (Rubén Darío vino a España por entonces como representante de su país) señalan el surgimiento del iberoamericanismo, que tuvo su expresión periodística y literaria en algunas revistas, sobre todo la *Ilustración Española y Americana* y la *España Moderna*. Esta última fundada por Lázaro Galdiano se titulaba *Revista Ibero-Americana* y lo era en efecto y de elevada calidad.

La guerra de 1898 no disminuyó el iniciado movimiento de amistad a pesar de las naturales controversias por Cuba y Filipinas,

ya que Puerto Rico, conseguida su autonomía poco antes, estuvo ausente del movimiento de separación.

Cumplieron valiosas tareas, no muy recordadas en España, las sociedades de españoles residentes en América y en particular sus sociedades de beneficencia. Estas colonias contribuyeron en colaboración con el sentimiento nacional de Cuba y Puerto Rico al triunfo frente a la sajonización que se intentó, en esta última isla sobre todo, gracias al sistema educativo. En pocos días, un intelectual autodidacta asturiano, cuyo nombre lleva una avenida de Santurce en Puerto Rico, escribió los libros de texto escolares que el gobernador militar había pensado sustituir por textos en inglés. El entrañable afecto al propio idioma es razón esencial de mantener la autenticidad nacional. No fue posible en Filipinas conservar el castellano como vehículo educativo, aunque aún haya escritores en español y academia de la lengua.

El Ateneo de Madrid, por iniciativa de Rafael María de Labra y de intelectuales americanos aquí residentes, creó una sección iberoamericana que ha tenido entre otros directivos a nuestro historiador, diplomático y hombre de acción intelectual, Rodolfo Barón Castro.

El conde de Romanones, presidente del Congreso de Diputados, promovió con singular acierto la celebración del centenario de las Cortes de Cádiz, que congregó representaciones diplomáticas, intelectuales y militares de toda América y ha dejado el testimonio del Museo de San Felipe Neri donde se reunieron los doceañistas.

#### *La Fiesta de la Raza*

**Y** FUE en América española —recuerdo al caso el decreto del presidente argentino Irigoyen— que se creó la Fiesta de la Raza para el 12 de octubre de cada año, título que estaba muy lejos del sentido agresivo e inhumano del racismo, de páginas tan sombrías en la historia contemporánea. El mexicano José Vasconcelos, con su "raza cósmica", expresó el sentido integrador y humanista de este título, que aún se conserva en muchos países de América y es muy popular, jornada de banderas y colgaduras en edificios públicos y particulares.

#### *Constancia del sentimiento integrador*

**A** PESAR de las vicisitudes ideológicas y políticas en nuestros países, sus internas contraposiciones, en España particularmente se-

vefas, el sentimiento de la unidad iberoamericana tiene espontaneidad y amplitud indudables, de tal suerte que las voces censorias que a veces se escuchan más lo confirman que lo niegan, haciendo buenos aquellos versos de Bartrina: "Oyendo hablar a un hombre fácil es/ conocer dónde vio la luz del sol:/ si os alaba a Inglaterra, será inglés/ si os habla mal de Prusia, es un francés/ y si habla mal de España es español". Versos por cierto de notable sabor de época. Se ha avanzado y se ha retrocedido en los logros de unidad y cooperación, pero la primera se afirma quizá con más vigor y emoción en los momentos de infortunio que nos han aquejado a todos. La experiencia histórica es por todos sabida.

#### *Palabra de S.M. el Rey Juan Carlos*

**E**L primer rey de España que visita América encuentra naciones entusiastas, penetradas del sentimiento de unidad y desde su primera visita, que fue a la isla de Santo Domingo, a la última, por ahora, sus palabras dicen vigorosas ideas que afirman la unidad de la Comunidad Iberoamericana de Naciones.

En la Fiesta de la Raza de 1983, en la Capilla Real de Granada, testimonio de la iniciación de la historia moderna, decía: "El logro de la unidad es posible porque a pesar de la riquísima variedad de las culturas nacionales existe una última y radical civilización común expresada en un idioma común". Si sabemos trabajar juntos, añadía el rey, "habremos formado una de las pocas comunidades que pueden aspirar a ser protagonistas del futuro de la humanidad".

#### *Pasos cercanos*

**T**ODO un programa inmediato se ofrece para avanzar con firmeza y sin pausa y sin falsa ilusión en los empeños de unidad. He aquí algunos pasos posibles y próximos:

1) Las organizaciones ya existentes, algunas con muchos años, tienen que acentuar su tarea y merecer el apoyo de pueblos y gobiernos. Así la Oficina de Educación Iberoamericana, con más de un cuarto de siglo de existencia, y que tanto debe a la labor infatigable de don Rodolfo Barón Castro y que ahora, en conexión con la Organización Andina del Pacto Andrés Bello, anuncia nuevas tareas.

2) Debemos esperar la pronta y total rectificación del último convenio de la Unión Postal de las Américas y España, tan útiles

para las comunicaciones personales y literarias y que ahora sólo está ratificado por Costa Rica, Chile, Cuba, España, Paraguay y la República Dominicana.

3) La continuación y estímulo de actividades del Instituto de Cooperación Iberoamericana, que con el "Encuentro" celebrado en abril de 1984 por iniciativa de su presidente, don Luis Yáñez, y del Ministerio de Asuntos Exteriores, posee todo un gran programa de acción recogido en interesante volumen.

4) Las academias de la lengua y su comisión permanente continuarán sus labores habituales y han de contribuir a la conmemoración del quinto centenario y al avance de sus diccionarios histórico, tecnológico y el de Cuervo que se realiza en Bogotá.

5) Ampliar los acuerdos de doble nacionalidad con convenios multilaterales o bilaterales.

6) Las sociedades españolas de América, con sus centros de beneficencia, cultura y recreo, pueden y deben coordinar su acción y acentuarla con sus propios medios y con la colaboración del pueblo y de las autoridades de su residencia.

7) En nuestros centros educativos debe ofrecerse más profundo y amplio conocimiento de la historia y realidades de los pueblos de América.

8) Las múltiples iniciativas espontáneas de cooperación deben coordinarse para evitar esfuerzos dispersos y contradictorios.

9) Las cámaras de comercio, los colegios profesionales y las instituciones de asistencia social deben orientarse en el mismo sentido de cooperación.

#### *Dieciséis puntos de Política Internacional*

YA están en la realidad y llenos de promesa estos aspectos de nuestra política internacional, que me atrevo a resumir en dieciséis puntos:

1) Mantener la política de paz y desinteresada ayuda a la acción de los gobiernos de América, que quieren la solución pacífica de los actuales conflictos internos y externos.

2) El progreso democrático de América española estimula y favorece la cooperación de los gobiernos y de los pueblos.

3) Procurar acuerdos prácticos que ayuden a salvar las dificultades monetarias y comerciales actuales, que permitan la defensa de los precios de materias primas y productos agrícolas y creen organizaciones eficaces de comercio exterior.

4) Trabajar por la acción coordinada de los representantes de nuestros países en los organismos internacionales (ONU, OEA, UNESCO, etcétera).

5) Mantener constantes relaciones de información y mutua ayuda con las organizaciones regionales americanas.

6) Esperar, y en su caso estimular, la acción de nuestras embajadas y consulados cerca de los pueblos en que están acreditados y su cooperación eficaz con las sociedades españolas que han de seguir su tradicional amistad con los nacionales del país que los ha acogido.

7) Dar recursos a nuestros servicios culturales, comerciales, educativos, etcétera, en América para que puedan prestar información y colaboración a los ciudadanos de esos países.

8) Acentuar el carácter de representantes del pueblo español y no sólo del gobierno y de la administración en nuestros funcionarios del exterior.

9) Observar y ayudar la obra de educadores y profesores españoles, eclesiásticos o laicos, en tierras de América.

10) Informarse de las tareas de las misiones religiosas españolas con cuidadoso respeto para las autoridades públicas del país.

11) Proteger y ayudar a las sociedades españolas de beneficencia.

12) Contribuir al conocimiento mutuo de nuestros países y suscitir visitas en intercambio de intelectuales, profesionales y viajeros.

13) Colaborar con la prensa, radio y televisión de estos países para su mejor información sobre España.

14) Procurar el efectivo y fácil ejercicio del sufragio electoral de los españoles.

15) Aplaudir la posición del gobierno español ante la crisis centroamericana.

16) Celebrar la presencia del jefe del gobierno español en las reuniones de presidentes de Iberoamérica acontecida en Lima en 1981 y recientemente en Caracas con el presidente Felipe González, firmante de la Declaración que lleva el nombre de la capital venezolana.

#### *El sentido futuro del V Centenario*

EL muy docto historiador e infatigable americanista Javier Malagón, director general que fue de la OEA, ha propuesto titular el V Centenario del Descubrimiento con la frase "Medio Milenio del Nuevo Mundo", para cuya celebración apenas faltan ya cinco años.

Certero es ese título. Medio milenio es frase llena de sugestión y de esperanzas, sin dejar de advertir lo que sin duda significó el milenio en la cristiandad medieval, puerta del Renacimiento del siglo XI; ofrece la espléndida expresión de "Nuevo Mundo", que es la primera que se dio a las tierras descubiertas en 1492 con todo lo que significó y debe significar de ilusión y utopía. Vivimos también terrores como los milenarios, que ahora se llaman nucleares, y necesitamos encontrar el camino de la vida y de la paz.

El Nuevo Mundo tendrá que confirmar ahora sus valores iniciales de utopía en el sueño de Tomás Moro, que tuvo realidad en el hermoso paisaje del lago de Pátzcuaro por obra del admirable Tata Vasco de Quiroga en el siglo XVI. "Refugio de los desesperados" lo llamaba Cervantes y por tanto esperanza renovada y renaciente.

Debemos trabajar no para conmemorar un día, el 12 de octubre de 1492, sino para contemplar cinco siglos de esfuerzos, dolores y esperanzas creados en España y en América que acaso se mueven sin demasiada coordinación y con inicial lentitud, pero es el gran momento para estudiar esos cinco siglos de civilización y proyectarlos en la restauración de la esperanza del género humano.

Este medio milenio debe ser el comienzo de la Comunidad Iberoamericana de Naciones, que bien merece el estudio y proyecto de políticos y juristas, de filósofos y economistas, de artistas y de poetas.

#### *Nueva juventud del mundo iberoamericano*

CON sus cinco siglos de existencia y otros muchos de sus raíces humanas y culturales prehispánicas, cinco siglos de síntesis humanística cristiana aborígen, aparece la vitalidad juvenil del mundo iberoamericano aún en sus dramáticos esfuerzos por reformar situaciones estáticas e injustas. Ese mundo miró siempre generosamente fuera de sus límites geográficos con espontánea y formidable entrega a los demás, de sus trabajos y riquezas, de su hospitalidad y de su ansia de ideal.

Hora es ya que mire dentro de sí, como San Agustín hacía para encontrar la verdad, pero esa mirada no debe ser para encerrarse en sus límites de los Pirineos a los Andes, de California al Cabo de Hornos, con hilos sueltos como Filipinas y los hebreos sefarditas. Su Comunidad de Naciones esencialmente habrá de proyectarse hacia afuera para hacer del mundo entero en verdad un nuevo mundo.

#### *La hora de la Creación*

ESTA hora ha llegado, bajo el signo de Ariel tan grato a José Enrique Rodó. Trabajen los pueblos, los estadistas y los juristas en la preparación de la Comunidad de Naciones Iberoamericanas. La prestigiosa Unión Iberoamericana de Abogados, que preside el decano Pedrol Rius, bien podría hacerlo con anteproyectos perspicaces y certeros. Mediten antropólogos y sociólogos sobre los nuevos y viejos problemas de nuestros pueblos, colaboren los investigadores y científicos en gran esfuerzo colectivo para ganar el tiempo perdido en el proceso técnico de nuestros países. Prediquen los hombres espirituales la virtud creadora del amor al género humano y dispónganse los pueblos a trabajar en la paz para superar viejas injusticias vivientes por la sangre del espíritu, que es el idioma en sentir de Unamuno, y animémosnos todos con la confianza en el poder nuestro de creación para el progreso de nuestras propias tierras, de nuestras gentes, de la amistad de nuestros pueblos y del servicio desinteresado y tenaz a la unidad y al decoro del género humano.

*Filosofia Americana*

I

TEORIA Y PRAXIS

ESTADOS UNIDOS

CAMARADAS Y EXTRAÑOS:  
FILOSOFIA Y AUTODETERMINACION  
NACIONAL\*

Por Peter CAWS  
UNIVERSIDAD GEORGE WASHINGTON

ESTAS palabras son el resultado indirecto de algo que ocurrió en el IX Congreso Interamericano de Filosofía que se celebró en Caracas en 1977. Un filósofo de Costa Rica estaba hablando de la filosofía política de un grupo al que pertenecía y dijo, de paso, que encontraba que el interés de los norteamericanos sobre las cuestiones costarricenses era mal acogido. Lo comprendí bien, ya que me opongo radicalmente a la política imperialista o intervencionista en cuestiones económicas o militares. Pero creo que se trataba de algo más, que aun un interés *filosófico* en cuestiones *filosóficas* sobre la política costarricense era mal recibido. Y esto me preocupó. En esa época había estado releendo *Las leyes* de Platón. No voy a alabar el Estado contemplado por Platón, pero un detalle de este diálogo me volvió a llamar la atención: el personaje principal era un ateniense extraño, *Athenaios Xenos*. Cierto que el diálogo tiene lugar en Creta. De todos modos, interpreto el uso que Platón da a este portavoz como una forma de trascender limitaciones geográficas, de sugerir que el ateniense que practique la filosofía debe estar preparado para ser un extraño, no sólo en Creta, sino en Atenas misma. Dije algo parecido en las discusiones en Caracas, y sugerí que, entre otras cosas, los filósofos costarricenses deben estar preparados para ser extraños aun en su propia Costa Rica y que el mejor servicio que podrían hacer a su nación es alejarse lo suficiente de los intereses nacionales y enfocarlos con un interés crítico como si proviniesen de afuera. En esta tarea, los filósofos de otras partes pueden participar sin temor de ofender.

\* Conferencia magistral presentada ante el XI Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, Jalisco (México), 14 de noviembre de 1985.

Claro que ésta no es la última palabra; el mismo Platón ofrece otras sugerencias. Su maestro, Sócrates, mostró ser tan leal a Atenas como cualquier otro, al rehusarse a escapar aun para salvar su vida. Platón tenía también conciencia del regionalismo en la filosofía, si no en las diferencias en estilos de pensar, al atribuir, por ejemplo, a los efesios vaguedad y a los laconios una brevedad a la que dieron su nombre. El problema de una filosofía nacional y de quien, en caso de existir ésta, tendría derecho a practicarla, se ha agudizado en mí debido a varios accidentes autobiográficos: como sujeto británico residente en los Estados Unidos, he sido llamado a preparar y dirigir las celebraciones filosóficas del Bicentenario de la Revolución Americana, un hecho histórico en el cual los antepasados de mis colegas se libraron del yugo que imponían los míos. Como ex físico cuyo entrenamiento filosófico era puramente norteamericano, estaba trabajando sobre la filosofía francesa y tenía en realidad una residencia secundaria en Francia; viví en la misma Costa Rica, dando clases en la Universidad de San Pedro, donde me llamó la atención el vigor y la variedad de culturas latinoamericanas y la tensión en la historia de su filosofía entre el positivismo y una forma de existencialismo, tensión que yo mismo he experimentado un poco. Mi situación me parecía al menos transnacional y se me presentaba en una forma muy personal el problema del nacionalismo. He tomado esta ocasión como una oportunidad de desarrollar algunas ideas sobre la materia. Por lo que he visto aquí esta semana, me parece que es un tópico tan central como en 1977.

### 1 *Qué es el nacionalismo*

COMENZARÉ con algunas reflexiones sobre lo que es una nación, lo que significa el nacionalismo y cómo puede proceder la autodeterminación. Pero antes quiero aclarar lo que tomo como la tarea de la filosofía, o por lo menos sobre mi trabajo como filósofo. Veo a la filosofía como una persistente y recurrente formulación de tres preguntas. Al confrontarse con proposiciones ofrecidas como base o justificación de creencias o acciones (o, *mutatis mutandis*, con conceptos, preguntas, etcétera), se pregunta: i) ¿Qué quiere decir? (en los dos sentidos, ¿qué significa la elocución? y ¿qué quiso decir el que habla?); ii) ¿es cierto? (esto es, ¿qué razones tenemos para creerlo?); y iii) ¿qué importa? (y, si existe, ¿cómo se relaciona con otras cosas que importan?). Me parece esto una orden del día modesta pero suficientemente estimulante, que refleja las

características principales de la disciplina tal como ha surgido históricamente, incluyendo el profesionalismo introvertido que resulta de hacerse uno mismo preguntas recursivamente.

Al volver a mi primera pregunta sobre el nacionalismo, la cuestión de su significado, surgen varios problemas interesantes. Para comenzar, parece que la idea de una nación es algo relativamente reciente en la historia política; se ha usado esta palabra en ese contexto desde hace solamente doscientos años más o menos. Antes de naciones había tribus, regionalmente pueblos y políticamente Estados —repúblicas, imperios reinos y otros tipos de principados. Ambos términos "pueblo" y "Estado", se mantuvieron. Los pueblos se definen en términos de parentesco; son descendientes lineales de tribus o familias y sus leyendas frecuentemente se refieren a antepasados, padres primitivos, dioses, quizás. Los Estados se definen en términos de poder; son el producto final de la colaboración práctica local para la protección contra los enemigos (incluyendo a la naturaleza), y las provisiones para una vida pacífica; sus leyendas se remiten a héroes de hazañas militares y a la sabiduría legal de sus fundadores. Los pueblos puede que sean nómadas, los Estados están arraigados; los pueblos tienen maestros y ancianos, los Estados, gobernantes y administradores; los pueblos están organizados horizontalmente; los Estados verticalmente (volveremos sobre estas distinciones más adelante).

Una manera provisional pero útil de concebir una idea de nación como se la ha desarrollado en el Occidente, por lo menos, es verla como algo que tiende a surgir cuando los pueblos toman conciencia de su deseo de ser Estados, o de su relación con un Estado actual, o cuando un nacimiento en común (el sentido de la raíz original de "nación") se vuelve una causa común. Puede que se trate de la creación consciente de una estructura política (aun si tal estructura política evolucionó inconscientemente, ya que un pueblo establecido y tranquilo por mucho tiempo puede imperceptiblemente convertirse en un Estado), pero con más frecuencia consiste en cambios de alineamientos políticos. Existen varias posibilidades. Cuando un pueblo toma conciencia de estar disperso por varios Estados, el nacionalismo adopta la forma de *unificación* (la Italia de Garibaldi, por ejemplo); cuando se toma conciencia de haber sido absorbido por un Estado ajeno, el nacionalismo se expresa como un *separatismo* (Irlanda, Gran Bretaña, Kurdistán, etcétera); cuando se toma conciencia de estar subyugado y explotado por un Estado ajeno, se convierte en una *liberación colonial* (Estados Unidos, India, etcétera).

En estos casos se debe notar que se trata de una nación *que*

*toma conciencia de sí misma* o de su relación con otra cosa. Esta toma de conciencia puede adoptar formas diferentes, no sólo en las historias colectivas de naciones sino en las biografías individuales de nacionalistas. Por lo tanto, existe un nacionalismo de madurez política, como por ejemplo el nacionalismo inglés de Milton, una de las primeras apariciones de esta idea; existe un nacionalismo popular definido en términos de clase, una variante que hace su aparición con la Revolución francesa, cuando no era un problema ni de abolir la opresión de un Estado extranjero ni de inventar un nuevo Estado, sino de demandar el derecho de todos a participar en el gobierno de un Estado gobernado hasta entonces por una minoría privilegiada; existe un nacionalismo de la nostalgia y el exilio, a veces mezclado con el nacionalismo misionero de los que están en el extranjero con el fin de explotar otra nación al servicio de la suya —Conrad, y especialmente Kipling, están repletos de ejemplos—; existe un nacionalismo de la tierra, del clima y de la relación con la naturaleza, que a veces se manifiesta como el amor romántico por el país; existe un nacionalismo orgulloso de las costumbres y la cultura; existe —como lo indicó Renán— un nacionalismo del sufrimiento y la opresión. Parte de lo que me preocupa aquí es demostrar lo elusiva que es la idea común del nacionalismo, cuán diferentes son las tomas de conciencia; hay que indagar cómo funciona esta toma de conciencia, qué la incita, cómo echa raíces en la población y en cuántos individuos echa raíz. Esto último es importantísimo para quienes se dicen voceros del nacionalismo, no importa cuál sea.

¿Puede existir una toma de conciencia colectiva? ¿Puede existir una conciencia colectiva misma? ¿Hay naciones? ¿o sólo nacionalistas? Esta pregunta me lleva a consideraciones filosóficas que creo pueden aclarar el problema del nacionalismo en general, aunque después de una desviación teórica. La filosofía y la política son actividades de las que se ocupan los seres humanos, quienes tienen una presencia local en el mundo debido a su cuerpo particular. Este simple hecho, aunque obvio, se ignora con frecuencia. Se ha dicho muchas veces que la *filosofía* tiene una historia, cuando lo que se quiere decir es que ciertos individuos particulares han tenido pensamientos que fueron influidos por sus antecesores; o se dice que ciertos *países* están en guerra, cuando lo que se quiere decir es que ciertos individuos particulares (en números relativamente grandes) están haciendo cosas que otros no quisieran que les hicieran, con la ayuda de máquinas y armas y con costo de muchas vidas. No quiero ser perverso o reduccionista, ni estoy ofreciendo un argumento en favor del individualismo metodológico; necesitamos un *lenguaje* de

la colectividad, pero una *teoría* sobre ello debe tomar en cuenta las idiosincrasias radicales del sujeto humano en su cuerpo y debe reconocer que las creencias y acciones de la colectividad se llevan a cabo *distributivamente* y *sin residuos* por los cuerpos de esos sujetos.

El concepto "idiosincrasias radicales" se refiere simplemente a la complejidad genética y epigenética de cualquier persona, dada la capacidad del material genético para llevar información y la estructura sutil del sintagma de la experiencia en cada instante de toda la vida. Esto nos asegura que dos personas nunca pueden ser ni remotamente iguales excepto esquemática y superficialmente. El cerebro está adaptado para tratar con estas disimilitudes y puede reconocer caras y situaciones aun dentro de esa diversidad; pero el cerebro mismo es también causante de miles de divergencias, ya que consiste en treinta billones de neuronas originalmente sin programas, cuya memoria y rutina se han desarrollado a través del tiempo de maneras muy particulares, aunque muy poco controladas por las estructuras innatas. Esta divergencia no genera una imposibilidad; hasta cierto punto se puede enmendar mediante instrucciones. Por "instrucciones" no quiero decir simplemente una forma establecida; las considero, en un sentido técnico, la construcción de algo interno, la adquisición por un sujeto de una estructura mental.

Mi punto de vista es claramente estructuralista, y de hecho creo que el estructuralismo es la posición mejor adaptada para comprender el fenómeno social al que me dirijo. (No está bien adaptado para comprender los fenómenos físicos, ni para los proyectos intencionales, en cuyos dominios necesita ser suplementado por el materialismo y la fenomenología respectivamente). El sujeto humano está dotado de un portador de estructura, en el que se pueden establecer y a través del cual pueden funcionar las relaciones que constituyen las varias estructuras en las que entran o encarnan el pensamiento y el comportamiento. Entre éstas se hallan el lenguaje y la estructura de creencias que conlleva: nadie aprende solamente un idioma, o por lo menos un primer lenguaje, sino que al mismo tiempo también adquiere los principales elementos de conocimiento de quien se lo enseña, hecho que explica la inercia cultural pero que también demanda una actividad de *deconstrucción*, tanto como las estructuras sociales y ambientales que determinan una imagen del yo y un conjunto de estrategias para la satisfacción de los deseos. Muchas de estas estructuras, en la etapa más reciente de la cultura en que nos encontramos, se presentan como completamente acabadas, y se enseñan más o menos automáticamente en la infancia; dan un conjunto de significados esperados y son lo que llamaría

*signíferos* o portadores del significado (en dos sentidos: como "depósitos de significado" y como "portadores de significado de un lugar a otro"), son las estructuras de sistemas *signíferos*, o lo que se puede llamar sistemas de interpretación.

La evolución de estos sistemas, que incluyen en un nivel popular una filosofía y una política (y por lo tanto la posibilidad de un nacionalismo que pueda incorporar a ambas), va acompañada por la acumulación de lo que Sartre llamaría lo práctico-inerte: esos elementos de nuestro mundo que encontramos situados como si fuesen naturales pero que de hecho son frutos de previas praxis humanas; y su atrincheramiento y su frecuente complejidad obstructiva vuelven la construcción y la deconstrucción difíciles a niveles personales o colectivos. La combinación de sistemas *signíferos* transmitidos y el peso heredado de lo práctico-inerte sirven para oscurecer el hecho de que las colectividades se componen de individuos y que las estructuras *signíferas* que los unen son creadas y apoyadas por intenciones individuales; lo opuesto parece ser obviamente cierto, esto es, que los individuos son formados, si no realmente creados, por las colectividades de un tipo u otro. Es más, lo que mantiene esos sistemas en existencia es la absorción de y la suscripción al contenido de los sistemas *signíferos* transmitidos socialmente y provistos de validez por las masas de individuos que forman la cultura. Si una toma de conciencia los priva de este apoyo, simplemente desaparecen con los últimos sobrevivientes de la generación deconstruida a la que pertenecen. Y si un individuo elige llevar a cabo el proceso de deconstrucción en su propia persona, como lo hizo Descartes, lleve esto o no a la caída del sistema *signífero* en cuestión, aunque sea apoyado por otros, este individuo puede vivir una vida privada o pública diferente si no implica riesgo, o si merece la pena el riesgo.

En cierto sentido, ésta es la otra cara de la estrategia sugerida por Platón en el libro IX de *La República*, donde Glaucón, al perder la esperanza de establecer el Estado ideal, recibe de Sócrates el consuelo de que cualquiera puede vivir en este Estado si quiere, a condición de que él mismo lo funde, o, en el lenguaje de este ensayo, a condición de ser instruido por las relaciones que lo constituyen. El Estado de Platón no es una nación, un grupo con un nacimiento común; se puede decir que se trata incluso de un renacer, la idea que reaparece más tarde en el cristianismo, de cuyo origen quisiera tener más detalles. Es claro que San Agustín tomó de Platón la idea de la Ciudad de Dios, pero el texto a que se hace referencia también anticipa, por cuatro siglos y con una exactitud extraordinaria, la afirmación de que "mi reino no es de este

mundo". Este punto es apropiado al problema del nacionalismo, dado que se puede observar en todas partes, especialmente en Latinoamérica, que el reino del otro mundo todavía tiene su ciudadanía y su estructura de poder. Esto, sin embargo, tiende a complicar el asunto.

Quiero sugerir ahora que la *nación* no es una entidad que se pueda describir positivamente, aunque sí se puedan describir sus apariencias, esto es, tratar a sus ciudadanos estadística, esquemática y anónimamente. Una nación a la que puedo pertenecer, que puede inspirar un nacionalismo, tiene que ser un sistema *signífero*, un sistema de interpretaciones en el que puedo encontrar significados, que da sentido a mi historia y mis acciones y cuya comunidad facilitarán ambas, una comunión y una comunicación entre sus miembros. Como tal, su estructura, o las relaciones que la constituyen, tienen que ser objeto de instrucción para cada generación destinada a representarla. Desde luego, la nación también tiene, y a veces abrumadoramente, el aparato práctico-inerte como el paisaje territorial y natural y las fronteras que limitan y caracterizan su *lugar*. (Nótese que estos últimos son también objetos de instrucción, aunque en menor grado que otros rasgos nacionales, un objeto de instrucción *transmitido socialmente*). Lo práctico-inerte crea una economía de instrucción —basta instruir un respeto apropiado o una referencia y todo el contenido sale a relucir (en el extremo, la encarnación coercitiva y represiva del poder puede prescindir de instrucción, aunque al llegar a este punto la nación sea totalmente usurpada por el Estado). De nuevo, esto dificulta la deconstrucción ya que es tranquilizador referirse a instituciones establecidas y codificadas; es espantoso enfrentarse a la incertidumbre que produce su disolución, y es intimidante tener que reconstruirlas —reconstruir rápidamente algo que reemplace los hábitos administrativos y los lastres que su función ha adquirido durante generaciones. Por eso las burocracias sobreviven revoluciones. Y la instrucción tiene que extenderse a todos los individuos que integran la nación, si esta última va a funcionar ordenadamente. Éste es un proceso lento y desigual, y nunca se logra de la misma manera. Se encuentra, en un extremo, el campesino cuya idea de la nación es vaga y cuya práctica está limitada a trabajar con la naturaleza, con su familia y con sus vecinos, y a prestar poca atención a las estructuras nacionales de poder excepto cuando se entrometen en el paisaje local. En el otro extremo está el intelectual, políticamente activo, quien conoce detalladamente la estructura nacional y aplica a ella una inteligencia crítica y desinteresada. Ningún extremo existe en una forma pura, y el problema radica en cuánto derecho

tienen las aproximaciones al último tipo de ser voceros de (las más numerosas) aproximaciones al primer tipo. "La deuda no es del pueblo", dicen las paredes de Guadalajara. ¿Estamos seguros de que las revoluciones dirán lo mismo?

Mencioné antes el carácter de clase de la Revolución Francesa, la toma de conciencia (*prise de conscience*) que constituye el nacionalismo. Es apropiado al tema; el *slogan* que acabo de citar es un llamado a separarse del dilema *nacional* en favor de una solidaridad de *clase*. No puedo examinar aquí las complejidades de las relaciones históricas entre la conciencia de clase y la conciencia de nación, excepto para indicar que esta última ha sido un obstáculo enorme para la primera. Por ejemplo, los trabajadores británicos, cuyos intereses de clase dictaban una solidaridad internacional, se fueron a pelear en dos guerras mundiales, sacrificándose por Dios y por el rey. Citemos otro *slogan* local con más interés nacional que de clase, que se encuentra en los autobuses oficiales y no en las paredes extraoficiales: "Pagar impuestos es apoyar a México". Los dos ejemplos son similares en cuanto a que problemas inmensos se destilan en *slogans*, y muestran lo que llamo la regla del evangelista: "Si quieres que mucha gente reciba el mensaje, hazlo simple". Lo que hizo grande a Moisés, a Jesús y a Mao Tse-Tung, fue entre otras cosas su habilidad para condensar importantes verdades prácticas en dichos inolvidables. "¡Venceremos!" es un ejemplo lacónico que conmueve. Pero Moisés, Jesús y Mao no hacían solamente *slogans*. Ofrecían la posibilidad de una unión personal, cuyo poder Freud describe de forma tan convincente en *La psicología de grupos y el análisis del ego*, atrayente no sólo para el sentido de inteligibilidad del que escucha sino para su identidad, para las necesidades psicológicas, no sólo las intelectuales. Moisés ofrecía una relación con Dios, Jesús se *identificaba* con Dios y Mao era el Gran Líder. (Quizás debamos agregar a esta lista al mismo *Führer*, con su atractivo supernacionalismo —la nación como la identidad del Estado y el pueblo— para mostrar el lado negativo de este fenómeno).

## 2. Nacionalismo e instrucción

Si el problema es simplemente cómo llevar los elementos de instrucción nacionalista a cada individuo de una nación, la respuesta es ofrecer, si es posible, una identificación con un líder carismático y en todo caso reducir el sistema significativo a un esquematismo metonímico, a un *slogan*, o a un nombre (el de Sandino me viene a

la mente), o a la bandera, o a un texto, o a una fecha misma, como el 4 de julio o el 16 de septiembre. Estas cosas llegan a tener una fuerza totémica, pero al mismo tiempo simplifican la convergencia que he mencionado (la convergencia de diferencias y variedades idiosincrásicas de las personas que forman una nación) a una cifra. Y aún así, tienen un efecto enorme y muy potente. Una persona que no sepa nada de la complejidad real de los problemas sociales y políticos en cuestión puede gritar *slogans* o enarbolarse la bandera, sea por solidaridad, sea por instinto de conservación o sea por ventajas personales. Es una verdad que los activistas políticos responsables tienen que tomar en cuenta (como la han aprovechado los agitadores políticos irresponsables).

Lo que se necesita, desde luego, es una convergencia real y no superficial, una profunda y extensa instrucción y no simplemente algo metonímico o totémico. Ésta es labor de la educación nacional, prioridad de todo programa político serio. Una convergencia real implica un alto grado de aproximación entre las estructuras significativas sobre las que se ha instruido a los diferentes individuos que componen un grupo nacional. Este nivel de aproximación es un principio cuantificable. Lo que denomino "teorema de segunda aproximación" dice que el nivel será directamente proporcional a la cuota de recursos colectivos dedicados a la instrucción. El primer teorema es una expresión concreta de la regla evangélica y dice que el nivel de aproximación es proporcionalmente inverso al tamaño de la población. Ambos muestran que mientras más grande es la población, mayor es la proporción de recursos colectivos que se deben dedicar a la instrucción para lograr un nivel de solidaridad en conocimiento y acción. Ésta es una verdad que algunas naciones poderosas, como los Estados Unidos, tienen que reconocer en la práctica.

La instrucción no es un adoctrinamiento, aunque se pueden obtener más fácilmente resultados parecidos por medio del adoctrinamiento. Un nacionalismo que se apoye en el adoctrinamiento —que es un instrucción superficial, forzada y ciega, y no una toma de conciencia genuina a la que se llega después de una instrucción profunda, libre y conscientemente aceptada— es un nacionalismo barato y poco seguro. Lo que un demagogo puede hacer, otro más elocuente lo puede deshacer, y en tales casos el pueblo es el que sufre. Un nacionalismo que se apoye en una base sólida habrá de llevar el mayor número posible de ciudadanos a través de un proceso de alejamiento y reconciliación, les habrá demostrado los hechos desde una perspectiva neutral y crítica y los habrá invitado a su sabia colaboración en un proyecto común de desarrollo

y liberación nacional. Y esto nos lleva a los elementos del título. "Camaradas" obviamente se refiere a una solidaridad de clase, y hace eco del internacionalismo político de años anteriores. "Extraños" se refiere al proceso de alejamiento del que hablé al principio y al cual he vuelto; se refiere también a una forma de internacionalismo filosófico (llámese cosmopolitismo, si gusta) del cual he hablado en otras ocasiones.<sup>1</sup> La camaradería en ciertos niveles es claramente necesaria para el triunfo de cualquier proyecto colectivo, local, nacional o global. (Tendremos que concebir, gústenos o no, una colectividad *verdaderamente* global por lo menos en algunos aspectos. Si ha de estar mediada por el nacionalismo, y si "camarada" ha de tener presentes sus matices son cuestiones que quedan por decidir). Pero es esencial para cada uno que desempeña un papel de camarada el haberse retirado o poder retirarse por lo menos una vez a una distancia crítica donde se vuelva, por un momento, un extraño ante todos.

No resulta inapropiado en relación con esto recordar que el extraño fue una vez el enemigo; una manera de practicar este arte de la separación es ponerse en los zapatos de la oposición y preguntarse cómo se ve desde el otro lado la política propia. Hay riesgos aquí, desde luego, ya que la comprensión puede reducir el nivel de enemistad, riesgo que debemos correr. De todos modos, el haber sufrido esta auto-alienación es, creo yo, el precio de una camaradería auténtica; digo que es esencial porque la alternativa es la pérdida de un verdadero albedrío, el adoptar fines que uno no puede hacer suyos. Cada convicción puesta a prueba se forja aisladamente. Lo que necesitamos son argumentos suficientemente fuertes para convencer a sujetos aislados, libres e instruidos. Éste es un reto que no pueden encargar los *slogans*.

En este caso, aislamiento no significa un traslado físico ni social; se trata de deliberar *in foro interno*, pero esto puede y debe hacerse en el fuego del intercambio discursivo. Tal intercambio es una de las modalidades de la instrucción; designaré *horizontal* a lo que se puede llamar "aprender de sus semejantes", si esto no significa solamente la copia de lo que otros ya saben; una instrucción en cualquier nivel que no sea el elemental es mucho más complicada. Sin embargo, también existe un uso del discurso para lo que llamo instrucción *vertical*, no para el intercambio sino para la comunicación del que habla o escribe con su público o sus lectores. Esto parece autoritario y frecuentemente se trata como tal, y a veces con razón, cuando es un problema de información confiable o

<sup>1</sup> Peter Caws, "The Case of the Athenian Stranger: Philosophy and World Citizenship", en *Teaching Philosophy* 8 (1985), pp. 103-109.

una divulgación legítima. Pero ni aun como en lo horizontal debe pensarse que el contenido de lo que se lee se instruye al lector de la misma forma en que es comunicado. No es posible, debido a las idiosincrasias de la lectura —no hay dos individuos que tengan un lenguaje exactamente igual, ni internalicen el contenido del texto de la misma manera—; pero aunque fuese posible, el lector debe leer críticamente, y la estructura intelectual resultante sería la *suya* y no la de otra persona. Esta resistencia del sujeto a una instrucción simple o autoritaria no se practica lo suficiente, aunque debe ser general, puede ser aprendida, y una educación nacional tiene que hacerse cargo de inculcarla.

La estructura de la nación instruida forma una base no sólo de las creencias del sujeto sobre sí mismo sino de sus proyectos y acciones, afecten o sean afectados por las condiciones o instituciones nacionales. Y una de las ambiciones de casi todos los nacionalismos es que estos proyectos y acciones sean *libres*. La asociación del nacionalismo con la libertad no es, sin embargo, necesaria, pues hay muchas otras rutas hacia la libertad —un concepto más fundamental. Los proyectos nacionalistas deben juzgarse por la libertad que aseguran y no por los límites a esa libertad puestos por las exigencias nacionales. Noto también que la libertad es un concepto más complejo que el que frecuentemente asumimos. He mantenido en otras partes<sup>2</sup> que para que un acto sea libre debe no sólo ser intencional y libre de restricciones externas, sino además ser facilitado por los recursos materiales disponibles, y por la disponibilidad de la información sobre los hechos y el conocimiento de las leyes que gobiernan sus cambios. Así, la instrucción se pone en juego de nuevo con la economía. Un programa de educación nacional que no esté acompañado o carezca de una medida de redistribución (o de otras mejoras económicas, no seamos doctrinarios en este caso), sólo puede desembocar en frustraciones. El hecho de que las frustraciones engendran revoluciones explica la renuencia de algunos gobiernos a comenzar el proceso dedicando una mayor proporción de sus recursos a la instrucción.

Todo lo hasta aquí expuesto sobre la instrucción nos lleva a afirmar que una *autodeterminación nacional auténtica sólo puede provenir de un pueblo instruido*. Esto es análogo a la convicción original de Marx de que un proletariado *ilustrado* era la llave para el cambio revolucionario. Tales programas de desarrollo desde abajo son mucho más difíciles de realizar de lo que parecen. Y si no se llevan a cabo, no perdurarán las revoluciones, ni nacionales ni de

<sup>2</sup> Peter Caws, *Science and the Theory of Value*, New York, Random House, 1967, p. 108.

cualquier otro tipo. Empleo aquí el concepto de "revolución" para indicar no sólo los cambios violentos y rápidos que acompañan las revoluciones políticas sino los cambios lentos y graduales que he llamado revoluciones *epocales*.<sup>3</sup> (Es más, esta última es el único tipo que puede ser genuinamente total, y esto sólo después de generaciones de instrucción). Como Foucault insistió en sus últimos trabajos, el poder viene de abajo. No creo que sea tan anónimo y sin sujeto como él pensaba, y aunque esté de acuerdo con él respecto de que es erróneo atribuir subjetividad o fines a estructuras institucionales de poder (represión victoriana, explotación capitalista), éstas también se sostienen desde abajo, aunque sea por parte de individuos llenos de prejuicios y desconstruidos, pues si no tienen apoyo no perduran. Un nacionalismo aceptable en nuestro tiempo, como un humanismo aceptable, debe ser construido, como dice Leopoldo Zea "de abajo hacia arriba", y no de arriba hacia abajo. Esto es un reto a los intelectuales nacionalistas que se encuentran frecuentemente, a pesar de sus mejores intenciones, "arriba".

¿Y en qué consiste la instrucción nacional en cuestión? Y ¿cuánto de ella se economizaría por el desarrollo de lo práctico-inerte? ¿Es posible obligar desde arriba al pueblo controlando la distribución, el transporte, la vivienda, etcétera, sugiriendo por medio de propaganda y diversiones (la estrategia de "pan y circo") que no se ejerce ningún control? Esta ruta me está bloqueada por las estrategias democráticas de desarrollo. No veo alternativas a lo que hace tiempo debe haber parecido utópico — a una educación para todos en las artes y ciencias, la economía, la política, etcétera, con todo lo que implica para la ampliación, extensión y fortalecimiento de la docencia. Digo que esto hubiese parecido utópico; a muchos les parece todavía — aunque así lo pareció la capacidad de leer y escribir y la higiene general, ya que sabemos de hecho que con tiempo éstas se pueden lograr, aun en poblaciones grandes (mantenerlas es otro problema). En el caso del alfabetismo, muchos de los países más desarrollados del mundo están perdiendo su liderazgo, en parte por las limitaciones impuestas por gobiernos míopes a la distribución de recursos colectivos para la educación.

Enseñar cómo es el mundo, sin embargo, necesita ser complementado con una educación histórica honesta sobre lo que en realidad ha sucedido a las revoluciones y por qué son tan difíciles las aspiraciones y las realizaciones mesiánicas; saber cuán poco ha importado con el tiempo lo que la gente creía, lo que se hizo y bajo

<sup>3</sup> Peter Caws, "Reforma y Revolución", en Virginia Held, Kai Nielsen y Charles Parsons eds., *Philosophy and Political Action*, New York, Oxford University Press, 1972.

qué bandera, siempre y cuando no se realizaran acciones homicidas ni crueles ni represivas, y saber cómo la tolerancia, no tanto de ideologías sino de modos de vida, se puede practicar sin sacrificar principios. Un nacionalismo nuevo no se puede construir sólo sobre negativas, sobre el descontento popular o sobre crudas percepciones de injusticia económica. Es fácil incitar a la envidia y al resentimiento de los que aparentemente tienen privilegios, quienes quizás no sean más felices que los campesinos a quienes se supone despojan de sus privilegios (y que probablemente los despojan, pero no directamente y en modos que no son ni fáciles ni rápidos de enmendar con amenazas o violencia). Quizás este privilegio no se aferraría a la posición social tan tercamente si no fuese por el temor que, a su vez, ellos fuesen expuestos a una destitución forzosa. A veces pienso que Marx es uno de esos profetas torpes cuya ira immoderada, al perder el control, no sólo intimidó al enemigo sino que lo previno. Si se pinta la cruz roja del *Vehmgericht* en la puerta de una persona, no hay muchas posibilidades de que ésta se asome para hablar seriamente de justicia económica, aunque sí lo haría si no fuese amenazada.

### 3. Más allá del nacionalismo

**V**OLVAMOS ahora al punto de partida, a la comunidad de extraños atenienses, sean norteamericanos o británicos, mexicanos o costarricenses. ¿Cuál es la posición del filósofo en su sociedad?, y ¿cuál es la relación entre el trabajo filosófico de un país y el desarrollo político de otro? Se pueden contrastar dos extremos. De acuerdo con el primero, el punto de vista nacionalista, la filosofía está al servicio de la identidad nacional, y el filósofo es una parte integral de su sociedad; la filosofía indígena o nacional emerge elaborada por filósofos locales y es aplicada a problemas políticos locales de una manera revolucionaria si es necesario, y cualquier interés demostrado por filósofos de otras partes — especialmente de países donde se toleran las diferencias de clase o que tienen un historial de opresión imperialista, esto es, de países dominantes, se ve como una intromisión. De acuerdo con el segundo punto de vista, el internacionalista, la filosofía se eleva sobre toda cuestión nacional y el filósofo es, como he sugerido, un extraño en su tierra. No existe la filosofía nacional, y las cuestiones filosóficas que surgen en el proceso de autodeterminación están abiertas a interpretaciones y a debates de filósofos de cualquier parte del mundo (incluso de países dominantes, y en particular de esos países que han

sido frecuentemente receptivos del buen trabajo filosófico). Es obvio que me inclino a este último punto de vista, aunque reconozco que el planteamiento de lo relativo a las condiciones locales puede producir un modo de investigación característico de cada país y los acontecimientos de la historia y las diferencias que resultan de diversas formas de instrucción pueden producir un estilo y un contenido típicos.

