



PROYECTO Y REALIZACIÓN DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO Francisco Miró Quesada

PRÓLOGO

LA IDEA de escribir un libro que muestre la existencia de una filosofía auténtica en América Latina, parece de fácil realización puesto que esta filosofía existe. Pero cuando se quiere pasar de la idea a los hechos, las cosas se presentan de manera bastante diferente y los problemas comienzan a surgir. Entre los más arduos debemos mencionar el problema de la selección de autores. Sobre esta dificultad hablamos en detalle en el capítulo I dedicado a exponer, de la manera más rigurosa y sistemática posible, los problemas metodológicos que surgen cuando se intenta escribir un libro como el presente. En este capítulo intentamos también, en la medida de lo posible, encontrar soluciones a los problemas planteados. Una de ellas es, precisamente, la que proponemos para dicha selección. Pero cuando, hecha la selección, nos enfrascamos, de lleno en la redacción de la obra, nos topamos con otra dificultad que no habíamos previsto: la extensión del texto. Como decimos en el mencionado capítulo, esta obra no es de historia sino de tesis. Su finalidad es mostrar la existencia de una filosofía auténtica en América Latina. Por eso su contenido es selectivo y, al comenzarla, creímos que no sería demasiado larga. Sin embargo, la cantidad de autores significativos de la tercera y cuarta generación es impresionante. Por más severa que sea la selección, el conjunto de los seleccionados es muy grande. El presente libro que, en un principio, nos dio la impresión de que podría escribirse en no más de trescientas páginas, resultó mucho más extenso de lo previsto. Si incluyéramos en él todos los autores que hemos seleccionado, resultaría un libro demasiado extenso. Hemos decidido por eso, de acuerdo con los editores, publicar un volumen que contenga la mayor cantidad posible de autores, dentro del espacio disponible.

De acuerdo con la clasificación que proponemos en el capítulo I, hemos elegido para integrar este volumen los siguientes temas: metafísica (Cap. II), filosofía exegética (Cap. III), e historia de las ideas y filosofía de lo americano (Cap. IV). Dejamos para otro volumen: filosofía de la liberación y del Tercer Mundo, filosofía del derecho y filosofía analítica. La numeración de los capítulos se debe al hecho de que, en el momento de entregar los originales,

por contingencias diversas, parte del texto escrito sobre el importante pensador peruano Alberto Wagner de Reyna, no había sido pasado en limpio, y lo mismo sucedió con otro pensador significativo: Luis Felipe Alarco.

Habría sido una gran laguna que no figurara ningún filósofo peruano en un libro como el presente, no sólo porque su autor es peruano sino porque el Perú tiene representantes, como los mencionados y otros más que se incluyen en el segundo volumen, dignos de figurar en cualquier selección de filosofía latinoamericana, por más estricta que sea. Por esta razón hemos incluido en el capítulo II una parte del texto sobre Alberto Wagner de Reyna. Este texto, a pesar de que es incompleto da, sin embargo, una visión directa de la alta calidad filosófica de su autor. En el otro volumen se incluye lo que falta del texto sobre Wagner y el texto completo sobre Luis Felipe Alarco. En el mismo volumen se continuará el tema de Historia de las Ideas y Filosofía de lo Americano. Los originales sobre los autores que se incluyen, como Arturo Ardao, Arturo Roig, Gregorio Weinberg, Javier Acampo López, Elías Pino Iturriola y otros más, están listos para ser publicados en cualquier momento. Pero incluirlos habría alargado demasiado el texto. Hemos preferido, por eso dejarlos para otro volumen.

Creemos que el hecho de que el presente libro incluya representantes de todas las ramas de la filosofía, es hasta donde llega nuestra información, una novedad. No creemos que haya hasta el momento un libro escrito sobre filosofía latinoamericana actual que incluya, a la vez, expresiones de nuestra producción metafísica, filosófica política, justafilosófica, epistemológica, lógica, etc. La mayor parte de los libros son sobre los patriarcas, y, en el mejor de los casos, incluyen la metafísica o la filosofía antropológica y política de algunos miembros de la "tercera generación". Hay excelentes antologías pero siempre sobre aspectos parciales. Por ejemplo, la editada por Risieri Frondizi y Jorge Gracia sobre la filosofía de los valores y del hombre en América Latina. Es importante señalar que hay libros escritos por norteamericanos y europeos sobre la filosofía latinoamericana. Este hecho es profundamente revelador, es el viejo y gran maestro

-que reconoce la fuerza creadora del joven discípulo y se alegra con ella. El libro de Norberto Bobbio, por ejemplo, sobre filosofía del derecho en América Latina, es excelente, aunque debido al impresionante progreso de esta disciplina en nuestro medio, está ya anticuado. Un libro notable por su extensión, y objetividad es el de Sartre.

Puede decirse que, en relación a la producción filosófica latinoamericana preanalítica, es prácticamente completo. Desde luego, tratándose