¿Y por qué los filósofos de un país *quieren* interesarse en los problemas de liberación nacional y autodeterminación de otro? En primer lugar, quizás esperen que un día una nación lo haga correctamente, y nos dé un ejemplo. Hasta ahora todos, de un modo u otro, lo han hecho mal, sacrificando la autonomía o la libertad o la igualdad y llegando, finalmente, a un equilibrio inestable. No es probable que la filosofía por sí sola ofrezca un remedio definitivo para los males políticos, económicos o ecológicos, que requieren habilidad técnica —aunque no sólo técnica— y trabajo colectivo; se dan muchos casos de lo que J. L. Talmon llama "salvadores apurados" y el daño que han hecho persiste todavía. Pero el filósofo puede y debe molestar a los políticos y economistas con sus indagaciones, empezando por los locales —la actitud de Sócrates hacia la política ateniense, como Platón lo describió en la *Apología*, me parece un modelo suficientemente claro para una posible práctica filosófica en la esfera política. Y en segundo lugar, es una cuestión de mi *interés profesional* ver cómo se formulan estas cuestiones en Francia y en la Unión Soviética, en México y en Costa Rica. En cuanto a Inglaterra y los Estados Unidos, tomo la postura del extraño hacia ellas para hacer preguntas filosóficas, y quisiera que se notara este hecho: que *como filósofo* no represento o soy vocero de la política y ni siquiera de la cultura de mi país de nacimiento o residencia, y no quiero que se me acuse o se me responsabilice de su política y actitudes. Y me guardo el derecho de hacer preguntas filosóficas sobre gentes e instituciones de otras naciones y culturas, especialmente (aunque no exclusivamente) si los filósofos locales no las hacen.

Esto no es ni intrusión ni imperialismo. No quiero decir que no exista un imperialismo cultural, pero éste es frecuentemente el producto de una colusión inconsciente entre los llamados imperialistas que exportan una cultura con su tecnología y los consumidores explotados que quieren la tecnología y acogen la cultura. Pero el filósofo que ha experimentado ser un extraño en su propia cultura no necesita, en verdad, ni debería ser seducido por una cultura ajena, y sobre todo por una filosofía extranjera, fuese la que fuese. Esta es una diferencia esencial entre la intervención

económica y militar y la explotación industrial y comercial, por un lado, y el comentario y la interrogación filosófica por el otro. El discurso, a diferencia de los bienes materiales, se puede compartir sin disminuirse; y el poder del discurso, por la paridad del argumento, se puede hacer sin ser impuesto por parte del orador ni sacrificar la autonomía por parte del oyente. La "no intervención" se aplica al discurso sólo si éste es propagandístico, pero los filósofos deben estar aun prevenidos de esto, aunque no haya excusas para su propagación.

La autodeterminación nacional puede recibir una mejor ayuda por parte de los filósofos, me parece, si practican dos virtudes: autodeterminación individual y autocrítica nacional. La autodeterminación individual, a través de la disciplina del alejamiento, nos protege de la dominación de afuera; la autocrítica nacional, esto es, el indagar críticamente sobre la política y la cultura de la propia nación, lucha contra el engaño y la disolución interna. La nación así bien servida tomará su lugar entre las naciones libres, sin subordinarse a otras.

Para el filósofo existe otra recompensa. Tras haber sido un extraño y haber vuelto a la lucha de la política nacional —suponiendo que ésta es la actividad que ha escogido— algo queda de esta situación. Se puede reactivar en un contexto como el presente, en el que, al ir física y metafóricamente de nuestros rincones americanos a un lugar inter-americano, como se han convertido en este momento Guadalajara y sus filósofos, somos todos extraños. La recompensa es darnos cuenta de que aquí también somos todos camaradas.

*Traducción de Oscar Martí*

## CANADA

## GEORGE GRANT: CONCIENCIA DE MARGINALIDAD

Por *Michael A. WEINSTEIN\**  
UNIVERSIDAD PURDUE

Dos grandes naciones, Canadá y México, limitan con Estados Unidos, que es el más poderoso imperio del mundo contemporáneo y, desde luego, la mayor concentración organizada de poder en la historia de la humanidad. Cuando en el siglo XIX Estados Unidos se expandió hacia el oeste acicateado por el mito del Destino Manifiesto, Canadá y México —este último con especial intensidad— experimentaron muy de cerca el impacto de la confrontación militar con su activo vecino. En la actualidad, un conflicto armado entre Estados Unidos y cualquiera de sus dos vecinos resulta inconcebible debido a la abrumadora superioridad de aquél, cuya cabal supremacía militar sobre las dos naciones con que limita constituye el hecho geopolítico fundamental que determina la marginalidad de Canadá y México con respecto al imperio norteamericano. Además de su coercitiva superioridad, Estados Unidos ejerce dominio económico sobre sus vecinos a través del comercio y de las inversiones de sus corporaciones, así como una creciente hegemonía cultural gracias a la influencia de sus medios de comunicación. En su *Lament for a Nation*, George Grant explica la dependencia de Canadá respecto de Estados Unidos vinculando la crisis de defensa de 1962-1963, motivada por la aceptación canadiense de los misiles nucleares, con el surgimiento del Canadá como una sociedad subordinada, bajo control de corporaciones con sede en los

\* Deseo expresar mi agradecimiento a la Universidad Purdue por haberme otorgado una Beca en su Centro de Humanidades, a través de la cual fue escrita esta ponencia. Asimismo, quiero agradecer al personal de la Biblioteca Newberry de Chicago y muy especialmente a la Sra. Karen Skubish y al Sr. Richard H. Brown por facilitar mis investigaciones proporcionándome espacio físico y concediéndome los privilegios de la Biblioteca.

Estados Unidos. En América del Norte, el poder militar, político, económico y cultural se concentra en Estados Unidos, situación que determina la ubicación periférica de Canadá y México con respecto a su imperial vecino, no sólo en el orden geográfico sino también en el orden social.

La marginalidad canadiense y mexicana respecto de Estados Unidos es un hecho tan evidente que podría parecer gratuito y hasta poco amable —especialmente por parte de un norteamericano— el hacer hincapié en él. Pero tal como Alfred North Whitehead lo expuso a menudo, uno de los objetivos de la filosofía es expresar en forma consciente los rasgos más agudos y característicos de la realidad. En el terreno de la realidad social, tales rasgos son frecuentemente los que resultan incómodos de aceptar por parte de mucha gente, en razón de que el reconocimiento consciente de los mismos puede implicar o bien un aumento de su sensación de inseguridad o una intensificación de sus sentimientos de inferioridad, o bien puede sacar a luz complejos de culpa. Quienes viven en los Estados Unidos —y se han adjudicado a sí mismos el título de "americanos"— cuando mucho suelen tener un conocimiento subconsciente de la marginalidad canadiense y mexicana. En general, los norteamericanos no conciben a los Estados Unidos como un imperio, sino como la nación más grande del mundo; sus medios de comunicación les han enseñado que Canadá y México no son subordinados sino "vecinos", y les hacen suponer que las relaciones con ellos son relaciones entre iguales. El gran logro de fronteras pacíficas y de puertas abiertas entre buenos vecinos (aunque, desde luego, rencillas menores empañan a veces cualquier amistad) es la mitología dominante en los Estados Unidos con respecto a América del Norte. Todos los esfuerzos se orientan a disimular el hecho del supremo poder norteamericano, cuyo reconocimiento bien podría generar sentimientos de culpa y hacer surgir el interrogante de la responsabilidad por los efectos del poder. La realidad del imperio norteamericano es conocida mucho más vivamente en México y Canadá que en los Estados Unidos, pero incluso en las dependencias del imperio existe una tendencia a amortiguar la conciencia de marginalidad para disminuir la inquietud y el orgullo herido.

Dos de los más profundos filósofos del mundo contemporáneo, el canadiense George Grant y el mexicano Leopoldo Zea, han cimentado gran parte de su pensamiento en la marginalidad de sus respectivas naciones con respecto al imperio norteamericano. En buena medida, su vocación de filósofos ha sido entender los principios organizativos de la sociedad en los Estados Unidos, princi-

pios que a juicio de ellos son los de la vida social moderna. Lejos de silenciar la supremacía del poder norteamericana, Grant y Zea han enfatizado ese hecho en sus interpretaciones de la historia del mundo contemporáneo, y ambos han adoptado actitudes contradictorias hacia los Estados Unidos, lo cual confiere a su pensamiento un carácter no dogmático y alimenta su creatividad. Para Grant, Canadá comparte el destino de los Estados Unidos, que es el de la vanguardia del triunfo mundial de la técnica sobre las pautas esenciales, en tanto que, a juicio de Zea, México está en primera fila dentro del movimiento de todo el planeta encaminado a universalizar los valores del Occidente moderno, cuyo líder son los Estados Unidos. La aguda conciencia de marginalidad no provoca ni en Zea ni en Grant un anti-norteamericanismo amargo, como tampoco resentimiento, pero sí lleva al esclarecimiento de la situación de sus respectivas naciones en la historia del mundo actual. Las posibilidades históricas de Canadá y de México son definidas respectivamente por Grant y por Zea en oposición dialéctica al sistema dinámico, expansionista y pragmático de los Estados Unidos. El protagonista de sus dramas históricos es Estados Unidos, con respecto al cual las historias de México y Canadá son en el mejor de los casos alternativas más débiles, y en el peor, meras adaptaciones compensatorias. El hecho de la marginalidad mexicana y canadiense se encuentra significativamente señalado al comprobar que ningún filósofo de los Estados Unidos ha ubicado su obra dentro del contexto de la historia canadiense, mexicana y ni siquiera norteamericana. Por el contrario, los pensadores mexicanos y canadienses no pueden sustraerse de tener a Estados Unidos en su mente.

Según el filósofo mexicano Emilio Uranga, la capacidad de ignorar la propia contingencia y accidentalidad es una prerrogativa de los fuertes.<sup>1</sup> Aquellos que son capaces de hacer valer sus definiciones de la situación, crean la situación y pueden excluirse a sí mismos de ella, convirtiendo a los elementos más débiles en constantes y variables de una serie de experimentos vitales. Los fuertes tienden a absolutizar sus perspectivas, y puestos a filosofar, lo hacen en lenguaje de universalidad. Mientras más poderosos sean los fuertes en relación con lo débiles, habrá más posibilidades de que pasen por alto las diferencias cualitativas entre ellos y los débiles y de que juzguen a estos últimos simplemente como débiles, como inferiores, y no como diferentes, como poseedores de un centro vital que les es característico. Los débiles no se permiten tal lujo al filosofar y, conscientes de que se hallan limitados por

<sup>1</sup> Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952-1970.

los fuertes, saben que, consecuentemente, sus perspectivas dependen de las de éstos. Por lo tanto, los débiles filosofan mucho más en el lenguaje de lo particular que en el de lo universal, y su pensamiento confía en la historia concreta, que es un terreno revelador de las limitaciones específicas de algunos complejos individuales de hechos sociales por parte de otros. Ciertamente, los débiles se esfuerzan por alcanzar una universalidad que se logra mediante el encuentro con un hecho particular, y que se halla en oposición a una realidad señalada por la diversidad.

La importancia de la historia particular de América del Norte y de su probable significación universal en el pensamiento de Grant y de Zea, ubica su obra dentro de las corrientes históricas de la filosofía que emergieron a principios del siglo veinte, durante la reconsideración del hegelianismo. Pero esto no quiere decir que Grant y Zea sean estrictamente historicistas: Grant recurre a la tradición de la ley natural para lograr una norma crítica por medio de la cual juzgar la modernidad, en tanto que Zea echa mano de la tradición humanista cristiana de la civilización hispana para su visión de una comunidad universal. Sin embargo, tanto Grant como Zea se dedicaron a vivir y a pensar, en los términos de José Ortega y Gasset, "a la altura de la época", que para ellos significó estar conscientes de la relación entre su pensamiento y sus circunstancias históricas. El pensamiento de Zea se nutrió especialmente en el perspectivismo de Ortega y en la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, quienes se vieron profundamente influidos por el historicismo alemán. La disertación doctoral de Grant, por su parte, fue escrita con referencia al teólogo inglés John Wood Oman, quien escribió que "el verdadero cumplimiento integral de la religión" se hace "en libertad y pensamiento independiente, para descubrir nuestra verdadera relación con el pasado y con la sociedad, y con toda la tarea del Reino de Dios".<sup>2</sup> Grant y Zea han recorrido el fatigoso camino de Oman, buscando significación universal a través de sus circunstancias históricas específicas, en especial la de la dependencia de sus respectivos países del imperio norteamericano.

#### *Imperio y tecnología*

EL sello de calidad que distingue el pensamiento de Grant y Zea del de otros pensadores antiimperialistas es la insistencia por

<sup>2</sup> John Oman, "Mysticism and its Expositors", en *Hibbert Journal*, núm. 26 (1927-1928), p. 458.

parte de ambos en que Estados Unidos es el supremo ejemplo de modernidad, y por lo tanto, el de la creciente tendencia histórica en el mundo contemporáneo. Las actitudes contradictorias de Grant y de Zea hacia los Estados Unidos están encerradas en su compromiso por apreciar en toda su extensión el significado de la modernidad —que para ellos quiere decir asimilar el significado de la sociedad norteamericana— y en su rechazo simultáneo de los elementos centrales de tal significado. En su primer libro, *Philosophy in the Mass Age*, Grant sostuvo que la filosofía de los Estados Unidos es más moderna que la de su principal competidor progresista, el marxismo, en razón de que "el pragmatismo es —mucho más que el marxismo— una filosofía de hechura histórica".<sup>3</sup> Según Grant, en tanto que en "la filosofía de Marx, el poder del hombre para edificar el mundo está limitado por un resultado final necesario", en "el pragmatismo, el hombre se halla enteramente libre de construir el mundo de acuerdo a sus deseos y sin condición final ninguna".<sup>4</sup> En la visión que tiene Grant de la situación pública, la esencia de la modernidad es la entrega de la naturaleza a la voluntad humana, la que no está obstaculizada por limitación normativa ninguna y por lo tanto tiende a controlar la situación, incluyendo el control de la naturaleza humana en su propio beneficio. La historia de la América del Norte revela claramente que la modernidad es un proceso social que elimina todo sometimiento a objetivos fijos, en beneficio de la "voluntad por la voluntad" identificada por Martin Heidegger. Es precisamente el desencadenamiento de la "voluntad por la voluntad" lo que preocupa tan profundamente a Grant, puesto a observar la dinámica de la sociedad norteamericana. En las raíces de la identificación moderna de tiempo con historia se halla la oculta y amarga verdad de que "si la historia es la corte de apelación final, la fuerza es el postrer argumento".<sup>5</sup>

La creencia de Zea de que la sociedad de los Estados Unidos es la vanguardia de la modernidad, se basa en considerar que —más que ninguna otra— ella incorpora los principios del "racionalismo". De acuerdo con Zea, el racionalismo es "la suprema expresión de la modernidad".<sup>6</sup> Al aplicar la distinción que hace Ferdi-

<sup>3</sup> George Grant, *Philosophy in the Mass Age*, New York, Hill and Wang, 1960, p. 103.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> George Grant, *Lament for a Nation: The Defeat of Canadian Nationalism*, Princeton, D. Van Nostrand Co., 1965, p. 89.

<sup>6</sup> Leopoldo Zea, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971, p. 55.

nand Tönnies entre comunidad y sociedad, Zea sostiene en forma paralela a la de Grant que el racionalismo "desliga la relación fortuita entre medios-fin y la vida diaria, haciendo de la vida diaria un medio más o menos adecuado a los fines perseguidos por cada individuo en particular".<sup>7</sup> Los principios y prácticas racionalistas subordinan "entidades colectivas —formas de vida cotidiana fundadas en una integridad de intereses que trascienden a los individuos— a otra forma de vida cotidiana que reside en los intereses concretos de los individuos".<sup>8</sup> Puesto que en una comunidad los individuos están "entrelazados y viven juntos en virtud de un fin que los trasciende", en una sociedad "cada individuo busca en la vida diaria los elementos que le permitan su mejoramiento y que garanticen que sus esfuerzos hacia el bien social redunden a la postre en su propio beneficio".<sup>9</sup> Por lo tanto, aunque el racionalismo libera las energías individuales y es la base para el logro tecnológico y para el avance cultural, destruye las comunidades basadas en normas esenciales e inicia un reinado de egoísmo en la sociedad.

Las similitudes y las diferencias entre el pensamiento de Grant y de Zea pueden advertirse si se toman en cuenta sus críticas fundamentales a la modernidad y a su ejemplo más avanzado: los Estados Unidos. Tanto el pragmatismo descrito por Grant como el racionalismo delineado por Zea destruyen las bases de las comunidades aún no modernizadas, dando al traste con las creencias en el sometimiento a normas esenciales que limitan el alcance de las actividades permisibles de los seres humanos entre sí. La dinámica de los Estados Unidos es, por lo tanto, para ambos pensadores, un resultado de la liberación de la vida norteamericana con respecto a las restricciones tradicionales. Sin embargo, Grant y Zea disienten al discutir la oposición dialéctica de la comunidad. Para Grant, la modernidad significa la sustitución del tradicionalismo y comunismo perimidos por un nuevo colectivismo, humanismo. La entidad colectiva "hombre" es el sujeto de una "historia", cuyo significado es el control de la naturaleza en su propio beneficio. En una de sus imágenes más brillantes y profundas, Grant vincula el programa norteamericano del espacio con la voluntad de dominio, como "un fin en sí mismo": "Para conquistar el espacio puede ser necesario trascender la humanidad ordinaria y producir criaturas mitad carne, mitad metal".<sup>10</sup> Hay un sentido de las posibilidades demoníacas de la modernidad en el pensamiento de Grant que

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Grant, *Lament* . . . , p. 56.

conduce a la visión de que la cruel ironía de un humanismo puro es la negación de una humanidad de carne y hueso y su sustitución por una especie artificial diseñada para ejercer ese poder sobre el espacio y las cosas contenidas en él. Para Zea, en cambio, la modernidad lleva en sus raíces la destrucción de todas las entidades colectivas y su reemplazo por masas de individuos separados. La contrapartida del demonismo de la voluntad en Grant es la codicia o el egoísmo en el pensamiento de Zea. La esencia del imperio norteamericano no es la libre conquista de la naturaleza sino una codicia desenfrenada. Para Zea, la sociedad racionalista logra tal unidad únicamente en la medida en que es necesaria para los más poderosos de sus integrantes a fin de satisfacer sus propios intereses. Los ideales de la forma política norteamericana —“vida, libertad, y la búsqueda de la felicidad”— son universales, pero la práctica del imperio estadounidense es negar a otros pueblos la oportunidad de lograr estos ideales, debido a que pretenden apropiarse de los beneficios de la era industrial.

Las diferencias entre las críticas al imperio norteamericano por parte de Grant y de Zea pueden relacionarse con las circunstancias diversas en las que filosofan. Arthur Kroker ha señalado que el Canadá es “la más moderna de las naciones modernas”, respecto de la cual el “lenguaje del absurdo” de Albert Camus “resulta más apropiado”.<sup>11</sup> Kroker define la nacionalidad canadiense como una tensión “entre destino y exilio, entre nacionalismo y cosmopolitismo, entre una forma de identidad enraizada en un sentido poderoso y cobijante de la patria canadiense y una identidad basada en un vuelo más allá de los confines de su territorio, en el exilio”.<sup>12</sup> Para la generación de Grant, el exilio prevaleció sobre el destino y el mayor fruto de su vocación ha sido un “lamento” ante la introducción del Canadá en el complejo tecnológico norteamericano. Los canadienses más brillantes deben escoger, como sacrificio, permanecer “otros” con respecto al imperio estadounidense; pero muchos de ellos no lo hacen así y son bienvenidos dentro del imperio, tal y como lo demuestran los resonantes éxitos de John Kenneth Galbraith, David Easton y Marshall McLuhan. En la concepción de la situación moderna que proporciona Kroker, la que se resume como la del individuo cuyo “exilio no tiene remedio” de Camus, es Canadá —y no Estados Unidos— el lugar más moderno de todos. Quienes viven en los Estados Unidos están cega-

<sup>11</sup> Arthur Kroker, “Migration for the Disciplines”, en *Journal of Canadian Studies*, núm. 15, vol. 3 (1980), p. 4.

<sup>12</sup> Arthur Kroker, “Identity and the Flight Within”, en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, núm. 4, vol. 3 (1980), p. 6.

dos por el poder de su nación con respecto a las implicaciones universales de sus pautas sociales, motivo por el cual, tal vez, necesitan de un Galbraith para que les enseñe sobre la “tecnocultura”, de un Easton para que les traduzca al lenguaje cibernético su vida política, y de un McLuhan para que les explique la televisión. El aporte canadiense al pensamiento social del imperio norteamericano ha sido muy grande: los liberales canadienses son los exponentes perfectos de la cosmópolis tecnológica. Grant se manifiesta en contra de la alternativa cosmopolita, a la que entiende como servidumbre al imperio norteamericano. Grant interpreta, incluso, que el destino del Canadá es el de ser un auxiliar de los proyectos norteamericanos y está consciente de que los anglo-canadienses comparten una cultura protestante con los norteamericanos, y de que ambos pueblos están comprendidos en “la posición donde el progreso tecnológico se convierte a sí mismo en el único contexto dentro del cual todo lo que le es ajeno debe procurar incorporarse a él”.<sup>13</sup> A fin de obtener independencia con respecto al imperio norteamericano, Grant debe arrancarse a sí mismo de un mundo social que es el suyo propio —el mundo de los dinámicos Grandes Lagos— y recurrir a posibilidades que han sido superadas no solamente por la historia sino también por la forma de “tiempo como historia”. No es extraño que la visión de Grant penetre en el demonismo de lo moderno: voluntariamente o no, los canadienses han sido reclutados como participantes integrales en las aventuras del imperio estadounidense.

En contraste con Grant, Zea habla como un extraño, como quien no ha sido bienvenido como participante en las aventuras norteamericanas, pero cuya patria ha sido usada, en la mayor medida posible, como “materia prima”, como “recurso”, como “instrumento”, por los Estados Unidos. Mientras que Grant debe escoger marginarse a sí mismo del imperio norteamericano, Zea no tiene más opción que hacerlo. Para Zea, la historia moderna ha sido hecha por “Occidente”, el cual incluye a Francia, a Inglaterra y a los Estados Unidos. Los sucesivos líderes de Occidente han impuesto sus propios valores al resto del mundo, calificando como inhumanos los caminos de los demás. Los marginados por Occidente han intentado imitar a los poderosos dominantes, no sólo como expresión de un complejo de inferioridad, sino también a causa de los grandes beneficios materiales proporcionados por la tecnología y el llamado intrínseco de los ideales democráticos. El fracaso de Occidente en compartir su liberalidad material y su bo-

<sup>13</sup> George Grant, “In Defense of North America”, en *Technology and Empire*, Toronto, House of Anansi, 1969, p. 40.

nanza política con el resto del mundo es, para Zea, el mayor hecho histórico de la modernidad. Su experiencia no es la de hallarse envuelto en el torbellino tecnológico, sino la de encontrarse excluido de la participación plena en la vida moderna, la de constituir un medio de finalidades ajenas. Zea anhela la superación de la codicia y la realización de una comunidad universal basada en la irreductible dignidad de cada ser humano. Pertenece a un pueblo que si bien no se halla en la cresta de la ola en cuanto a modernidad, está en un rápido proceso de modernización. Zea piensa que Estados Unidos ha fracasado en servir a sus ideales y que el tono del progreso se ha transmitido a los oprimidos países del Tercer Mundo, los que promueven una visión más rica de universalidad, en la cual la comunidad se cimentará en la compartida condición de "soledad, sufrimiento, y necesidad de resolver los urgentes problemas que preocupan a todos los hombres, simplemente en virtud del mero hecho de que son hombres".<sup>14</sup> En tanto que Grant adquiere influencia al criticar al imperio norteamericano recurriendo al pasado, Zea trasciende el racionalismo de la modernidad dentro de la visión utópica de una comunidad universal unida por una conciencia existencial. Para Zea, el humanismo no es necesariamente demoníaco, en razón de que su significado puede estar al servicio de la finitud de cada persona, no de la voluntad irrestricta. Zea reclama para el Tercer Mundo el derecho a tratar de manejarse mejor con la tecnología y con la democracia que como lo han hecho los imperios norteamericano y soviético. Su esperanza es, desde el punto de vista de Grant, la de quien todavía no se ha modernizado lo suficiente como para comprender la manera en que la técnica crea su propia totalización del mundo.

A pesar de las diferencias en sus interpretaciones de la esencia de la modernidad y de los principios básicos del imperialismo norteamericano, Grant y Zea están perfectamente de acuerdo sobre lo que la sociedad estadounidense ha llegado a ser. De acuerdo con Grant, "la doctrina del progreso no es, como creyó Marx, la perfectibilidad del hombre, sino una progresión de conclusión abierta en la cual los hombres serán infinitamente libres para hacer el mundo como ellos quieran".<sup>15</sup> "La auténtica rúbrica del hombre moderno" es "negar realidad a cualquier concepción del bien que imponga límites a la libertad humana".<sup>16</sup> Pero el desencadenamiento de la "voluntad por la voluntad" en la visión de Grant implica una profunda y trágica ironía: en razón de que se desarrolla

<sup>14</sup> Zea, *La esencia...*, p. 102.

<sup>15</sup> Grant, *Lament...*, p. 56.

<sup>16</sup> *Ibid.*

un orden tecnológico de la vida mientras que dicho impulso de dominio efectivo se vuelve sobre la propia naturaleza humana, "la jactanciosa libertad de elección de los individuos se convierte en la necesidad de encontrar su propio papel dentro del manejo maquinista público, o en la necesidad de retirarse a la privacidad del placer".<sup>17</sup> Al igual que Grant, Zea observa que "a fin de limar las agudas aristas de la vida diaria, asignando a cada individuo una ubicación dentro de la cual su acción pueda encontrar el mínimo de fricciones, los individuos quedan convertidos en minúsculas piezas de un torbellino colosal, de una gran máquina que constantemente se vuelve más y más poderosa y cuya meta trasciende los deseos de quienes la componen".<sup>18</sup> Zea pone énfasis en que la libertad —definida como "la capacidad de actuar de manera distinta de la que ha sido programada"— disminuye constantemente en los Estados Unidos, y lo impredecible, la improvisación, el gasto inútil y gratuito, y todo aquello que constituye fuentes de actividad creativa, va desapareciendo de la vida norteamericana.<sup>19</sup> Reflexionando sobre la búsqueda estadounidense de la seguridad, Zea inquiere: "¿Seguridad para quién? Poco a poco este quién o este alguien se está perdiendo". La visión de Zea sobre el Occidente contemporáneo culmina en la estremecedora tesis de que "el hombre occidental ha terminado por deshumanizarse, por transformarse en el instrumento de su instrumento".<sup>21</sup> De acuerdo con Zea, el puritanismo ha convertido al individuo occidental en el instrumento del designio de Dios sobre la tierra. Pero tal individuo se ha transformado puramente en un instrumento del desarrollo, del progreso y de la opulencia.<sup>22</sup> Sólo la resistencia de los oprimidos a transformarse en subordinados del complejo instrumental promete una reivindicación de la humanidad. Aunque Grant pueda no estar de acuerdo en que la esperanza de Zea es fundada, sí lo está en lo que hace a la descripción de la sociedad norteamericana.

Desde sus respectivas posiciones en las márgenes del imperio norteamericano, Grant —el yo consciente y la otredad voluntaria— y Zea —el extraño excluido— descubren que la esencia de dicho imperio es su marcha hacia una sociedad tecnológica. Para ambos, el horror de la edad contemporánea es estar sometidos a

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Zea, *La esencia...*, p. 64.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 119.

<sup>22</sup> *Ibid.*

un proceso social dentro del cual los seres humanos vienen a ser medios de sus medios y no están capacitados para orientar su acción al logro de un bien genuino. La urgencia de dominio que Grant descubre en el corazón de la sociedad norteamericana, y la codicia que en ella percibe Zea, no están, en principio, sujetas a una limitación esencial. Ambos pensadores fueron llevados a su crítica más apasionada y profunda del imperio norteamericano con la guerra de Vietnam; Grant, debido a su noble pudor de "ser parte de semejante atropello" y Zea, en virtud de que ella le proporcionó la definitiva confirmación de que no podía esperarse que Estados Unidos se encaminara hacia la universalización de sus valores. Tras haber llegado a la conclusión de que Estados Unidos es un poder peligroso cuyos ciudadanos están tan preocupados en producir y expandir su propio mecanismo social que son incapaces de atender a las consecuencias, ni Grant ni Zea sugieren la manera en que podría domarse la ciega bestia imperial. Ellos no están en posición de hacerlo, desde luego, pero su fracaso en responder a la pregunta de cómo podría limitarse ese imperio demuestra cuán profundo es el alcance de los efectos de la marginalidad. A partir de Hiroshima, en el mundo se ha estado incubando la sensación de que Estados Unidos se pone a sí mismo por encima de las normas esenciales de moralidad pública. En el pensamiento de Grant y de Zea, dicha sensación se articula, pero carece de resultado práctico.

#### *Más allá del hecho imperialista*

Las críticas hechas por Grant y por Zea al imperio norteamericano, y su modo de identificar a los Estados Unidos con la modernidad en sí, los conducen a buscar más allá de la vida moderna sus propios compromisos normativos. Grant recurre a la civilización pre-moderna de Occidente —productiva e inquieta síntesis de Atenas y Jerusalén— para fundamentar sus pautas críticas; Zea, por su parte, busca en dirección de una sociedad basada en la conciencia universal de la finitud y del sufrimiento humanos, si bien frecuentemente procura enraizar su visión en el pasado apelando al humanismo cristiano del Siglo de Oro y a los filósofos anti-positivistas que aparecieron en América Latina a principios del siglo XX. La visión conservadora de Grant, a diferencia del pensamiento reaccionario del siglo XIX, proviene de un profundo conocimiento y asimilación de la forma liberal de vida, y de una consecuente reflexión a ese respecto. Philip Hanson observa que como el pensa-

miento de Grant transitó a través de "la fe liberal en la historia humana como reencarnación progresiva de la razón", él ya no pudo "celebrar la nueva era" producida por tal confianza".<sup>23</sup> Grant —dice Hanson— "se transformó en espectador, al asistir y escuchar los discursos, ritos y esfuerzos de una sociedad dominada por la técnica".<sup>24</sup> Hábilmente, Hanson concluye que "sólo la caridad en su forma más alta puede animar a un espectador en nuestra era tecnológica".<sup>25</sup> El conservadurismo de Grant está nutrido de lo que el filósofo Francisco Moreno denomina "humildad apasionada".<sup>26</sup> La apelación hecha por Grant a la ley natural grecocristiana está coloreada de trágica ironía: "para mí, como probablemente para muchos otros, sólo ocasionalmente el recordar puede transformarse en pensar y amar lo bueno. Es para grandes sabios y santos hacer más".<sup>27</sup> En forma análoga al conservadurismo de Grant, la actitud progresista de Zea no tiene nada del fácil optimismo positivista del siglo diecinueve. Tal y como lo señala Raymond Rocco, en la visión de Zea "toda historia presume el principio de vida, el cual, para Zea, significa la vida de cada persona".<sup>28</sup> Rocco advierte que "los conceptos de compromiso, responsabilidad y libertad", que Zea obtiene de su encuentro con el existencialismo, tienen en su pensamiento como "su referencia común, la dignidad, integridad y bienestar de la persona".<sup>29</sup> Por lo tanto, Zea no es un exponente de la idea del progreso ilimitado, sino un proponente, tal y como lo es Grant, de progreso normativamente limitado sobre la acción dinámica. En la crítica sugerida por Rocco, a pesar de su afirmación de personalismo, Zea no puede evitar las consecuencias nihilistas del historicismo. Pero la tensión en el pensamiento de Zea no desmerece su clara intención de aplicar restricciones normativas a los deseos adquisitivos liberados por una sociedad racionalista y tecnológica.

Por debajo de la complejidad, autocrítica e ironía que caracterizan los intentos de Grant y de Zea por rebasar la modernidad, se

<sup>23</sup> Philip J. Hanson, *George Perkins Grant: A Negative Theologian speaks on Technology*, Manuscrito inédito, p. 3.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Francisco J. Moreno, *Between Faith and Reason: An Approach to Individual and Social Psychology*, New York, New York University Press, 1977.

<sup>27</sup> George Grant, *Time and History*, Toronto, CBS Learning Systems, 1969, p. 52.

<sup>28</sup> Raymond Rocco, "Marginality and the Recovery of History: On Leopoldo Zea", en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, núm. 4, vol. 3 (1980), p. 44.

<sup>29</sup> *Ibid.*

encuentran los serios compromisos de estos pensadores con los rasgos de la vida humana que con máxima claridad han sido expresados por el existencialismo contemporáneo. Al igual que Camus, Grant entra al discurso del existencialismo a través del planteo de la pregunta del sentido de la vida humana finita. En el más existencialista de sus escritos, el breve ensayo "Una perogrullada", observa que, aunque "la verdadera cuenta de la situación humana" puede ciertamente ser "una ilimitada libertad de hacer el mundo como queramos en un universo indiferente a los propósitos que nos dé por escoger" tal cuenta implica que "no tenemos un sistema de significación".<sup>30</sup> Para Grant, el gran tema de la civilización contemporánea es cómo puede recuperarse un sistema de significado. No sugiere un programa de renovación porque cree que el proyecto moderno está completamente cercado, pero apela —a la manera de Heidegger— a "escuchar las intimaciones del despojo", cultivando el sentido de lo que se ha perdido en la sociedad tecnológica.<sup>31</sup> Para Grant, "cualquier intimación de auténtico despojo es valiosa, por cuanto son los modos a través de los cuales el bien —impensable en términos públicos— puede aún aparecerse ante nosotros".<sup>32</sup> En su ensayo "En defensa de Norteamérica", Grant articuló la paradoja de la vida de América del Norte, que consiste en que "la sustancia propia de nuestra existencia, que ha hecho de nosotros los líderes técnicos, se alza como una barrera frente a cualquier pensamiento que pueda ser útil para comprender la técnica desde más allá de su propia dinámica".<sup>33</sup> En "Una perogrullada", sugiere que "no sabemos cuán ilimitadas son las potencialidades de nuestro manejo para crearnos a nosotros mismos y al mundo en la forma que queramos".<sup>34</sup> Tal vez en la sociedad tecnológica haya contradicciones internas, como por ejemplo "ese estado de división que caracteriza a los individuos en la modernidad: la afelpada pátina de subjetividad tísica sobreviviente en la doncella de hierro de un mundo objetivado en el que habitan seres crecientemente objetivados".<sup>35</sup> La apertura de Grant hacia posibles contradicciones dentro de la vida moderna es menos un ofrecimiento de esperanza que un consejo para disponernos a escuchar y a no desesperar, pero manteniéndonos alertas con respecto a lo que pueda brotar de los

<sup>30</sup> George Grant, "A Platitude", en *Technology and Empire*, p. 138.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>33</sup> Grant, "In Defense of North America", en *Technology and Empire*, p. 40.

<sup>34</sup> Grant, "A Platitude" en *Technology and Empire*, p. 142.

<sup>35</sup> *Ibid.*

intersticios de un mundo formado por técnicas y por su impulso de dominio.

Al igual que Grant, Zea cree que el problema de la significación es fundamental para la vida y el pensamiento contemporáneos. Zea comparte la preocupación de Grant con respecto a las implicaciones de una civilización para cuyos miembros la historia es el único horizonte, y observa que para los seres humanos contemporáneos el problema de significado es más profundo de lo que fue para aquellos que vivieron en épocas anteriores. "El hombre de nuestro tiempo", dice Zea, ha "tomado cuenta de la historicidad de las esencias y ha sido capaz de hacerlo así porque ha quedado privado de referencias trascendentes que lo sostengan".<sup>36</sup> De acuerdo con Zea, todo lo que le ha quedado al individuo contemporáneo es "la historia y conjuntamente con ella lo inmanente, es decir, su incapacidad para encontrar apoyo en otra cosa que no sea él mismo".<sup>37</sup> Exactamente igual que como Grant logra su visión del "tiempo como historia" a partir de sus contactos con la obra de M. B. Foster, Nietzsche, Heidegger y Leo Strauss, Zea obtiene su inspiración en "el historicismo de Dilthey, Scheler y Ortega".<sup>38</sup> El tema de Ortega relativo a que la condición humana es la del "naufragio del ser", resuena de manera particular en la obra de Zea y la vincula con la visión informadora de Grant acerca de que "nuestro presente es como estar perdidos en lo salvaje, donde cada pino, cada rosa y cada bahía se nos figuran familiares y al mismo tiempo desconocidos, constituyendo así inciertos indicadores del camino de regreso a lo habitado".<sup>39</sup> Sin embargo, Zea encuentra no sólo despojo sino también promesa en el historicismo, el que, a su juicio, ha hecho posible el reconocimiento por parte de los pensadores latinoamericanos de pertenecer a una auténtica tradición filosófica, enseñándoles que todo pensamiento es una respuesta original e inteligible a circunstancias concretas. Mediante la universalización de la circunstancialidad del pensamiento, el historicismo permite a los latinoamericanos concebir su historia intelectual no como una copia inferior de ideas europeas sucesivas, sino como un compromiso con su marginalidad social y cultural. En un cierto sentido, Zea considera que lo inmanente es un desafío y una oportunidad. Para Zea, el pensamiento contemporáneo ha entregado los seres humanos a su realidad fundamental, la vida: "lo que resulta im-

<sup>36</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, México, Biblioteca Mínima Mexicana, 1955, vol. II, p. 137.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 254.

<sup>39</sup> Grant, *Time and History*, p. 52.

portante para el hombre contemporáneo es vivir, sin que le preocupe si su vida es un sueño o una realidad".<sup>40</sup>

La marginalidad del pensamiento de Grant y de Zea con respecto al espíritu del imperio norteamericano se hace evidente sobre todo en sus proclividades a tomar seriamente la historia. El "escuchar las intimaciones del despojo", según Grant, y el anhelo de una comunidad universal, según Zea, agregan respectivamente las dimensiones de pasado y de futuro a la ciega preocupación por el presente del imperio norteamericano. Tal y como señala Zea, "los estadounidenses, puede decirse, han actuado con la mira hacia un presente ya logrado y que se debe conservar, mientras que los iberoamericanos han actuado con miras a un futuro que debería realizarse".<sup>41</sup> Grant separa de la Norteamérica de Zea el proyecto primario canadiense, hoy eclipsado, y actualiza el sentido de despojo en un lamento: "La imposibilidad del conservadurismo en nuestra era es la imposibilidad del Canadá. Como canadienses, intentamos una ridícula tarea al tratar de construir una nación conservadora en la era del progreso y ubicados en un continente que compartimos con la nación más dinámica de la tierra".<sup>42</sup> El presente en el que vive el imperio norteamericano no es aquel de la "gota de experiencia" de Whitehead, que aun mientras parece captura un trozo de eternidad, sino el "presente especioso del proceso, el tráfago que sólo puede ser designado con la frase contradictoria de cambio continuo". El dinamismo norteamericano es en realidad desasosiego, no tanto voluntad por la voluntad o por la codicia, sino, en tiempos de prosperidad, es la voluntad de seguir adelante, y en tiempos de decadencia, la de competir. Como protagonistas del imperio, los norteamericanos no sólo se han dado el lujo de ignorar las lenguas ajenas, sino también las dimensiones del tiempo que no sean las actuales, el pasado simbólico de posibilidad expoliada y el futuro simbólico de potencialidad no realizada. Por tanto, la realización del tiempo como historia puede ser un obsequio maldito de lo marginal, en tanto que la creación del tiempo como historia puede ser un residuo del imperio tecnológico.

¿Cómo ensambla un norteamericano —alguien a quien, como en el caso de Grant, le preocupe entender "lo que es vivir en la región de los Grandes Lagos de América del Norte"— el discurso conformado por las contribuciones independientes de Grant y de Zea? Los dos grandes filósofos marginales exigen que uno sea lo que Grant da en llamar un "patriota intelectual" a fin de compro-

meterlos en una discusión plena. La voz del norteamericano debe ser una voz reivindicadora del presente, no en el sentido de justificar desigualdades de poder o de alabar las proezas tecnológicas, sino en el de cultivar una desesperanza vivaz en lo que mejor puedo llamar una experiencia abierta del mundo nuevo, una experiencia desembarazada de cualquier proyección simbólica de pasado o de futuro. El norteamericano que se atreva a tomar seriamente el tiempo como historia debería beber hasta el fondo el inmanentismo, y cultivar lo que, en sus mejores momentos, William James denominó "tolerancia interior", una mirada decidida a sí mismo y a las propias obras. ¿Y cuál es ese nuevo mundo hacia el que uno debería abrirse? Es un mundo en el cual la mente ha sido colectivizada y exteriorizada en los medios masivos de comunicación, y en el cual la preocupación individual por la significación de la totalidad no sólo ya no presta un servicio público, sino que además es hostil a la administración científica. Es privilegio del pensador norteamericano el ser testigo de la transformación de la filosofía en algo anacrónico y de la expulsión de la propia mente fuera de sí mismo. La pátina afelpada de tísica subjetividad se ha transformado en una reacción sensorial a imágenes externas. La doncella de hierro de un mundo objetivado ha sido convertida en un impacto, en una píldora, en una pantalla de televisión. ¿Puede uno tolerar la propia exteriorización desde el exterior? ¿Puede reclamarse la interioridad? Éstos son interrogantes planteados por alguien que vive en el imperio y que pertenece a él.

<sup>40</sup> Zea, *La filosofía en México*, vol. II, p. 221.

<sup>41</sup> Zea, *La esencia...*, p. 44.

<sup>42</sup> Grant, *Lament...*, p. 68.

## LATINOAMERICA

SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA  
LATINOAMERICANA

Por Luis VILLORO  
UNAM, MÉXICO

*La posibilidad de una filosofía  
latinoamericana auténtica*

LA reflexión filosófica en América Latina se ha puesto en cuestión continuamente a sí misma. En 1842, Juan Bautista Alberdi se planteaba ya el problema de la existencia de una filosofía latinoamericana y creía que ésta podría iniciarse al reflexionar sobre problemas propios del nuevo continente. Desde entonces, muchos pensadores volvieron sobre el mismo tema: ¿Cómo sería posible una auténtica filosofía latinoamericana? Porque en nuestros países la filosofía parece tener todos los rasgos de la inautenticidad: falta de originalidad, superficialidad, carencia de continuidad y, sobre todo, dependencia imitativa de la producción filosófica de otros países. Al igual que en otros campos de la cultura, la filosofía parece ser, en América Latina, un reflejo de la actividad que se realiza en las metrópolis culturales. Cobrar conciencia de esta situación, proponer vías para superarla, fue obra de pensadores como Alejandro Korn, José Carlos Mariátegui, Francisco Romero, Samuel Ramos.<sup>1</sup> Una parte importante de la reflexión de Leopoldo Zea responde a ese tema.

Ya desde 1942, en un ensayo que puede considerarse como la exposición de toda su filosofía posterior, Zea plantea el problema de "la posibilidad o imposibilidad de una filosofía americana".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Una excelente reseña de las opiniones de pensadores latinoamericanos sobre ese tema puede verse en Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América*, México, Siglo XXI, 1968.

<sup>2</sup> "En torno a una filosofía americana", recogido en: José Luis Martínez ed., *El ensayo mexicano moderno*, México, FCE, 1958. vol. II. pp. 281 y ss.

Unos años antes, Samuel Ramos había hablado del carácter derivado e imitativo de la cultura mexicana.<sup>3</sup> Siguiendo la misma línea de pensamiento, Leopoldo Zea escribe que nuestra concepción del mundo consiste en "una mala copia" de la europea. "No la sentimos nuestra. Nos sentimos como bastardos que usufructúan bienes a los que no tienen derecho. Nos sentimos igual al que se pone un traje que no es suyo, lo sentimos grande". La falta de autenticidad de nuestra filosofía se caracteriza, desde el principio, en términos de ajenez, de extrañeza. Es comprensible entonces que el logro de una filosofía auténtica se conciba como un regreso a lo propio. Zea propone, en efecto, dos vías para lograr la autenticidad. Primera: tratar temas universales, "vistos desde la circunstancia propia del hombre americano". "De aquí que al proponernos temas abstractos, los enfocaremos como temas propios". Segunda: tratar temas propios, "problemas que sólo se dan en nuestra circunstancia".<sup>4</sup> En ambas vías, la autenticidad se interpreta como aceptación de un punto de vista o una temática propios frente a los ajenos. Supone una reivindicación teórica de la circunstancia concreta de nuestros países. Sin embargo, Zea es plenamente consciente de que la filosofía siempre ha tratado de problemas universales, aplicables a todo hombre. La atención a lo propio no es, pues, un fin último, sino un medio para alcanzar lo universal; tampoco puede proponerse como un programa expreso, opuesto al tratamiento de los problemas universales. "No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como un fin en sí, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura".<sup>5</sup> Desde el inicio de su reflexión, Zea plantea a la filosofía americana una doble exigencia: por un lado, si ha de ser filosofía, debe tener como fin un conocimiento válido para todos los hombres; por el otro, si ha de ser auténtica, debe atender a lo propio.

La contraposición entre lo propio y lo universal como objetos de la filosofía americana prosigue en todos sus escritos posteriores. Tiene dos formulaciones complementarias: la contraposición entre la circunstancia (o la "situación") concreta y la universal; la relación entre un hombre concreto y una pretendida "naturaleza

<sup>3</sup> *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, 1934.

<sup>4</sup> Leopoldo Zea, *Op. cit.*, pp. 290-291.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 296.

humana". En ambas formulaciones, Zea sostiene que sólo puede alcanzarse lo universal a través de lo singular y concreto. Si bien "parte" de nuestra situación es universal, la que nos corresponde como humanos —piensa Zea—, otra es específica nuestra: "la que nos corresponde como pueblos latinoamericanos". Con esta circunstancia concreta debemos comprometernos, pues "comprometerse con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, no es comprometerse con nada".<sup>6</sup> Una filosofía auténtica tendría, por lo tanto, que plantearse como tema nuestra propia circunstancia. "¿Cuál es entonces nuestra *situación* desde el punto de vista de lo que somos? ¿cuál es nuestro *ser*? He aquí una tarea para nuestro filósofo. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra buscada filosofía".<sup>7</sup> Por otra parte, sólo a partir del examen del hombre en situación puede captarse lo que constituye a todo hombre en cuanto tal. "En lo concreto —un hombre especial— se encierra lo universal, lo que es válido para todos los hombres".<sup>8</sup> Y en otro escrito: "En lo concreto, en lo que forma el mundo humano, se va captando, sin más, al único hombre posible".<sup>9</sup> Percibimos, en estos párrafos, la influencia de la filosofía de Ortega y Gasset y del historicismo, que tuvieron una parte importante del pensamiento latinoamericano de los años treinta a los cincuenta. Toda filosofía sería relativa a una circunstancia histórica; la de América Latina debería tomar como objeto la suya propia. A esa influencia se une la del existencialismo francés, con su insistencia en el hombre concreto, en situación, como tema central de la filosofía. Historicismo y antropologismo filosóficos suministraban una justificación teórica a la preocupación de muchos países latinoamericanos por afirmar su identidad nacional. La vuelta a lo propio, la reflexión sobre nuestro "ser", nuestra "realidad", formaba parte, en efecto, de un movimiento cultural más amplio que intentaba una recuperación y revaloración de las culturas nacionales.

Por desgracia, nunca se aclaró suficientemente cuál era esa relación entre la circunstancia que nos es "propia" y lo "universal". La manera como se alcanzaría algo universal a partir del examen de un objeto concreto nunca se precisó. No puede ser mediante una operación inductiva, pues en ninguna lógica es válido inducir las

<sup>6</sup> "La filosofía como compromiso", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952, p. 213.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>8</sup> "Dialéctica de la conciencia en México", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, FCE, 1952, p. 213.

<sup>9</sup> *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952, p. 20.

notas universales de una clase de objetos a partir de un caso singular. Tampoco podemos pensar en una abstracción eidética, en la que se captara una esencia a partir del examen de un solo ejemplar, porque Zea rechaza expresamente una esencia del hombre.<sup>10</sup> La contraposición entre lo singular concreto y lo universal no se resuelve. Abelardo Villegas señaló con acierto esa tensión entre una filosofía que tiene por tema la circunstancia propia y su pretensión de alcanzar un pensamiento válido para toda circunstancia. Vio en ella una "contradicción" inherente a la llamada "filosofía de lo mexicano". "Si nos declaramos partidarios, como Zea, de la universalidad de las verdades filosóficas, no estaremos diciendo nada nuevo, pero sí damos cabida a la crítica en el sentido de que es imposible una filosofía de lo mexicano o americano".<sup>11</sup> Habría efectivamente contradicción si la filosofía auténtica latinoamericana se concibe como reflexión sobre caracteres peculiares de una realidad histórica. La contradicción se disolvería, en cambio, si el logro de una filosofía auténtica no se hiciera depender del carácter peculiar o distintivo de su objeto. La atención a la propia circunstancia, de que habla Zea, no habría que entenderla entonces como un examen de sus características singulares, sino como una adaptación del pensamiento a sus necesidades y propósitos. El intento de responder a la crítica de Villegas nos llevaría así a dar otra caracterización de lo que habría que entender por filosofía latinoamericana *auténtica*.

Otras expresiones del propio Zea sugieren una interpretación del concepto de autenticidad que no consiste ya en la atención a lo propio frente a lo ajeno. En *América en la Historia* rechazaba expresamente que la originalidad de la cultura —y de la filosofía, por ende— se entienda como "la creación de algo único, especial, ajeno, irrepetible". "No se busca lo distintivo —decía— para enfrentarlo a algo, sino para colaborar con algo. Se busca la diversidad, pero en función con un todo del que es parte. Este todo lo es la cultura occidental, de la cual se sabe parte el hombre de América". La originalidad consistiría, más bien, en la "capacidad... para participar activamente en la creación o recreación de la cultura occidental".<sup>12</sup> En un libro posterior insistió en una idea que ya había presentado en otros trabajos. Filosofía auténtica sería la que toma conciencia de su realidad y adapta a ella ideas que le son "supuestamente ajenas". Citando a Arturo Ardao, acepta como

<sup>10</sup> *Cf. ibid.*, p. 19.

<sup>11</sup> Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960, p. 152.

<sup>12</sup> *América en la historia*, México, FCE, 1957, pp. 11-12.

forma de autenticidad la adaptación crítica del pensamiento ajeno a "nuestras reales situaciones y circunstancias, a nuestros efectivos problemas y necesidades; pero también a nuestro estilo o espíritu, a nuestra manera de ser".<sup>13</sup> La asimilación de las ideas a la propia realidad formaría parte de lo que llama el "proyecto asuntivo", que trataría de asumir nuestra realidad histórica para superarla, asimilando a ella las expresiones de otras culturas. "Lo que no se puede hacer es imitar sin crear, sin asimilar. Y esto es lo que se hace al querer anular lo que es propio, queriéndolo cambiar por lo que le es ajeno".<sup>14</sup> En estos párrafos, aunque se sigue presentando la autenticidad como una atención hacia lo "propio", se pone énfasis en otras notas que permitirían interpretar el concepto de autenticidad en un sentido distinto: la capacidad creadora y crítica, por una parte, la adaptación de la cultura a nuestras necesidades y problemas, por la otra. De acuerdo con estas ideas, habría, pues, que precisar el concepto de filosofía *auténtica* y deslindarlo del de filosofía *propia* o *peculiar*, para no caer en la contradicción señalada por Villegas.

Augusto Salazar Bondy marcó una distinción entre tres conceptos que no se implican con necesidad: originalidad, autenticidad o genuinidad y peculiaridad.<sup>15</sup> La primera se refiere "al aporte de ideas y planteos nuevos, en mayor o menor grado, con respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios". La autenticidad o genuinidad se emplea, en cambio, "para significar un producto filosófico... que se da propiamente como tal y no falseado, equivocado o desvirtuado". La peculiaridad, por último, se refiere a "la presencia de rasgos históricos que dan carácter distintivo a un producto espiritual". Es claro que una filosofía puede ser "original" y "auténtica" sin ser "peculiar", aunque sea frecuente, de hecho, que un pensamiento original y auténtico manifieste rasgos peculiares, esto es, tenga cierto tono distintivo, propio; pero lo contrario también es cierto: no todo pensamiento "peculiar" es auténtico. Pero Salazar Bondy no analiza suficientemente el concepto de autenticidad. En las páginas siguientes intentaré precisarlo.

<sup>13</sup> *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 17-18.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>15</sup> Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, pp. 100-101.

### *Autenticidad como autonomía de la razón*

UNA filosofía puede considerarse como un conjunto de proposiciones creídas. Ahora bien, podemos distinguir entre dos tipos de causas de las creencias, que llamaremos "razones" y "motivos".<sup>16</sup> Veamos las primeras.

Llamaremos "razones" o "fundamentos" a las justificaciones aducidas para sostener la verdad o probabilidad de lo creído. Todo filósofo presenta argumentos, pruebas de diferentes tipos, demostraciones o mostraciones, ejemplos que intentan fundar sus aseveraciones. Esas razones pretenden ser objetivas, esto es, válidas con independencia del sujeto que las aduce. El signo de la objetividad de las razones es que puedan valer para cualquier sujeto que esté en situación de comprenderlas. Cualquier sujeto racional, que cumpla con ciertos requisitos mínimos (nivel de información adecuado y condiciones que permitan su comprensión), si considera suficientemente esas razones, podrá juzgar sobre su validez y estará en condiciones de aceptarlas o rechazarlas. Por peculiar que fuera una filosofía, por condicionada históricamente que esté, las razones en que se funda han de tener validez para cualquiera. Aunque las circunstancias en que surgieron las filosofías de Aristóteles o de Kant sean muy lejanas, aunque su mentalidad o su estilo de pensamiento pudiera ser distinto del nuestro, nosotros podemos juzgar sobre la validez de los argumentos y explicaciones que adujeron. Que los problemas y enunciados filosóficos sean "universales" quiere decir que pretenden fundarse en razones objetivas, válidas para cualquier sujeto pertinente que las considere y pueda comprenderlas.

La actividad filosófica auténtica implica un cambio de actitud: el paso de la simple reiteración de opiniones recibidas a su examen y crítica personales. Desde Sócrates hasta Wittgenstein la filosofía ha tenido un aspecto negativo: el análisis y examen racional de los supuestos de cualquier creencia aceptada sin discusión. Y ese examen debe realizarlo cada quien, mediante el ejercicio de su propia razón. Cada quien debe ser capaz de poner en cuestión las razones en que pretenden fundarse las opiniones y doctrinas recibidas y atenerse, para juzgarlas, a sus propias razones, tal como a él se le presentan. Éste es el requisito de la autonomía de la propia razón. En un primer sentido llamamos "auténtica" a una filosofía que cumpla con ese requisito. Autenticidad es autonomía de la razón.

Es inauténtico, en cambio, un pensamiento que tiende a aceptar sin discusión personal suficiente las razones ajenas, a repetir

<sup>16</sup> Sobre las relaciones entre razones y motivos de las creencias, puede verse mi libro *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982, caps. 4 y 5.

filosofemas aprendidos sin haberlos puesto en cuestión. El pensamiento imitativo, que con tanta frecuencia se ha dado en nuestros países, es inauténtico por no consistir en un examen personal de las razones que pretenden justificarlo. Tan inauténtico es un pensamiento que reitera, sin ponerlas en cuestión, ideas heredadas de la propia cultura nacional, como el que repite ideas importadas. Porque la falta de autenticidad no consiste, en este sentido, en seguir doctrinas de otras culturas, sino en repetir un pensamiento que no está fundado en las propias razones. Inautenticidad es falta de crítica y de radicalismo en la reflexión. Cuando Leopoldo Zea propone, para lograr una filosofía auténtica, "adoptar el espíritu crítico"<sup>27</sup> toca este tipo de autenticidad.

El pensamiento inauténtico es heterónomo, está pendiente de una razón ajena. Por ello es una forma de enajenación. El pensamiento inauténtico suele ser ideológico. Consiste, en efecto, en la reiteración de doctrinas y opiniones que suelen servir a los intereses de quienes las formularon. En una situación de dependencia, es frecuente la imitación sin examen personal de sistemas de pensamiento de las metrópolis culturales. Pero su carácter inauténtico no consiste en el origen de esos sistemas de pensamiento, sino en su actitud reiterativa, aunque los pensamientos que reiteren sean propios de grupos nacionales y no extranjeros. El pensamiento imitativo es inauténtico, no por dejarse influir por ideas "extrañas a la realidad", sino por aceptarlas sin una discusión y examen personales; es un pensamiento enajenado, no por no ser propio o peculiar, sino por carecer de autonomía racional. Una filosofía podría ser "peculiar" frente a la de otros países y, sin embargo, ser repetitiva e inauténtica; sería el caso de muchas doctrinas nacionalistas. A la inversa, una filosofía podría carecer de todo color local que la distinguiera de la de otras naciones, y ser auténtica filosofía, por ser crítica y autónoma. En consecuencia, la superación de la inautenticidad no consiste en reflexionar sobre lo propio, sino en lograr las condiciones que permitan el desarrollo de una actividad filosófica autónoma.

*Autenticidad como congruencia  
entre pensamiento y vida*

**P**ERO nuestras creencias no sólo están causadas por razones, también por motivos. Entendemos por "motivos", en un sentido muy

<sup>27</sup> *Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 35.

general, cualquier causa psicológica que induce a una acción. Comprendemos en ellos desde los fines conscientes y los propósitos racionales (también llamados "razones prácticas"), hasta los impulsos emotivos, inconscientes o no, que nos pueden mover a pesar nuestro. En el rubro de "motivos" incluimos, pues, cosas tan diversas como intereses, deseos, preferencias, querer, propósitos, etcétera. Pues bien, toda filosofía responde a motivos. Por una parte, los problemas que se plantea, los temas que elige suelen estar determinados por intereses y necesidades del filósofo, los cuales pueden no ser sólo personales sino propios del grupo social al que pertenece. Por otra parte, el proceso mismo de razonamiento no es inmune a la influencia de los motivos. Éstos intervienen para aducir o rechazar razones, conceder a unas mayor peso probatorio que a otras, proseguir el proceso de justificación o detenerlo en el momento deseado.

Si las razones que justifican la verdad o probabilidad de una creencia han de ser objetivas, los motivos que influyen en su aceptación o rechazo son subjetivos. Los motivos que inducen a plantear determinados problemas filosóficos y a aducir cierto tipo de razones para solucionarlos no tienen que ser compartidos por cualquiera que examine esa filosofía. Por sus razones una filosofía es universal, por sus motivos, singular. La singularidad de los motivos no afecta el carácter objetivo y universal de la justificación racional, pues la verdad de las proposiciones filosóficas se funda en razones y éstas son objetivas. La singularidad de los motivos afecta, en cambio, la función que cumple una filosofía en relación con el sujeto que la sustenta.

Habría, pues, un segundo sentido de inautenticidad que ya no atañe a las razones sino a los motivos del pensamiento. A menudo decimos que el pensamiento de una persona no es auténtico cuando no responde a motivaciones propias sino prestadas, esto es, cuando no satisface necesidades reales de esa persona, no contesta a los problemas que le preocupan realmente, o cuando no es un medio para lograr fines que efectivamente se plantea. Al no responder el pensamiento a motivaciones personales, se advierte que la esfera de las creencias profesadas se encuentra disociada de las necesidades, inquietudes y preocupaciones reales de la persona. El pensamiento se convierte entonces en un juego intelectual desligado de la vida. Su consecuencia es la superficialidad o el filisteísmo: el frío malabarismo de los conceptos o la falsa seriedad académica.

Una filosofía es inauténtica cuando no está integrada a la personalidad de quien la sustenta, cuando es inconsistente con sus creencias inconscientes, sus deseos profundos, los problemas que

realmente le preocupan, cuando, en suma, no responde a motivaciones personales del filósofo. En un segundo sentido, podemos entender, pues, por inautenticidad, la falta de congruencia con el resto de la vida personal. Por ello una filosofía inauténtica produce un sentimiento de frustración, de artificialidad, de falsía.

La filosofía académica de los países dependientes y atrasados es a menudo inauténtica porque adopta problemas, discusiones y doctrinas filosóficas que no responden a motivaciones —necesidades, deseos, propósitos— propias sino ajenas. Esta escisión entre el pensamiento y la vida es frecuente cuando la actividad académica se limita a seguir las modas filosóficas en vigor en otros países o a reflejar sus últimas discusiones. El "afán de novedades" es siempre signo de inautenticidad en la reflexión.

Cuando Leopoldo Zea habla de la necesidad de adaptación del pensamiento a la realidad, toca este sentido de autenticidad. Una filosofía adaptada a la realidad es aquella en que las ideas son congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan.

La falta de congruencia entre vida y pensamiento puede proyectarse de la actividad individual a la colectiva y verse como rasgo característico de la labor filosófica de todo un país. La falta de autenticidad se presenta entonces como escisión entre la labor de discusión incesante de doctrinas importadas y las necesidades y carencias espirituales reales de la sociedad. Puede entonces plantearse el problema en los términos de Salazar Bondy. La filosofía es una "representación mistificada de una comunidad", escribe, cuando "se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan".<sup>18</sup> La filosofía académica forma parte entonces de una cultura de "enclave", aislada del resto de la vida real de una sociedad.

Las dos formas de inautenticidad que señalamos como heteronomía de la razón y como incongruencia entre pensamiento y vida, suelen darse simultáneamente.<sup>19</sup> Es frecuente que un pensamiento

<sup>18</sup> Augusto Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 114.

<sup>19</sup> En una ética de las creencias como la que expuse en *Creer, saber, conocer*, cap. 12, el primer sentido de autenticidad correspondería a la norma 2, la de autonomía de la razón; el segundo sentido sería un corolario de la norma 3, que estipula la congruencia entre creencias y práctica. El caso que nos ocupa muestra que debería ampliarse esa norma para abarcar la congruencia entre creencias profesadas, por un parte, y creencias reales (que pueden ser inconscientes) y motivaciones, por la otra.

que pretende justificarse en la reiteración de razonamientos aceptados sin una discusión personal no responda a necesidades espirituales propias, y viceversa. Es el caso del pensamiento enajenado —e inconsciente de su enajenación— frecuente en los grupos dominantes de los países coloniales o semicoloniales. Con todo, las dos formas de inautenticidad no se implican necesariamente. Parece, al menos, que una filosofía puede carecer de autenticidad en el primer sentido y ser auténtica en el segundo. Por ejemplo, puede un filósofo sustentar sistemas de pensamiento repetitivos de ideas ajenas que no pone en cuestión, y satisfacer con ello motivaciones reales, individuales o de grupo. En el caso de muchos ideólogos, cuyo pensamiento heterónimo, carente de crítica, satisface las necesidades de poder de una clase o de un grupo. La falta de autonomía racional responde, en estos casos, a necesidades reales de un grupo, aunque no de la comunidad en su conjunto. En otros casos puede darse un pensamiento que responda plenamente a motivaciones vitales profundas (auténtico en el segundo sentido) pero que, por falta de radicalismo en la reflexión, no alcance a ser auténtico (auténtico en el primer sentido) y permanezca en la reiteración superficial de ideas comunes.

Parece, en cambio, imposible concebir una situación en que se diera una filosofía auténtica en el primer sentido (autonomía de la razón) que no lo fuera también en el segundo (congruencia con la vida). No se ve claro cómo un pensamiento fundado en el libre examen de las propias razones podría dejar de responder a las motivaciones propias del pensador. La autonomía de la razón parece implicar un pensamiento congruente con motivos personales. Acceder a ella sería, pues, la mejor vía para romper con un pensamiento enajenado.

La falta de autenticidad en el pensamiento tiene causas sociales, históricas. Zea señaló entre ellas la marginalidad histórica y la dependencia. Más tarde, Salazar Bondy expresó una idea semejante, en forma dramática: la nuestra es una "cultura de dominación" y por ello nuestro pensamiento está enajenado.<sup>20</sup> Con todo, la dependencia limita pero no excluye la posibilidad de un pensamiento filosófico genuino. Aún en esas condiciones podría darse una actividad filosófica auténtica, esto es, autónoma y congruente con motivaciones personales reales. El mismo planteamiento de la pregunta por la inautenticidad de nuestra filosofía es ya —como señalaba el propio Zea— un primer paso hacia la autenticidad. Cabe pues preguntar: una vez cobrada conciencia de la inautenticidad ¿cuál sería la vía para superarla? Esta pregunta ya no se

<sup>20</sup> Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 112.

refiere a las características que, de hecho, *tiene* una filosofía, sino a las que *debería tener* para llegar a ser una actividad plenamente racional y libre.

Entre las respuestas que se han ofrecido, dos son las más claras. *Primera*: Puesto que la inautenticidad tiene por causa principal la dependencia, nuestra filosofía deberá ser un instrumento de liberación. *Segunda*: Puesto que sólo es auténtica una filosofía autónoma, nuestra filosofía deberá acceder al rigor y al radicalismo que conducen a la autonomía racional. En mi opinión, esas dos respuestas no sólo no se excluyen sino que se complementan. Examinémoslas por separado.

#### *La filosofía como instrumento de liberación*

SALAZAR Bondy pensaba que el logro de la autenticidad estaba ligado a la superación del subdesarrollo y la dominación. Pero no necesitamos esperar esa superación; la filosofía "puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces". La filosofía tiene así una posibilidad de autenticidad: "convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro *status* antropológico o, en todo caso, *consciente* de él, con vistas a su cancelación". Esta tarea sería a la vez un "autoanálisis" y una reflexión crítica de las formas de pensamiento enajenadas. "Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos".<sup>21</sup>

Enrique Dussel, por su parte, ha desarrollado una serie de reflexiones bajo el tema de "filosofía de la liberación". Sostiene la posibilidad de "filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, en una formación social periférica, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, si se descubre otro discurso". Este discurso nuevo sería a la vez "el pensamiento de la praxis de liberación" y la "crítica radical, destructiva, de la situación dominante".<sup>22</sup>

Estas ideas coinciden con la posición de Zea, manifestada, so-

<sup>21</sup> *Op. cit.*, pp. 125-126.

<sup>22</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977, pp. 178-179 y 186.

bre todo, en su libro *América en la historia*, publicado en 1957; no es, pues, extraño que, en dos libros más recientes, las suscriba expresamente. Allí sostiene que una filosofía auténtica puede contribuir a la liberación revolucionaria. "La autenticidad —escribe— no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de su posibilidad. Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma como vencerlo". Se trataría de una "filosofía de la acción, encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada".<sup>23</sup>

Los tres autores mencionados han expresado con vigor una doble característica que debería tener nuestra filosofía para superar su inautenticidad. En primer lugar, tiene que ser una reflexión crítica, radical, de las creencias recibidas, susceptible de desenmascarar el conjunto de opiniones que nos esclavizan. En segundo lugar, la filosofía tiene que tener presente el problema mismo de la dominación y reflexionar con autonomía sobre las vías para liberarnos de ella. No puedo menos que coincidir con esos dos puntos.

Pero si en el planteamiento de la meta de una filosofía que contribuyera a la liberación no tengo discrepancias, la caracterización de los procedimientos que se conciben adecuados para alcanzar esa meta sí amerita aclaraciones. Ese planteamiento ha solido dar lugar, en efecto, a varias confusiones.

En primer lugar, puede pensarse que es filosofía cualquier pensamiento que pretenda contribuir a la liberación de nuestros pueblos. Por filosofía se entiende entonces una reflexión política o económica, o bien se confunde la filosofía genuina con reflexiones históricas, psicológicas o sociológicas. No siempre se traza una delimitación entre lo que podría llamarse "historia de las ideas", "antropología cultural", "crítica de la cultura", "sociología de las creencias" y la reflexión filosófica propiamente dicha. Las primeras son indispensables en el desarrollo de una cultura y aún pueden cumplir un papel importante para cobrar conciencia tanto de nuestra situación dependiente como de los medios para superarla, pero sus problemas y métodos son distintos a los de la filosofía. La confusión no pasaría de ser un error semántico sin importancia si no contribuyera a mantener un defecto tradicional de nuestra manera

<sup>23</sup> *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, pp. 153 y 160. Cf. también "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, pp. 32 y 55.

de hacer filosofía: propiciar el "ensayismo" fácil, la escasa precisión en el pensamiento y en su expresión, así como el abandono de los temas centrales de la filosofía universal por otros más circunstanciales y efímeros. Por otra parte, la falta de limitación entre la filosofía y la reflexión política, histórica y sociológica tiende a considerar "academicista", "elitista" o incluso "colonialista" cualquier forma de actividad filosófica que trate de temas universales y se atenga a métodos específicos de análisis y argumentación filosóficos. Nada de eso ayuda al progreso de la filosofía.

En segundo lugar, al plantear la liberación como función principal de la filosofía latinoamericana, habría que cuidar de no confundir la actividad crítica propia de la filosofía con un pensamiento puramente instrumental, destinado a guiar una práctica política inmediata. Esta confusión no puede atribuirse, tal vez, a los tres autores mencionados, pero resulta un lugar común en artículos periodísticos y aun en discusiones en universidades y congresos. "El apasionamiento ha llegado a ser tan grande —advierte Francisco Miró Quesada— que hoy día es frecuente escuchar tanto en medios universitarios como políticos, que las creaciones culturales no tienen ningún sentido fuera de la función que puedan desempeñar en el proceso de liberación que permitirá a los hombres, en el futuro, forjar una sociedad plenamente humana. Si no cumplen esta función no son sino medios de opresión". La filosofía, entonces, sólo tiene sentido como un instrumento de combate y, no como reflexión sobre las metas mismas a que tiende ese combate. "Si el único sentido de la filosofía es contribuir a la liberación de los hombres, quiere decir que la justificación de la liberación queda fuera de la filosofía".<sup>24</sup>

Toda labor filosófica tiene, sin duda, un aspecto instrumental y práctico. Como ideología, cumple una función en un sistema de poder; como crítica del pensamiento ideológico, cumple una función disruptiva frente al sistema, pero esa función no puede reducirse a una incitación a la acción política ni a una teoría de los procesos de cambio. La labor disruptiva de la auténtica filosofía no necesita ser explícita, ni tiene que tomar por tema el proceso revolucionario; la labor disruptiva de la filosofía está implícita en su actividad propia de análisis conceptual y de crítica de toda creencia aceptada sin discusión racional.

<sup>24</sup> Francisco Miró Quesada, "Función actual de la filosofía en América Latina" en *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 85-86.

### *La filosofía como pensamiento riguroso*

LA pregunta por la función de la filosofía latinoamericana ha recibido una segunda respuesta. La vía hacia la autenticidad es la del rigor y la disciplina en el pensamiento. En filosofía ello implica acceso a un pleno profesionalismo. Francisco Romero insistió en la necesidad de ir creando un "clima filosófico" con el desarrollo de una opinión pública especializada, mediante la lectura corriente de escritos filosóficos, el intercambio, la discusión de ideas y el cultivo de la seriedad, la información y la disciplina profesionales.<sup>25</sup> En una mesa redonda, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y yo planteamos una alternativa a la búsqueda de una filosofía de lo propio, en el desarrollo de la disciplina y el rigor profesionales. "Sólo habrá una escuela de filosofía propia —decía yo entonces— cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países más avanzados. El punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica". De esta manera podríamos superar una filosofía imitativa y superficial, pensaba, "porque imitación es carencia de radicalismo en la reflexión". Y Alejandro Rossi sostenía: "Lo que ahora es urgente es lograr un profesionalismo que controle y potencie la imaginación filosófica. Pienso, en suma, que nos encontramos, dicho sea con un poco de exageración, en una etapa de aprendizaje".<sup>26</sup>

Leopoldo Zea ha creído ver en esta postura una oposición a su planteamiento de la filosofía de la liberación y la ha criticado en dos trabajos.<sup>27</sup> Creo, sin embargo, que las tesis sustentadas por Rossi, Salmerón y por mí no se oponen a lo que constituye —si lo he entendido bien— el núcleo central del proyecto filosófico propuesto por Zea, la función liberadora y crítica que tendría que tener la reflexión filosófica, sino a las confusiones, que antes señalamos, a que puede dar lugar ese proyecto. Por otra parte, la mayoría de las objeciones que Zea presenta a nuestro proyecto alternativo derivan, en mi opinión, de equívocos a los que yo mismo pude haber dado lugar, tal vez, con las expresiones empleadas.

<sup>25</sup> Francisco Romero, "Sobre filosofía en Latinoamérica", en *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944.

<sup>26</sup> Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro, "Sentido actual de la filosofía en México" en *Revista de la Universidad de México*, vol. xxii, núm. 5 (1968), pp. iii y iv.

<sup>27</sup> *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, pp. 65 y ss. y *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, pp. 12 y ss.

El maestro Zea nos achaca un ideal "cientificista" en filosofía. En verdad no hay tal. Por mi parte, no creo que la filosofía sea ciencia, ni por sus temas de conocimiento ni por sus métodos. La filosofía no descubre ni postula nuevos objetos, como las ciencias; sólo analiza, justifica e interpreta enunciados y conceptos. Con todo, al oponer ciencia a ideología, la filosofía auténtica está más cerca de la primera que de la segunda. Notemos que cuando empleo el término "ideología" lo tomo en el sentido de un conjunto de creencias distorsionadas por intereses y al servicio del poder de un grupo o clase; tiene pues la connotación de "consciencia falsa" que siempre guardó en la teoría original de Marx. Estoy seguro que Leopoldo Zea coincidiría en que la filosofía deseable para América Latina debería superar la ideología *en ese sentido*. Y en este sentido también, una filosofía crítica se acercaría más a la labor científica que a la ideológica, en su búsqueda de precisión y claridad racionales y en su afán de alcanzar creencias justificadas, sin que por ello se identifique con ninguna ciencia ni mucho menos —como interpreta Zea— se ponga a su servicio.

Al pedir profesionalismo en la actividad filosófica no quisiéramos tampoco reducir la filosofía a una simple técnica. "Profesionalismo puro y simple, el filósofo visto como técnico —apunta Zea en referencia a nuestra tesis—. Y la filosofía limpia de todo compromiso que no sea el que le señalan los hacedores de una política que necesariamente seguirá haciéndose. Frente a ellos será simplemente un instrumento, una técnica".<sup>28</sup>

En ningún lado ni Salmerón, ni Rossi, ni yo hemos sostenido esa tesis de la "instrumentalidad" de la filosofía. Señalar que la filosofía debería intentar abandonar la vaguedad y la improvisación y utilizar las mejores técnicas filosóficas de análisis, argumentación y demostración, no equivale a reducir el contenido y los fines de la reflexión a esas técnicas; todo lo contrario, quiere decir poner esas técnicas al servicio de los fines de conocimiento que el filósofo se plantee. De la misma manera, afirmar que, en la situación actual de nuestra sociedad, la filosofía debe cumplir una función auxiliar en el desarrollo armónico de las ciencias, no significa reducir *toda* la filosofía a ese papel —que es uno entre muchos y quizás no el más importante— ni mucho menos convertirla en *ancilla scientiarum*. No; creo coincidir plenamente con el maestro Zea en no confundir rigor crítico con "simple técnica", aunque pudiéramos tener alguna discrepancia en la manera en que concebimos ese "rigor crítico".

<sup>28</sup> Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana, p. 14.

Quizás esos equívocos se deban en parte a que cuando algunos autores propugnamos por una filosofía más profesional y rigurosa (lo cual, después de todo, es una pretensión de sentido común), se piense que en realidad estamos promoviendo una corriente filosófica particular: la filosofía analítica. Y a esa corriente filosófica se le aplican los estereotipos que una crítica superficial ha solido divulgar. Siguiendo la interpretación (tan falta de información y tan prejuiciada) de Marcuse, suele tildarse a esa filosofía de "cientificista", "logicista", "tecnocrática", despreocupada por problemas sociales, etcétera. Entonces se desplazan contra nosotros los mismos calificativos. Pero hay que notar varios puntos, no por elementales innecesarios de aclarar.

En primer lugar, cuando se pide rigor y profesionalismo en la filosofía latinoamericana se está siguiendo un proyecto anterior a la influencia de la filosofía analítica en nuestro medio. Esa exigencia cobró fuerza, más bien, con la introducción de la fenomenología y la filosofía de los valores. Es entonces cuando empezó un sesgo significativo hacia un profesionalismo creciente en los medios académicos. El profesionalismo de que hablamos se inicia, en América Latina, con filósofos como Francisco Romero, José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo García Máynez, Rizieri Frondizi y otros de esas generaciones. Ciertamente que es aún muy reciente y que precisa ser afianzado continuamente. Ciertamente también que, en nuestros días, el tratamiento más profesional de la filosofía suele darse en filósofos influidos por alguna corriente "analítica", pero no es exclusivo de ellos; en muchos filósofos marxistas también se manifiesta esa exigencia. Quien pide un mayor profesionalismo no está abogando por ninguna escuela filosófica en particular, sino por una actitud, tanto personal como social, ante el quehacer filosófico.

En segundo lugar, es inexacta la visión estereotipada que en América Latina algunos tienen de la llamada "filosofía analítica". Muchos autores, que podrían incluirse en alguna de las múltiples corrientes que caen en ese rubro general, se han ocupado intensamente de problemas sociales, morales e históricos, y muchos de ellos con un sentido progresista. En los países de lengua española, la influencia de la filosofía analítica se ha acompañado, a menudo, de posiciones críticas e impugnadoras de los sistemas políticos imperantes.

Por último, tampoco responde a la realidad la afirmación de Zea de que la filosofía analítica trate de "hacer de lo instrumental un fin en sí" y de que se restrinja a estudios de lógica y de

metodología.<sup>29</sup> Esa corriente filosófica ha tenido un desarrollo importante en América Latina en las últimas décadas. Las obras de autores latinoamericanos influidos en mayor o menor medida por esa corriente han tratado de todos los campos de la filosofía;<sup>30</sup> no conozco, en cambio, una sola obra dedicada a metodología y sólo un par de ellas —excelentes por cierto— dedicadas a la lógica.<sup>31</sup>

Pese a que, en esos puntos, la crítica de Zea responde a equívocos, su prevención ante el enfoque sostenido por Rossi, Salmerón y yo no deja de ser comprensible, en la medida en que la exigencia de rigor y profesionalismo podría ser interpretada como una invitación a olvidarse de nuestros problemas históricos y sociales y a conservar la labor filosófica en la "pureza" incontaminada de la academia. Más aún, su prevención es plausible y oportuna porque, de hecho, muchos interpretan "rigor" y "profesionalismo" en ese sentido. En este punto Zea tiene razón. No podemos volver a una filosofía imitativa de la que se hace en las metrópolis de poder, desligada de nuestras motivaciones propias. Una filosofía auténtica, hemos visto, a la vez que debe perseguir una fundamentación racional rigurosa, debe ser congruente con las necesidades, los fines y los intereses del filósofo.

Por "filosofía rigurosa" no debe entenderse filosofía académica, informada de las últimas publicaciones en lengua inglesa; tampoco significa filosofía aséptica frente a las motivaciones de la realidad en que vive el filósofo. Filosofía rigurosa quiere decir simplemente filosofía que lleva hasta el final, con el ejercicio de la propia razón, el examen de los fundamentos de las opiniones y

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>30</sup> A modo de ejemplos, recordemos varias de las disciplinas filosóficas de que se han ocupado filósofos latinoamericanos influidos por alguna de las múltiples tendencias filosóficas que suelen agruparse bajo el rubro de "filosofía analítica": filosofía de la ciencia y ontología (M. Bunge, G. Klimovsky, A. Coffa, C. U. Moulines, F. Miró Quesada, J. A. Serrano, entre otros); filosofía del lenguaje (T. M. Simpson, E. Rabossi, R. Orayen, A. Rossi, H. Margáin, M. Beuchot, por ejemplo); teoría del conocimiento (F. Miró Quesada, A. Salazar Bondy, J. Nuño, W. Trejo, L. Villoro y muchos más); filosofía de la mente y filosofía de la psicología (W. Trejo, E. Villanueva, M. Valdés, O. Hansberg y otros); ética (F. Salmerón, E. Rabossi, por citar dos); filosofía del derecho (J. Carrió, C. Alchourrón, E. Boulyguin, C. S. Nino, J. Esquivel, como ejemplos); filosofía de la historia y teoría de las ideologías (F. Miró Quesada, J. Nuño, H. Margáin, L. Villoro y otros). La lista es, por supuesto, incompleta y he dejado de citar otros autores cuya contribución es valiosa; valgan éstos sólo para mostrar el absurdo de reducir la llamada filosofía analítica, en América Latina, a metodología y lógica.

<sup>31</sup> Las de N. da Costa y F. Miró Quesada.

doctrinas recibidas, filosofía que no se detiene en razonamientos vagos o figuras retóricas, que no toma prestadas, sin ponerlas en cuestión, opiniones manejadas por otros. Filosofía rigurosa es reflexión que aspira a ser clara, precisa y radical. En ese sentido toda filosofía rigurosa es liberadora; pero su labor liberadora no consiste en prédicas de acción o adictamientos políticos, sino en poner en cuestión los sistemas de creencias recibidos y las convenciones aceptadas que tomamos como propias.

La función de la filosofía puede ser ideológica. Consiste entonces en la trasmisión y reiteración de doctrinas aceptadas que tienen por función mantener una situación de poder. Pero también puede ser disolvente de las ideologías. Tiene entonces una función disruptiva; consiste en un análisis y clarificación de las creencias recibidas, que puede ponernos en libertad frente a ellas. Alejandro Rossi ya señalaba, con agudeza, esta función de una filosofía más metódica: "La filosofía en su aspecto técnico podrá tener una cierta neutralidad, pero es terrible como instrumento de crítica, es un arma fatal contra la estupidez y la estulticia, contra los falsos argumentos esgrimidos a veces en contextos que nos afectan a todos, no sólo como filósofos, sino como ciudadanos; es un arma terrible para desenmascarar ideologías mistificadoras".<sup>32</sup> Francisco Miró Quesada, en un excelente artículo, ha dejado clara esta función liberadora propia de la actividad filosófica genuina. "El aspecto positivo de la razón, descubierto y sistematizado por la filosofía rigurosa, produce un efecto negativo: disuelve todos los argumentos que los grupos dominantes han esgrimido para justificar su poder. El aspecto positivo de la razón, la existencia de principios evidentes que permiten constituir conocimientos de valor universal, le confiere, cuando se trata del orden constituido, *poder subversivo*".<sup>33</sup>

En este sentido, una filosofía que busca el rigor y el radicalismo en la justificación de sus enunciados parte de una actitud contraria a la ideológica. Mientras las ideologías son producto de un pensamiento reiterativo que tiene por función mantener creencias insuficientemente justificadas, la filosofía rigurosa tiene una función liberadora frente a las creencias injustificadas. Su fin es, en último término, el establecimiento de una comunidad racional y libre. En su meta, coincide con los objetivos de una revolución libertaria. En palabras de Miró Quesada: "La razón como facultad de lo no arbitrario, conduce, como término de una larga evolución, a la sociedad racional o justa, en la que todo hombre pue-

<sup>32</sup> Rossi *et al.*, *op. cit.*, p. iv.

<sup>33</sup> Miró Quesada, *op. cit.*, p. 95.

da realizarse plenamente como hombre. Para hacer esto hay que hacer una revolución radical, porque los grupos de poder resisten a la voz de la razón".<sup>24</sup> Esta tarea, propia de la filosofía auténtica, disruptiva, no puede confundirse con la prédica política, con la incitación a la acción ni con la formulación de teorías sobre el cambio social y, sin embargo, es indispensable para dar un fundamento racional a esas actividades y aclarar sus metas.

Así, el proyecto de una filosofía que se guíe por un afán de precisión y rigor racionales no se opone al de una filosofía de la liberación, propugnada por Leopoldo Zea; en su versión más radical, procura la emancipación del pensamiento respecto de un sistema de dominación. Las dos vías convergen en su meta.

## II

### IMPERIALISMO CULTURAL Y PLURALISMO

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 96.

## DE LA LOGICA AL LENGUAJE Y AL JUEGO

Por *Richard RORTY*  
UNIVERSIDAD DE VIRGINIA

UNA ocasión como la de este congreso nos recuerda que la filosofía ha llegado a tener, en nuestro siglo, un carácter más "nacional" del que tenía en el pasado. Creo que se puede explicar en gran parte, sencillamente, por el incremento de profesores de filosofía. En todos los países, el aumento en el número y en la dimensión de las universidades desde 1900 ha sido espectacular. Cuando un alumno era solamente uno entre unas cuantas docenas de ciudadanos que se especializaban en cierta materia, sus lazos con especialistas de otros países eran inevitablemente tan importantes como sus vínculos con los más cercanos. Pero cuando hay cientos de especialistas dentro de las propias fronteras nacionales y cuando su especialidad llega a ser embarazosamente profesional, ésta ya no es la regla. La fundación de sociedades filosóficas nacionales tiende a coincidir con una lucha por el poder con el fin de controlar dichas sociedades, lucha entre los profesores para asegurarse de que sus alumnos sean también sus sucesores —lucha por establecer una carrera académica para esos estudiantes. Esto conduce, a su vez, a intentos por levantar barreras entre la filosofía y otras disciplinas académicas con el objeto de que la filosofía se vuelva más cerrada.

Como tales intentos siguen su curso en cada nación, el resultado ha sido hacer de la filosofía algo muy diferente a cada lado de cada frontera nacional. A pesar de los torpes intentos de justificar tales diferencias al hablar del "espíritu" de la filosofía inglesa o francesa o norteamericana o latinoamericana, sospecho que ninguno de nosotros está cómodo con dichas diferencias nacionales. Creo que todos nosotros estamos convencidos de que nuestra disciplina no tiene sentido a menos que sea pensada en términos cosmopolitas. Después de todo la filosofía fue inventada para ser lo que la religión y la ideología no son: un intercambio sin más límites ni finalidad que los establecidos por el libre acuerdo entre los participantes en un diálogo. Deberíamos estar agradecidos de que no haya una relación entre nuestra selección de los temas filo-

sóficos, o los textos en torno a los cuales comentar, y las estructuras de poder de la vida académica. Nos sentimos agraviados, o deberíamos sentirnos agraviados, por el hecho de que nuestras educaciones y carreras relativamente parroquiales hayan restringido nuestro sentido de la pertinencia, nuestra familiaridad con los textos y nuestra capacidad para dialogar con colegas de otros países. La inevitabilidad de algunas de estas restricciones —inevitabilidad de lo que Foucault llamó "enlaces entre la verdad y el poder"— no debe disminuir nuestra lucha contra cualquier ejemplo de tal restricción.

Hoy, en mi ensayo, me gustaría sostener que el desarrollo de la filosofía en nuestro siglo ha propiciado el rechazo a estas restricciones. En mi opinión, este proceso ha hecho posible un tono más jovial, más cosmopolita, menos profesional, en el cual filosofar. Quiero presentar un bosquejo de la filosofía del siglo xx de acuerdo con el cual el hiperprofesionalismo característico de los primeros años del siglo fue mitigado gradualmente por una dialéctica interna común a la llamada filosofía "anglosajona" y a la llamada filosofía "continental".

Puede parecer prematuro pretender bosquejar el curso de la filosofía en nuestro siglo tan sólo porque al siglo le faltan quince años por transcurrir. Sin embargo, tengo el presentimiento de que cuando los historiadores de la filosofía (que escriban en el año 2085, en Santiago o en Yakarta) narren la historia de lo acontecido en la filosofía durante el siglo xx podrán verla más unificada y orientada de lo que nos parece a nosotros que hemos vivido durante parte de este siglo. Cuando analizamos la filosofía del siglo xix, tenemos la impresión de que conforma un cuerpo de ideas absolutamente claro. Nos parece que comienza con un idealismo romántico y termina en un culto a las ciencias positivas. Sospecho que al cabo de unos cien años, la filosofía de nuestro siglo podrá también revelar un propósito totalmente claro. Se pensará que comenzó con un rechazo a un positivismo estrechamente empíricista —rechazo dirigido en nombre de la "lógica" por Russell y Husserl— y finalizó con un retorno a algo que nos recuerda la percepción hegeliana de la humanidad como una entidad esencialmente histórica, cuyas actividades, en todas las esferas, deberán juzgarse no por su relación con la realidad no humana, sino por comparación y contraste con sus primeros logros y sus futuros utopías. Se considerará que este giro se originó por filósofos tan variados como Heidegger, Wittgenstein, Quine, Gadamer, Derrida, Putnam y Davidson.

El pensamiento filosófico del siglo xix comenzó con una reac-

ción contra el cientismo de la Ilustración, contra la noción de que la demostración matemática era una norma para la investigación, y las ciencias positivas un modelo para la cultura. Finalizó con una aceptación general del cientismo, con el deseo de ver el progreso científico y el progreso político (en la dirección de la democracia social) como aspectos paralelos e inseparables del triunfo de la racionalidad sobre la superstición y el prejuicio. Este resultado significó el triunfo de la Ilustración sobre las tendencias contrarias que dieron origen al movimiento romántico y al idealismo alemán. Las últimas tendencias se apartaron, en su mayor parte, de la literatura. A principios de este siglo ya había surgido una clara oposición entre una cultura científica y una literaria; una situación cultural totalmente distinta a la que había prevalecido en tiempos de Goethe y de Hegel.

Frente a tal alternativa, la filosofía se alió ella misma con la cultura científica. Ello se debió en parte a la necesidad de establecer una identidad profesional, a la necesidad de tener un lugar dentro de la estructura de poder de las instituciones académicas. Sin embargo, se debió también a que los filósofos creían que ayudaban a la causa de la libertad humana. De un modo característico veían la cultura literaria como un tipo privativo de esteticismo que contenía perturbadores rasgos de irracionalismo (hay que tener en cuenta los conflictos con D. H. Lawrence recogidos en la autobiografía de Russell, y cuán excepcional demostró ser el joven Gadamer al saber moverse entre el círculo de influencia de Husserl y el de Stefan George). Los filósofos se preocuparon por modelar su propia disciplina en las ciencias, por darle un "status científico".

Esta preocupación llevó a Russell y a Husserl a recurrir a las matemáticas y a la lógica. En el caso de Husserl, este cambio no duró mucho. Estaba sumergido en su intento de inventar una nueva disciplina —la fenomenología— que compartiría lo apodíctico de las matemáticas pero carecería de su estructura deductiva. Heidegger derrocó exitosamente tal intento en *Sein und Zeit* y, por consecuencia, la filosofía en Francia y en Alemania se alejó de lo apodíctico y, de manera general, de la retórica del cientismo. Mas el lema de Russell de que "la lógica es la esencia de la filosofía" prevaleció en los países anglosajones. Su efecto todavía perdura en las prácticas de la educación filosófica de esos países donde la capacidad para comprender las pruebas de incompletitud de sistemas formales ha tomado el lugar, como requisito académico, de la capacidad para leer lenguas extranjeras.

Sin embargo, sería un error pensar que el apego de los filósofos anglosajones a la lógica formal era o es una mera jerigonza cien-

tificista. Esto sería tanto como ignorar la importancia de Frege, Peirce y, especialmente, del *Principia Mathematica*, para ofrecer nuevas alternativas a los modos de pensar aristotélicos. La campaña conjunta de Russell y de Whitehead contra "la lógica aristotélica de sujeto-predicado" se combinó con varios elementos de los físicos modernos para producir lo que Cassirer llamaba un cambio de la "sustancia" a la "función". Dio sosiego a proyectos tales como *La estructura lógica del mundo (Aufbau)* de Carnap, al hacer que pareciera posible disolver las cosas familiares de este mundo, y aún las inobservables, postuladas por la teoría física, en "construcciones". Al crear un aparato que facilitaba el disolver sustancias en conjuntos de relaciones, y al hacernos saber que podrían haber muchos modos de efectuar esta disolución, tal y como había muchos modos para construir la lógica desde diferentes nociones primitivas, "la lógica de las relaciones" allanó el camino para un tipo de pluralismo pragmático. No creo que sea difícil llegar a considerar libros tan diferentes como *Logische Aufbau der Welt* de Carnap; *Philosophie der symbolischen Formen* de Cassirer; *Process and Reality* de Whitehead; *Mind and the World Order* de C. I. Lewis; *Philosophy in a New Key* de Langer; *The Divine Relativity* de Hartschorne; *Word and Object* de Quine; *Ways of World-making* y *Languages of Art* de Nelson Goodman; *Reason, Truth and History* de Putnam y *Essays on Truth and Interpretation* de Davidson, como desarrollos de las implicaciones anti-aristotélicas, anti-sustancialistas y anti-esencialistas comunes a los *Principia Mathematica* y al desarrollo de las geometrías no euclidianas.

Para mis propósitos, la importancia del anti-esencialismo que llegó a ser característico de tan abundante pensamiento filosófico a raíz de los *Principia*, fue la manera en que se combinó con otras tendencias para producir un alejamiento gradual del cientismo y del positivismo. El regreso a los modos de pensar de la Ilustración característico de la filosofía de los primeros años de nuestro siglo había sido, en general, ingenuamente realista y aristotélico. Asumía que la ciencia se "unificaba" de manera gradual (en el sentido que hizo familiar el Círculo de Viena) bajo la hegemonía de los físicos, y que los descubrimientos en las ciencias exactas eran descubrimientos de cómo el mundo era en sí. Pero las posibilidades de una redescipción opuesta a la intuición para la relativización de la selección de los conceptos primitivos que habían sido puestos de relieve por la geometría no-euclidiana y la "lógica de las relaciones", hicieron de este realismo algo difícil de sustentar. La sugerencia kantiana de que creamos un mundo fenoménico adecuado para nuestras facultades fue reforzada por las sugerencias

de Cassirer y de C. I. Lewis de que las categorías, las bases para construir tales mundos, no estaban fijadas por la naturaleza de nuestras facultades sino que eran susceptibles de cambio histórico y cultural. El anti-esencialismo de dichos escritores se combinó con los temas wordsworthianos y darwinianos tomados de escritores tales como Bergson, Dewey y el Whitehead maduro para producir un punto de vista instrumentalista y antirrealista de la ciencia física. Así, por ejemplo, hacia 1960, cuando se publicó *Word and Object* de Quine, el recrudescimiento de la idea de que la física "pinta la estructura verdadera y fundamental de la realidad" pareció estar fuera del ritmo del esteticismo y pragmatismo del resto del libro.

El cambio más importante que tuvo lugar en la filosofía analítica, sin embargo, no fue un cambio de actitud con respecto a la física sino un cambio de actitud con respecto a la lógica. En este cambio, el anti-esencialismo del primer periodo de la filosofía analítica se volvió en contra de la idea de la "estructura lógica", como en la sugerencia de Quine de que la distinción entre el significado y el hecho era un desafortunado remanente de la distinción aristotélica entre la esencia y el accidente. Los *Two Dogmas* de Quine, y las *Untersuchungen* de Wittgenstein ayudaron a los filósofos a plantearse la pregunta de Wittgenstein: "¿Por qué pensamos que la lógica era algo sublime?" Ellos empezaron a cuestionar el intento de dar a la filosofía el "status científico" haciéndola "lógica" o "formal" o "exacta". Las interrogantes metafilosóficas en torno "al método de la filosofía analítica" o "a la naturaleza del análisis filosófico" que habían sido populares desde los años treinta hasta los cincuenta cesaron de formularse, pues el ataque de Quine a la verdad analítica hizo que "análisis" pareciera la palabra errónea para caracterizar lo que los filósofos estaban haciendo. Una antología llamada *The Linguistic Turn*, publicada en 1967 y llena de ensayos sobre estas cuestiones, pasó de moda casi antes de ser publicada.

Uno de los resultados de este cambio fue el de liberar a la filosofía del lenguaje. El intento de demostrar que las expresiones en un lenguaje natural podían ser traducidas "al lenguaje de la ciencia unificada" fue sustituido por la modesta afirmación de Davidson de que sería útil si pudiésemos describir las peculiaridades del uso lingüístico en un metalenguaje extensional. Davidson siguió al holismo y al pragmatismo de Quine dándonos una teoría del significado que prescindía de entidades llamadas "significados", la que sustituye la pregunta: "¿cuál es el significado de la expresión?" con "¿cuál es el lugar de esta expresión en el juego de lenguaje?";

"¿cuáles son las relaciones ilativas entre esta expresión y otras expresiones del mismo juego?" Esta "deslogización" y naturalización del lenguaje nos da un sentido del lenguaje como un tipo de comportamiento humano, acorde con el resto de los intentos de los seres humanos para enfrentarse al mundo, en vez de una "estructura" o de un cuerpo de reglas, aun el tipo de estructuras de reglas variables y temporales que contemplaban Lewis y Cassirer. Se hace difícil pensar en el "lenguaje" como el nombre de un tema especial de la filosofía, tanto como Quine y Wittgenstein habían hecho difícil pensar en la "lógica" como "la esencia de la filosofía".

La filosofía davidsoniana del lenguaje se centra en el rechazo de lo que Davidson denomina "la distinción entre esquema y contenido"; la idea de que podemos dividir el discurso en elementos "formales" o "estructurales" y elementos "materiales", y entender la filosofía como el estudio de los primeros. Este rechazo puede ser considerado como una manera más de romper con el modelo de conocimiento cartesiano tradicional de sujeto-objeto. Según este modelo, una entidad reproduce dentro de sí misma la esencia, o la estructura, o algunas características intrínsecas de otra entidad, por medio de la ayuda de, o a pesar de la interferencia de, un medio o esquema como "las categorías del pensamiento humano" o "la estructura de la conciencia", o "la estructura del lenguaje". De acuerdo con este modelo, que es la característica central de lo que Derrida llama "la metafísica de la presencia", la tarea de la reflexión filosófica consiste en explicar la naturaleza de este medio.

Desde el punto de vista davidsoniano, no existe tal medio ni tal esquema. La investigación humana, en todas las áreas, tanto en la literatura como en la ciencia, tanto en la política como en la física, es cuestión de volver a tejer nuestra trama de creencias y deseos, nuestras actitudes con relación a diversos enunciados de nuestro lenguaje. Entender las distintas técnicas empleadas en este provechoso proceso es entender el conocimiento humano. Las distintas ciencias pueden explicar las interacciones causales entre las células cerebrales y las mesas y las estrellas, pero cuando se habla en términos intencionales, en términos de ciencias y deseos, dichas consideraciones causales no vienen al caso. En ese nivel del discurso, comprender la relación entre todos los enunciados verdaderos que hagan uso del término "x" y los demás enunciados del lenguaje, nos proporcionará lo que los filósofos otrora esperaban descubrir al investigar la relación entre las facultades cognoscitivas humanas y la naturaleza intrínseca de "x" mismo. No hay manera de suscribir o criticar el conocimiento automodificante y progresivo del usuario del lenguaje mediante una consideración fi-

losófica de la naturaleza de la relación de su mente o de su lenguaje con el objeto. No hay modo de entender nuestro juego de lenguaje hasta considerarlo una descripción de la relación entre ese juego de lenguaje como esquema y el "mundo" como "contenido".

La similitud de este punto de vista sobre el conocimiento y el lenguaje con la sugerencia de Heidegger de que rompamos con los conceptos cartesianos y pensemos en estar-en-el-mundo en términos que no sean de sujeto-objeto es obvia, y ya tediosamente familiar. Los comentaristas de Heidegger, como de Dreyfus, Brandom y Guignon, lo han explicado detalladamente. Arthur Danto ha observado que las doctrinas sobre el lenguaje comunes a Heidegger, Gadamer y Derrida difieren de aquellas que han llegado a ser comunes en la filosofía analítica posquineana, tan sólo por el tono en que se expresan. Hay en Heidegger y Derrida por lo menos una insinuación de crisis y apocalipsis, una sugerencia de que el fin de lo que Derrida llama "la soberanía del significado" tendrá un impacto revolucionario sobre nuestras vidas, o que el fin de la "metafísica occidental de la presencia" está relacionado de alguna manera con el fin de los presentes modos de existencia social, con el "fin de lo moderno". Pero aún los holistas y pragmáticos más radicales entre los filósofos analíticos no ven dichas implicaciones. Putnam, es verdad, ha escrito que "estamos al principio del posmodernismo en filosofía", pero por lo mismo no sugiere ningún camino desde el holismo y naturalismo quineanos y davidsonianos hasta un drástico cambio cultural o político.

El rechazo por parte de Heidegger del cientismo de Husserl, seguido por el ala derecha de Gadamer y por el heideggerianismo del ala izquierda de Derrida, nos da, por así decirlo, la versión continental de la ruptura con el cientismo que llegó a la filosofía analítica con Quine y Wittgenstein. Ambos movimientos repudiaron la idea de la filosofía como una superciencia, la cual, al habérselas con la "lógica" o la "forma" o el "esquema", proporcionaría una matriz neutral permanente para la investigación, una matriz que era indiferente al cambio histórico. Mas tan sólo en el Continente este repudio condujo a los filósofos a alinearse con la cultura literaria como opuesta a la científica. La tentativa de Gadamer de superar la noción de expectación de Kant de la "estética", complementa la tentativa de Derrida de ver el lenguaje como una estructura intertextual sin resquebrajaduras. Ambos filósofos ayudaron a oscurecer la distinción entre la filosofía y la literatura, entre lo serio y lo jovial, entre lo cognitivo y lo no cognitivo, entre lo estético y lo moral. La afirmación de Schiller en el sentido de

que "el hombre es realmente hombre cuando está jugando" encuentra un eco evidente tanto en *Truth and Method* de Gadamer como en *Margins of Philosophy* de Derrida.

A medida que nos acercamos al fin del siglo, podemos pensar en la dialéctica interna de la filosofía analítica como si se la hubiera llevado hacia una posición que ya no es cientista pero tampoco anticientista. Tampoco está ligada, de manera clara, con la cultura literaria. Salvo raras excepciones (como en el trabajo de Iris Murdoch y Stanley Cavell), la filosofía analítica y esa cultura se ignoran recíprocamente. En contraste, la dialéctica interna de la tradición que empezó con Husserl la ha llevado hacia una posición que no sólo está vinculada con la cultura literaria, sino que es explícitamente anticientista. El recelo de Heidegger con relación al carácter "tecnológico" de nuestra era, su diagnóstico de ella como "nihilista", persiste no solamente en Gadamer, sino aun en el intento de Habermas de distinguir entre los intereses a los que atienden las ciencias físicas y a los que atienden las "ciencias de la competencia comunicativa".

Sin embargo, pienso que el aislamiento consecuente de la filosofía "continental" y las ciencias es ahora tan artificial —tanto como el resultado de un mero hábito más que de la reflexión— como la separación entre la filosofía analítica y la literatura. La concepción del lenguaje que ha llegado a ser común a ambas tradiciones debería llevarlas a ambas a considerar la cultura, como también el lenguaje, como una estructura sin juntas. Ninguna tiene alguna razón de principio para tomar en serio las distinciones tradicionales entre ciencia y arte, entre el deseo de verdad y el deseo de bondad y belleza. Ya no existe ninguna excusa filosófica para la ruptura entre las culturas científicas y literarias, ruptura que se originó durante el siglo XIX y ha marcado la cultura del siglo XX. Necesitamos abandonar el anticientismo de Heidegger y de Gadamer, como también el cientismo de Russell, Husserl y Quine. Debemos abandonarlos en favor de una concepción de la filosofía que no está más cerca de la ciencia que del arte, y no está más lejos de ambos que de cualquier otra esfera de la creación humana.

Mi esperanza es que ahora, en las postrimerías del siglo, nosotros, los filósofos, podamos estar en posición de recuperar el sentido hegeliano de las culturas y lenguajes como contrapuestos a las culturas y lenguajes pasados y futuros más que a fuerzas extrahumanas tales como Dios, la ley moral o "el mundo real". Este sentido de nosotros mismos como comprometidos en un proceso de volver a forjar nuestras creencias y deseos más que de tratar que concuerden con otra cosa, nos permite volver a apropiarnos del sen-

tido que da Schiller al juego como la posibilidad más plena para la vida humana. En particular, nos permite ver la creación de las teorías físicas o morales o sociales de la misma manera que vemos las creaciones del arte, tal como lo que la filósofa británica de la ciencia, Mary Hesse, ha llamado "redescripciones metafóricas del *explicandum*".

Basta ya de mis especulaciones sobre cómo juzgarán la filosofía del siglo XX nuestros descendientes. Permítanme terminar haciendo un comentario acerca de lo que he dejado de lado, a saber, la política. He hablado como si la filosofía se interesara simplemente en las artes y en las ciencias. No he hecho ninguna referencia a la filosofía como la fuente de la teoría social o de la ideología. Además, he hablado como si la sociedad humana estuviera en paz, como si no hubiera guerra entre el rico y el pobre, como si todos nosotros fuéramos ciudadanos ociosos de la entidad que el filósofo político brasileño Roberto Unger llama "las ricas democracias del Atlántico del Norte". Ya que nuestro Congreso incluye a representantes de muchos países en los cuales el conflicto social es intenso y creciente, países cuya única esperanza puede ser la revolución social, mis especulaciones pueden parecer tanto parroquiales cuanto inapropiadas.

En los minutos que restan, sólo puedo declarar breve y dogmáticamente mi punto de vista en torno a la cuestión que he discutido en otra parte. Esto es, que la filosofía, aún cuando frecuentemente está inspirada por la política, no debe ser considerada como fundamento de la política, ni como arma de la política. Estoy de acuerdo con los escritores antimarxistas, tales como Popper y Kolkowski, en que el intento de fundamentar la teoría política en teorías globales sobre la naturaleza del hombre o del objetivo de la historia han hecho más daño que beneficio. No debemos asumir que nuestra tarea como profesores de filosofía es la de ser la vanguardia de los movimientos políticos. No debemos preguntar, digamos, a Davidson o a Gadamer, acerca de las "implicaciones políticas" de sus puntos de vista del lenguaje, ni desechar su trabajo a causa de la ausencia de tales implicaciones. Debemos pensar en la política como una de las disciplinas experimentales más bien que teóricas. Debemos abandonar los últimos vestigios de la idea marxista de que una superciencia puede revelar a la clase trabajadora su verdadera situación, como también la idea de Heidegger de que las riquezas de la filosofía determinan las riquezas de la humanidad en su conjunto.

Puede parecer absurdo hablar de "juego", como lo he hecho, en medio de una lucha política que decidirá si la civilización tie-

ne futuro, si nuestros descendientes tendrán alguna posibilidad de jugar. Sin embargo, la filosofía debe tratar de expresar nuestras expectativas políticas, más bien que fundamentar nuestras prácticas políticas. Desde el punto de vista que estoy sugiriendo, nada fundamenta nuestras prácticas, nada las legitima, nada demuestra que estén más cercanas de como son las cosas en realidad. El sentido de los lenguajes y prácticas humanas, más que un intento de aproximación a un ideal fijo y ahistórico, es el resultado de la creación experimental —una posición que sostengo— y hacen menos plausible que nunca imaginar que una disciplina teórica particular nos vaya a rescatar o a redimir. Mas no necesitamos esas expectativas de redención, o esas fantasías de poder, para continuar nuestro trabajo.

## CONSIDERACIONES SOBRE LA UBICACION Y VIABILIDAD DE UNA FILOSOFIA REAL

Por *Venant CAUCHY*  
PRESIDENTE DE LA FEDERACIÓN  
INTERNACIONAL DE SOCIEDADES DE FILOSOFÍA

EL problema que me ha tocado implicaría análisis más profundos y detallados de los que el tiempo me impide realizar. Me apoyaría en algunas consideraciones o posibles soluciones. No es mi intención plantear ni justificar aquí el conocimiento o la conciencia, que considero de entrada como un hecho que supone una dualidad conocedor-conocido o sujeto-objeto. La objeción de los representacionistas tal como la expresan pensadores de la talla de Sextus Empíricus, Hume o Habberley-Price, no me inquieta. Porque hacer filosofía ya es en sí reconocer el hecho de la conciencia. Del mismo modo, acepto que existe una disciplina llamada "filosofía" que tiende a desarrollar una reflexión radical y metódica del mundo, del conocimiento y de lo humano.

Lo que me preocupa, algunos de cuyos aspectos quisiera abordar aquí, es más bien el hecho de que no parece haber una correlación entre el pensamiento que se practica en muchas latitudes y el público que pudiera aquilatar la importancia de los problemas que los mismos pensadores abordan, métodos que utilizan y soluciones filosóficas que proponen. Podría poner como ejemplo África o Asia, mas como estamos en México, me habré de referir fundamentalmente a la América Latina.

Siempre que merece atención un problema como el que aquí planteo, se esgrimen razones para descartarlo. La filosofía debe ser universal; antes que ligarse a una cultura o a una historia particular, tiende a desprenderse de ellas. En la medida en que dependa de determinaciones psíquicas, culturales o históricas particulares, no puede ser esta forma superior de la conciencia en la que la calidad consiste en su radicalidad, su lucidez metódica y su verdad; ya que aparentemente no puede sustraerse de ser marcada por tales determinaciones, la filosofía no puede divorciarse de la perspectiva geográfica, cultural e histórica de su expresión.

Por lo demás, y considerando aquello que pretende ser la filosofía, el asunto que aquí hemos propuesto ¿no levanta una aparente inquietud? ¿Cómo considerar entonces a la filosofía como medio o instrumento? ¿No es acaso un conocimiento al más alto nivel, una cima a la cual aspira la conciencia del hombre? Es lógico depurar medios y métodos para intentar abordarla, para hacerla nuestra en la medida de nuestras capacidades.

Pero, ¿se le puede de manera legítima someter y subordinar, por así decirlo —entendida (la filosofía) como la finalidad teórica del desarrollo de la conciencia—, a un objetivo que se distinga de ella, ya sea el más noble del orden social y político?

¿Y qué objetivo se propone a la filosofía? La comprensión, es decir, la capacidad de aprehender, de abarcar, mediante el pensamiento, otros modos de reflexionar, de apreciar la vida, de ubicarse con relación al mundo e interpretarlo, otras formas de vivir en un ámbito diseñado por una geografía e historia bien concretas, irremplazables experiencias individuales, un contexto social, político y religioso que sea único, irreductible a ningún otro. Sin embargo, al considerar los límites de este Congreso, el que reúne —en virtud del primer capítulo de los estatutos de la Sociedad Interamericana de Filosofía— a filósofos de diversas comunidades culturales y sociales de las dos Américas, puede causar sorpresa, a primera vista, que la calidad de comprensión que se busca y a la cual se nos invita se reduzca al continente americano.

¿No es la filosofía, en su devenir, aspiración a una calidad de conciencia señalada por la radicalidad, la autonomía, el rigor metodológico de sus temas y de su discurso? ¿No cabe duda que esta calidad de conciencia es de naturaleza más vasta y se extiende al conjunto de naciones y comunidades que habitan la tierra, incluso a otras que podrían o habrían de surgir en el futuro! No obstante, tratemos de mostrar en seguida lo justo de las preocupaciones que han precedido la elaboración del tema.

El problema que se nos presenta con apariencia de circunstancial, se presta a la reflexión como el principal, entre otros, que pueda suscitar nuestras interrogantes. ¿Existe, por ejemplo, universalidad de la filosofía en sentido tal que pudiera de algún modo considerarse ilícito darse a la tarea de crear una filosofía regional o nacional? Pero nadie ignora que la filosofía cambia de manera enfática de una región a otra, de un país a otro. ¿Quién no capta el significado de las diferencias precisas e importantes que cubren expresiones como "filosofía continental", "filosofía griega" y "filosofía alemana"? La filosofía no tiene su asiento en una especie de región etérea, sin lazo ni contacto con el mundo real don-

de vive y sufre la humanidad. La filosofía no puede dejar de hacer hincapié en aquellos problemas ligados de una manera muy particular a situaciones culturales e históricas concretas. Entre las posibilidades indefinidamente numerosas y renovables que se exponen al carácter radical de su consideración, la filosofía se hace dentro del marco de tendencias dominantes que difieren, más o menos, de un país a otro. Y en cuanto la conciencia filosófica empieza a manifestarse —en un país o región—, los filósofos y las obras que la señalan y definen constituyen, en cierto modo, el telón de fondo en el cual el pensamiento sigue desarrollándose, aun en el momento que busque liberarse de su influencia, ya que la oposición y la negación mismas sólo cobran sentido cuando se encuentran relacionadas con una tradición.

Así pues, la inmensidad de desarrollos filosóficos posibles aliena separaciones que pueden ser diferentes de un medio a otro. La diferencia no significa que se es menos filósofo aquí que en el exterior, sino que tan sólo se interroga por el ser, el conocimiento, las artes, las ciencias, la sociedad, el lenguaje, por ejemplo, a partir de un lugar propio, de un tiempo en el cual el presente está lleno de una historia que no puede reducirse a ninguna otra; lleno también de una experiencia infinitamente compleja que constituye el lugar en el que tienen cabida personas y sociedades reales, el único sitio donde su conciencia puede encontrar la vía de la autenticidad. Es decir, arraigarse desde el inicio en una experiencia presente e histórica propia, y conceder privilegio —entre las posibilidades indefinidas a las que antes me refería— a por lo menos algunas de las grandes preocupaciones que excitan su medio de vida.

Todo ello, y estarán ustedes de acuerdo, parece muy razonable. Da la impresión de que la filosofía y la ciencia —esas formas exaltadas de la conciencia— deberían integrarse sin titubeos al medio y al seno en el cual se practican. Y sin embargo, apenas dejamos atrás siglos de colonialismo brutal, de avasallamiento de pueblos y personas por otros pueblos y personas, de subordinación y explotación descaradas de regiones completas del mundo por otras regiones del mismo. La expresión "la carga del hombre blanco" ("*the white man's burden*") adquiere, sin duda, en todos los pensamientos declarados, un carácter insignificante, incluso lamentable. No es tan seguro que dicha expresión no guarde, entre numerosos individuos, connotaciones que no se diferencian tanto de las del pasado. ¿Cómo explicar, de otro modo, que persistan los procedimientos del colonialismo y del imperialismo en los terrenos económico, social y político? El neocolonialismo, indudablemente, muestra lo

difícil que es una verdadera descolonización. Revela, al mismo tiempo, la persistencia de actitudes inhumanas que tratan de justificarse en formas más sutiles, pero que igualmente tienden a deshumanizar y enajenar quizás aún más, ya que causan enajenaciones y divisiones internas favoreciendo la consolidación de sus estructuras de explotación sin tener que exhibirse como extranjeras.

Se evidencia a todas luces que una especie de "centralismo" político o económico, que se inspira a la vez en el colonialismo y el neocolonialismo, fecunda toda una cultura o una sociedad y se extiende a actividades que no guardan supuestamente un interés, como la filosofía y las ciencias. Muchos trabajos recientes ponen en tela de juicio el contenido y segundo plano ideológicos, culturalmente determinados, de la crítica, desarrollo y difusión científicos. En el campo de la filosofía, donde no se reconoce esta unidad de consenso, "paradigmática", que Thomas Kuhn cree descubrir en aquello que denomina la "ciencia normal",<sup>1</sup> la importancia e influencia de las separaciones culturales serán aún más enfáticas. Por analogía con lo que se da en las ciencias, la filosofía, en consideración a la multiplicidad de sus siempre actuales —y nunca bien cumplidas— perspectivas, se encuentra en un estado de crisis perpetua. Busca entonces, constantemente, contener la eferescencia de los contrarios dentro de su seno; en otras palabras, trata de controlar el alud de teorías incompatibles que amenazan todo el tiempo con reducir la filosofía a la insignificancia de lo aleatorio, de la indiferencia o de la autoridad. Esta gestión, entretanto, puede ejercerse a través de múltiples medios que traicionan su misma naturaleza. En un país o nación, por ejemplo, el poder económico, político o militar puede conferir a la filosofía que ahí se practica, a las opiniones que ahí se desarrollan, a las obras que ahí se producen, una importancia, una primacía que se extiende mucho más allá de sus límites, de hecho, hasta los límites de su influencia económica y política. Así, las obras que provienen del exterior se imponen y señalan el pensamiento allí mismo donde trabajos de la misma valía y, por qué no, de calidad superior pero producidos localmente, apenas llaman la atención. Y si estos últimos llegan a figurar y obtener un sitio, pocas oportunidades tienen de gozar de

<sup>1</sup> Véase Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970. Incluso según este enfoque, sin embargo, un paradigma está sujeto a variaciones o a interpretaciones diferentes. Véase, por ejemplo, esta cita: "En resumen, aunque la mecánica cuántica (dinámica newtoniana o teoría electromagnética) es un paradigma para muchos grupos científicos, no es el mismo paradigma para todos. Por lo tanto, puede simultáneamente determinar varias tradiciones de ciencia normal que se traslapan sin ser coextensivas" (p. 50).

comentarios constantes que obliguen a retomar, desarrollar y continuar en forma vigorosa la búsqueda comprometida, además de suscitar en el exterior los ecos de un reconocimiento universal.

En suma, la "centralidad" otorga privilegios a ciertas preocupaciones y problemáticas y a ciertos métodos. Garantiza a obras que indiscutiblemente tienen valía un amplio público internacional que les brinda una atención más constante y una crítica más fecunda. La "centralidad", en fin, refuerza el centro y la periferia, lo cual constituye una forma de marginalidad, y se debilita más a causa de su propia debilidad. La "centralidad" misma se introduce en la periferia como un pensamiento del exterior que desplaza al pensamiento "periférico" y aun le niega su lugar o su papel ahí donde éste se expresa, ya sea que ahí mismo las obras del centro sean tenidas como verdaderamente valiosas y "universales", o que los pensadores, y sobre todo las instituciones de la periferia, hagan suyos las preocupaciones, puntos de vista y tendencias del centro, y traten de pensar como si fuesen del centro, es decir, como si fuesen diferentes de lo que realmente son.

La ilusión de lo central se encuentra en todas las épocas de la Europa moderna. Francis Bacon, el filósofo del regreso a la experiencia, del rechazo a la escolástica y al aristotelismo medieval, no se pregunta si Europa ocupa el centro del universo filosófico y técnico de su tiempo, sino más bien cómo se dieron los mecanismos para que efectivamente lo ocupe. Desde entonces, tal convicción se ha reafirmado en la filosofía y en otros campos del saber entre diversos pensadores y, sobre todo, en las prácticas y actitudes europeas con relación al resto del mundo. Hebe Vessuri, especialista argentina en ciencias sociales, declaró en abril de este año, a propósito de Europa y en una comunicación dirigida al Coloquio de la Universidad de las Naciones, en Córdoba, España, que "los sentimientos de superioridad y confianza en sí misma llegaban a tal grado que hasta en 1939, por lo menos, prevalecía la idea de que los únicos hechos importantes eran los que se daban en Europa".<sup>2</sup> Dicha comunicación subraya la urgencia, para las regiones que han sido marginadas, de liberarse de esta falsa "absolutización" de logros europeos y de alcanzar una apreciación más amplia y sabia de todas las pretensiones de superioridad en el orden del conocimiento.<sup>3</sup> El mal que se ha de conjurar es precisamente la ilusión

<sup>2</sup> Hebe M. C. Vessuri, "De la transferencia a la creatividad: las funciones culturales de la ciencia y la tecnología en los países en vías de desarrollo", mimeografiado. "Los sentimientos de superioridad y autoconfianza eran tales que hasta 1939 ahí prevalecía la convicción de que sólo las cosas significativas que sucedían, sucedían en Europa" (pp. 14-15).

<sup>3</sup> Art. cit., p. 17.

"absolutización" de una perspectiva indudablemente rica, dinámica, vigorosa, pero que debe seguir, de acuerdo con la condición humana, una perspectiva, y no más.<sup>4</sup> El imperialismo cultural, esta "centralidad" que denunciarnos, lejos de ser necesaria para regiones y pueblos marginados, transforma los cambios humanos en relaciones de dominación. Enclaustra a sus seguidores, tanto dominantes como dominados, en una ilusión fundamental. Rechaza el pluralismo de las experiencias, percepciones y métodos que ponen de manifiesto el carácter parcial (*partiel* y *partial*) de una visión particular de las cosas y los acontecimientos. Un pensador latinoamericano recuerda, a propósito de esto, todo lo que puede tener de nefasto tal manera de hacer y pensar. Se liga a la reclusión amurallada, a erigirse en lo absoluto o universal por excelencia, se rechaza, en fin, la penetración de elementos exteriores, la asimilación de perspectivas foráneas<sup>5</sup> que pudieran hacer relativos sus puntos de vista y acercarse a una visión más abarcadora y justa.

Las consecuencias del imperialismo cultural se extienden a todos los aspectos de la vida de las regiones periféricas. "Más que manipulación consciente y programada", transforma profundamente a las poblaciones que tiene en la mira y crea necesidades con el único objetivo de echar a andar una escala más grande de productos culturales provenientes del exterior. Dussel habla incluso de un asalto ideológico-cultural en comparación con el cual las prácticas del pasado se reducen a nada.<sup>6</sup>

La ideología de la "centralidad", al confirmar el centro en detrimento de la periferia, al privar las producciones culturales

<sup>4</sup> "Europa adoptó la posición de informador absoluto, europeizando la faz del planeta en las más variadas áreas de experiencia y mostrando el más completo desdén por cualquier otra alternativa de visión mundial" (art. cit., p. 14).

<sup>5</sup> Véase Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1983. pp. 11-12.

<sup>6</sup> Enrique Dussel, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación", en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 80: "El imperialismo cultural, más que una manipulación consciente y programada como expansión cultural propiamente dicha, es la modificación total de la vida de las naciones periféricas, desde la nacionalidad de la ganancia. Producción de nuevas necesidades, imposición de nuevos objetos por la propaganda, control de la "moda", en fin, extensión y profundización del mercado (el mundo del "deseo") para sus mercancías (...)" (p. 33). A propósito de las infiltraciones culturales extranjeras en los terrenos del disco, del libro, de la televisión, etcétera, declara con energía: "Nunca la humanidad ha sufrido tal tipo de ataque ideológico-cultural en comparación con el cual los métodos de la inquisición del nazismo son verdaderamente pimeos insignificantes" (p. 33).

de la periferia de sus cauces normales en el resto del mundo y al ahogar a la larga su dinamismo y sus fuerzas creativas, empobrecer al centro mismo. Dicha ideología, por otra parte, ejerce sus efectos maléficos en el interior mismo del país o región dominantes al marginar, por ejemplo, algunas de sus propias partes internas o provincianas y poblaciones excéntricas o minorías.

Se ha descrito bien el proceso de marginación de la periferia, las múltiples formas en que las instituciones de enseñanza e investigación establecen su dominio en un campo del saber. Incluso en los países llamados en vías de desarrollo, los sistemas oficiales fiscalizan, como guardianes en vigilia, normas científicas y técnicas y esquemas de pensamiento formulados en el exterior.<sup>7</sup> ¡Que no se me malinterprete! No se trata de actuar de tal modo que la periferia salga de su situación alienante y pueda convertirse en centro, que el que sufra suplicio se transforme en verdugo, sino, en fin, de romper o empezar a dismantelar esta estructura de dominación en la cual constatamos las consecuencias destructoras en todos los niveles de la vida cultural y que lamentamos encontrar en las ciencias, incluso en la filosofía.

¿Por qué, pregunta Leopoldo Zea en su obra *América como conciencia*, nos interrogamos sobre la posibilidad de una filosofía que nos sea propia? Se trata de filosofar sin más, es decir, sin preocuparnos de que nuestra actividad sea reconocida o no como filosofía.<sup>8</sup> En una sección de su "Revaloración de lo propio", Zea considera como un indicio de mentalidad colonizada la tendencia a no ser más que la sombra o el eco de otra cultura.<sup>9</sup> Y en filosofía, marginarse o acantonarse en la periferia consiste precisamente en esperar y recibir, por otra parte, de dicha cultura los criterios de autorreconocimiento como filósofos, del valor de sus obras, de medir la competencia de sus establecimientos de enseñanza e investigación universitarias por el número de doctorados o profesores extranjeros que se puedan ostentar.

La ilusión de una ciencia y, con mayor razón, de una filosofía abstractas, sin lazos ni ligas con la cultura, es ella misma una muestra de ideología. Otra cosa es reconocer lo que, de cualquier modo,

<sup>7</sup> Dice Hebe Vessuri: "(...) verdaderos porteros de la mayoría de los productores científicos y tecnológicos de Occidente. La filosofía del conocimiento, en consecuencia, tiende a obstruir la autocrítica y trata de indagar en vez de proporcionar líneas más relevantes", art. cit., p. 12. Vessuri insiste sobre el efecto esterilizante de la marginación que ella describe: "La mera acción imitatoria, puesto que busca una plena identificación con el modelo, carece de alternativas autogeneradas" (p. 13).

<sup>8</sup> Art. cit., p. 7.

<sup>9</sup> Zea, *op. cit.*, p. 10.

no abriga ninguna duda, es decir, el necesario arraigo de la filosofía en una experiencia, en una historia, en una totalidad cultural en cuyo seno debe cumplir un papel propio, en el cual una filosofía inadaptada a las circunstancias de una sociedad y de una cultura concretas no sabría cumplirse.<sup>10</sup> Pero la imposibilidad de disociar la ciencia y la filosofía de su contexto cultural, de una cierta normatividad inherente a la cultura y a las modalidades de su aplicación en el marco cultural que les es propio, no afecta su universalidad y validez. En efecto, los aspectos sobre los que se insiste más desde un punto de vista meramente teórico y las modalidades conforme a las cuales se los aplica con miras a resultados eficaces, suponen por el contrario un anclaje en la cultura.

¿De dónde viene esta tendencia a creer que todo lo que nos constituye determina, prepara o predispone para la acción, obstaculiza de alguna manera la lucidez de la conciencia o el pleno ejercicio de la libertad? Deberíamos disponer de más tiempo para refutar este error, el que, sin embargo, induce a hacer de la ciencia y la filosofía ideas puramente abstractas, sin lazo con lo que ellas mismas son en la realidad. Sin duda, la naturaleza humana, de la cual la conciencia y la libertad son las más altas manifestaciones, supone cierta constitución física, funciones biológicas y cierta estructura anatómica que condicionan realmente la calidad de nuestras relaciones cognoscitivas y afectivas con el mundo que nos rodea. Existe allí, sin duda, predeterminación de un conjunto de posibilidades, pero, en el interior de éste se encuentra la autonomía vital fundada en la sensibilidad, la conciencia y la libertad, para expresarse a los cuatro vientos. La constitución y la estructura de la mano determinan las modalidades según las cuales puede realizarse con diversos grados de facilidad la prensión. ¿Se dirá por ello que el ser humano no tiene más autonomía en el uso de su mano?

Del mismo modo, esta predeterminación psíquica que constituye el inconsciente ¿oculta la lucidez de la conciencia presente y la libertad de cuyo ejercicio depende la conciencia? Se tiende a hacer del inconsciente una concepción marcada por los problemas de equilibrio psíquico y salud mental al que regresan la psiquiatría y el psicoanálisis: lugar de rechazo de deseos inconfesables o experiencias traumatizantes que se trata de traer a la memoria consciente para curar la enfermedad psíquica y restablecer el equilibrio. Pero

<sup>10</sup> Vessuri, en relación con la ciencia: "El conocimiento científico ya no puede estar más circunscrito por la maraña de las compulsiones culturales y los compromisos políticos, que de ordinario conforman las opciones sociales y políticas" (art. cit., p. 20).

el inconsciente mismo puede considerarse de una manera mucho más amplia y más positiva. La infinita diversidad de experiencias que afloran más o menos en forma clara a la conciencia en diversos momentos de nuestra existencia, desde las primeras etapas de nuestra vida, en nuestros primeros años y hasta el presente, se depositan en nuestro psiquismo como una calidad de ser, un residuo de experiencias positivas, en resumidas cuentas, un carácter distintivo, en un sentido, que define y embellece nuestra relación real con el mundo, como la mano en el plano físico predispone a cierto tipo de prensión. ¿No es ese fondo del inconsciente el que nos proporciona esa familiaridad con el mundo físico y social en virtud de la cual el contacto de las cosas y el conocimiento suscitan en nosotros placer e interés?

¿Existe en él, sobre todo, la cultura, esta realidad tan maravillosamente compleja, legado invaluable de nuestros numerosos antepasados? Algunos creen que las culturas están compuestas de elementos predeterminados y predeterminantes como el económico, el religioso, el político, el técnico, el lingüístico, el estético y el moral, que se imponen, como venidos de fuera, a los que nacen en una sociedad determinada. Sin embargo, estos elementos constituyen un conjunto de soluciones a las que la gente ha pasado siglos para elaborar y perfeccionar como respuesta a los problemas de la vida y del actuar. Aducen un presupuesto psíquico y social, como el ojo y la mano en el plano biológico, a partir del cual las personas pueden ejercer su creatividad y su libertad. Lejos de que se les considere obstáculos para la autonomía personal, multiplican las posibilidades de acción de acuerdo con una hipotética situación precultural primera. En efecto, toda cultura da respuestas a los problemas técnicos que plantean al ser humano la necesidad de alimentarse, vestirse, abrigarse y protegerse de los peligros del medio ambiente; responde a sus necesidades fundamentales, de manera enormemente mítica, pero a menudo bajo formas más perfectamente conscientes, alcanzando incluso el nivel de la investigación y la expresión científica, filosófica, teológica y estética.

¿Somos menos libres o menos autónomos porque la cultura y la sociedad nos proporcionen medios de comunicación más eficaces para conocer mejor el mundo en que vivimos y para protegernos de los peligros y enfermedades? Las predeterminaciones culturales no disminuyen la libertad ni la creatividad; por el contrario, las aumentan, como el trazo de un canal al concentrar y encauzar el agua que, de otro modo, se hubiera derramado en la llanura en inundaciones inútiles. Pero el canal hace posible el transporte eficiente de mercancías de un lugar a otro.

La función de la determinación cultural y social puede compararse con la del idioma en la expresión humana. Mientras más definidas y claras sean las reglas y leyes que gobiernan su vocabulario y sintaxis, será más eficaz para expresar los pensamientos y sentimientos de quienes lo hablan en todos los campos. Nadie soñaría en reprocharle a un idioma el que ordene el uso de una preposición para expresar una relación, o el de un verbo o sustantivo precisos para construir una acción o un concepto. Al contrario, estas pre-determinaciones sintácticas y léxicas complejas hacen de un idioma un instrumento sutil de expresión creativa. La *Iliada* y la *Odisea* no hubieran podido existir sin la lengua griega. Baudelaire, Shakespeare o Cervantes no hubieran podido jamás crear sus obras si no hubiesen tenido a su disposición los idiomas que les sirvieron de instrumentos. ¿Fueron menos libres o menos creativos por haberse ceñido a las reglas del idioma en el cual se expresaron? Las determinaciones culturales, como las lenguas que representan un aspecto de ellas, constituyen condiciones previas tanto para la acción como para la expresión libre y creativa.

Las culturas y las sociedades pueden desviarse de su razón de ser al oprimir a los individuos, vejándoles su libertad. Las diversas formas de totalitarismo subordinan a los ciudadanos a las estructuras políticas, como si ellos existieran para el Estado y no a la inversa. Asimismo, el inmenso poder que confiere al Estado la unión de millones de personas a un nivel avanzado de desarrollo cultural, puede ser usado de manera abusiva con el fin de asegurar ventajas particulares a los que detentan cargos de dirección. Se trata en ese caso en forma manifiesta de una perversión del Estado, pero de la cual debemos admitir que mortifica de diversos grados a nuestras propias sociedades.

Estas perversiones, y aun otras, explican los conflictos, las incomprendiones que oponen a las culturas y sociedades entre sí. Estas últimas se constituyen para que los individuos puedan vivir más humanamente; el poder que poseen tiene como fin facilitar su desarrollo en el sentido de una conciencia más lúcida y de una más amplia autonomía. La guerra, el colonialismo y la marginación interna y externa representan en verdad otras tantas perversiones de las culturas y sociedades.

La filosofía, por poco que refleje la realidad en lo político, social y cultural sin valerse de una falsa universalidad que la separe de los problemas concretos y la prive incluso de sus raíces, no puede dejar de ser pensamiento libertador. Como depuración, ahondamiento de la conciencia y, en suma, vida del espíritu, la filosofía se propone una toma de conciencia lúcida de la realidad

humana y social, que no puede desembocar más que en el pleno reconocimiento de una exigencia de autonomía personal, cultural y social para sí misma y para las otras. Todo lo demás no son sino coartadas y evasivas. Sin duda, la mutua comprensión que puede resultar de una pregunta filosófica arraigada en nuestras respectivas experiencias puede ayudarnos a poner al desnudo nuestras deficiencias, a percatarnos de falsos absolutos que constituyen ciertas regiones en centros y otras en periferias. Pero tal pregunta puede y debe a la vez volvernos sensibles respecto de la marginación que se da en nuestras propias comarcas, por ejemplo, frente a minorías étnicas, económicas, incluso frente a grupos más importantes. Hay que tener cuidado también de que el rechazo del estatuto de periferia no lleve a que una región se constituya, a su vez, en "centro", es decir, que se encierre en una ilusión todavía más difícil de desarraigar.

¿Qué implica, pues, la comprensión a que nos invita el tema mismo de esta sesión? Yo contestaría que se basa en el reconocimiento de la dignidad y del carácter insustituible e irreductible de lo humano. ¿Y qué es lo humano? ¿Una estructura social o política, un proceso evolutivo, una historia, una producción como las obras de la ciencia, del arte o incluso de la religión? No, lo humano que fundamenta y legitima a lo demás, es, antes que nada, la persona en su totalidad y, sobre todo, su conciencia que le abre la apropiación cognoscitiva de sí misma y del mundo, la lucidez, la transparencia y la autonomía que la señala en forma indeleble y sin la cual deja de ser.

No existe futuro para lo humano más que en lo humano. El vasallaje o la dominación se producen siempre en detrimento de la humanidad de dominados y dominantes. El mundo contemporáneo nos brinda el triste espectáculo de potencias armadas unas contra otras, de pueblos y naciones dominados en lo económico o en lo político, de grupos desfavorecidos, marginados. La situación de las mujeres, que forman más de la mitad de la población del planeta continúa siendo un poco la misma en todas partes del mundo, incluso hoy, como muestra de lo que falta por hacer para que se logre lo humano.

Tal vez no me he referido mucho a América ni a la comprensión por la cual la filosofía puede contribuir a su humanización. Pero, en cierto modo, no he hablado más que de ello. Puesto que es la tierra que habitamos, que representa todo, incluso en un sentido hoy más real todavía que antes, una tierra de esperanza, abordar los obstáculos y problemas que perjudican la comprensión humana ¿no es evocar desde aquí el presente y el futuro, que pue-

de ser el del mundo si América es capaz de justificar la esperanza que despierta?

La calidad del futuro que hemos de construir no consistirá en el lucro ni en el acrecentamiento del poder o de la influencia, ni aun en el dominio técnico de la naturaleza, sino en el dominio de sí mismo, en la depuración de la sensibilidad y de la conciencia y en la autonomía; todo esto es propio de lo humano, es decir, de los individuos. Existe en nuestro mundo actual una demanda poderosa, incluso vociferante, que no puede ser satisfecha ya ni por un regreso al pasado, ni por una simple rectificación de actitudes o estructuras anteriores, sino que esta demanda exige un adelantamiento, una salida a los caminos que hasta ahora ha seguido la humanidad en busca de su ser, para hallar por fin su propio espacio: un espacio que sea precisamente el de lo humano.

## LA FILOSOFÍA COMO INSTRUMENTO DE COMPRENSIÓN INTERAMERICANA

Por *Leopoldo ZEA*  
PRESIDENTE DE LA SOCIEDAD  
INTERAMERICANA  
DE FILOSOFÍA

EN las sesiones plenarias del XI Congreso Interamericano de Filosofía se hizo expresa la relación que guardan entre sí los diversos puntos de vista que en el campo filosófico tienen sus representantes en Canadá, los Estados Unidos y la América Latina. De esta relación habrá de derivarse la posibilidad de tales filosofías como instrumento de comprensión interamericana. Por un lado, el pluralismo que acerca los puntos de vista canadienses y latinoamericanos, por el otro, el logicismo sostenido por los filósofos estadounidenses participantes en el Congreso, que es la visión propia del filosofar de una nación preocupada por mantener el orden científico y social, adecuado al centro de poder del sistema del que es expresión. Por encima de esta diversidad ha habido diálogo, puentes de comprensión entre estas posturas. Los filósofos estadounidenses no se refirieron directamente al filosofar en América Latina. Lo hicieron indirecta, triangularmente, al manifestar sus críticas a las más recientes expresiones de la filosofía en Europa, entre ellas, a la filosofía francesa de la que es figura estelar Jacques Derrida y la Escuela de Frankfurt y sus derivaciones. Hilary Putnam y Richard Rorty calificaron a estas filosofías de relativistas, y criticaron la relación que pretenden guardar las mismas con lo político y lo social. La filosofía propiamente dicha es considerada extraña a toda relación ideológica, política y social. Precisamente son éstas las mismas críticas que se han hecho y hacen en Latinoamérica a quienes pretenden contaminar lo que se considera el auténtico discurso filosófico, reclamando la mayor asepsia, desinfección y limpieza de todo lo que pueda ser ajeno a un discurso estrictamente lógico. Los estadounidenses hicieron críticas del llamado relativismo europeo, de la misma forma en que se han hecho críticas en Latinoamérica a quienes afirman la existencia de un filosofar propio de la región originado en su peculiar realidad.

Este filosofar, en Europa y América Latina, debe ser más bien calificado de pluralista, que no de simple relativismo. Recordemos cómo al terminar la Primera Guerra Mundial, la filosofía hizo expreso un relativismo del que fue máximo exponente Oswald Spengler en su *Decadencia de Occidente*. Allí se habló de la cultura occidental como la última gran protagonista de la historia universal, destinada como todo organismo vivo a morir. Frente a ella estaban otras culturas aún naturales y bárbaras en Asia, África y América. Culturas amenazantes que, como aves de rapiña, se aprestaban a devorar los restos de la cultura herida de muerte. Relativismo, pero como todo relativismo excluyente: una cultura en agonia frente a otras culturas apenas en crecimiento. La segunda guerra ha dado origen en Europa a un filosofar crítico de la filosofía como discurso magistral, sosteniendo frente a él un discurso múltiple en el que se hagan expresos todos los pueblos de la tierra. El nuevo filosofar europeo reconoce la existencia de otros discursos al lado del propio. Algo más que relativismo, pluralismo. Este filosofar, lejos de mostrarse pesimista respecto al propio futuro, se muestra optimista, proponiendo la elaboración de un gran discurso, no ya otro discurso magistral, sino un discurso que sea expresión de la capacidad de comprensión que entre sí han de guardar los múltiples discursos del hombre a lo largo del planeta. Ya no sólo el *logos*, sino el diálogo como instrumento de posibilidad de un gran discurso filosófico auténticamente universal. Filosofar que coincide con el ya viejo filosofar latinoamericano, empeñado en alcanzar la universalidad a partir de la propia e ineludible identidad, de la peculiaridad de sus expresiones.

La filosofía europea, objeto de la crítica de la filosofía estadounidense, trasciende el relativismo al tomar como punto de partida el pluralismo de las expresiones de lo humano. Este punto de partida es expresión de la conciencia que de su actual y propia marginación ha tomado Europa. Europa, la gran marginadora de la historia, toma ahora conciencia de la relación marginal que guarda con un nuevo centro de poder, al occidente de sus límites, los Estados Unidos. En varias ocasiones, en Europa se ha hablado con pena de esta conciencia de marginación que la acerca a la vieja toma de conciencia de marginación latinoamericana. Esto es "algo nuevo e insoportable para nosotros, dicen, algo que los latinoamericanos sufren hace mucho tiempo, por lo cual ya deben estar acostumbrados". "Nunca nos acostumbraremos, se les contesta, por ello nos enfrentamos una y otra vez a esa situación". Esta conciencia, en Europa, fue agudizada por el secuestro del Achille Lauro en el Mediterráneo y la actitud repopuladora del gobierno de los Es-

tados Unidos frente a Italia. "¡Ahora, decía un pensador italiano, los europeos tendremos que asumir conscientemente que no somos sino una Colonia de los Estados Unidos!".

La filosofía en Europa, como en América Latina y en los Estados Unidos, sigue expresando la realidad de la que se originan sus elucubraciones. De allí las severas críticas de la filosofía europea a la que aquí nos referiremos, a las viejas y nuevas expresiones filosóficas de dominio. Crítica y denuncia de tales expresiones para afirmar un nuevo discurso múltiple, y como tal, respetuoso de las diversas expresiones de lo humano. Búsqueda de un discurso auténticamente universal, uno y múltiple, como expresión del diálogo que comprende y no simplemente la palabra que dicta. Pluralismo, no simple relativismo. De las coincidencias entre el pluralismo filosófico europeo y latinoamericano y de su importancia para el futuro de la filosofía habló Evandro Agazzi, Secretario General de la Federación Internacional de la Sociedad de Filosofía, en su conferencia "La comunidad filosófica, qué puede esperar de la filosofía latinoamericana".

El problema que se plantea aquí se refiere a la posibilidad de la filosofía en América como instrumento de comprensión interamericana y mundial. La comprensión que han de alcanzar los hombres y pueblos de la región a partir de su propia y peculiar expresión. La búsqueda del sentido unitario de América, sin menoscabo de sus ineludibles y múltiples peculiaridades, como punto de partida de una comprensión que ha de ser total, esto es, universal en el mejor sentido de la palabra. Aquí, por razones obvias, se hacen repetidas referencias al filosofar europeo contemporáneo y pluralista del que hablamos. La pregunta se plantea diciendo ¿es posible una filosofía horizontal de comprensión que rebase la vieja filosofía vertical de dominación?

La filosofía, desde sus lejanos orígenes en Grecia, se planteó una pregunta aparentemente abstracta: la pregunta sobre el Ser en general. Pregunta sobre el ente de entes, que dé sentido a los múltiples entes que forman la realidad. Una pregunta que no es abstracta sino concreta, hecha directamente al único ente capaz de darle respuesta: el hombre. El hombre, como el único ente que puede contestar a la pregunta de cuya respuesta depende la existencia misma del propio interrogador, del hombre mismo. El hombre es el único ente que interroga y da respuesta a los problemas que se le plantean, en su ineludible relación con otros entes como lo son la naturaleza y los otros hombres. La pregunta por el Ser es una pregunta que hace un peculiar y concreto ente en relación con otros entes. Pregunta ontológica que se hace a sí mismo el hombre

y que al darse respuesta, afirma, da seguridad a su propia y peculiar identidad.

El hombre es un ente que se sabe expuesto al cambio que la naturaleza impone a todos los entes, pero expuesto también a la cosificación de los otros hombres. En el interrogante se busca la respuesta que permitirá trascender el cambio impuesto por la naturaleza y la cosificación de los otros. Se pregunta por el ente de entes, esto es, por el ente que está por encima de todo y, por estarlo, es también conocedor del orden que determina el cambio de la naturaleza y, dentro de la naturaleza, el del hombre mismo en su relación con otros hombres. Es la pregunta sobre el orden natural, pero también sobre el orden de las sociedades. De esta forma, el que interroga busca afirmarse frente a la naturaleza y frente a sus semejantes; éstos, en la respuesta, pasan a ser parte de la misma naturaleza cuyas leyes conoce. El que interroga es un ente peculiar, concreto, que busca trascender su limitada concreción a través del conocimiento, del *logos*. Trata de captar el Ser en general expresado por el *logos*. El *logos* o razón que pondrá a su poseedor por encima de todo. Esto es, por encima de la naturaleza y de los otros hombres. El que posee plenamente el *logos* y sabe utilizarlo sabe tanto del orden de la naturaleza como del orden de la sociedad creada por los hombres. De allí que se acabe sosteniendo, en los mismos orígenes de la filosofía, como lo hace Platón, la necesidad de que los filósofos sean reyes o los reyes filósofos. Aristóteles consideraba a su vez natural que mande el más sabio sobre el menos sabio. La razón, el *logos*, rige el Cosmos, está por encima de todo. La razón, decía Aristóteles, la posee plenamente Dios; pero también el hombre que la tiene, aunque limitada, y por ello, quien la posee es el ente más cercano a lo divino.

La razón no es sólo privativa de un hombre, ella es parte de la naturaleza de todos los hombres. El hombre es un animal racional; por ello lo esencial al hombre es la razón. La razón que se encuentra inserta naturalmente en el hombre. Pero el hombre es también *híbris*, intemperancia, concupiscencia, lo cual lo hace semejante al animal. La *sofosine*, la sabiduría, es la que hace al hombre plenamente hombre, al triunfar sobre la *híbris*. Entre los hombres, es el filósofo el que más cerca está, por la razón, de su máxima expresión, Dios. El *logos* resulta así ser el más extraordinario instrumento de poder. De poder sobre la naturaleza y sobre los hombres, en especial sobre aquellos que aún no dominan su *híbris*. La filosofía contemporánea viene ya precisamente denunciando el carácter totalitario del filosofar expresado a lo largo de la historia.

El filósofo francés Michael Serres sostiene que "La racionalidad de un sistema de orden dado, ya se le tome desde el punto de vista político, social, económico, de hecho desde cualquier punto de vista, es la racionalidad de cierto poder, o para decirlo de otro modo, la racionalización del poder". Ha sido la justificación racional del despotismo, desde *La República* de Platón a la *Filosofía de la Ilustración*. Max Horkheimer y Teodoro Adorno, en la *Dialéctica del Iluminismo*, denuncian, igualmente, el carácter totalitario de la filosofía y del *logos* que la expresa. "El saber, que es poder, dicen, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en su fácil aquiescencia a los señores del mundo. Se halla a disposición tanto de todos los fines de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, como de todos los que quieran manipularlo, sin distinción de sus orígenes". "Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres". Francisco Chatelet dice: "Para ser más precisos, ¿no es hora acaso de comprender (por lo tanto de reconocer), que en el fondo toda filosofía pasada siempre estuvo más o menos vinculada al discurso del amo y resulta que nuestros ancestros filosóficos, pese a algunos despropósitos, no hicieron más que expresar (si no repetir, ampliar) ese discurso *magistral*?" La denuncia del *discurso magistral*, que pareció esencial a la filosofía, es el punto de partida de la afirmación de otra actitud, lo que la filosofía contestataria llama "el derecho al discurso". Esto es el derecho a expresar el propio discurso, el de los múltiples hombres que forman la humanidad. Es la afirmación de un filosofar en las antípodas de las filosofías magistrales. La afirmación del peculiar filosofar del hombre, de cada hombre en concreto, en una relación ya no vertical de dependencia sino horizontal de solidaridad.

Este filosofar parte de otra interpretación del *logos*. *Logos* es razón, esto es, capacidad para comprender y hacerse comprender; por ello es también *palabra* que permite expresarse y, al expresarse, hacerse entender, comprender. El *logos* es al mismo tiempo razón que comprende y palabra que se hace comprender. En este sentido no puede existir un *logos magistral* que diga o dicte, pura y simplemente, y al decir o dictar se haga obedecer. El hebreo hace del verbo, de la palabra, un instrumento creador. En el principio era la nada, dice la Biblia, pero Dios *dijo* hágase esto y se hizo. En la cosmología de Hesíodo, se dice que en el principio era el caos, el desorden, pero fue la palabra la que ordenó, definió, la que a cada cosa le dio un lugar. Es la palabra divina la que pone orden en el caos, creando el cosmos. Aquí la palabra o *logos* tiene un

sentido totalitario. *Logos*, como razón y palabra, son aquí expresiones de dominio total.

Por el contrario, la palabra o *logos* como comprensión, no sólo comprende, también se hace comprender en una relación distinta de la del dominio, por el diálogo; diálogo es el *logos* que relaciona a los entes racionales. Es este filosofar, precisamente, el que nos permite plantearnos el problema de la Filosofía como instrumento de comprensión interamericana y universal. Ello implica el reconocimiento de otros discursos, además del propio, el reconocimiento de lo que hace igual a un hombre a otros hombres. Ya no el *logos* como instrumento de manipulación de otros hombres, considerándolos parte de la naturaleza que es menester dominar.

En América, en sus diversas regiones, parece serle peculiar este otro filosofar. Es la filosofía ya expresa en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, que es un alegato filosófico del derecho de los hombres al propio discurso. "Sostenemos como verdades evidentes —dice la Declaración— que todos los hombres nacen iguales; que a todos les confiere su creador, ciertos derechos inalienables entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos, los hombres instituyen gobiernos que derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados; que siempre que una forma de gobierno tiende a destruir estos fines, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla y a organizar sus poderes en aquella forma que a su juicio garantice mejor su seguridad y felicidad". Se afirma aquí el derecho de todos los hombres a expresarse en una relación de igualdad con otros hombres. Es el reclamo filosófico de una nación marginal, dentro del discurso magistral, reclamando el derecho al propio discurso. El discurso propio frente al centro de poder imperial. El *logos*, como expresión de poder absoluto es enfrentado por un *logos* múltiple que reclama su derecho a expresarse. La afirmación del discurso del nómada, del que está fuera del centro de poder, dice la filosofía francesa a que nos hemos referido. Es un filosofar subversivo, contrario a la institucionalización del saber; es el filosofar del nómada, contrario a la institucionalización o civilización del *logos*. "La actividad actual de la filosofía va en sentido de una nomadización del pensamiento". En Europa, se agrega, la filosofía sufrió varias sacudidas, "la más violenta, y muy probablemente la más decisiva, sería la que hizo añicos la omnipotencia del *logos*. La palabra se "liberó", porque cada quien se apoderó del "*derecho al discurso*". Aparentemente se regresa al caos original, pero en realidad con las múltiples expresiones del *logos* y las múltiples palabras que lo expresan, conciliadas a través de

la comprensión, se va formando un nuevo cosmos. Es ésta la preocupación que se manifiesta en América dentro de un filosofar semejante al expresado.

Pese a ello, el *logos*, hecho para comprender y hacerse comprender, el *logos* como razón y palabra, sufrirá nuevas mutaciones y con ellas las justificaciones de dominio que lo conducirán a una nueva afirmación del *logos* como poder, como palabra o discurso magistral. En 1789, se produce en Francia una revolución y con ella la afirmación del discurso múltiple de los hombres que la hacen: la afirmación de los derechos del hombre a partir de la igualdad que entre sí guardan todos los hombres. Afirmación que tiene fuente en el racionalismo cartesiano que ya afirmaba el derecho del hombre a expresarse a través del discurso que le es propio. Se reconoce aquí la igualdad de todos los hombres por la razón. Es la razón o discurso lo que iguala a los hombres entre sí. Pero esta razón o discurso acabará también trascendiendo a su portador, al hombre. "Todos los hombres son iguales por la razón o buen sentido", dice Descartes, "pero distintos entre sí por sus accidentes". Lo accidental es, precisamente, lo que concretiza al hombre, lo que le da individualidad, lo que lo hace peculiar en relación con otros hombres; etnia, educación, posición social, etcétera. Lo que iguala a los hombres entre sí es la razón. Lo que los distingue es su peculiar biografía, la propia de cada hombre, así como su origen racial y cultural. La razón es aquí lo esencial y ella está por encima de las múltiples peculiaridades de los hombres, que lo son gracias a ser racionales. Lo que distingue a unos hombres de otros, se agrega, es el habitáculo de la razón; el lugar donde la razón se encuentra inmersa, el cuerpo y la circunstancia que Descartes considera accidentales. Pero serán justamente este habitáculo y esta circunstancia los que determinen la situación del hombre en su relación con otros hombres. El buen o mal uso de la razón depende, precisamente, del habitáculo y circunstancia en que esa razón se encuentre. Los hombres son iguales entre sí por la razón, pero distintos por su capacidad para el buen o mal uso de la razón. Será distinto el hombre blanco del negro, el rico del pobre, el civilizado del bárbaro que, aún en posesión de la razón, están limitados para su uso. Lo esencial en esta distinción no descansa ya en la razón que iguala, sino en lo accidental, lo que singulariza, lo que concretiza, en lo peculiar, que determine el buen o mal uso de la razón. Todo lo cual dará origen a una nueva justificación para la discriminación y para una nueva forma de dominación, el colonialismo. El colonialismo al que se enfrentó la Revolución estadounidense en 1776, afirmando el derecho al discurso propio.

Sin embargo, será a partir del éxito alcanzado que la nueva Nación haga del discurso regional un nuevo discurso magistral. Discurso magistral que tendrá que ser acatado por los pueblos que pretendan ser naciones independientes. Será a partir del propio discurso estadounidense, hecho magistral, que se determine la validez de otros discursos. Así, el discurso libertario propuesto por Descartes se transforma en un nuevo discurso totalitario tanto en Europa como en los Estados Unidos. En nombre de la razón democratizadora, se impondrán nuevas formas de dominio colonial y neocolonial tal y como lo denuncia la Escuela de Frankfurt, al analizar la Filosofía de la Ilustración, trasfondo de dos grandes revoluciones, en los Estados Unidos y Francia. Los Estados Unidos libres disputarán a Europa el derecho a hacer del propio y singular discurso un discurso totalitario, imperial. El neocolonialismo se justifica así filosóficamente para ocupar el vacío de poder que dejará el colonialismo europeo en el mundo.

América, no lo olvidemos, entró a la historia de Europa bajo el dominio de un *logos* magistral. El *logos* que expresó en toda su dinamicidad y potencia Hegel. Hablando Hegel de la América, expresó: "Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia, tenemos que habérnosla con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta". Recién descubierta América, Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas disputan sobre el ser, la humanidad del indígena. Para el primero, el indígena era sólo un homínulo, algo menos que hombre, un hombrecillo; un ente de razón limitada y, por ello, destinado a obedecer a quienes son portadores de la razón por excelencia. Destino que se extenderá a todo nacido en la región, cualquiera que fuese su origen racial y cultural. Todo el Continente es visto como inferior frente al Viejo Mundo y sus hombres. La flora y la fauna, nos dicen Buffon y De Pauw, son también inferiores; su gente es corta de inteligencia por nacimiento o por atrofia. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos fue, precisamente, la primera refutación a esa limitada concepción del hombre. Lo paradójico ha sido que los mismos Estados Unidos que reclamaron su derecho al propio discurso, negasen el mismo a los indígenas con los que se encontraron y después a sus vecinos al sur del Continente y a otros pueblos de la tierra. Gente inferior, nómada, incapaz de imponer su señorío a la naturaleza que debe estar a su servicio. Gente que

por ser así puede y debe ser desplazada o sometida al hombre por excelencia. Se afirma como modelo de humanidad, el propio y como modelo de sociedad, también el propio. Los Estados Unidos enarbolan la bandera de la democracia y la libertad, pero se limitan a la propia y exclusiva libertad y democracia en nombre de las cuales intervienen sobre otros pueblos para supuestamente obligarlos a ser libres y a democratizarse, pero de acuerdo con un modelo impuesto. Se olvida lo establecido en la propia *Declaración de Independencia*: "que son los hombres los que instituyen gobiernos que derivan de sus justos poderes". Se hace así patente una nueva y poderosa expresión del discurso magistral, y con ella el supuesto derecho de esa nación a imponerlo.

Volvamos a Descartes, quien sostenía que los hombres son iguales entre sí por la razón o el buen sentido, pero distintos por el buen o mal uso de la razón. El buen o mal uso de la razón, anticipábase, depende de la textura racial y de la situación social y cultural e, inclusive, del sexo de los individuos. Ya Aristóteles se refería a este buen o mal uso de la razón, distinguiendo al hombre, racional por excelencia, del esclavo o bárbaro y de las mujeres y los niños. Estos son también hombres, poseedores de la razón, pero en un grado limitado. Homúnculos, hombrecillos, menos que hombres. De allí que esté bien que el más sabio mande sobre el que sabe menos. Lo accidental en esta filosofía es, precisamente, lo que concretiza al hombre; lo esencial es la razón que da sentido al hombre en general, pero no al hombre en concreto. Es por lo concreto que el hombre va a ser más o menos hombre que otros hombres. Porque el hombre capaz de hacer buen uso de la razón es más hombre que el que no posee esta capacidad. Así, lo que era accidental va a resultar determinante en esta afirmación de humanidad. Todos los hombres son iguales por la razón, pero dicha igualdad no va a depender ya de la razón, sino de lo somático, de la naturaleza y de la situación social y cultural del individuo. El hombre que no hace buen uso de la razón es inferior al que tiene esa capacidad. Pero hay algo más. El hombre incapaz de hacer de la razón instrumento del dominio de la naturaleza, acaba siendo parte de la naturaleza. Es razón pero razón natural, esto es, inconsciente y, por ello, incapaz de autodeterminarse, de ser libre. Un hombre tal no puede, por lo mismo, formar parte de una sociedad de pares entre pares, de iguales entre iguales. No puede estar en otra relación que no sea la de dependencia, de encomendado de la colonia o del colonizado de los últimos tiempos. Determinación que abarcará, no sólo a un hombre o grupo de hombres, sino a pueblos y naciones enteras. El *logos* magistral de

la antigüedad se expresa ahora como *logos* imperial, colonialista. Es el mismo *logos* que pone a su servicio a la naturaleza y con ella al hombre natural, razón natural y a quienes la expresan, individuos y pueblos.

Es frente a este discurso magistral, totalitario, dominador e imperial, que esta nuestra América necesita afirmar su derecho al propio discurso, a su expresión regional, pero no por ello menos racional que el discurso magistral. Discurso regional que es la contrapartida del *logos* totalitario. Es en la América Latina en donde se ha reclamado con mayor insistencia el derecho a la participación en un discurso que ha de ser multi-racial y multi-cultural. El filósofo estadounidense Michael A. Weinstein ha destacado la presencia de este discurso pluralista en la América Latina y en el Canadá. En esta nación ha sido el filósofo George Grant, en obras como *Lament for a Nation: The Defeat of Canadian Nationalism*, quien ha hecho expresa esta preocupación, coincidiendo con diversas expresiones de la filosofía latinoamericana de los últimos tiempos. Se defiende el derecho a disentir, a expresarse de otra forma que la establecida por el discurso magistral. La razón, el *logos*, no es lo unívoco, sino la razón a través de la cual pueden comprender y hacerse comprender los hombres sin renunciar a sus peculiaridades. La razón como abstracción es sustituida por la razón como expresión del hombre concreto. Se concilia la desigualdad en la igualdad. La igualdad no sólo por la razón, sino centralmente por el peculiar y concreto modo de ser del hombre, el propio de todos los hombres.

Por ello, es ampliando y corrigiendo a Descartes, quien sostenía la igualdad de los hombres entre sí por la razón, que se deberá ahora afirmar la igualdad de los hombres por su diversidad. Porque cada hombre, como cada pueblo, son peculiares, diversos de otros hombres y pueblos, pero no por eso menos hombres. Cada hombre, como cada pueblo, posee una peculiaridad, una individualidad, una personalidad. Personalidad que es esencial al hombre, ya que es lo que hace del hombre un ente concreto. Concreto pero dueño de una razón que le permite comprender y hacerse comprender por otros hombres, igualmente peculiares. Al comprender y hacerse comprender, se hace expreso un *logos* que no es ya el *logos* magistral. Es un *logos* múltiple, abierto a la pluralidad de lo humano. El *logos* que es también diálogo, enlazando a los hombres entre sí, pero sin subordinar unos a otros.

Es éste un filosofar en las antipodas del discurso magistral originado en el Viejo Mundo. Un filosofar que ha surgido en este nuestro continente, en América, como reacción al *logos* como dis-

curso magistral y totalitario que ha dado origen a guerras, represiones y genocidios. Un filosofar ya viejo en nuestra América, que ha tenido que luchar a lo largo de su historia por subvertir el dominio impuesto. Un filosofar en pugna contra el *logos* totalitario, en nombre del cual Hegel condenó a la América en conjunto por no ser otra cosa que eco y sombra del mismo. Ha sido frente a este filosofar totalitario que la América, tanto la sajona como la latina, reclamó el derecho a la propia expresión en un contexto continental de solidaridad y no de dependencia. Una sola gran América, desde Alaska hasta la Patagonia, que, sin dejar de ser América, pueda hacer expresa su multiplicidad, la pluralidad de sus expresiones. Una América multicultural y mestiza. Dentro de esta filosofía es que tiene sentido preguntarse sobre la posibilidad de un filosofar como instrumento de comprensión interamericana y universal.

Hace ya algún tiempo que se planteó en América Latina el problema de la existencia o posibilidad de una filosofía propiamente americana por sus orígenes y por su peculiar problemática. Preguntar ontológico, como lo fue el preguntar por el ser en la filosofía de la antigua Grecia. La pregunta por lo permanente en medio del cambio, de cuya respuesta dependía y depende la existencia del ser, o la identidad del que pregunta. La vieja pregunta por lo que hace del hombre un hombre. La pregunta por el ser del hombre de la región en relación con otros hombres. Preguntar ontológico frente a las pretensiones de otros hombres por hacer de su peculiar identidad, modelo, piedra de toque de lo humano por excelencia. Un filosofar surgido de las peculiares circunstancias que la región plantea como algo primordial, el diálogo, la mutua comprensión. Un filosofar que al mismo tiempo que permite definir la propia identidad, puede también ser capaz de comprender otras expresiones de lo humano; comprender las múltiples expresiones de un ente que no es unívoco, sino múltiple. Se aspira aquí a la comprensión que abarque la totalidad del Continente sin menoscabo de las concretas expresiones de sus hombres y pueblos. Es, precisamente, de la capacidad para comprender y hacerse comprender, que depende ese original filosofar que no es exclusivo de los americanos, sino que es y ha de ser esencial a todos los hombres y pueblos. Será a través de este filosofar que la vieja preocupación universalista de la filosofía pueda ser hecha realidad. Una verdad universal, no magistral, que para serlo, ha de poder comprender las múltiples expresiones de lo humano. Lo universal sí, pero como suma de las múltiples expresiones del hombre.

## DEBATE SOBRE EL IMPERIALISMO CULTURAL\*

Por *Thomas AUXTER y Ofelia SCHUTTE*  
UNIVERSIDAD DE FLORIDA

### PRESENTACION

*Los miembros que han seguido Proceedings and Adresses en los últimos dos años conocen mi preocupación por incluir en sus páginas amplias discusiones sobre los temas y tendencias de la disciplina. Ahora estoy satisfecho de poder publicar en la presente oportunidad algunas de ellas. Las más extensas --incluidas en esta edición bajo el nuevo rubro de "Informe especial"-- son un conjunto de trabajos relacionados con el XI Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Guadalajara, Jalisco (México), en noviembre de 1985. En opinión de los participantes, el Congreso puso de manifiesto no sólo profundos intereses en común sino también marcadas divergencias entre las comunidades filosóficas de Norteamérica y Latinoamérica. Por esa razón me alegró recibir de Thomas Auxter y Ofelia Schutte dos breves escritos acerca del Congreso. La intervención de Richard Rorty en la sesión plenaria de dicho Congreso dio lugar a múltiples discusiones y él ha aceptado amablemente que se publique aquí. Me complace tener la oportunidad de hacerlo, ya que el documento proporciona una base para valorar los comentarios de Auxter y Schutte y por estar en su derecho de ofrecer algunos breves y estimulantes apuntes sobre el modo en que la filosofía en los Estados Unidos ha llegado a su presente situación.*

*David A. HOEKEMA*  
SECRETARIO EJECUTIVO

### I

FILÓSOFOS provenientes de diversas partes de Latinoamérica se reunieron en Guadalajara, Jalisco (México), en noviembre de 1985, con el fin de discutir las propuestas. A diferencia del úl-

\* *Actas e informes de la Asociación Filosófica Americana*, vol. 59, núm. 5 (junio de 1986).

timo Congreso Interamericano de Filosofía, organizado por filósofos de los Estados Unidos y celebrado hace cuatro años en Florida, este Congreso fue planeado por filósofos de América Latina. En consecuencia, la cuestión del imperialismo cultural, que permaneció en segundo término en el Congreso pasado, pasó al primer plano en Guadalajara. Cada una de las tres sesiones plenarios se concentró en este asunto y fue un hecho evidente que los delegados de los Estados Unidos hubieran deseado que se suprimiese.

¿Por qué tanto interés por el "imperialismo cultural"? Desde el punto de vista de los principales participantes de América Latina y Canadá, las cuestiones de "¿quién controla la cultura?" y "¿con qué propósito se usa este poder?" provocan diferencias en el mundo. Hay algo más que simple resentimiento con respecto al hecho de que los europeos y sus descendientes en los Estados Unidos hayan impuesto su dominio a la expresión cultural en Latinoamérica.

Leopoldo Zea, ahora Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, sostiene que el imperialismo cultural justifica el imperialismo político. Así como los europeos tienen ya una larga experiencia como colonizadores cuya acción abarca las Américas, la tienen también en la exposición de un discurso que hace patente su derecho a este dominio. La filosofía, afirma Zea, ha venido siendo un instrumento justificativo de dominación cultural con el que va implícito el dominio político.

La filosofía en Europa ha sostenido la existencia de una sola realidad y una sola verdad sobre la experiencia humana. Se ha hecho de la filosofía, dice Zea, un instrumento para definir una verdad válida sobre toda la gente y por todo el tiempo. Desde sus inicios en Grecia, la filosofía ha mantenido esta interpretación recogida después por la filosofía europea para justificar su expansión militar y económica sobre el mundo. Es ésta la filosofía que se enseña en sus diversos centros de cultura y universidades. Cada nueva versión de esta filosofía conduce a la afirmación de la propia excelencia cultural sobre el mundo y con ella a la justificación implícita de su derecho al dominio del mismo.

Durante varias décadas, Leopoldo Zea, quien pronto cumplirá los setenta y cinco años, ha venido sosteniendo una cruzada contra esta interpretación cultural de dominio afirmando frente a ella la diversidad cultural que considera propia de las Américas, y con ella el pluralismo filosófico que le da sentido. El Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Guadalajara demostró, entre otras cosas, el éxito alcanzado por Zea. Diversos filósofos latinoamericanos, desde Enrique Dussel de la Argentina hasta Jaime Ru-

bio Angulo de Colombia, hicieron de la interpretación filosófica de Zea el punto de partida de sus propias aportaciones.

El consenso latinoamericano sobre la diversidad cultural y su determinación de hacer de ella un tema filosófico importante, pudo haber sido anticipado por quien hubiese seguido las recientes tendencias filosóficas en la otra mitad meridional del hemisferio. No fue así. Por ello, la mayoría de los filósofos de los Estados Unidos parecieron sorprendidos por lo que se encontraron. Igualmente sorpresivo para ellos fue el grado en que los filósofos canadienses hicieron suyo el consenso latinoamericano.

Venant Cauchy, de Canadá, Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, expuso con claridad sus puntos de vista en la sesión plenaria y expresó su desaliento ante el desconocimiento de las filosofías africana, asiática y latinoamericana, al mismo tiempo que la filosofía europea se presentaba a sí misma como universal. "Emergemos —dijo— de siglos de brutal colonialismo, de prácticas de imperialismo y actitudes impuestas". Al igual que Dussel, advirtió sobre las consecuencias de una ideología central que, al penetrar desde Europa en otros países a través de minorías dominantes, rige la investigación y todas sus expresiones oficiales. Esta "falsa objetividad" y este "falso absoluto" trabajan, efectivamente, contra la verdadera filosofía que surge de situaciones humanas específicas. La diversidad de lenguas y de culturas no tiene por qué ocultar lo universal; más bien es la fuente y condición de su creatividad. La cultura nos pone en contacto con la realidad humana, así como el tacto nos pone en contacto con lo físico. La dominación cultural nos niega, por el contrario, el acceso a toda la gama de lo auténticamente humano.

El nutrido aplauso tributado a Cauchy al término de su ponencia sólo pudo equipararse al tributado a otro canadiense, Kenneth Schmitz. Siempre debemos estar en guardia, dijo, contra el peligro que implica el que una determinada cultura se presente como expresión de la humanidad en su totalidad. No existe la humanidad en abstracto; sólo existen entes humanos concretos, creadores de cultura igualmente concreta. Si bien una cultura expresa la unidad y organización total de un modo de vida, se debe reconocer que existen también otras totalidades como expresión de otros modos de vida, todo lo cual nos debe hacer recapacitar sobre el carácter del discurso racional y poner en duda la tendencia que trata de imponer una determinada realidad y sus expresiones a todo el mundo.

En vista del consenso emergente sobre el pluralismo cultural y su comprensión filosófica, se acrecentó el interés por la forma

como los filósofos de los Estados Unidos iban a responder a las críticas, máxime que los mismos Estados Unidos aparecían como el principal promotor, a través de sus filósofos, de los valores de una ideología eurocéntrica en las Américas. A última hora Donald Davidson no asistió al Congreso. Hilary Putnam y Richard Rorty se encargaron de contestar a las preguntas que se les hicieron una vez presentadas sus ponencias. Putnam mantuvo su relación con la audiencia mediante comentarios sobre las penas que originan los terremotos como el todavía reciente de México. Hizo además entretenidos comentarios sobre varios aspectos filosóficos y afirmó que los filósofos de hoy no deben decir lo que han de hacer los filósofos del mañana. Asimismo se esforzó en el diálogo con otros asistentes al Congreso. Todo ello atemperó la acritud de su documento, el que consistió en la exposición de la filosofía europea interpretada por los filósofos de los Estados Unidos.

Richard Rorty, por su parte, no mostró igual entusiasmo por la filosofía europea ni por sí mismo en cuanto filósofo en quien culmina la problemática de esta filosofía. Respecto a las expresiones culturales y filosóficas de las otras Américas, no mostró interés ni deferencia. Rorty sólo se encontraba preparado para decir la última palabra sobre la unidad histórico-mundial del pensamiento continental anglosajón, expresado en su propio proyecto filosófico. Quienes han leído sus últimos trabajos reconocieron sus temas principales en lo expuesto en el Congreso: que las filosofías continentales y británica más recientes son entre sí más similares que diferentes, que no existe una genuina expresión del mundo, que sólo existen textos sobre el mundo y que lo único que queda por hacer es "rehacer nuestras creencias y deseos". La filosofía es ajena a la realidad política y por ello los filósofos no deben intentar ser la vanguardia de los movimientos políticos. En relación con la política, la filosofía sólo puede operar a partir de la categoría de la esperanza, ejercer su función sin compromiso y construir el ideal de una utopía. Todo esto, sugerido por Rorty, se entiende mejor a través del pragmatismo de esta filosofía.

A diferencia de otras participaciones, que suscitaron alguna ocasional pregunta hostil, Rorty provocó, casi uniformemente, una serie de preguntas hostiles: ¿Por qué usted no nos ha hablado del imperialismo cultural? ¿Por qué la filosofía no ha de reflexionar sobre la opresión? ¿Escribieron Platón y Locke con independencia de las realidades políticas en que se encontraron? ¿Por qué no reconoce usted la importancia del determinismo y la filosofía negra en la exposición de la filosofía de los Estados Unidos? ¿Cree usted que la crítica feminista del poder patriarcal europeo en su con-

trol sobre otros no tiene nada que ver con la paz y justicia del mundo? ¿Con la guerra nuclear? ¿Con la explotación del Tercer Mundo?

Rorty respondió a las preguntas tan rápido como se le formulaban, diciendo: No hablo de imperialismo cultural porque dudo que éste exista. En las universidades europeas una élite se empeñó en crear sin compromiso y dentro del libre juego del espíritu la temática del filosofar. Se trata de "enclaves de libertad" que pudieron haberse posibilitado por el desarrollo imperial, pero sin que esto implique otra conexión entre tales "enclaves" y el imperialismo. Es una mala pregunta la que se hace sobre la praxis política de una filosofía. La filosofía no interviene en la praxis política; en relación con ella sólo se puede hablar de esperanza. Por ello la filosofía carece de utilidad dentro de la opresión. Por ello las clases subdesarrolladas de América no han producido filosofía alguna que valga la pena mencionar. El alegato feminista sobre la dominación es "deleznable y trivial" cuando se generaliza. Sólo tiene explicación cuando es local. No veo relación alguna entre patriarcado, dominio, guerra nuclear y explotación del Tercer Mundo.

A filósofos que han estado vinculados al debate sobre el carácter continental y angloamericano de la filosofía debió satisfacerles salir de las restricciones regionales y participar en un debate internacional. Dentro de este horizonte fue comprensible que alguien pudiese proponer una orientación más "cosmopolita" por temor a una politización de la filosofía que rebajase el valor de un nuevo nivel de debate euroamericano.

Muy otra fue la actitud de los filósofos en la periferia del debate entre la filosofía de Europa y la de los Estados Unidos, más propensos a sentir la ambivalencia, al menos, acerca de lo que está sucediendo en "el centro". Pues aunque se tenga interés en oír y seguir los últimos giros de la discusión, mucho de este interés radica en la forma como se presenta el debate. Varios de los participantes en la sesión plenaria mostraron a Hegel como un ejemplo de la arrogancia con que los pensadores europeos se han presentado como centro del escenario filosófico mundial. Los filósofos situados en la periferia están ya cansados de las historias de la filosofía europea presentadas como la historia de la filosofía universal por excelencia. Saben, por propia experiencia, que existe otro aspecto del *logos*, con otro sentido y que aporta otras expresiones de la historia auténticamente universal de la filosofía partiendo de otras expresiones de lo humano por excelencia. El *logos* desde el ángulo europeo sólo ha proyectado una gran sombra oscureciendo la diversidad cultural. Desde este punto de vis-

ta, los europeos y los descendientes de europeos han llevado sus teorías a otras partes del mundo, y han presentado el debate de su propia región como expresión de cosmopolitismo desechando las que Rorty designa perspectivas "parroquiales", propias de otras partes del mundo. Una actitud que encontró, obviamente, resistencia.

Richard Rorty expresaba lo más actual del pensamiento europeo dentro del enclave de la libertad que son los Estados Unidos; pero el auditorio de Guadalajara se rebeló contra tal interpretación. Los filósofos latinoamericanos y canadienses ya habían sido advertidos, por Zea y otros, sobre "las dos expresiones del *logos*". Por ello no estaban dispuestos a renunciar al *logos* plural por un *logos* único, magistral, que se presenta a sí mismo como la medida de toda expresión filosófica. El *logos* unilateral había sido enviado a la periferia, a "las provincias"; "Cóbrese o devuélvase". Los representantes de las culturas marginadas ponían ahora en claro que se rehusaban a recibir el paquete. Por ello cuando Rorty resumió la filosofía europea considerando a la propia como culminación, el auditorio latinoamericano y canadiense vio en esta postura un ejemplo del eurocentrismo que se presenta como expresión de la historia de la filosofía por excelencia y como expresión de la ruta a seguir por el mismo mundo. Cuando Rorty abogó por una filosofía "cosmopolita" que eliminara las diferencias nacionales y regionales, los filósofos pluralistas se vieron a sí mismos en la periferia de lo que los europeos entienden por cosmopolitismo. Cuando Rorty abogó por que se aceptase como norma de la recreación filosófica la recreación por la recreación, el juego por el juego, como algo propio de la elaboración filosófica, el auditorio vio cómo se elevó este punto de vista igualmente regional para presentarlo como expresión de la conciencia universal por excelencia, haciendo de lado otras perspectivas regionales. Cuando Rorty instó a los filósofos a defender el modelo filosófico europeo como "un enclave de libertad" que, por serlo, rechaza las expresiones políticas para vivir en el libre juego del espíritu de la recreación filosófica, el mismo auditorio comprendió que esta actitud ocultaba una postura no menos política dispuesta a ignorar el sufrimiento de los oprimidos para justificar su propia holgura.

Otros participantes del Congreso brindaron también sus versiones de la opción filosófica entre pluralismo cultural e imperialismo cultural. Se anhela que en el futuro la filosofía encuentre sentido a partir de múltiples expresiones culturales del hemisferio y el mundo. El peruano Francisco Miró Quesada tocó un punto álgido al mostrar la eclosión de la creatividad cultural en la América Latina de nuestros días, tanto en la novela como en la poesía,

la danza, la pintura, etcétera, y desafió a los filósofos a expresar sus puntos de vista sobre la realidad que ha hecho posible esa creatividad. Consideró inconcebible que la preocupación por las expresiones culturales pudiese ser ajena a la política que las conserva y desarrolla.

Cuatro años antes, cuando se celebró en los Estados Unidos el Congreso Interamericano de Filosofía, el debate sobre el imperialismo cultural fue "marginado" en el sentido que Zea da a este término. Es cierto que los principales filósofos latinoamericanos, incluido Zea, presentaron sus ponencias a auditorios formados en su mayoría por participantes de la América Latina, porque los organizadores en los Estados Unidos estimaron que esos puntos de vista no eran lo suficientemente significativos para merecer la traducción simultánea. Por ello los filósofos norteamericanos salieron de ese Congreso sin que hubiese indicios de interés sobre las cuestiones planteadas por los latinoamericanos. En Guadalajara los filósofos latinoamericanos reiteraron su temática pero asegurándose esta vez de que todos los filósofos participantes recibieran el mensaje a través de la traducción simultánea; por ello en esta ocasión fue difícil para los estadounidenses pasar por alto la importancia del debate llevado a un nivel hemisférico. Ahora está por verse si los filósofos de los Estados Unidos van a llegar al próximo Congreso ponderando nuevamente las victorias del filósofo estadounidense y haciendo de lado las objeciones recibidas como simples cuestiones políticas o no suficientemente cosmopolitas.

Thomas AUXTER

## II

ENTRE el 10 y el 15 de noviembre de 1985 se realizó, en la Universidad de Guadalajara, Jalisco (México) el XI Congreso Interamericano de Filosofía. El tema central del Congreso fue "América y su expresión filosófica" y ofreció una oportunidad única para el diálogo y el mutuo reconocimiento entre los filósofos que asistirían a la reunión provenientes de todo el Continente Americano y del Caribe. Estos intercambios tuvieron lugar en varias de las pequeñas reuniones programadas para el evento, al igual que durante los contactos informales entre los filósofos de diferentes nacionalidades que se reunían en restaurantes, cafeterías y otros lugares de acceso comunes al grupo.

Pese a ello se hizo evidente una clara falta de diálogo dentro del Congreso. Tal sucedió en las sesiones plenarias celebradas cada

mañana ante un gran auditorio que contaron con traducción simultánea al alcance de los participantes al Congreso y al público en general. Lo que se había programado como un "encuentro" resultó un claro y evidente "desencuentro". Varios destacados filósofos latinoamericanos se refirieron a esto como "un gran desencuentro". La mayor parte de ellos hacía alusión a la actitud de los representantes de los Estados Unidos en las plenarias, como los profesores Richard Rorty y Hilary Putnam, quienes no cambiaron el patrón de imperialismo cultural que considera al pensamiento latinoamericano y del Tercer Mundo como algo marginal, como expresión de subordinación y dependencia en relación con las "grandes expresiones" del pensamiento de los Estados Unidos, Inglaterra y Europa Occidental.

En las plenarias, los filósofos de los Estados Unidos, deliberadamente o no, hablaron desde una posición que los intelectuales de todo el mundo han llegado a asociar con la expresada por los Estados Unidos en relación con sus vecinos latinoamericanos y caribeños. Discurso que puede caracterizarse como angloeurocéntrico, aunque no hegemónico, en virtud de esta especial característica. Lo que irrita a los latinoamericanos es la premisa adicional, esto es, una actitud, una suposición, consciente o inconsciente, que parece propia de tal discurso y que hace de la conciencia angloeurocéntrica la medida de todas las cosas.

Significativamente, otro grupo de filósofos, formados también en el estilo angloeurocéntrico, enfrentó en las sesiones plenarias los supuestos de este estilo de expresión filosófica. Tales fueron los representantes canadienses que participaron en la discusión, como los profesores Venant Cauchy y Kenneth Schmitz. Al igual que sus colegas latinoamericanos Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Jaime Rubio Angulo y Gregorio Weinberg, los canadienses, expresándose en francés e inglés, abogaron en las sesiones por el pluralismo cultural. Varios de los participantes al tomar la palabra elogiaron el trabajo de los filósofos latinoamericanos que por sus obras han llegado a ser conocidos como filósofos de la liberación. En particular, los filósofos latinoamericanos dieron sentido al quehacer filosófico más allá del compromiso de conservar y reforzar los valores de sus propias culturas. Resumiendo, parecía que los filósofos norteamericanos daban por hecho la hegemonía de su propio consenso cultural en relación con las aspiraciones del auditorio al que se dirigían, mientras que los canadienses y los latinoamericanos llegaron al foro con una profunda sensibilidad respecto a las necesidades de los pueblos cuyas culturas y expresiones filosóficas habían sido marginadas o silenciadas en relación con

los más poderosos sectores de la Gran Bretaña, Estados Unidos y Europa Occidental.

Ahora bien, como sólo tres filósofos destacados de los Estados Unidos podían participar en cada una de las tres sesiones plenarias, la pregunta que surge es por qué el profesor William J. Kilgore, responsable de la selección de los estadounidenses participantes, no eligió un grupo más diverso. No se escogió a ninguna mujer destacada en este campo, como tampoco a ningún filósofo de origen hispánico residente en los Estados Unidos, salvo al profesor Oscar Martí como comentarista de la primera plenaria. La elección se hizo de acuerdo con una corriente filosófica homogénea como si ésta representase el filosofar estadounidense por excelencia. Que daron marginadas otras corrientes como la fenomenología, el existencialismo, el feminismo y el marxismo. Es probable que filósofos de otras corrientes hubieran estado mejor preparados para abatir el muro que separa la filosofía norteamericana de la de sus vecinos meridionales.

No es tanto el campo filosófico en sí lo que está en juego en este tipo de diálogo, como la sensibilidad del filósofo hacia otras expresiones culturales y el reconocimiento a la autonomía del otro. ¿Por qué, me pregunto, siendo el marxismo una de las teorías filosóficas más intensamente debatidas en la América Latina, no se eligió a un filósofo marxista destacado para representar a los Estados Unidos en este Congreso? Además, ya que en el Congreso se hacía hincapié en la necesidad del diálogo Norte-Sur, ¿por qué no se propuso a un especialista estadounidense en filosofía latinoamericana para que hablara en la Asamblea? Estas preocupaciones deben ser discutidas por los miembros de la Asociación Filosófica Americana (APA) que tendrán a su cargo la preparación de la reunión del Congreso Interamericano en 1988.

Hemos comentado las fallas de la participación estadounidense en ese evento que muestran la conveniencia de conocer lo que preocupa a muchos de los filósofos latinoamericanos. Éstos, básicamente, piden que se ponga término al imperialismo cultural en el campo de la filosofía. Si bien los puntos de vista sobre este asunto son diversos, existen, cuando menos, dos posiciones sobre las que hay consenso, y es preciso que esto se haga del conocimiento de los filósofos de los Estados Unidos.

Primero, el castellano debe ser reconocido como una lengua filosófica internacional. Las instituciones elitistas de los Estados Unidos sólo consideran lenguas propiamente filosóficas al inglés, el francés y el alemán. De esta forma el trabajo de los filósofos latinoamericanos queda marginado, o simplemente ignorado en los

Estados Unidos. En el XVII Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en Montreal, Canadá, en 1982, los latinoamericanos insistieron en la inclusión del castellano como lengua oficial del Congreso para la reunión que se prepara en Brighthton, Inglaterra, en 1988. La aceptación del castellano como lengua filosófica internacional permitiría la presencia de la filosofía latinoamericana fuera de su lugar de origen. Igualmente preocupa la marginación del portugués como lengua de otra gran región de América, el Brasil.

Segundo, hay que entender que los problemas sobre soberanía nacional y autodeterminación en América Latina son prioritarios para esta región y sus pensadores, en comparación con los temas relacionados con la idea de "progreso", determinados por el modo de vida de los Estados Unidos, que es ajeno a la región. Filosóficamente se hace evidente un gran deseo por preservar el legado propio del pensamiento latinoamericano frente a cualquier incursión de ideas propias de los Estados Unidos. Varios de los filósofos latinoamericanos mostraron una actitud separatista, mientras otros hablaron de cooperación en el intercambio de ideas con los Estados Unidos sobre una base de absoluto respeto. Los latinoamericanos consideran que los problemas latinoamericanos han de ser resueltos exclusivamente por los latinoamericanos. Sólo esperan de sus colegas norteamericanos reconocimiento y apoyo a esta posición frente a la tendencia intervencionista de los Estados Unidos en los problemas internos de otros países soberanos. El diálogo filosófico entre las dos culturas es una buena oportunidad para que los miembros de ambas se enriquezcan entre sí y, eventualmente, puedan romper con el predominio político y económico de los Estados Unidos como expresión de su hegemonía sobre el destino de sus vecinos al sur de las Américas.

Se puede así afirmar que varios de los problemas más importantes que afectan la posibilidad de un diálogo significativo se derivan de situaciones de desigualdad que, estrictamente hablando, están fuera del campo de la propia filosofía. Sin embargo, Leopoldo Zea y otros influyentes pensadores latinoamericanos consideran que el filósofo, antes que nada, debe ser consciente de su lugar en la historia, que mediante una acción unida y de ejemplo personal se puede tratar de ayudar a corregir las condiciones de desigualdad y subordinación en que se encuentran los pueblos de América Latina y el Tercer Mundo.

*Ofelia SCHUTTE*

## DIALOGO EPISTOLAR

Por *Konstantin KOLENDA*  
UNIVERSIDAD RICE, TEXAS  
y *Leopoldo ZEA*  
UNAM, MÉXICO

Julio 7 de 1986

Prof. Leopoldo Zea  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria  
México 20, D. F.

Muy estimado profesor Zea:

Hace muchos años, en el verano de 1958, pasé varias semanas en México con el propósito de familiarizarme con la filosofía mexicana. Era entonces profesor asistente de filosofía en la Universidad Rice y conocía suficientemente el español como para asistir a conferencias y hasta contestar algunas preguntas que el profesor García Máynez me planteaba en su seminario sobre ética (posteriormente el profesor García Máynez visitó la Universidad Rice y dictó allí una conferencia). Mantuve, en un taxi, una conversación con el difunto José Vasconcelos, quien acudía a una cita con su dentista y me invitó a acompañarlo. También platicué con usted, que me invitó después a una entrevista en su oficina.

Tras haber leído algunos de sus artículos, me pude dar cuenta de su compromiso de filosofar en el marco de la cultura nacional. Por ello, no me sorprendió que en el último Simposio Interamericano de Guadalajara usted tratara el fenómeno del "imperialismo cultural". Yo no asistí al Congreso de Guadalajara y no he leído la ponencia que usted presentó allí, pero acabo de recibir la publicación, fechada en junio de 1986, de las Actas de las Sesiones de la Asociación Filosófica Americana en las que se mencionan algunos de los debates. Las Actas contienen las discusiones del profesor Richard Rorty y los reportes de los profesores Thomas Auxter y Ofelia Schutte.

Me ha sorprendido la hostilidad con que fue recibida la exposición de Rorty. Se la consideró simplemente como otra instancia del prejuicio euroamericano. Sin embargo, me parece que la posición que él defiende es de hecho partidaria de lo que ustedes desean que suceda. Si es el caso, como él sostiene, que la ambición filosófica de establecer una estructura básica universal a favor de la naturaleza y de la naturaleza humana ha dado pruebas de ser un desengaño, y si las teorías físicas, sociales y morales son creaciones e invenciones de los seres humanos para dar sentido a sus vidas, entonces cada contribución exitosa encaminada a estos esfuerzos experimentales es digna de atención y de apoyo. La posición de Rorty, a mi parecer, no va contra la aceptación de las diferencias culturales y de los intentos nacionalistas por dar forma y carácter a un único estilo de vida dentro de un contexto histórico particular. Por el contrario, dado que no está forzado en un lecho de Procusto de estructuras supuestamente uniformes de todas las formas de filosofar, el pensamiento humano es libre de explorar posibilidades de una manera mucho más abierta y aventurada, haciendo pleno uso de los poderes lúdicos de la imaginación. Y es natural esperar que el punto de partida de esta aventura del espíritu humano sean la propia tradición y los intereses sociales y políticos del grupo que uno escoge para identificarse.

Desafortunadamente, una de las connotaciones de la palabra "juego" sugiere falta de seriedad y hasta frivolidad. Ésta no es la connotación de la palabra que emplea Schiller en el texto al que se refiere Rorty. El sentido de Schiller se encuentra correctamente especificado por Rorty como "el sentido del juego como la más alta posibilidad de la vida humana". De acuerdo con Schiller, la humanidad llega a ser libre *sólo* cuando actúa en el sentido de desplegar sus capacidades para el pensamiento creativo, la imaginación y todo esfuerzo deliberado para ampliar al máximo sus posibilidades espirituales.

Cuando Rorty sugiere que nuestra preocupación por la objetividad debiera posibilitar la invocación de la solidaridad con otros seres humanos, nos invita a que miremos nuestras formas de pensamiento y nuestra práctica social como verificables por el mejor juicio posible de la gente que sopesa el precio y el valor de estas formas. La solidaridad, como resultado de conformidad con tales juicios, sólo puede tener un campo limitado y por cualquier motivo puede fracasar en lugar de tener aceptación general. Mas ésta no es razón para que un grupo social cuestione sus valores a falta de buenos argumentos en contra de ellos. El reconocimiento de que la comparación de las formas culturales particulares tiene como fi-

nalidad la extensión del acuerdo y la solidaridad, antes que el descubrimiento de algunas normas culturales ahistóricas y trascendentes, debiera hacer a la gente más respetuosa con relación a ellas y más responsable respecto de los valores, necesidades y pensamientos de los demás. El comportamiento al que Schiller y Rorty hacen alusión no enfrenta a unos grupos contra otros sino, por el contrario, los alienta a iniciar una "conversación edificante" y, cuando sea necesario, a idear nuevos vocabularios o a revivir los viejos para salir adelante con situaciones que los mantienen separados.

La observación de Rorty respecto de que la filosofía sólo puede florecer en "enclaves de libertad" es una advertencia realista de que bajo crueles situaciones de privaciones físicas, de hambre y de pobreza, o bien bajo opresión política, un discurso creativo no puede prosperar. Como él dice, es una cuestión discutible considerar que las futuras condiciones económicas y políticas mundiales nos otorguen la *oportunidad* de seguir por este camino. Esto también explica su cautela en la elaboración de teorías acerca de la historia y de la humanidad; muy a menudo todas ellas suprimen la libertad de pensamiento. Pero se puede cuestionar su limitada filosofía que simplemente expresa las esperanzas, los *anhelos* que se tienen respecto de las prácticas políticas. Las esperanzas no surgen en el vacío, pero generalmente se las considera contrarias a la propia tradición y a las prácticas prevaletentes. Por ello el filósofo teórico les parece amenazador a los regímenes reaccionarios. Soljenitsyn observa que un gran escritor es un segundo gobierno que puede extenderse hasta abarcar toda la actividad intelectual, incluyendo la de los filósofos, especialmente si se los considera intelectuales de usos múltiples: este punto de vista es confirmado por Rorty.

No sorprende que condiciones de opresión social y política produzcan la llamada filosofía de la liberación. Tal filosofía, sin embargo, debería alimentarse en fuentes filosóficas que no fuesen parroquiales, y hacer un llamado a la solidaridad con cualesquiera personas o grupos ya comprometidos por los ideales de la libertad y de la autodeterminación. En este aspecto la tradición euronorteamericana contiene un cuerpo de argumentos filosóficos que desempeñaron, y todavía desempeñan, un papel en el establecimiento y en el mantenimiento de gobiernos democráticos. Podría apostarse sin riesgo que muchos, si no la mayoría, de los filósofos europeos y norteamericanos suscriben tales argumentos y al menos apoyan moralmente a la gente que por doquier lucha contra la opresión. Tal apoyo puede traducirse en una acción política, pero esto trae aparejada la decisión de aplicar las convicciones filosóficas perso-

nales a circunstancias políticas concretas. Por lo tanto, se requiere asumir la responsabilidad de un conocimiento objetivo y digno de confianza de tales circunstancias. El desempeño de este papel combinado, como filósofo y como activista político, no es imposible, pero siempre conviene distinguir entre la capacidad fáctica y la política de una persona con relación a los argumentos filosóficos con base en los cuales se interpretan los hechos y la política.

Quando a los filósofos se los insta a tomar conciencia de su lugar en la historia no se ve con claridad qué es lo que se les invita a hacer. ¿Están obligados a realizar un trabajo mejor como filósofos o como ciudadanos teniendo también en cuenta sus responsabilidades internacionales? En su función de filósofos pueden o no ser capaces en cuestiones teóricas relacionadas con la situación política. Si su área de competencia es relevante para esta situación es posible que no posean la información necesaria que les permita aplicar sus teorías a una situación dada. En cierto sentido cada uno de nosotros está comprendido en la historia, pero el llamado específico a los filósofos para que asuman un papel deliberado en ella se basa en la suposición de que *pueden* estar seguros de la manera y forma en que sus teorías deben traducirse en una práctica. Los problemas políticos del mundo son demasiado complejos para que un filósofo pretenda tener tal capacidad, en particular para un filósofo de otro país. Pero esto no excluye la posibilidad de que el juego filosófico con alternativas conceptuales afecte el pensamiento y las actividades de los hombres de Estado y de los ciudadanos en quienes recae la responsabilidad de iniciar y llevar a cabo los cambios deseables en su sociedad.

Como miembros de organizaciones profesionales, los filósofos son responsables de los procedimientos relacionados con la ampliación de las comunicaciones entre los colegas de la profesión. La expansión de la solidaridad como resultado de una mutua y edificante conversación que contribuya al mejoramiento recíproco requiere algunos arreglos prácticos. Es un error excluir de la conversación a un amplio grupo de filósofos cuya lengua es el español, y tienen razón en querer asegurar la traducción en las reuniones internacionales. Se pueden dar otros pasos. Se pueden impulsar más intercambios de estudiantes, más simposios especiales entre facultades. Convendría, quizá, fundar periódicos bilingües o traducir algunos diarios para que puedan utilizarse. Mientras más libros de filósofos latinoamericanos se encuentren disponibles en inglés, sus puntos de vista, sus opiniones y teorías recibirán más atención y podrán ser discutidos. Ojalá los asuntos tratados en el Congreso de Guadalajara contribuyan a derribar las barreras existentes. Como

Rorty lo apunta en su exposición: "ninguno de nosotros se encuentra realmente a gusto con tales diferencias nacionales".

La razón por la que no estamos o no debiéramos estar contentos respecto de la falta de conocimiento de lo que se está haciendo por filósofos de otras latitudes tiene algo que ver con el punto de vista que Rorty quiere que tomemos en serio. Si fuera el caso de que las verdades descubribles a través de la filosofía estuvieran efectivamente enraizadas en alguna realidad ahistórica independientemente existente, aquellos que creen estar en posesión de tales verdades no tendrían razón de prestar atención a aquellos que tuviesen opiniones diferentes; después de todo, ellos *ya poseen* la verdad. Mas si no existe tal matriz atemporal que dé validez a nuestras creencias, entonces es aconsejable que comparemos nuestras opiniones con las de los demás, con la esperanza de que se nos confirme, corrija o instruya de otro modo en la justificación de nuestras creencias. Si el mérito de nuestras conclusiones filosóficas no es una función de un objetivo preexistente, de una cultura que trascienda la realidad, sino más bien es el resultado de llegar a un acuerdo con otros que contribuyen a la confirmación de tales conclusiones desde una perspectiva diferente pero complementaria, entonces tenemos la mejor razón posible para prestar atención al trabajo filosófico realizado en otras culturas y en otros marcos históricos.

Cordialmente,

Konstantin KOLENDA

México, D. F., 14 de agosto de 1986

Sr. Profesor Konstantin Kolenda  
Department of Philosophy  
Rice University  
Houston, Texas  
77251 Estados Unidos

Estimado profesor:

Tuve el gusto de recibir su carta del 7 de julio que he leído con atención antes de hacerle llegar estas líneas. Me parece importante que lo discutido en el IX Congreso Interamericano de Filosofía sea objeto de esta atención, porque de esta forma se cumplen

los deseos de los organizadores en México respecto de exponer las ideas que sobre el propio filosofar se tiene en las tres regiones de América, Canadá, Estados Unidos y América Latina. Pensamos que a través de estas exposiciones y su discusión se establecerían puentes de comprensión que tan necesarios son en nuestros días.

No creo que haya habido hostilidad para la ponencia del profesor Richard Rorty, pues no considero sea hostil exponer otro punto de vista sobre el quehacer filosófico. Desde luego su exposición estuvo, desde muchos puntos de vista, de acuerdo con lo sostenido por latinoamericanos y canadienses, dadas las altas miras de su posición. No se ha buscado la conformidad de juicios como expresión de solidaridad. La solidaridad resulta de la comprensión que guarden entre sí los interlocutores sin que ello implique renunciar a los propios puntos de vista. Descartes sostenía que todos los hombres son *iguales* por la razón, a lo que agregaríamos que todos los hombres son iguales por ser distintos, esto es, peculiares, individuos, personas; pero no tan distintos que unos puedan ser más o menos hombres que otros. El reconocimiento de la igualdad en la diversidad la da, precisamente, la razón, que permite entender y hacerse entender. Es del respeto a esas ineludibles desigualdades que se origina la verdadera paz, la convivencia. Pienso que la filosofía puede ser, en este sentido, un extraordinario instrumento de convivencia. De nuestro afán por comprender y hacer comprender el filosofar propio de la región como punto de partida para la comprensión de otras expresiones de este filosofar como algo propio del hombre, de todos los hombres. Aristóteles decía que el hombre se distinguía del animal por poder razonar, aunque excluía a los esclavos, las mujeres y los niños. Por ello discutir la capacidad para filosofar de los latinoamericanos o simplemente en lengua española, parecía poner en duda la misma humanidad de los excluidos en este quehacer, por lo que se afirma esta capacidad, como se afirma la propia y peculiar humanidad. Se me podrá replicar si lo que se hace en esta región pueda ser llamado auténticamente filosofía y no simple pensamiento o cualquier otra cosa.

No estoy de acuerdo con la observación del profesor Rorty de que "la filosofía sólo puede florecer en 'enclaves de libertad'", considerando que el discurso filosófico creativo no puede prosperar bajo situaciones de crueles privaciones físicas, de hambre y pobreza o bajo la opresión política". Considero que esta observación dejaría fuera de la historia de la filosofía hecha hasta ahora, a todos los filósofos, desde los presocráticos, salvo que se considere como filosofía auténtica tan sólo lo que ahora se viene realizando en las diversas instituciones de investigación filosófica en los Esta-

dos Unidos y la Europa occidental en el campo teórico. Por supuesto, tal filosofar es comprensible que tenga mayor posibilidad en una sociedad libre por opulenta. Sin embargo, no creo que los primeros filósofos en Grecia hubiesen alcanzado dicha opulencia y libertad y que viviesen mejor que ahora muchos de los pueblos de la América Latina, el Tercer Mundo y en los alrededores de las grandes capitales. Por el contrario, considero que ha sido la necesidad, el no poseer la plena libertad ni la plena satisfacción de las necesidades materiales y sociales lo que movió al hombre a reflexionar sobre cómo alcanzar lo que tan indispensable le era. En Grecia la filosofía alcanzó su máxima expresión creativa en figuras como Sócrates, Platón y Aristóteles en un mundo que no era un enclave de libertad, sino de violencia, tiranía y pobreza expreso en las Guerras del Peloponeso. Por ello Sócrates tuvo que beber la cicuta y Platón desde la Academia preparó a sus discípulos para intentar cambiar un orden social que consideraba injusto y realizar su ideal de República; y por intentarlo fue, inclusive, vendido como esclavo. Su discípulo, Aristóteles, hizo a su vez de la *Metafísica* la justificación de la *Política* en la que preparó a su gran discípulo Alejandro. La preocupación centralmente política de la filosofía de estos hombres, se hizo expresa en la frase de Platón de que "los filósofos deben ser reyes o los reyes filósofos" así como el reclamo de Aristóteles de que en la sociedad deban mandar los que más saben. Todos ellos, filósofos que pretendían cambiar el orden del universo para así poder reclamar el derecho a ordenar a la sociedad y mandar sobre sus ciudades. Tampoco fue un enclave de libertad y opulencia la época en que Agustín de Hipona creó su filosofía, buscando superar la violencia de la ciudad de los hombres con el ideal de una sociedad más justa y elevada como la ciudad de Dios. Tomás de Aquino no realizó tampoco su filosofía en enclaves semejantes; por ello trató de conciliar la razón pagana con la fe cristiana para garantizar el orden en la violenta sociedad de la Edad Media. Descartes, padre de la filosofía moderna, trató de superar la intolerancia de las guerras de religión de su tiempo. Bacon, Hobbes, Locke y Hume reflexionaron sobre un Estado más justo en el que el individuo fuese respetado. Hegel escribe su *Fenomenología del Espíritu* bajo el trueno de los cañones de la batalla de Jena, donde actuaba Napoleón visto como encarnación del espíritu. Así podemos seguir hasta nuestros días con el positivismo, el historicismo, el existencialismo, que acaban poniendo en duda la universalidad de la razón y reconociendo la pluralidad de la misma en una sociedad que en los últimos años ha vivido dos grandes guerras. La filosofía será ya vista

como compromiso ineludible dentro de una situación igualmente ineludible, el compromiso del hombre con la sociedad que le ha dado origen. Las *Meditaciones cartesianas* de Husserl son, por ejemplo, un análisis no abstracto del mundo contemporáneo. Se ha sostenido que todo esto no es filosofía, sino utopías y buenas intenciones, ya que la filosofía es algo ajeno a toda preocupación política y social, esto es, apolítica.

Aristóteles, sin embargo, ya sostenía que la filosofía surge de la necesidad; que es la necesidad la que origina en el hombre el afán de saber para enfrentar y resolver los problemas que le plantea su circunstancia. Lo cual me hace preguntar sobre qué se puede filosofar en una sociedad libre por opulenta, que ha resuelto los problemas personales y materiales del hombre. Quizá como el Dios o el Primer Motor de Aristóteles, que mueve, pero no es movido, que es amado, pero no se ama más que a sí mismo, no tenga otra cosa que hacer como la serpiente aristotélica: morderse la cola. O bien tentarse a sí misma para acrecentar su opulencia y con ella esa especial libertad. En este sentido todo estaría ya hecho. Lo que se confirma cuando dice: "No sorprende que condiciones de opresión social y política produzcan la llamada filosofía de la liberación. Tal filosofía, sin embargo, debería alimentarse en fuentes filosóficas que no fuesen parroquiales, y hacer un llamado a la solidaridad, a personas y grupos ya comprometidos por los ideales de la libertad y la autodeterminación." ¿Cuál es la fuente no parroquial? "En este aspecto —escribe usted— la tradición euro-norteamericana contiene un cuerpo de argumentos filosóficos que jugaron y todavía juegan, un papel en el establecimiento y mantenimiento de gobiernos democráticos." La experiencia de la filosofía europeo-norteamericana, de que usted habla, es de extraordinaria importancia para nosotros los latinoamericanos, pero una experiencia que tiene su origen en la problemática europea y estadounidense y que no es semejante a la experiencia de los pueblos que forman la América Latina y otras regiones del mundo no desarrolladas. Esa filosofía parroquial, a que usted hace referencia, es tan parroquial como la que dio origen a la filosofía magistral de la que usted habla. La filosofía en América Latina no pretende otra cosa que hacer lo que la filosofía en Europa y Estados Unidos, esto es, partir de la propia y peculiar experiencia por parroquial que parezca. No se trata de imitar ni repetir los frutos de experiencias hechas, sino partir de las propias e ineludibles experiencias, que esto es precisamente lo que ha hecho la filosofía tradicional. No se trata de ser como Europa o los Estados Unidos, sino hacer lo que Europa y los Estados Unidos han hecho por sí

mismos. Nada más, pero también nada menos. Y si eso no es filosofía, recordando a Hegel diríamos "peor para la filosofía". Ya que ésta quedaría amputada de la fuente de su propia posibilidad y creatividad, el hombre. No el hombre en abstracto, sino el hombre concreto, con un cuerpo y una situación concreta.

Creo que las diferencias señaladas existen porque se parte de un equívoco respecto a qué es lo propiamente filosófico: ¿la teoría o la acción? Se amputa algo que está unido en el hombre que piensa, pero no para contemplar y contemplarse, sino para actuar. Sólo Dios, que posee todo, que no tiene necesidades, puede pensar sobre sí mismo. Los hombres de cualquier lugar de la tierra tienden a pensar y actuar para satisfacer sus necesidades y, cuando éstas están satisfechas, para conservar sus logros. El equívoco surge de confundir al filósofo con el profesional de la filosofía, con el profesor, el investigador y el técnico de la filosofía. Es éste el que obviamente necesita abstraerse de la realidad para realizar con la mayor eficacia la tarea teórica de la que se ha encargado. El filósofo, como lo demuestra la historia de la filosofía, piensa para actuar, reflexiona para saber de los problemas que se plantean a su mundo y actúa de acuerdo con sus posibilidades. Así ha sido desde siempre. Pero ¿tiene importancia el que esta o aquella filosofía, que este o aquel reflexionar sean calificados de auténticamente filosóficos? La calificación no se la han dado a sí mismos los filósofos, sino los profesionales de la filosofía que encuadran, clasifican, enjuician y determinan qué es lo filosófico y qué no. No creo que Platón, San Agustín, Descartes, Hegel y Husserl se hayan preocupado por que se los reconozca o no como filósofos. Simplemente filosofaban sobre su propio y peculiar mundo, la calificación sobre sí eran filósofos les era extraña. Ya los grandes filósofos griegos se negaron a ser clasificados como sabios, o *sophos*, considerando tal calificativo como una pedantería y por ello adoptaron el nombre de filósofos, de afanosos amantes del saber. Una actitud más que una profesión.

Claro que en este su afán por conocer la realidad y resolver sus problemas trataron de ser dioses, esto es, trataron de dar soluciones permanentes, de una vez y para siempre, aunque inútilmente. Por ello Sartre llamaba a esto "afán inútil de ser Dios". Esto es lo que estimula a la filosofía, estimula su quehacer y permanente creatividad: El día que todo pudiera ser resuelto, que no hubiese necesidades, los hombres serían dioses, pensándose y amándose a sí mismos, petrificándose pura y simplemente.

Con estas líneas he querido hacer llegar a usted mi punto de vista sobre la filosofía. Obviamente discutible, pero lo importante

es que se abra el diálogo, que el *logos* deje de ser dictatorial y se transforme en diálogo. Creo que este intercambio de ideas es parte de este diálogo, de un filosofar que no pretende ser magistral, imperial, sino simple punto de partida para una mayor solidaridad entre los hombres, que no implique la anulación de la pluralidad de sus expresiones.

Gracias mil por sus palabras e intenciones. Un saludo cordial de

Leopoldo ZEA

III

EUROCENTRISMO Y OPCION PLURALISTA  
LATINOAMERICANA

## ¿QUE ESPERA LA COMUNIDAD FILOSOFICA INTERNACIONAL DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA?

Por *Evandro AGAZZI*  
SECRETARIO GENERAL DE LA  
FEDERACIÓN INTERNACIONAL  
DE SOCIEDADES DE FILOSOFÍA

*¿TIENE sentido y es legítimo hablar de una contribución específica que haya sido o pueda ser hecha a la filosofía por parte de una cultura o de una región particular del mundo?*

A primera vista habría que decir no, puesto que la filosofía es por naturaleza universal, es un corpus de ideas y de doctrinas a cuya construcción la humanidad entera contribuye en forma colectiva, por encima de todas las contingencias de carácter geográfico, como las fronteras, o de carácter cronológico, como las épocas. De tal manera que el hecho de que Aristóteles sea un griego, Tomás de Aquino un italiano, Descartes un francés o Kant un alemán, resulta ser puramente accidental.

Sin embargo, esta universalidad de la filosofía no es del todo incompatible con su constitución en forma de contribuciones que llevan el sello de una personalidad, de una época o de un área geográfica bien determinadas. En efecto, dicha universalidad atañe ante todo al valor de la filosofía y de las elaboraciones intelectuales que la caracterizan, más que al modo y formas de su expresión o tipo de problemas, a las metodologías, a las categorías que en ellas aparecen y que se distinguen y se desarrollan aun con relación al espacio y al tiempo.

En otros términos, la filosofía no refleja tanto los movimientos de una hipotética "razón abstracta", como los de una razón "concreta", es decir, encarnada en la historia y, mucho más aún, encarnada en cada uno de los individuos. Por eso mismo, una razón que es solidaria de las interrogantes y de los problemas que se plantean al hombre por el hecho mismo de su peculiar "estar en el mundo", por las situaciones ambientales, sociales, afectivas, culturales, que

lo rodean y sobre las cuales está obligado a interrogarse, a buscar significados y orientaciones.

Este es un hecho de alcance general, que siempre se ha verificado a lo largo de la historia de la filosofía. Con tal que se comprenda según su sentido auténtico, se podrá refutar con facilidad la crítica que los ignorantes hacen con cierta frecuencia a la filosofía, diciendo o afirmando que a lo largo de su historia la filosofía se ha ocupado siempre de los mismos problemas y que siempre rumia las mismas soluciones, con variantes raras veces significativas.

En realidad, aquello que hace interesante a la filosofía, y en particular a su historia, es el hecho de que estos eternos problemas, si bien son en abstracto los mismos, son formulados y tratados de maneras diferentes, son motivados intelectualmente por exigencias diversas, testimonian maneras de pensar y mentalidad heterogéneas. De manera que aun las soluciones propuestas con miras a resolverlos se distinguen entre ellas, no tanto porque la razón humana viva siempre en la incertidumbre y no llegue a construir nada estable, sino más bien porque cada una de las soluciones propuestas logra ser persuasiva en lo concerniente a la manera particular según la cual se aborda un determinado problema, mientras que ya no lo será más en el contexto de una óptica diferente según la cual dicho problema recibirá una significación diversa y se convertirá, por consiguiente y en cierta medida, en otro problema.

Es ésta la razón por la cual un hecho de cierto género justifica *a priori* la posibilidad de una diferenciación de los contenidos de la filosofía según el espacio y el tiempo, una especie de "regionalización" de la que, por lo demás, cada uno de nosotros tiene una percepción inmediata, inclusive tomando en cuenta expresiones filosóficas que pertenecen a periodos históricos más bien restringidos. ¿Quién, pues, no es capaz, por ejemplo, de captar la peculiaridad del estilo empírico de la filosofía anglosajona con respecto al carácter nacionalista franco-continental, o de la estructura trascendental de la filosofía alemana (kantiana, postkantiana y romántica) que se ha manifestado en Europa entre los inicios de los siglos XVII y XIX?

Aun cuando se prefiera considerar a la filosofía como subdividida en corrientes, tendencias, escuelas de pensamiento, etcétera, esta ramificación intencionalmente propuesta según criterios puramente intelectuales y doctrinales no es suficiente para eliminar de su seno diversificaciones profundas de carácter "cultural", si no propiamente geográfico, por ejemplo, el marxismo soviético, el marxismo polaco, el alemán oriental, el italiano, el francés;

aunque todos identificables gracias a este denominador común, las diferencias entre ellos resultan ser mucho más grandes que sus tesis comunes. Y, de todas maneras, sus intereses filosóficos se concentran principalmente sobre este problema concerniente a sus diferencias, más que sobre su denominador ideológico común que les sirve de unificador.

Análogo discurso se puede hacer en lo que se refiere al existencialismo. El de Heidegger y el de Jaspers son diferentes al de Sartre o al de Marcel, no solamente por las obvias diferencias de la individualidad de sus respectivos pensadores, sino también debido a las diversificaciones culturales de los diferentes países en los que estos hombres han filosofado.

Con mayor razón dichas consideraciones son aplicables a las tendencias filosóficas de rasgos mucho más matizados como el idealismo, el positivismo, el historicismo. En tales casos, la distinción geográfica es nada menos que una de las maneras habituales que se emplean con miras a la presentación histórica de dichas doctrinas. En nuestra época, este sentimiento sobre la diversidad y su valor se manifiesta con menos insistencia o rigor que en el pasado, y la tendencia que predomina en el mundo es más bien aquélla que conduce a la unificación. Muchos la consideran, sin más, como uno de los aspectos positivos de la civilización contemporánea y como una expresión de la aspiración del hombre moderno hacia la universalidad, a la superación de las fronteras, a la realización creciente de la unidad del género humano.

Pero es mejor o preferible no dejarse engañar por la ilusión. En realidad, no todo lo que es uniforme es universal, sino más bien anónimo, amorfo, sin incentivo alguno, al límite, inclusive, de lo aburrido y repetitivo, mientras que la diversidad, con tal que sea de buen nivel (cualitativamente hablando), aviva y enriquece nuestra capacidad de reflexión, acicatea el gusto por el parangón y el sentido crítico, es síntoma de originalidad y creatividad.

Las formas más corrientes y llamativas de esta marcha hacia la uniformidad están a la vista de todos: las grandes metrópolis y las ciudades modernas de cualquier parte del mundo, se asemejan todas ellas; es raro el lugar donde no haya llegado la llamada cocina "internacional", el modo de vestir europeo se ha implantado por todas partes, un inglés más o menos aproximado se ha convertido en una especie de idioma internacional pobre y descolorido, mientras que se desvanecen el uso y el esmero por los idiomas nacionales y los hablantes abandonan sus respectivos dialectos.

Como si fueran signos de retraso e incultura, las tradiciones se apagan o relegan al simple papel de folclores, son practicadas por grupos de aficionados y en adelante definitivamente convertidas en piezas de museo. Todo esto ha hecho que el viajar y el comunicarse se conviertan en algo más fácil pero, al mismo tiempo, en algo mucho más aburrido de tal manera que cuando visitamos una gran ciudad y queremos ver algo interesante casi siempre vamos a visitar el "centro histórico", siempre y cuando no haya sido destruido para ceder su lugar a construcciones modernas o recientes. O también buscamos con mucho empeño un restaurante que sea capaz de brindarnos una cocina "local" menos insípida en comparación con la cocina de los grandes hoteles. O también tratamos de descubrir ciertas huellas de los usos y costumbres locales antes que desaparezcan para siempre.

Naturalmente, la uniformidad ofrece una gran ventaja práctica y nadie pretende negar, por principio, las facilidades que ofrece la estandarización: la uniformidad en el voltaje eléctrico, en los repuestos para maquinarias, en el cambio de las monedas, en el lenguaje de las computadoras, en los sistemas métricos y en las unidades de medida en general, en los semáforos y en las reglas de tránsito. Es una condición indispensable para la circulación de los bienes de consumo y servicios.

Sin embargo, no tiene valor espiritual particular; sólo tiene como raíz dos procesos intelectuales extremadamente pobres: la convención y la imitación. Por eso es fácil darse cuenta del grado de empobrecimiento que tal condición implica si es que deseamos integrarla en la esfera intelectual. En este caso, expresa en sustancia la limitación de un modelo hegemónico, inclusive un comportamiento que demuestra pereza y renuncia a la propia originalidad.

Cuando una nación se convierte en hegemónica en el campo político y económico, se observa una tendencia inconsciente y casi irresistible, además de adoptar su lengua, a imitar también sus gustos, sus modas, sus estilos de vida, sus maneras de pensar, su producción artística y literaria y, *last but not least* aun su filosofía.

En este caso, el interés por lo "diverso", por lo sin uniformidad, aunque se conserve, tiene la tendencia a convertirse en una simple "curiosidad", vale decir, un comportamiento intelectual que no es nunca verdaderamente participante, puesto que contiene en sí mismo una separación, un sentimiento implícito de superioridad, un tipo de fruición que corre el riesgo de ser confundida con la mera diversión, un juicio que tiende a expresarse al máximo en un "me agrada" o "no me agrada".

Para que dicho comportamiento superficial de mera curiosidad se logre desalentar y superar, no es suficiente mantener despierto el sentido de apertura y de disponibilidad que permitan tomar en serio aquello que es peculiar y diferente, con miras a enriquecerse o perfeccionarse, sino que hace falta, del mismo modo, que lo peculiar y lo diferente puedan abrirse hacia lo universal, que no sea sólo la expresión de un *hortus conclusus* celosamente encerrado en sí mismo. Por el contrario, que sepan expresar y transmitir valores susceptibles de ser comunicados a un "auditorio general" ideal. Éste es el punto de equilibrio delicado y difícil de conseguir y constituye en parte el gran desafío de la civilización contemporánea, la cual, por una parte, tiene que acostumbrarse a ese nivel de uniformidad cada vez más grande y, por otra, a no desperdiciar las innumerables riquezas de todo lo que no puede ni debe reducirse a una mera uniformidad.

Todo cuanto se ha dicho hasta este momento en general se aplica también a la filosofía en particular. Ésta sólo parcialmente está constituida por el estudio apasionado y arduo de problemas "eternos", cuya dificultad y riqueza inextinguibles intrigan a los hombres de todas las épocas y de todas las latitudes y los embarcan en un proceso de profundización y repetición sin fin. Es éste, si queremos, el aspecto general de la filosofía, en cuyo interior se producen ciertas uniformidades de lenguaje, de categorías, de continuidad, que hacen que ella se sitúe por encima del tiempo y del espacio. Pero por otra parte, no menos importante, la filosofía constituye una especie de "testimonio" que la humanidad se rinde continuamente a sí misma con el objetivo de "comprenderse" y de "orientarse", es decir, de "buscar un camino". Considerado así, el esfuerzo de la filosofía es siempre "nuevo", puesto que las situaciones en las cuales se encuentra la humanidad y los problemas de comprensión y de significado, tanto práctico como espirituales, que ella está obligada a afrontar, son nuevos y en gran parte inéditos.

Una primera toma de conciencia de este hecho —madurada en Europa, especialmente a partir del siglo XVIII y definitivamente consolidada en el siglo XIX— se ha producido con la adquisición del "sentido histórico". La historia ha dejado de ser un mero género literario espléndido (*opus oratorium maximum*), o una mera expresión de preocupaciones que impiden que el recuerdo de la hazaña de los hombres se pierda en el tiempo (*memoria rerum*), o mera fuente de sabiduría (*magistra vitae*), gracias a las meditaciones sobre el pasado.

Precisamente ha comenzado a pensarse como un testimonio que la humanidad se rinde a sí misma, gracias a una comprensión profunda de lo que ella ha sido a través de las diferentes épocas, cada una de las cuales merece ser reconstruida con amor y respeto, tal como se ha manifestado realmente, con un esfuerzo de participación y de ensimismamiento y con la certeza de que este mejor conocimiento de sí misma, además de tener un valor intrínseco, sea para la humanidad una adecuada forma de comprensión del presente y una fecunda inspiración para el futuro.

La traslación de dicho comportamiento al terreno filosófico ha dado como resultado la cristalización de aquella corriente del pensamiento calificada de "historicismo" y de la que, por motivos de brevedad, sólo podremos indicar como ejemplos a Juan Bautista Vico, en el siglo XVIII, y a Jorge Federico Hegel, en el XIX. Tal dimensión, que también podemos llamar el conocimiento de la "variación en el tiempo", ha sido definitivamente integrada en el seno de la conciencia intelectual contemporánea.

Pero, a su vez, tendría que ser integrada mediante una análoga conciencia de la "variación en el espacio", capaz de captar nuestra atención no solamente sobre las variaciones diacrónicas sino también sobre las sincrónicas. Es decir, sobre las diferencias que se manifiestan en diversos lugares en una misma época histórica. Para servirnos de una expresión paralela a la precedente, podemos hablar de la adquisición de un "sentido geográfico" (aunque al menos, por el momento, pueda sonar un poco rudo y poco oportuno hablar de "geografismo").

Ya existen síntomas de esta ampliación de horizontes en lo que se refiere a la filosofía. En efecto, se puede ver un interés creciente por la filosofía, las religiones, la sabiduría oriental, e inclusive por el pensamiento africano. Curiosamente, este mismo interés tarda en manifestarse en lo que se refiere a América Latina. ¿Hay razones para esto? Sin duda existen y podemos arriesgarles a proponer unas cuantas.

La principal es probablemente ésta: América Latina, durante mucho tiempo, ha sido percibida y considerada culturalmente como una parte del mundo occidental. O, más bien, como una provincia suya que, por lo mismo, brilla con una "luz refleja", más que con una "luz propia". De ninguna manera se puede ignorar que, según la percepción común a las personas de cultura media pertenecientes a otras partes del mundo, la historia de América Latina comienza en el siglo XVI con la conquista por parte de los colonizadores, mientras que todo lo precedente es considerado una especie de prehistoria, dotada de confines vagos y legendarios al máximo.

Como resultado de la independencia que tuvo lugar en el siglo XIX, el continente latinoamericano es considerado como el escenario de continuas revoluciones, de guerras internas, de inestabilidad política crónica que han dejado poco lugar al desarrollo de una vida civil y cultural ordenada. Además, el hecho de que durante el periodo entre guerras muchos intelectuales europeos, perseguidos por razones políticas, hubieran logrado conseguir refugio en diversos países de América Latina (especialmente en Argentina, Chile, México y Brasil), y que ahí hubieran podido también desarrollar una obra cultural intensa y de gran valor, parece confirmar la existencia de dicho vínculo intrínseco, lo que implica, naturalmente, una cierta forma de dependencia de este continente con respecto a la cultura europea. En esto se apoyan para decir, con ambages, que América Latina ha elaborado doctrinas filosóficas importadas de Europa y, más recientemente, también de Estados Unidos de América. Esto permite afirmar con certeza que la filosofía latinoamericana puede ser profesionalmente digna, aunque escasamente original, como sucede en general con los discípulos y con los epígonos, en el caso de las grandes escuelas filosóficas.

A esto hay que añadir que, por razones de expresión lingüística y de tradición histórica, América Latina ha sido asociada a la cultura ibérica (no por nada cuando se habla de ella se dice corrientemente cultura 'iberoamericana' o "hispanoamericana") y, de este modo, se ha visto mancomunada a aquel destino de aislamiento y de injusta subestimación que, en los últimos dos siglos, pero especialmente durante el nuestro, ha caracterizado a la cultura ibérica con respecto al resto del mundo (más recientemente inclusive por razones de naturaleza política).

Un factor ulterior de debilidad y de discriminación se ha ido comprobando a partir de la Segunda Guerra Mundial, cuando América Latina entró a formar parte del así llamado "Tercer Mundo", con frecuencia calificado como área del "subdesarrollo".

Pues bien, ésta es una categoría que a lo más puede tener una significación económica. En realidad, y en un sentido más restringido, es la proyección de un modelo de civilización basado en la industrialización, en la disponibilidad de grandes capitales, en un estilo de vida fundado en un desarrollo tecnológico masivo (pero que al mismo tiempo es igualmente esclavo no sólo de todos sus condicionamientos negativos, sino también de sus contradicciones).

A pesar de todo, la noción de subdesarrollo se ha extendido automática y arbitrariamente a todos los aspectos de una cultura, creando la imagen deformada según la cual el retraso económico equivale a un retraso intelectual, social, político, de costumbres, de

estilos de vida, de mentalidad. Mientras que los niveles cualitativos concernientes a estos diferentes planos se miden según criterios y patrones muy diversos.

La influencia de esta óptica pervertida ha sido nefasta, no sólo en América Latina, puesto que ha persuadido gradualmente a no pocos intelectuales de este "Tercer Mundo" (salvo algunas excepciones) a sentirse de alguna manera subdesarrollados, no obstante ser representantes de civilizaciones antiguas, ilustres y admirables por su riqueza espiritual, por los valores cultivados, por sus tradiciones de sabiduría, por sus grandes creaciones en el campo de la religión, las artes y el pensamiento.

La consecuencia de estos hechos ha sido que los países del "Tercer Mundo" (también en este caso, sin que sea exclusivamente latinoamericano) no sólo han tratado de imitar el modelo de desarrollo económico de los países industrializados (tanto de los Estados "capitalistas" como de los llamados "comunistas"), a pesar de estar desprovistos de los medios materiales necesarios, sino que también han admitido implícitamente que su desarrollo cultural debería consistir en una imitación y asimilación de modelos culturales de estos países. En lo que atañe a la filosofía en especial, se piensa que su renacimiento debería consistir en abrazar, por ejemplo las formas de la filosofía analítica de horma anglosajona o de la filosofía marxista. Es por eso que se ha cultivado inconscientemente aquella costumbre de imitar, cuyos peligros hemos señalado anteriormente, y se olvida que las mismas aspiraciones a una mayor autonomía política y económica de las que el mundo latinoamericano está hoy tan profundamente marcado, no podrán llevarse a cabo a menos que se trate de fundamentarlas sobre una autonomía y originalidad de pensamiento y de valores espirituales conscientemente elegidos y elaborados.

Por lo demás, es precisamente de esta manera que en el siglo pasado han conseguido realizar su independencia y su unidad nacional dos grandes naciones: Alemania e Italia. Y a este propósito puede ser que valga la pena citar las palabras proféticas e iluminadas de un pensador de la época, Vincenzo Cuoco: "Es más importante de lo que se cree el hecho de que una nación tenga o no tenga su propia filosofía... Recorred las épocas de grandeza política de cualquiera de las naciones; son las mismas que las épocas de grandeza filosófica. La principal fuerza es la mente".

Con lo dicho no queremos de ninguna manera subestimar la importancia que tienen en América Latina los estudios cuyo objeto es conocer y desarrollar filones y tendencias del pensamiento europeo o norteamericano. Ya tienen el mérito de hacer circular

en el mundo latinoamericano muchas temáticas de la filosofía contemporánea más general y, al mismo tiempo, incrementan el número de filósofos latinoamericanos que gracias a ellas adquieren relieve y fama.

En realidad, sería injusto negarse a reconocer la importancia de los aportes originales que los intelectuales latinoamericanos han hecho en los campos de la lógica, la filosofía de la ciencia, la filosofía analítica, la filosofía del derecho, la filosofía política, la antropología filosófica y la metafísica. No menos interesantes son sus estudios en el campo del existencialismo, de la fenomenología, del marxismo, de la filosofía cristiana. Sin embargo, nuestra impresión es que su principal aporte no tiene como objetivo su realización en estos campos, muchas veces ligados a filosofías envejecidas más o menos en plena crisis, inclusive en Occidente, y en cierto modo "importadas" y sin vitalidad, puesto que están separadas de aquellas raíces culturales específicas que en Occidente pueden todavía tener algún interés por el hecho mismo de estar insertas en una tradición jamás interrumpida.

Insistir de manera exclusiva o prioritaria en este camino podría significar, para la filosofía latinoamericana, el deseo de querer continuar viviendo "de reflejos" y, de alguna manera, de aquella posición de subalterno o de epígono con relación a las corrientes de pensamiento que ya han dado sus mejores frutos en otros lugares. Esto podría servir para confirmar la idea según la cual los filósofos latinoamericanos sólo saben copiar, prolongando por lo mismo el prejuicio según el cual únicamente aquellos que han cursado sus estudios en Europa o Estados Unidos merecen ser escuchados con atención esmerada.

En cambio, la comunidad filosófica internacional espera de parte de la filosofía latinoamericana aportes que ella está perfectamente en condiciones de hacer de una manera profusa, justamente por gozar de ciertas situaciones concretas particularmente favorables. Por ejemplo, con respecto a las filosofías orientales, la filosofía latinoamericana goza de la ventaja de poder brindar un mensaje que no exige ni muy largas ni muy difíciles mediaciones. En efecto, aun admirando ciertas intuiciones profundas y ciertos tesoros de sabiduría contenidos en el hinduismo, en el budismo, en el confucianismo, en el taoísmo, es innegable que dichas filosofías podrían tener la posibilidad de influir en el pensamiento filosófico mundial en un futuro no inmediato porque tienen, como parte de su pasado, cosmovisiones, contextos religiosos tradiciones intelectuales y culturales demasiado diversas y lejanas, mientras que Occidente ha perdido algo análogo desde hace muchos siglos.

Precisamente tratándose de concepciones del hombre, del mundo y de la vida, de estilos de pensamiento que ya tienen una "identidad" claramente definida, se vuelve muy difícil hacer que se influyan mutuamente a través de paradigmas que, a su vez, ya tienen una identidad definida, aunque profundamente diferente.

Además, existe la dificultad de traducción del lenguaje y de los conceptos y también se da la dificultad de poder situarlos dentro de un discurso sistemático, argumentando, mucho más lógico que intuitivo, que desde milenios caracteriza en nosotros (pero no en Oriente) la manera de concebir la filosofía como campo de investigación de alguna manera específica y diferenciada, en comparación con el de las religiones, las artes, la poesía, los aforismos.

También parecen tener valor consideraciones análogas en lo que se refiere al pensamiento islámico; aunque por motivos diferentes y en parte inclusive opuestos. El primero no hace mucho que ha empezado un proceso de autoconcientización reflexiva y, por el momento, aún está en búsqueda de su propia identidad, la que tiene que ser empeñosamente reconstruida a partir de la tradición oral, a partir de la interpretación de ritos, creencias, costumbres, estructuras lingüísticas profundamente trastornadas debido a una europeización forzada, inducida por una colonización que sólo hasta hace poco se ha concluido. Por otra parte, dicho esfuerzo no puede ni siquiera contar con la existencia de formas institucionalizadas de la cultura intelectual nativa, tales como las universidades o, más simplemente, escuelas o publicaciones que hayan conservado dicha tradición a través del tiempo.

En lo que se refiere al islamismo, sólo durante el Medioevo ha contribuido de manera fecunda a la formación del pensamiento filosófico universal. Actualmente se muestra bastante hermético en relación con el mundo moderno y está expuesto a fuertes tendencias de integración religiosa y dogmática.

En cambio, América Latina tiene la ventaja de contar con una larga tradición de vida filosófica, ejercida fundamentalmente según los modos y las formas de la filosofía europea, apoyadas en instituciones prestigiosas como son, por ejemplo, algunas gloriosas universidades. Ya a partir del período colonial, ha contado con figuras competentes de pensadores y esto ha seguido floreciendo aún después de que muchos Estados consiguieron la independencia (a pesar de que tal hecho no es muy conocido y apreciado por el resto del mundo).

En conclusión, y desde hace siglos, en América Latina se da un ambiente en el que la filosofía se cultiva con dignidad y con una capacidad profesional no muy diferente a la de otros países del mun-

do occidental. Por otra parte, todo esto se injerta en la existencia de civilizaciones precolombinas muy antiguas y espléndidas, las que, aun habiendo sido arrolladas y destruidas por la conquista europea, en realidad no han "muerto", puesto que su herencia sobrevive en las poblaciones locales y ha dado lugar a una síntesis muy compleja y variada por medio de las múltiples mezclas étnicas y los cruces efectuados a través de su larga historia.

Gracias a esto el hombre latinoamericano ha conservado una afinidad fundamental con el hombre europeo. Pero, al mismo tiempo, se distingue de él por su modo de pensar, de vivir, de sentir, de organizarse cultural y socialmente, que lo hacen diferente del europeo y del hombre norteamericano. En dicha especificidad y peculiaridad se encuentran las raíces de una riqueza espiritual que ya actualmente, y mucho más en el futuro, le permitirá elaborar mensajes que pueden ser útiles a toda la humanidad, mensajes que, debido precisamente a las afinidades de base anteriormente mencionadas, podrán ser captados y asimilados con más facilidad que otros cuyas proveniencias son mucho más lejanas.

América Latina, por el hecho de haber seguido sólo parcialmente y con cierto retraso los modelos culturales de Occidente, se da cuenta de las desventajas que esto implica, aunque puede también aprovecharse de ciertas condiciones más ventajosas. En efecto Occidente, tras lanzarse de manera ciega en su carrera científico-tecnológica, ha terminado sacrificando en sus aras gran parte de sus valores, perdiendo incluso su identidad y llegando a una situación de crisis, de angustia y de desorientación que es ciertamente capaz de denunciar, a pesar de haber demostrado mucha dificultad por vislumbrar perspectivas de salida y de esperanza.

El triunfo de la industrialización y la lógica de la ganancia que lo estimula han producido formas de explotación y de servidumbre no menos duras que las que se dieron en el pasado. Han ocasionado grandes migraciones internas y externas, han arrancado a los hombres de sus regiones y culturas de origen, para después arrojarlos en conglomerados y *ghetos* urbanos desprovistos de fisonomía, de historia, de calor y afecto, de raíces; han emparejado los gustos y hábitos, han disuelto al individuo en el anonimato de las masas. La así llamada "civilización de consumo" a la que ha dado origen, convirtió el bienestar material en valor supremo, creando un número de necesidades artificiales cada vez más costosas y difíciles de saciar, con las consiguientes situaciones, muy conocidas por todos, de desagrado, de frustración, de inseguridad, de alienación y de marginación.

Al haber empujado poco a poco al hombre a vivir en un *habitat*

casi íntegramente artificial, ha destruido los lazos de unión repletos de significados y valores que el hombre tenía con la naturaleza y la convirtió inclusive en un mero depósito de riquezas que se pueden saquear mediante una simple y adecuada inversión de capitales.

La consecuencia es que cada vez que dicho mecanismo artificial se malogra, el hombre cae en situaciones de miseria y de sufrimiento indescriptibles: la pérdida del trabajo, cuando es verdadera total e implica inclusive la desaparición de la renta, se convierte en una tragedia sin medida para aquel que vive en una ciudad moderna, donde aun un vaso de agua, una manzana, una papa, el alojamiento más inhospitalario se deben pagar. Esto provoca que, gracias al instinto de supervivencia y a la imposibilidad de recurrir a medios más elementales de subsistencia disponibles en un ambiente "natural", se vea empujado de manera casi irresistible hacia la delincuencia.

Durante mucho tiempo nos hemos engañado al pensar que este modelo de civilización podría al menos "crear riquezas", pero incluso esto se está convirtiendo en una mera ilusión. Los mismos países "ricos" viven en general por encima de sus propias posibilidades, están agobiados por *déficits* públicos cada vez más altos y preocupantes, que los obligan inclusive a suprimir algunas de aquellas formas de asistencia social de las que se sentían orgullosos, pero significan costos cada vez más difíciles de sostener. Esto, por no hablar de las consecuencias a largo plazo de un desarrollo tecnológico incontrolable que pone en peligro la salud de los hombres, el equilibrio vital del medio ambiente y amenaza inclusive la supervivencia misma de la humanidad. Frente a este cuadro cuyas líneas son por lo demás bastante conocidas y al que sería relativamente fácil agregar otros detalles, Occidente comienza finalmente a reaccionar, aunque casi exclusivamente con voces de crítica, de alarma, de angustia. Se ha dado cuenta de la crisis, la está ya analizando, pero no siempre llega a comprender sus razones profundas.

Por tal razón se le hace difícil proponer soluciones verdaderamente eficaces, que exigen consideraciones radicales y fuerza de voluntad para aceptar renunciaciones dolorosas, puesto que las soluciones de compromiso no conducen muy lejos debido a que no permiten emprender con seriedad nuevos caminos basados en nuevas ideas y en nuevas formas de juzgar y de evaluar hechos, valores, opciones de vida.

Para aquellos que viven en una civilización de este tipo, es muy difícil concebir y más todavía efectuar cambios que impliquen una

profunda revisión de las convicciones interiores, una concepción diferente del hombre y de la vida, un cambio radical en la jerarquía de valores, o sea una filosofía diferente en el sentido más amplio y profundo del término.

Es ésta la razón por la cual el mundo contemporáneo anda en busca de lo "nuevo", aunque no consiga encontrarlo. Más o menos como en el caso de una persona de edad ya avanzada que no logra cambiar sus hábitos, su modo de pensar y juzgar y emprender un nuevo estilo de vida, hecho que, aún sin excluir ciertos aspectos que le parecen positivos y que no hace falta modificar, significaría en gran parte renegar de sí mismo.

América Latina, aunque tenga aún grandes problemas económicos y sociales que resolver, está muy lejos de esta situación. Ella puede todavía evaluar, antes de emprenderlos, los riesgos de ciertas vías o caminos. Aún puede reflexionar ante ciertas opciones fundamentales que tiene que hacer. Ante sus ojos está el fracaso del sistema capitalista y del sistema comunista en su intento de ofrecer a los hombres bienestar, libertad, igualdad, justicia, riqueza de ideales, que permitan dar un sentido a la vida. Tiene también la capacidad de darse cuenta que ese fracaso no se debe a fallas técnicas, que podrían resolverse por medio de los avanzados hallazgos en ingeniería política o económica, sino que es simplemente la consecuencia de puntos de vista errados y mucho más generales, o por lo menos unilaterales, que están en la base de los modelos de civilización adoptados por dichos sistemas y que a pesar de sus múltiples diferencias son comunes a los dos.

América Latina sigue siendo una tierra donde las tensiones de tipo ideal aún no han sido reemplazadas por meros conflictos de interés; tierra en la que todavía se cree en una vasta gama de valores, tierra que aún se puede nutrir de su propia historia y de sus propias tradiciones, tierra en la cual se continúa buscando un verdadero proyecto para el futuro.

En el mundo industrializado, el hombre ha sido en gran parte reemplazado por la máquina, ha sido desalojado de sus lugares de trabajo y de muchos otros ambientes por ella. Muchos filósofos quieren inclusive proponer a la máquina como un modelo para el hombre, es decir, como una realidad a partir de la cual es posible interpretarlo y comprenderlo sin dificultad. Y muchos llegan hasta a afirmar con bastante convicción que el hombre no es otra cosa que una mera máquina, aunque mucho más compleja, en la que se superponen niveles físicos, químicos, informáticos, perfeccionados a lo largo de milenios, gracias a una ciega selección natural. De esta manera, el hombre desaparece de la escena del mundo, se

convierte en un concepto inútil y en una palabra vacía, así como paralelamente sucede con tantos valores cuya significación estaba anclada en el reconocimiento de la dignidad del hombre en cuanto ser específicamente diferente y, gracias a esta diversidad de aspectos, superior a los seres de la naturaleza e inclusive a los productos de su misma actividad (lo cual no implica de ninguna manera una soberanía absoluta y un derecho de explotación ilimitados).

Es posible afirmar que en América Latina aún no se ha llegado a una situación como ésta. Aquí, la máquina no ha invadido el mundo humano, el hombre sigue viviendo ampliamente en contacto con los demás hombres (naturalmente, no se trata de un simple contacto físico), con los animales, con una naturaleza bastante intacta. Razón por la cual todavía se hacen evidentes y se resienten ciertas diferencias de nivel y de relaciones.

A partir de estas condiciones América Latina puede abastecer o proveer una preciosa contribución a la comunidad filosófica mundial. Si la filosofía es, como ya lo hacía notar Hegel, "su propia época aprehendida gracias al pensamiento", si ella es, como ya hemos dicho, un testimonio que la humanidad rinde a sí misma en forma de autocomprensión, pero igualmente en forma de proyecto y de orientación, entonces la cultura latinoamericana está actualmente entre aquellas que, habiendo conservado en sí (a un nivel implícito y casi inconsciente, pero también en forma explícita y temática) una imagen más rica, equilibrada y multidimensional del hombre podrá indagarla mejor, hacerla explícita y proponerla como un "nuevo" paradigma para nuestro tiempo, que está buscándola frecuentemente con ansias y con un sentimiento de impotencia.

A pesar de que sus productos industriales no triunfan en los mercados mundiales, América Latina ya está presente, ya es conocida y apreciada en el mundo gracias a sus escritores y poetas, gracias a su música, gracias a sus tesoros de arte e historia, gracias a sus bellezas naturales, gracias al calor y al sentido humano de sus poblaciones, gracias a la intrepidez de su pensamiento teológico, gracias al nivel mismo de sus investigaciones científicas en varios sectores.

Por consiguiente, no existen razones objetivas por las cuales América Latina no pudiera estar más significativamente presente, gracias a su filosofía, mediante la profundización de un surco que ya existe y que se cultiva con éxito.

Dicha presencia original podrá consistir, lo repetimos, en una fecunda filosofía del hombre, capaz de interpretar al hombre contemporáneo sin reducirlo por eso a sólo una o pocas dimensiones.

Y que sepa no solamente grabar, sino también justificar y fundamentar sus aspiraciones a la libertad, a la justicia, al amor, al saber, a la belleza, a la creatividad, a toda una gama de valores que superen el mezquino horizonte de lo útil, del consumo y de la riqueza. Naturalmente, Occidente pretende con mucho orgullo haber ya resuelto estos importantes problemas humanos no sólo dentro del modelo "capitalista", sino también dentro del modelo "comunista". Afirma haber alcanzado las metas de libertad individual, democracia, justicia social, aculturación, del goce de todos los "derechos humanos" fundamentales. A lo más, admite que en este o aquel sector subsisten imperfecciones y carencias que pueden suprimirse en un tiempo relativamente breve, gracias a la aplicación de sus propios modelos culturales.

En cambio, no se da cuenta de que dichas carencias son estructurales, puesto que corresponden a soluciones definitivamente "viejas", elaboradas en momentos históricos profundamente diversos y que, por lo mismo, corresponden a "imágenes del hombre" en gran parte superadas por la realidad contemporánea.

El mundo occidental ha llevado a cabo un admirable esfuerzo creativo que consiste en hacer evidentes estos valores, especialmente durante los periodos heroicos y maravillosos que van del Renacimiento a la era romántica. Pero después se ha como replegado en sí mismo, satisfecho de las resultados conseguidos y se ha dejado encantar por el sueño de la riqueza y del poder, sin darse cuenta de que la historia continuaba su ritmo vertiginoso y acelerado, desarrollando con su propia fuerza toda una serie de consecuencias imprevistas e indeseadas de aquellas soluciones que a su parecer indicaban un progreso efectivo; sin embargo, no pueden sino tener una validez limitada y producir, abandonadas a sí mismas, las contradicciones en las que nos debatimos actualmente.

En tal momento el mundo contemporáneo tiene necesidad de un "proyecto" para el porvenir, proyecto que sea al mismo tiempo capaz de no echar al mar los valores perennes del pasado. Esta necesidad se resiente profundamente en el mundo llamado "desarrollado", el que comienza a darse cuenta y a rechazar las consecuencias del modelo hasta aquí casi ciega y pasivamente perseguido. Pero tras haber dilapidado ideas y valores, ya no le quedan muchos repuestos para construir otro modelo, ni energías espirituales que le permitan creer en él y comprometerse por él.

Los intelectuales occidentales han definido a la sociedad actual como "post-moderna", "post-burguesa", "post-marxista", queriendo decir con esto que en dicha sociedad los valores y las concepciones inspiradoras de aquellos paradigmas clásicos han perdido fuerza

y capacidad de guías. Pero ellos mismos no consiguen definirse "pro-algo", es decir, proponer alternativas plausibles a cambio de aquellos viejos modelos.

Aquí está el límite actual del pensamiento propio de Occidente, que se complace en ser "negativo", "crítico", "débil", y que precisamente por esto no es capaz de satisfacer las necesidades esenciales del hombre, que requiere indicaciones "positivas", "constructivas", "fuertes", para empeñarse con el mundo y la historia.

En cambio, la tensión espiritual de América Latina se orienta precisamente en esta dirección y ésta es la razón por la cual, después de haber "reflejado" durante mucho tiempo el pensamiento y la cultura de Occidente, se encuentra en vísperas de una época en la que ha sido llamada para "iluminar".

## AMÉRICA EN BUSCA DE SU AUTENTICIDAD\*

Por A. SHULGOVSKI, V. MAXIMENKO,  
A. JARLÁMENKO E I. PETROVSKI  
UNIÓN SOVIÉTICA

Los lectores de nuestra revista América Latina conocen bien a Leopoldo Zea, destacado filósofo mexicano, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y director del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos dependiente de la UNAM. En 1984 se hizo acreedor al título de Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional Lomonósov de Moscú.<sup>2</sup> Su libro *Filosofía de la historia americana*, publicado en ruso en nuestro país,<sup>2</sup> fue acogido con gran interés por especialistas y gran cantidad de lectores. En esta discusión de la obra del progresista pensador mexicano toman parte A. Shulgovski, doctor en Ciencias Históricas (Instituto Estatal de Relaciones Exteriores de Moscú); V. Maximenko, candidato a doctor en Filosofía (Instituto de Orientalismo de la Academia de Ciencias de la URSS); A. Jarlámenko, candidato a doctor en Filosofía (Escuela Superior del Movimiento Sindical N. Shvérník), e I. Petrowski (Universidad Nacional Lomonósov de Moscú).

A. Shulgovski: Este libro de Leopoldo Zea es una profunda y original investigación que se apoya en ricas y fecundas tradiciones del pensamiento social democrático de los países latinoamericanos. Se comprende que el autor manifieste simpatía por el proyecto "libertario" y "asuntivo", si usamos el aparato conceptual del propio filósofo mexicano, puesto que sus partidarios fueron Simón Bolívar y Andrés Bello, Francisco Bilbao y Esteban Echeverría, José Martí y otros insignes estadistas y políticos, escritores y pensadores latinoamericanos cuyas ideas tienen valor imperecedero.

\* América Latina, núm. 12 (1986).

<sup>1</sup> América Latina, núm. 5 (1985), p. 88.

<sup>2</sup> Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, Moscú, Progreso, 1984.

El investigador se interesa sobre todo por la lucha, llena de colisiones dramáticas, por la idiosincrasia espiritual y cultural de los pueblos de América Latina.

Cómo romper un círculo vicioso de dependencia que hace que los latinoamericanos vuelvan continuamente a encontrarse en situación dependiente respecto a Occidente es el problema esencial planteado por el autor. En este plano investiga la filosofía de la historia americana descubriendo sus peculiaridades y rasgos característicos. Al mismo tiempo que dedica atención fundamental a los procesos que se operan en el ámbito de la conciencia, el filósofo mexicano destaca un rasgo que prevalece, a su juicio, en el pensamiento latinoamericano: su antinomia, o sea, la propensión a pensar con categorías en que una negación sigue a la otra sin que se opere su supresión (*Aufhebung*) dialéctica.

Creo que Leopoldo Zea señaló con acierto el fundamento de este tipo de pensamiento antinómico que refleja la aspiración de la filosofía de la historia americana a romper con el pasado dependiente para hallar su propia autenticidad. En realidad este intento de romper con el pasado, como lo muestra en el libro, llevó inevitablemente a la sustitución de unas formas de dependencia por otras. Cabe señalar que dichos procesos operados en el pensamiento reflejaron —naturalmente, con correcciones debidas a la relativa autonomía de los fenómenos de la superestructura— cambios sociales históricos mundiales que no pasaron de largo a América Latina y que, en primer lugar, guardaron relación con los procesos globales de incluir todos los países y continentes en el sistema capitalista mundial. Según Zea, los fundadores del socialismo científico, sin idealizarlo en modo alguno, vieron en la universalización del capitalismo una premisa importante de su sucesivo hundimiento y del advenimiento de una nueva era en las relaciones humanas. "Ahora bien, —subraya— el paso hacia el orden basado en la solidaridad de los hombres, implicaría el paso hacia el socialismo".

Con tal enfoque se hacen evidentes las causas de que el filósofo mexicano no rechace por principio esquemas providencialistas y mesiánicos fundados, si cabe expresarse así, en "centrismos" de distinta índole. En su rechazo al enfoque "ptolemaico" del mundo, Zea considera: "Sería esto, por supuesto, la respuesta nacionalista al impacto colonizador e imperialista de Occidente. Pero también sería la negación del ideal socialista sostenido por Marx y Engels. Ideal por cuya realización ha venido trabajando, a pesar suyo, el propio capitalismo imperialista nacido en Occidente, el cual, al expandirse ha uniformado a la totalidad de los pueblos y hombres de

la Tierra". A mi juicio, este planteamiento del libro sirve de clave para comprender la concepción del autor en toda su vastedad.

En realidad, en el periodo de que se trata los países de América Latina se vincularon intensamente al orbe capitalista convirtiéndose cada vez más en una parte dependiente y explotada del mundo occidental. Los pueblos atrasados de América Latina deben ser civilizados: tal fue la consigna enarbolada por los adeptos del "proyecto civilizador" del que se habla mucho en el libro. No obstante, no hubo unidad en su campo. A la par de propagandistas de la "anglosajonización" de la "bárbara" América Latina, que sustentaban posiciones elitistas y oligárquicas (por ejemplo, el colombiano Florentino González), existió la tendencia democrática de la que fue preclaro portavoz el ilustre pensador argentino Domingo Faustino Sarmiento. No es casual que José Martí manifestara un profundo respeto a su sistema de ideas expuestas en la teoría de "civilización y barbarie". Pero más tarde, él mismo renunció a esta teoría al definir su posición del siguiente modo: la lucha conceptual no se libra entre la civilización y la barbarie, sino entre la seudosabiduría y la idiosincrasia.

Las causas de que José Martí elaborara la concepción de "nuestra América" concebida algo así como alternativa a la teoría de "civilización y barbarie" no se debieron, en definitiva, al enfrentamiento de dos enfoques contrarios, menos aún, antagónicos, en la estimación de los destinos históricos de los pueblos latinoamericanos. Se trataba ante todo de superar una situación histórica que podía no tener salida, puesto que la negación de una forma de dependencia conduciría a otra aún más omnicomprensiva y de sutil crueldad. Hablando con propiedad, sucedió precisamente así cuando en muchos países del continente llegaron al poder, en los últimos decenios del siglo pasado, hombres de los medios "modernizadores" de la oligarquía, estrechamente ligados a las metrópolis. Buscaron poner las ideas de Sarmiento y de Juan Bautista Alberdi, otro eminente argentino, al servicio de sus intereses, privándolas del contenido democrático, a lo que se opuso José Martí, consciente de que en aquellas condiciones el "proyecto civilizador" tenía rasgos antinacionales y antipopulares netamente expresos.

Me detuve en este aspecto porque, a mi parecer, sólo se apunta en el libro de Zea y no siempre se relaciona dialécticamente con las causas de la influencia estable y muy positiva tanto del "proyecto libertario" como del "proyecto asuntivo" —o sea, búsqueda de la propia autenticidad— sobre el pensamiento social en los países latinoamericanos. Las causas de tal influencia radican, ante todo, en que los adeptos de estos "proyectos" reflexionaban sobre las

vías para acceder a la idiosincrasia espiritual y cultural de los pueblos de la región, rechazaban a través de diversas motivaciones el capitalismo buscando otras coordenadas del desarrollo social. Es lógico que en aquella época estas búsquedas y reflexiones tuvieran matices de utopía social, sin salir del cauce de las ideas del socialismo utópico.

En vista de ello, surge naturalmente el interrogante sobre la necesidad de aclarar la entidad y la profundidad de la influencia que las ideas del socialismo utópico europeo ejercieron sobre el pensamiento social avanzado de América Latina. Esta influencia es indudable y significativa, y puede seguirse si nos remitimos a la herencia espiritual e ideológica de Simón Rodríguez, Esteban Echeverría, Fermín Toro, Francisco Bilbao y otros muchos. Ésta es la razón de que existan todos los fundamentos para plantear la cuestión de aclarar las causas de fondo de la estrecha y fructífera vinculación entre el pensamiento social europeo y el latinoamericano.

¿Cómo acogió el pensamiento social latinoamericano las utopías sociales europeas? Cabe señalar que sus representantes veían en la lucha de las masas populares del Viejo Mundo un importante factor para que la humanidad emprendiera el camino hacia el progreso social, hacia una sociedad basada en los principios de la asociación. Y es lógico que en sus opiniones se vislumbrara una honda coparticipación emocional con lo que ocurría en Europa. Echeverría expresó esta posición en el sentido de que América debía estudiar atentamente la evolución del pensamiento europeo, pero no seguirlo de manera ciega.<sup>3</sup>

El principal argumento de los partidarios de este enfoque consistía en que Europa, afectada por el "tumor maligno" del capitalismo, no estaba en condiciones de abrir nuevos caminos al desarrollo de la humanidad. Es simple advertir que semejantes razonamientos, a pesar de que contenían argumentos característicos de los socialistas utópicos, implicaban elementos de la dialéctica, la aspiración a la síntesis. En lo que se refiere a la evaluación negativa de las variantes del socialismo utópico europeo, cabe destacar que el correspondiente pensamiento latinoamericano carecía, como regla, de carácter contemplativo y concluso en el plano de la experimentación inherente en gran medida al pensamiento utópico europeo. De la guerra de independencia, que tenía carácter de revolución política, a la revolución social a tono con los intereses de los oprimidos y desamparados, tal es el curso del razonamiento de los

<sup>3</sup> Esteban Echeverría, *El dogma socialista-utopismo socialista (1830-1893)*, Caracas, Ayacucho, 1977, p. 96.

socialistas utópicos latinoamericanos que ayuda a adentrarse en algunas tendencias importantes en el desarrollo del pensamiento social de sus países.

El libro de Leopoldo Zea termina con una alta nota optimista. Habla de la importancia extraordinaria de las tradiciones de Bolívar y Martí para el futuro de América Latina. Son, efectivamente, grandes y fecundas tradiciones que tienen en alta estima todas las fuerzas progresistas del continente. También son entrañables a nosotros, latinoamericanistas soviéticos.

V. *Maximenko*: El libro de Leopoldo Zea es atractivo no sólo por la riqueza de su pensamiento, sino también, si cabe expresarse así, por su frescura intelectual. Sin duda, el autor se siente portavoz espiritual de los "parias de la Tierra" y en esto residen las raíces más profundas de su criterio sobre la historia de su continente natal. Pero, al mismo tiempo, entre otros pensadores del "Tercer Mundo" su enfoque es original. Tiene gran relevancia el hecho de que Zea no se enmarque en el espacio latinoamericano: su horizonte es el mundo y no sólo el "tercero".

En el prefacio de la edición soviética el autor formula una idea que le es muy propia, la de que los pueblos son iguales porque son diferentes. Es difícil comprender la lógica de esta relación causal sin considerar la experiencia de la lucha de liberación nacional. En todo caso, la idea de la igualdad en la diferencia, a través de la diferencia y en virtud de la diferencia, se nutre de fuentes filosóficas completamente distintas de las de la idea de igualdad, que hizo su aparición sobre el terreno del derecho natural. En esto radica, a mi parecer, algo fundamental que arroja luz sobre la metodología de Zea en sus búsquedas del sentido de la historia latinoamericana.

La epopeya de la lucha por la identidad nacional determinó la posición clave en la conciencia de los pueblos participantes en esta lucha de varios conceptos que se universalizaron como resultado de que "el europeo se proyectara sobre el mundo por él descubierta", pero que absorbieron, a medida que se iba divulgando, un contenido distinto en principio del que existió en su patria espiritual. En primer lugar, se trata de conceptos como libertad, igualdad y soberanía.

Para Oriente, que "despertaba", al igual que anteriormente para América Latina, lo que más importaba no era la soberanía del "pueblo", en lucha contra el despotismo, sino la soberanía de la "nación" que se autodeterminaba oponiendo resistencia al dominio de las fuerzas de otras etnias y razas. No la igualdad an'e

la ley cívica, que elimina el privilegio, sino la igualdad en la comunidad de Estados. El Estado nacido de la revolución nacional libertadora era una encarnación acabada de la soberanía y la igualdad. Congruentemente, el concepto "libertad", que impregna la ideología del movimiento de liberación nacional, se hizo realidad no como la libertad respecto al Estado, sino como libertad para el Estado.

La lógica del nuevo igualitarismo "iguales por ser diferentes" tiene, por ende, una profunda argumentación ontológica que se resume en que la mayor parte de la humanidad se incorporó a la civilización moderna de un modo distinto que sus precursores. Dicha diferencia se refiere no sólo al orden del desarrollo, sus etapas, etcétera, sino también al propio contenido del proceso histórico.

La diferencia, desde este ángulo, no es algo inicialmente original; es una parte de la vida histórica en las condiciones de la universalización comunicativa y del desarrollo desigual. Con su análisis de "proyectos" —colonizador, libertario, conservador y civilizador— Zea llama a trabajar con el concepto "diferencia". A pesar de que estos "proyectos" no son univalentes, en conjunto resumen la ideología del pasado, la que incluso desde la altura del "proyecto asuntivo" no es una conciencia "falsa" o "falsificada"; son proyectos ideológicos —no importa que sean parciales y estrechos desde el punto de vista clasista— de transformación de la realidad, por medio de los cuales la conciencia social trató de adquirir su soberanía.

¿Qué significa, en vista de ello, la "nueva realidad" de Zea. "la asunción de realidad e ideales del pasado en lo que debería ser el futuro"? ¿Qué significa la "doble lucha" mencionada por él, si la entendemos como abandono por la conciencia de infinitas y estériles agitaciones entre dos filas de absolutos (civilización, desarrollo, progreso, por un lado y lengua, religión, raza, por otro)? Creo que estas interrogantes reflejan con toda nitidez los recovecos en los que se halla más de una vez la conciencia latinoamericana, asiática y africana, y las perspectivas que llegan hasta la actualidad de los proyectos ideológicos del pasado, a la vez denegados y considerados por el pensamiento, y que no deben ser olvidados.

En cuanto a los recovecos, Zea ve dos. El primero espera a la conciencia imitativa que, con vistas a transformaciones, trata de aprovechar la experiencia "avanzada" madura pasando por alto el crecimiento secular de los frutos de esta experiencia. Tal conciencia, que recuerda el vano intento de mudarse de piel, está condenada a agotarse corriendo tras el fantasma de la universalidad fic-

ticia. Otro recoveco es al que lleva el paroxismo de la "idiosincrasia" y la "esencia ancestral", un intento muy reaccionario de presentar la cultura de otros no sólo como absolutamente extraña, sino también como peligrosa. Ningún pensador, ningún pueblo, puede rebasar los límites de la realidad formada por la comunidad de destino histórico y cultural, pero pasó a ser parte inalienable de este destino (por más que hablen de la esencia "latinoamericana" y otras) el encuadramiento de los pueblos y las culturas en el proceso de desarrollo que se caracteriza por la universalización desigual de la comunicación.

El conocimiento y la conciencia del pasado buscados por el filósofo mexicano implican extraer todos los eslabones de la cadena que surge en sustitución consecutiva de proyectos de transformación. La lección metodológica final que da Zea al lector yo la formularía del modo siguiente: la filosofía de la historia que ve en la noosfera la dinámica de proyecciones ideológicas tiene un indudable sentido pragmático, al abrir ante un revolucionario o reformador de nuestros días perspectivas para fundamentar las tareas corrientes y al formular principios para trazar objetivos que se hacen realidad por la acción colectiva.

*A. Jarlámenko:* Uno de los problemas centrales planteados por Zea es el de las vías históricas para la formación de la tradición teórica, incluida la filosófica, en los países de América Latina. El pensador mexicano busca la clave para interpretar este proceso en el ámbito de la concepción filosófica de la historia. Zea revela también los rasgos esenciales del pensamiento filosófico clásico euroccidental a partir del punto superior de su desarrollo. La filosofía de Hegel: "La filosofía de la historia europea u occidental se caracteriza por la *Aufhebung* (supresión) hegeliana. Esto es, una filosofía dialéctica, que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mediante un esfuerzo de absorción o asimilación". A diferencia de ésta, como manifiesta Zea, la filosofía latinoamericana de la historia siempre se ha mantenido empeñada "en cerrar los ojos a la propia realidad, incluyendo su pasado, pretendiendo ignorarla por considerarla impropia y ajena". Esta diferencia es connatural, por cierto, no sólo a la filosofía de la historia, sino al pensamiento filosófico y hasta teórico en general, y Zea, a partir de los distintos destinos históricos de ambas regiones, trata de explicarla por el hecho de que existe una oposición entre, por un lado "la historia europea u occidental, como una historia de absorciones y asimilaciones y, por el otro, la historia latinoamericana, hecha de yuxtaposiciones".

La forma sumamente general de expresar esta idea deja sin claridad el problema de qué fue primero: la historia real o su concepción teórica. Desde las posiciones del materialismo histórico se trata del reflejo en la conciencia social de las peculiaridades del desarrollo de las viejas colonias y semicolonias. Su historia entraña frecuentemente en una nueva etapa no por haber madurado para ello todas las premisas objetivas y subjetivas dentro de estos países, sino por haber cambiado (nótese, además, que no por sus esfuerzos, y a veces a pesar de ellos) el sistema capitalista mundial en conjunto —la división internacional del trabajo, la relación entre las fuerzas de clase y políticas, etcétera— poniendo a sus eslabones periféricos atrasados ante el dilema cruel: perecer o reestructurarse de acuerdo con las nuevas condiciones. Con la particularidad de que no siempre quedaban cumplidas las tareas objetivas del periodo precedente, ni solucionadas en lo fundamental y "suprimidas" sus contradicciones ni "asimilados" por la sociedad sus resultados, o sea, dejaron de percibirse por la conciencia social como algo ajeno (así fue el proceso en los países desarrollados). Tal, por lo visto, es la esencia de la posición subordinada, dependiente de uno y otro país en el sistema capitalista mundial.

*I. Petrovski:* Cualquiera que sea la etapa de la historia de las ideas en América Latina que estudió Zea, siempre revela en cada una dos modelos característicos —denominados por él "proyectos"— sobre los que se estructuran las más diferentes utopías del futuro latinoamericano. Un modelo remonta hasta Juan Ginés de Sepúlveda y puede ser definido como "conservador". Se orienta en su base al totalitarismo del sistema político ibérico, el desprecio absoluto por la realidad latinoamericana "bárbara" o "satánica", la ambición de echar al olvido la cultura indígena y evitar que la cultura cristiana se contagie de la autóctona. Los pensadores cuyas elucubraciones estriban en este modelo abogan por la "imposición del pasado colonial". Semejantes ideas, como demuestra Zea, están ligadas al "complejo de superioridad moral" propio de la visión del mundo criollo. En el centro de los proyectos utópicos de los pensadores de esta índole (A. Bello, W. de Rein, O'Leary) se halla la ciudad. El pasado colonial se toma por el tiempo utópico.

Otra posición, como hace ver Zea, consiste en la negativa a aceptar la realidad tal cual es, porque esta realidad fue impuesta a América Latina como resultado de la expansión colonial. Es más, se niega la propia historia. Esta posición sólo considera auténtica la cultura indígena —o la mestiza— y rechaza categóricamente la herencia cultural ibérica. Filósofos cuyas ideas radican en este mo-

delo (L. Alamán, H. Ureña y otros) proponen adaptar a la realidad latinoamericana el proyecto igualitario estadounidense. Zea denomina "civilizador" a este modelo. En su opinión, guarda relación con el "complejo de inferioridad" cultural típico del mestizo bastardo. A diferencia del primer modelo, este se caracteriza por idealizar el tiempo de la provincia precolonial y convertirlo en utopía del futuro.

"Traduciendo" ingeniosamente los planteamientos de un proyecto al lenguaje del presente, propio de ambos, y también el sentido romántico con que se niegan mutuamente. Para poder superar la tendencia colonialista del primer proyecto y la orientación neocolonialista del segundo, y transformar la realidad, es necesario, en opinión de Zea, "ser contemporáneo de la propia realidad", o sea, admitir la realidad actual y tomar conciencia de la dialéctica de sus contradicciones. Sólo avanzando de la "concienciación a la concienciación" se podrán realizar los planteamientos del proyecto "asuntivo" orientado a construir una "nueva realidad" en los marcos de la realidad concebida. De tal modo, Leopoldo Zea sustituye la utopía del "pasado-futuro" por la realidad del presente hecha conciencia. La autognosis se convierte, efectivamente, en una "poderosa fortaleza, un baluarte", porque en sus andamios no trabajan pensadores dispersos de Uruguay o de México, sino latinoamericanos solidarios. Filosofía de la historia americana enfáticamente unitaria: une al latinoamericano con el hoy, explica la sucesión cronológica de ideas filosóficas, elimina la antinomia morbosa "complejo de inferioridad-complejo de superioridad", iguala al criollo y al mestizo, contribuye a cumplir un proyecto muy importante en el cual el latinoamericano encontrará su propia autenticidad.

*Reseñas*

ABELARDO VILLEGAS, *Autognosis, el pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1985, 181 págs.

Esta obra, de acuerdo con las preocupaciones del Comité de Historia de las Ideas del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, expresa en gran medida el afán por analizar las diversas expresiones históricas, políticas y sociales de Latinoamérica.

Resulta muy estimulante para el investigador, para el profesor del pensamiento filosófico de México y para el público en general contar con una obra dedicada a esclarecer los lineamientos políticos, sociales, históricos y filosóficos por los que transcurre nuestro pensamiento actual ya que como sabemos, las investigaciones en torno a nuestro propio momento no son muy abundantes.

¿Por qué *autognosis*? "En el lapso de lo que va del siglo —responde el autor— los pensadores (en nuestro país) se ocuparon de una enorme variedad de temas, pero sobresale, como una verdadera obsesión, el tema de México"; de ahí que el reclamo por conocer la realidad mexicana se advierta en la filosofía, en la literatura, en la sociología y en la política.

Hay pues, a juicio de Villegas, un hilo conductor en la historia de las ideas contemporáneas en lo relativo a nuestro país (que encontraría sus antecedentes desde el siglo XVIII con la génesis de la nacionalidad mexicana): el afán de lo que denomina una *autognosis*. Pero la *autognosis* es algo más que la autoconciencia; el imperativo de conocernos lleva implicado el saber que somos, que existimos. "El pensamiento mexicano de este siglo despliega una tarea de autoconocimiento, que se presenta incluso en aquellas corrientes que alardean de antinacionalismo. Y muchos temas aparentemente alejados de lo mexicano muestran en el fondo una vinculación orgánica con esa obsesión".

Así, la tesis central de la *autognosis* se va configurando en las principales reflexiones de los pensadores, políticos y artistas de nuestra época, reflexiones que muchas veces desembocan en auténticas polémicas pues, como señala el autor, "los hombres de pensamiento se agredieron entre sí como los hombres de armas".

El punto de partida de esta gran polémica y de esta *autognosis* es la pugna entre el cientificismo (positivismo en sentido amplio) y espiritualismo que se da, dentro del ámbito universitario, en las primeras décadas del presente siglo; positivistas y espiritualistas discutieron sobre cuestiones como: ¿qué tipo de moral y política se desprende de la exaltación de la

ciencia como criterio general para concebir el mundo y el sistema educativo?

Una coyuntura decisiva en nuestra historia es la marcada por la Revolución Mexicana. Este movimiento es particularmente significativo para el fenómeno de la autognosis, pues lo mexicano fue, en un momento dado, identificado con la Revolución de 1910; ello explica que gran parte de este panorama que nos ofrece Villegas sea la historia de los pensamientos y polémicas acerca de la génesis, contenido, desarrollo, ápice, frustración, muerte y transfiguración de la Revolución Mexicana. Aquí campean las reflexiones de muchos ideólogos como Molina Enriquez, Ricardo Flores Magón, Francisco I. Madero, Carranza, Obregón, Vasconcelos, Lombardo Toledano, entre otros.

Dentro del contexto mismo de la Revolución Mexicana, nuestro autor ubica y discute el pensamiento y acción de los ateístas mexicanos: Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Carlos González Peña, José Escofet y José Vasconcelos. Son importantes sus ideas educativas, sus apreciaciones sobre el Porfiriismo y, en fin, sus concepciones del mundo y de la vida. A propósito de los ateístas se ha discutido sobre sus verdaderos vínculos con la Revolución Mexicana; la respuesta de Abelardo Villegas sobre esta preocupación es la siguiente: las concepciones filosóficas de estos pensadores les permiten comprender el mundo en que viven y el momento de la Revolución. "La Revolución Mexicana les interesa como coyuntura para transformar la mentalidad de los mexicanos".

Al entrar en el análisis de la década de los veinte, Villegas observa toda una gama de preocupaciones educativas, económicas, religiosas (recuérdese sobre todo la guerra de los Cristeros), pero todas éstas, dice, se subordinan a la solución del problema político. Acorde con esto, sus análisis se centran en el caudillismo, el maximato y su tránsito hacia el presidencialismo, con todas las implicaciones ideológicas y políticas que conllevan.

Dentro de esta década resulta interesante el asomo hacia el pensamiento de los llamados siete sabios que eran deudores de los hombres del Ateneo de la Juventud: Antonio Castro Leal, Alberto Vázquez del Mercado, Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gómez Morín, Teófilo Olea y Leyva, Alfonso Caso y Jesús Moreno Baca.

Por otra parte, el tema de lo nacional y de lo universal se logra expresar más tácitamente en filósofos como Samuel Ramos, que bucea en la intimidad mexicana a partir de sus propias concepciones del hombre y de la cultura, en escritores como Rodolfo Usigli (*El Gesticulador*) y Octavio Paz (*El Laberinto de la Soledad*), en movimientos filosóficos como el inaugurado por Leopoldo Zea con el "Grupo Hiperión".

Destaca también, en este panorama, la penetración del marxismo en México que el autor ubica en la década de los treinta. Según el propio

Villegas, las ideas marxistas entran con mucho vigor, sobre todo en el área educativa y en el arte. Dentro de la irrupción de las "izquierdas" Villegas estudia, con todo detalle, la famosa polémica que se entabló entre Vicente Lombardo Toledano y Antonio Caso a propósito de la enseñanza de la filosofía en la universidad.

Posteriormente examina el cardenismo y las polémicas que se suscitaron en torno a él, principalmente las críticas y argumentos de Luis Cabrera sobre los principios básicos sustentados por Cárdenas. Precisamente, observa Villegas, bajo el gobierno de Cárdenas la política mexicana comenzó a adquirir dimensiones internacionales. Fue en ese momento cuando, en el terreno de la filosofía, por ejemplo, nuestra cultura se enriqueció con la presencia de los intelectuales españoles que José Gaos llamó "transterrados".

Como hemos indicado, la tesis central de este libro es la obsesión por conocerlos. Ahora bien, esto se observa en aquellas corrientes filosóficas que tomaron como objeto de su meditación el ser o el sentido de la cultura y la historia mexicanas, pero también en otras tendencias que pudieran parecer ajenas a este propósito (cabría ubicar a Villegas dentro de la primera de éstas). Por ejemplo, dentro de la posición escolástica, Oswaldo Robles traduce obras de Fray Alonso de la Veracruz (primer profesor de filosofía en México en el siglo XVI) y dentro de las filas del neokantismo, Francisco Larroyo se preocupa por elaborar una *Historia comparada de la educación en México* y un estudio sobre *La filosofía americana*.

El libro que comentamos se cierra con el examen de la ideología estudiantil durante el discutido movimiento de 1968. En este momento entra en crisis el nacionalismo oficial. Los estudiantes se enfrentan con un nacionalismo carente de sustancia. "Los héroes, oficializados, petrificados en sus estatuas y santuarios más bien representaban el orden establecido por más que en su tiempo hubieran sido verdaderos rebeldes y verdaderos revolucionarios".

Ya en la década de los setenta, concluye Villegas, el nacionalismo desaparece como programa y como norma porque ha cumplido ya con la misión de descubrir México y los mexicanos según la opinión de Lombardo Toledano y es sustituido por una preocupación por México que se manifiesta en el permanente estudio de la realidad nacional en sus diferentes aspectos, pero ya como una tarea normal y cotidiana.

Finalmente, en nuestro momento, el gobierno del presidente Miguel de la Madrid exhorta a los mexicanos a una renovación moral y a un regreso al nacionalismo. Pero —se pregunta Villegas— "¿cuál puede ser el contenido de la moral pública aparte de la norma evidente de no cometer delitos? Y, por otra parte, ¿cuál de todos los nacionalismos? ¿Los de derecha? ¿Los de izquierda? ¿Los oficiales? ¿Cuál puede tener ahora el poder

de convencimiento? Al final del siglo México se encuentra en una encrucijada política, económica, cultural y moral, cuyo diagnóstico y soluciones constituyen un verdadero reto para los hombres de ideas".

Así pues, los filósofos tienen la palabra, porque como nos enseña el maestro Villegas en el prólogo a su interesante y ameno libro, las ideas son ventanas abiertas a la visión de una realidad que nos estimula a la acción.

GUSTAVO ESCOBAR VALENZUELA

LEOPOLDO ZEA, coord., *América Latina en sus ideas*, México, UNESCO, Siglo XXI, 1986, 499 págs.

Hablar de América Latina es una tarea siempre empeñosa y complicada para cualquier estudioso. Cotidianamente nos encontramos que la bibliografía sobre el tema se halla colmada de generalizaciones. Casi siempre son las comuniones o las diferencias lo que se termina exaltando de las características de nuestros pueblos; esto es de una u otra manera una visión parcial, que muy poco favorece el conocimiento de la región.

Pocas han sido las ramas de las ciencias sociales que, fundamentadas en la realidad latinoamericana, han sido fieles a sus análisis y con ello han producido trabajos que nos permitan alcanzar, en la medida de lo posible, una mayor comprensión de nuestro devenir como naciones independientes; tal vez la que más logros ha obtenido sea la historia de las ideas.

Todo esto viene a colación en virtud del trabajo que, coordinado por el doctor Leopoldo Zea, contando con la participación de muy destacados intelectuales y bajo los auspicios de la UNESCO, ha publicado la editorial Siglo XXI dentro de la colección *América Latina en su cultura*.

El trabajo se encuentra dividido en tres grandes apartados. El primero, titulado "América Latina en la historia de las ideas" se destaca por realizar una descripción de las ideas generadas a lo largo de la historia de nuestras naciones, argumentando la originalidad en la modificación y adaptación de los modelos dominantes, que adquiere con ello características propias.

Jaime Jaramillo Uribe, sociólogo e historiador colombiano, hace un repaso profundo aunque breve de los principales pensadores y su obra y destaca varias corrientes tomando como referencia su origen y de esa manera su vinculación con la realidad, así como sus limitaciones.

El filósofo argentino Arturo Andrés Roig nos lleva por las permanentes preguntas que el pensamiento filosófico latinoamericano se ha hecho en aras de encontrar su propia fenomenología y sentido, mientras que su colega peruano Francisco Miró Quesada reflexiona sobre uno de los gran-

des mitos que cuestionan la originalidad del pensamiento americano: el papel de la ciencia y la técnica en la formación de nuestra personalidad. Finalmente en ese capítulo Abelardo Villegas y Samuel Silva Gotay, mexicano y puertorriqueño, respectivamente, se acercan en sendos artículos al mundo contemporáneo, a la viva interrogante de la vía revolucionaria. Villegas en la dualidad reformismo-revolución y Silva Gotay en la imagen escabrosa del camino religioso para la liberación.

El segundo gran apartado nos remonta a varios problemas que no dejan de tener vigencia: regionalismo, nacionalismo, internacionalismo, en la perspectiva continental. El reto mayor que significa la toma de conciencia para superar la debilidad es analizado desde diversos puntos de vista por el filósofo uruguayo Arturo Ardao, el crítico francés Noël Salomon, el historiador hispano-mexicano Carlos Bosch, y su colega uruguayo Juan Oddone, el poeta cubano Roberto Fernández Retamar y el desaparecido ensayista uruguayo Carlos Real de Azúa.

La lucha que significa el que todo nos sea ajeno porque nada nos es propio para conducirnos a que todo nos sea propio no ha sido sencilla. Recuperar el valor de las ideas importadas, su trascendencia y la medida en que han sido adaptadas nos lleva irremediablemente a la originalidad en la aplicación y a la toma de conciencia. Se convierte este apartado en la vinculación estrecha que debe existir entre la realidad y la historia de las ideas como elementos dialécticos.

El último capítulo, titulado "América Latina en su cultura, identidad y diversidad", demostrará una vez más que la variedad está más cerca de lo común de lo que pensamos, ya que se transforma en un juego por su propia riqueza.

La antropóloga mexicana Lourdes Arizpe nos traslada a la cosmogonía indígena, entre lo mágico, lo crudo, lo religioso y lo real mientras que el poeta haitiano René Depestre intentará reevaluar el fenómeno de la negritud con todo lo que ello implica.

María Elena Rodríguez, historiadora argentina, proyectará la presencia de uno de los actores nómadas en nuestra historia: los inmigrantes, mientras que el escritor ecuatoriano Benjamín Carrión, por su parte, hablará de la síntesis, es decir, del mestizaje y lo mestizo, que presenta, como sabemos, un sin igual número de combinaciones a lo largo y ancho de Latinoamérica.

Javier Ocampo López, historiador colombiano, nos enfrentará a uno de los problemas más complejos e interesantes de la región. América Latina presenta a veces de manera atemporal condiciones pasadas que se confunden, o tal vez debiéramos decir se funden, con lo contemporáneo. La fusión entre lo indígena y lo mestizo o entre lo negro y lo blanco, lo feudal y lo capitalista, se vuelve tradicionalmente un escollo a superar de grado sin igual: ¿hasta qué punto podremos incorporar a los diversos

universos que conviven en nuestra América? es parte de la tarea de esta reflexión.

Los restos de la educación y un balance de sus alcances a lo largo de la vida de las naciones americanas es la temática del trabajo del filósofo argentino Gregorio Weinberg, mientras que el escritor paraguayo Rubén Barreiro Saguier y el jurista chileno Miguel Rojas Mix se involucran en el mundo polifacético de la expresión estética que, como nos lo demuestran, no se reduce a la producción "culta" de obras. Finalmente, el crítico rioplatense Carlos Magis ejemplifica el porqué de la unidad y la diversidad de nuestros pueblos en el medio mismo de la comunicación: la lengua.

Como podemos observar, la publicación es un trabajo heterogéneo pero con una línea temática rica y diversificada, tanto en sus autores como en la forma en que éstos tratan las manifestaciones propias de sus especialidades y ramas.

La principal contribución del doctor Zea ha sido el reunir en una publicación a destacados intelectuales que bajo el principio de la unidad en la diversidad y desde diversas ópticas tocan temas fundamentales.

Por otra parte, es una verdadera lástima que este trabajo se publique después de más de diez años, pues muchas de sus aportaciones teóricas se han realizado bajo el peso de la dinámica vida de nuestras naciones. Es por ello que el lector encontrará en ciertos momentos criterios superados, otros altamente discutibles u otros todavía aplicables; sin embargo, como ya dijimos, esto no se debe a las limitaciones de análisis sino al retraso en la edición. Si el estudioso sigue de manera cuidadosa las grandes líneas del texto, descubrirá una especial riqueza, pues el juicio del tiempo favorece a quien con más detenimiento rectifique o afirme las reflexiones vertidas.

J. Rafael CAMPOS SÁNCHEZ

Leopoldo Zea et al., *La latinidad y su sentido en América Latina. Simposio*, México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1986, 340 págs. (*Nuestra América*, 15).

Este sustancioso volumen es fruto de un simposio, que llevó el mismo nombre que el título de la presente publicación, celebrado en la ciudad de México del 7 al 11 de mayo de 1984 y organizado por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, con la colaboración de la Secretaría de Educación Pública, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, el Instituto

Francés para América Latina y las embajadas de Francia, España e Italia en México.

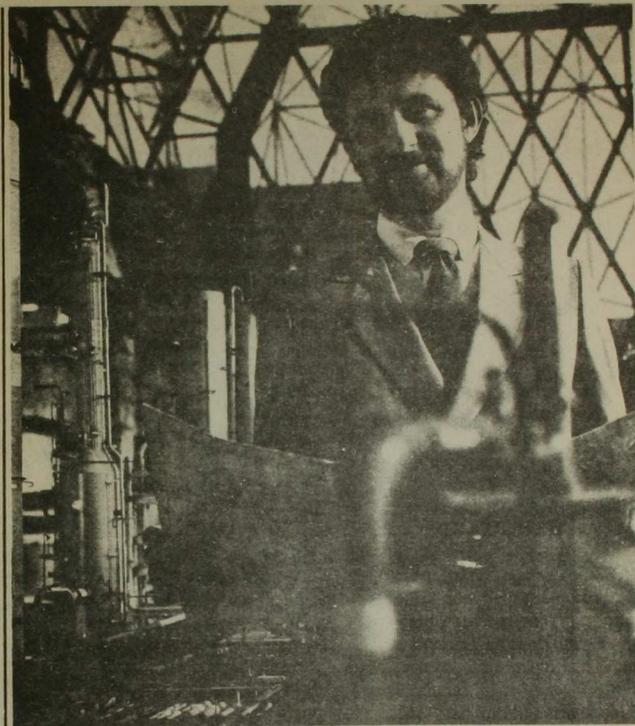
Los trabajos contenidos en esta obra abarcan varios de los múltiples temas que representa el concepto 'latinidad'. Algunas de las materias tratadas son, a grandes rasgos: el origen del nombre Latinoamérica y la conveniencia de éste, latinismo e hispanismo, panamericanismo e iberoamericanismo, latinismo y modernidad, latinismo y subdesarrollo, latinismo y revolución, latinismo *versus* sajonismo, influencias latinas en países anglosajones, el término 'latinidad' en relación con lo mítico y lo utópico, la latinidad relacionada con problemas lingüísticos, culturales e historiográficos.

Los autores son destacados estudiosos provenientes de muy diversas regiones que pueden recibir el término unificador de latinas, con alguna excepción de estudiosos no nacidos en países latinos pero interesados en la realidad de éstos. Enumeraré la lista de autores y su procedencia, de acuerdo con el orden en que aparecen sus artículos en el libro: Leopoldo Zea, México; Manuel Lucena Salmoral, España; Charles Minguet, Francia; Frédéric Mauro, Francia; Germán Viveros, México; Abelardo Villegas, México; Joseph Pérez, Francia; Elsa Cecilia Frost, México; Noé Jitrik, Argentina; Erlinda González, Estados Unidos; Claude Fell, Francia; Hanns-Albert Steger, Alemania Occidental; Gustavo Beyhau, Francia; Beatriz Ruiz Gaytán, México; Norberto Rodríguez Bustamante, Argentina; François Chevalier, Francia; Carlos Bosch García, México; Lucía Sala de Touron, México; Horacio Cerutti, México; Juan A. Ortega y Medina, México; Emir Rodríguez Monegal, Uruguay; Arturo Andrés Roig, Ecuador; Margarita Vera, México; Arturo Ardao, Uruguay; Eilizabeth Burgos, Francia; Fernando Murillo Rubiera, España; Alberto Filippi, Italia y David Maciel, Estados Unidos.

Creo que esta publicación nos muestra cómo el tema de la latinidad, tratado ya por los grandes maestros de América como Rodó y Vasconcelos, necesita ser retomado e insistirse en él porque eso nos llevará a la imposable colaboración más estrecha y solidaria entre los pueblos hermanos de América y Europa, pueblos que encuentran en el término 'latinidad' un elemento que les da unidad en la diversidad. Además encontramos en la obra muchos artículos que nos demuestran la gran variedad y riqueza cultural que se ha producido con el encuentro de la cultura europea latina, principalmente a través de España y Portugal, con la americana, hecho que ha generado pueblos nuevos y originales que son los latinoamericanos.

Salvador MÉNDEZ REYES

Se terminó la impresión de este texto  
el mes de mayo de 1987 en los talleres  
de la Editorial Libros de México,  
S. A., Av. Coyoacán 1035, Col. Del  
Valle, Delegación Benito Juárez,  
03100 México, D. F., se imprimieron  
2 000 ejemplares.



## Hay quienes nacieron para desarrollar...

Desarrollar es ver como se van sobreponiendo nuestros esfuerzos a la adversidad. Desarrollar es lo mismo hacer que crezca la corteza de una planta que el puente en un camino. Pero desarrollar también significa buscar entre dos la respuesta a un problema común.

Hace más de 50 años Nacional Financiera nació como banca de fomento industrial. Es decir, que fue creada para apoyar el desarrollo de México, y ha crecido en forma paralela a la industrialización del país, participando, ayudando y avanzando junto con los que propician su desarrollo.

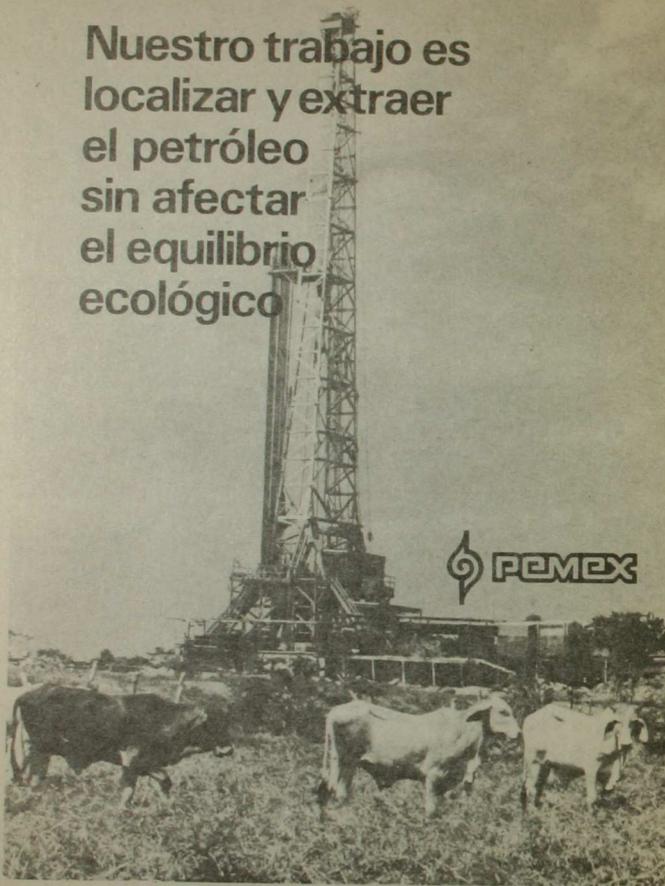
Si Nacional Financiera fue creada como instrumento de fomento, y se ha desarrollado al mismo tiempo que la industria nacional, el trabajo conjunto y la participación con quienes comarcan la fuerza productiva de nuestro avance se ha ido convirtiendo en una vocación común, indivisible y cotidiana.

Por eso, Nacional Financiera está aquí.  
Porque Nacional Financiera es, ha sido y será la Banca de Fomento Industrial.



**nacional financiera**  
LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL

Nuestro trabajo es  
localizar y extraer  
el petróleo  
sin afectar  
el equilibrio  
ecológico



siglo  
veintiuno  
editores

## Novedades



### LA REVOLUCIÓN SOCIAL:

Lenin y América Latina

Marta Harnecker

\$ 3 390.00

### EL MOVIMIENTO URBANO POPULAR EN MÉXICO

Juan Manuel Ramírez Saiz

\$ 2 400.00

### LA TRANSICIÓN DIFÍCIL. La autodeterminación de los pequeños países periféricos

José Luis Coraggio y Carmen Diana Deere, coords.

\$ 6 900.00

### REINTERPRETANDO EL SUBDESARROLLO

Victor Figueroa

\$ 3 690.00

### VANGUARDIA Y REVOLUCIÓN EN LAS SOCIEDADES PERIFÉRICAS

(entrevista de Marta Harnecker)

Jaime Wheelock Román

\$ 1 100.00

### MEMORIA DEL FUEGO

Vol. 3: El siglo del viento

Eduardo Galeano

\$ 4 900.00

### LA FORMA DEL CINE

Sergei Eisenstein

\$ 5 480.00



## Hablemos claro... los tiempos exigen una nueva visión bancaria.

Una, que responda a la realidad del mundo, del país y de usted. Por eso contamos con servicios de banca múltiple con cobertura multiregional, alta tecnología y trato personal. En fin, todo lo necesario para ofrecerle servicios bancarios a su medida.

Pero para Crédito Mexicano, lo vital es trabajar con usted dentro de un marco de realidad. Y así juntos, hacer el futuro.

# CréditoMexicano

El banco con vocación de servicio.

## CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

### Libros Publicados

#### Serie "Nuestra América"

1. Leopoldo Zea, *Latinoamérica en la encrucijada de la Historia*.
2. José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*.
3. Abelardo Villegas, *México en el horizonte liberal*.
4. Arturo A. Roig, *Filosofía, filósofos y Universidad en América Latina*.
5. Darcy Ribeiro, *La universidad necesaria*.
6. Martha Jármy de Chapa, *Un eslabón perdido en la historia. Piratería en el Caribe, siglos XVI y XVII*.
7. Varios, *El populismo en América Latina*.
8. Varios, *Centroamérica: desafíos y perspectivas*.
9. Varios, *El nacionalismo en América Latina*.
10. Hanns Albert Steger, *América Latina, historia, sociedad y geografía* (de próxima aparición).
11. y 12. Charles Minguet, *Alejandro de Humboldt, historiador y geógrafo de América*, 2 vols.
13. Varios, *El problema de la identidad latinoamericana*.
14. Juan Carlos Torchia, *Alejandro Korn, profesión y vocación* (de próxima aparición).
15. Varios, *La latinidad y su sentido en América Latina*.

# Cuadernos de FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Revista Trimestral

**¡HAGA YA SU SUSCRIPCION!**

Suscripción anual: Por dos años:

En Colombia: \$ 1.500.00 \$ 2.800.00  
En el exterior: US\$ 24.00 US\$ 42.00

Valor del ejemplar:

En Colombia: \$ 400.00 (sin portes)  
\$ 500.00 (portes incluidos)  
En el exterior: US\$ 8.00 (portes incluidos)

Remita su giro postal a nombre de Cuadernos de Filosofía  
Latinoamericana, Universidad Santo Tomás,  
Carrera 9a. No. 51-23 Bogotá - 2 - Colombia.

NOMBRE \_\_\_\_\_

DIRECCION \_\_\_\_\_

APDO. AEREO O POSTAL \_\_\_\_\_

CIUDAD \_\_\_\_\_ ESTADO O DPTO. \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ PAIS \_\_\_\_\_

Suscripción anual  198 \_\_\_\_\_ Por dos años  198 \_\_\_\_\_ 198 \_\_\_\_\_

## BIBLIOTECA PEDAGOGICA

▪ Para aprender y enseñar bien

Una colección fundamental que ofrece respuestas sobre  
los temas educativos de México y del mundo, a maestros,  
estudiantes y padres de familia

• 50 títulos • Uno cada semana • 300 pesos el ejemplar

### PRIMEROS TITULOS:

- ANTONIO MACHADO Y LA EDUCACION, antología de Mauricio Robert Díaz
- EL HUMANISMO Y LA EDUCACION EN LA NUEVA ESPAÑA, antología de Pilar Gonzalbo
- LA EDUCACION DE LOS ANTIGUOS NAHUAS (1 y 2), antología de Alfredo López Austin
- DEL AULA Y SUS MUROS, antología de Alicia Molina
- PAULO FREIRE Y LA EDUCACION LIBERADORA, antología de Miguel Escobar G.
- CULTURA Y RESISTENCIA CULTURAL, antología de Hilda Varela Barraza
- EDUCACION E IDEOLOGIA EN EL MEXICO ANTIGUO, antología de Pablo Escalante
- LA EDUCACION EN LA UTOPIA MODERNA SIGLO XIX, antología de Susana Quintanilla
- UNAMUNO Y LA EDUCACION, antología de Mauricio Robert Díaz
- PENSAMIENTO EDUCATIVO DE TORRES BODET, antología de Valentina Torres Septien
- FREINET: UNA PEDAGOGIA DE SENTIDO COMUN, antología de Fernando Jiménez Mier y Terán
- LA LECTURA, antología de Moisés Ladrón de Guevara
- COMO DAR LA PALABRA AL NIÑO, antología de Graciela Gonzalez M.
- EDUCAR: PANACEA DEL MEXICO INDEPENDIENTE, antología de Anne Staples
- EN EL PAIS DE AUTONOMIA, antología de Carlos Martínez Asaad

De venta en librerías, puestos de periódicos, tiendas de  
autoservicio y módulos de El Correo del Libro



Dirección General de Publicaciones y Medios

Los libros tienen la palabra

# ANTHROPOS

REVISTA DE DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA DE LA CULTURA

MONOGRAFÍAS CON TEXTOS, NOTAS, BIBLIOGRAFÍAS,  
ANÁLISIS TEMÁTICOS Y DOCUMENTACIÓN

Ha publicado obras sobre:

JUAN CARLOS ONETTI

EUGENIO TRIAS

JUAN RAMON JIMENEZ

OCTAVIO PAZ

JUAN DAVID GARCIA BACCA

RAFAEL ALBERTI

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

RAYMUNDO PANIKKAR

JOSE LUIS ABELLAN

ANTONIO MACHADO

EL DARWINISMO EN ESPAÑA

MARX EN ESPAÑA

PERIODICIDAD: 12 números al año.

Precio de la suscripción: España \$3.750 Ptas.

Otros países \$45.00 dólar

Información general, suscripción y pedidos:

Eric. Granados 114 Entlo  
08008 Barcelona, España  
Tel.: (93) 217 25 45

# Ciencia y Universidad

Revista Sinaloense de Estudios Económicos y Sociales

PUBLICACION TRIMESTRAL. NUEVA EPOCA. No 7 JULIO-SEPT 1984

Hirata/Trujillo/Meza/Ruiz. LOS ALTOS DE SINALOA. C. Gramont. ESTUDIO DE LA BURGUESIA AGRICOLA EN SINALOA. Mimiaga. INVESTIGACION HISTORICO-JURIDICA DEL COLEGIO ROSALES (1873-1918). Maya Ambia. EL ANALISIS MARXISTA DEL CAPITALISMO.

INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
ECONOMICAS  
Y SOCIALES



Universidad Autónoma de Sinaloa

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE  
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Publicaciones Periódicas

Revista Nuestra América (monográfica y cuatrimestral)

*Bolívar, ideología, utopía, historia*, núm. 1, enero-abr., 1980

*José Carlos Mariátegui. Ideología, política, literatura*, núm. 2, may.-agto., 1980

*El barroco latinoamericano*, núm. 3, sept.-dic., 1980

*El Caribe, sociedad y cultura/Nación e imperialismo*, núm. 4, ene.-abr., 1982

*Andrés Bello. Humanismo, americanismo, historia*, núm. 5, may.-agto., 1982

*Relaciones Estados Unidos-América Latina*, núm. 6, sept.-dic., 1982

*Economía de América Latina*, núm. 7, ene.-abr., 1983

*Marx y América Latina*, núm. 9, sept.-dic., 1983

*Pedro Henríquez Ureña*, núm. 10, ene.-abr., 1984 (de próxima aparición)

*Filosofía de la liberación*, núm. 11, may.-agto., 1984

*Latinoamericanismo y nacionalismo en México y la Universidad*, núm. 12, sept.-dic., 1984 (de próxima aparición)

\* \* \*

Anuario *Latinoamérica*

vol. 1 - 1968

vol. 2 - 1969

vol. 3 - 1970

vol. 4 - 1971

vol. 5 - 1972

vol. 6 - 1973

vol. 7 - 1974

vol. 8 - 1975

vol. 9 - 1976

vol. 10 - 1977

vol. 11 - 1978

vol. 12 - 1979

vol. 13 - 1980

vol. 14 - 1981

vol. 15 - 1982

vol. 16 - 1983

vol. 17 - 1984

vol. 18 - 1985

# Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Literatura, política, teatro, música, cine*

• *Cultura como recreación humana • Cultura como opción democrática • Cultura como expresión universitaria*

CARLOS FUENTES, CERRONI, WALLACE STEVENS, JULIO TORRI,  
CORTAZAR, ERNESTO CARDENAL, DIEGO RIVERA, E. M. CIORAN

# PROMETEO

Revista Latinoamericana de Filosofía

## 6

Sección Artículos □ Francisco Miró Quesada, *Sentido y proyección de la filosofía en América Latina* □ Pablo Guadarrama González, *Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana* □ Horacio Cerutti Guldberg, *Crítica de la razón utópica (esbozo programático)* □ Dr. Fernando Ainsa, *La función utópica en América Latina y el modelo de Ernest Bloch* □ Laura Mues de Schrenk, *Dos nociones de progreso* □ Cuestiones disputadas □ Edgar Montiel, *Sócrates, los muchachos y la cicuta ideológica* □ *Historia de las Ideas* □ Joaquín Sánchez McGregór, *Cuatro códigos para el análisis del discurso histórico* □ Maurício Beuchot, *Aspectos de la vida y la filosofía de Carlos de Sigüenza y Góngora* □ *Avances de investigación* □ Selvino José Asmann, *A filosofía como compromiso* □ Jorge Luis Gómez Rodríguez, *La necesidad de una fundamentación filosófica del mundo moderno en Hegel* □ Documentos □ Comisión del CISC, *Programa movilizador del CISC sobre relaciones culturales y científicas entre España y América* □ Sesión de erevan, noviembre, 1985, *Comunicato e dichiarazione finale* □ *Members, society for utopian studies and friends* □ *Simpósio sobre el pensamiento latinoamericano en la Universidad Central de Las Villas* □ *Notas y reseñas bibliográficas* □ *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, de Enrique Dussel por Rubén García Clark □ *Historiografía Ecuatoriana. Estudio introductorio y selección de Rodolfo Agoglia*, por Claudia Villanueva Kurí □ *Información bibliográfica de publicaciones filosóficas de autores radicados en México, aparecidos durante el año de 1985*, recopilación de García Clark □

Año 2/Mayo-Agosto de 1986

Facultad de Filosofía y Letras  
de la Universidad de Guadalajara

Centro Coordinador y Difusor  
de Estudios Latinoamericanos UNAM.

# PROMETEO

Revista Latinoamericana de Filosofía

Suscripción por un año a partir del número: \_\_\_\_\_  
Adjunto cheque o giro postal a nombre de:  
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de  
Guadalajara, por la cantidad de: \_\_\_\_\_

\$ 1,500 M.N. (Interior del País)  
\$ 25.00 Dólares U.S. (Extranjero)  
\$ 10.00 Dólares (América Latina)

NOMBRE	TELEFONO
DIRECCION	CIUDAD
ESTADO	PAIS
	CODIGO POSTAL

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara,  
Apdo. Postal 2-395, Guadalajara, Jalisco, México.

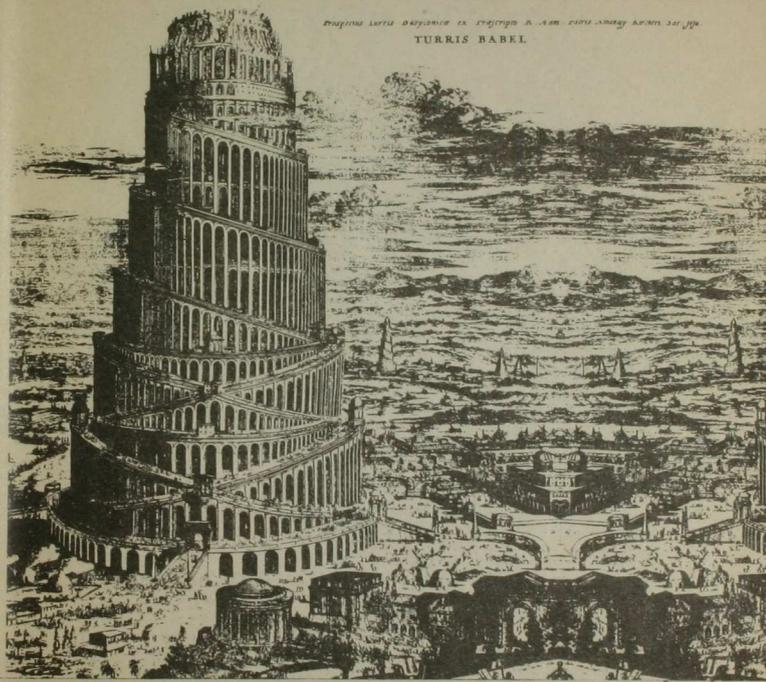


# OMNIA

REVISTA DE LA COORDINACION GENERAL DE ESTUDIOS DE POSGRADO

AÑO 2 NUMERO 5

DICIEMBRE DE 1986



La revista donde el Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México tiene su campo de expresión natural; allí donde los conocimientos se integran en un todo armónico.

Suscripción, canje y venta

Depto. de Distribución de Publicaciones	Suscripción anual: México \$2,000.00.
Coordinación General de Estudios de Posgrado, Edificio Unidad de Posgrado	Extranjero \$21.00 dls.
Planta Baja, Cd. Universitaria, 04510	Ejemplar suelto: México \$500.00.
Tel.: 550-52-15 ext. 3442	Extranjero \$7.00 dls.

# AMERICA LATINA

Publicación mensual en español que es editada por la Academia de Ciencias de la URSS y el Instituto de América Latina, analizando a fondo las artes, la política, la economía y las ciencias.

SUSCRIBASE  
SOLO POR  
\$ 7.50 DOLS.

o su equivalente

Suscripción y pedidos a las siguientes casas distribuidoras:

**ARGENTINA**  
Sergio Simió  
Avenida corrientes 1719 p. 6  
1042 Cap. Fed.  
Buenos Aires

**COLOMBIA**  
"Ediciones Suramérica Ltda"  
Carrera 7N 22-44 piso 7  
Apdo. aéreo 14470 y 8971  
Bogotá, D.F.

**COSTA RICA**  
"Librería Internacional"  
Calle 12 Av. 12-14 Apdo. 758  
San José

**NICARAGUA**  
Importaciones y Exportaciones  
Librerías S.A.  
Apdo. Postal N° 2705  
Managua

**MEXICO**  
"Servicios Bibliográficos  
Palomar, S.A."  
Apdo. Postal 42045  
México, D.F. c.p. 06400

**MEXICO**  
"Ediciones de Cultura Popular"  
Balderas 49, Centro  
México, D.F.  
C. P. 06040

**BRASIL**  
"Librería Valentina Rozon"  
Rua 24 de Maio  
35, 3 Andar  
Conjunto 312, São Paulo

**PANAMA**  
"Librería Salaria"  
Av. Justo Arosemena  
con calle 45  
Edif. Ed. Balthás, local N° 5  
Apdo. 2705, zona 13  
Panamá 3

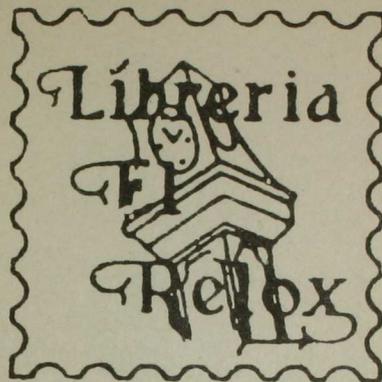
**PERU**  
"Librerías y Distribuidoras  
Cosmos y Siglo XX"  
Av. Ticsa N° 219  
Lima 1

**PUERTO RICO**  
"Librería Hacia" Inc.  
G.P.O. Box 14127  
Obreno Station  
San Juan 00916

**VENEZUELA**  
"Distribuidora Transoceánica"  
Apdo. N° 40, 242  
Caracas 104

**URUGUAY**  
Ediciones Pueblos Unidos, S.A.  
Colonia 1191  
Casilla Correo 6622  
Montevideo

## LA LIBRERIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES



Tal vez la mejor surtida  
en America Latina

## CENTRO COMERCIAL EL RELOX

Insurgentes Sur 2374

Locales 41-42-43

TELEFONOS: 550-18-75  
548-92-76

CUADERNOS AMERICANOS  
NUEVA EPOCA

Número 4

Julio-Agosto 1987

Vol. 4

EL AGUILA Y EL SOL

Palabras de Miguel de la Madrid, Presidente de México.  
Palabras de Alán García, Presidente del Perú.

EL PERU DE HOY

Henri Favre. Perú: Sendero Luminoso y horizontes ocultos.

Carlos Amat y León. Las políticas económicas generadas en el proceso social:  
1950-1985.

Francisco Miró Quesada. Reyes filósofos y reyes tímofilos.

Manuel Mejía Valera. El positivismo en el Perú.

Carlos M. Tur. La cultura hispanista y autoritaria en el Perú: 1920-1945.

Enrique Bernal. La identidad del pensamiento actual de la izquierda  
peruana.

John F. Day. Adolescencia: doble imagen de la comunicación en *Los ríos pro-  
fundos* de José María Arguedas.

PROBLEMAS DE NUESTRA AMERICA

Rosa Cusminsky y Eduardo Gitli. Nuevos enfoques en el tratamiento de la  
deuda externa de los países subdesarrollados: del Plan Baker al Plan Bradley.

Marcos Kaplan. Crisis y transfiguración del Leviathán criollo.

Adolfo Sánchez Vázquez. Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México.

NUEVA EPOCA

Crónica de la presentación de la Nueva Epoca de *Cuadernos Americanos*.

RESEÑAS

*La reconquista de México. La historia de los atentados españoles (1821-1830)*,  
por Salvador Méndez Reyes.

## CONTENIDO

### ULISES DESDE ITACA

*Manuel Andújar*

La narrativa del exilio y transtierro españoles y la guerra civil.

*José Prat García*

Historia y futuro de la comunidad iberoamericana de naciones.

### FILOSOFIA AMERICANA

#### I. TEORIA Y PRAXIS

*Peter Caws*

Camaradas y extraños: filosofía y autodeterminación nacional.

*Michael A. Weinstein*

George Grant: conciencia de marginalidad.

*Luis Villorio*

Sobre el problema de la filosofía latinoamericana.

#### II. IMPERIALISMO CULTURAL Y PLURALISMO

*Richard Rorty*

De la lógica al lenguaje y al juego.

*Venant Cauchy*

Consideraciones sobre la ubicación y viabilidad de una filosofía real.

*Leopoldo Zea*

La filosofía como instrumento de comprensión interamericana.

*Thomas Auxter y Ofelia Schutte*

Debate sobre el imperialismo cultural.

*Konstantin Kolenda y Leopoldo Zea*

Diálogo epistolar.

#### III. EUROCENTRISMO Y OPCION PLURALISTA LATINOAMERICANA

*Evandro Agazzi.*

¿Qué espera la comunidad filosófica internacional de la filosofía latinoamericana?

*A. Schulgovski, V. Maximenko, A. Jarlâmenko e I. Pretovski*

América en busca de su autenticidad.

#### RESEÑAS

*Autognosis, el pensamiento mexicano en el siglo XX*, Gustavo Escobar Valenzuela.

*América Latina en sus ideas*, J. Rafael Campos Sánchez.

*La latinidad y su sentido en América Latina*, Salvador Méndez Reyes.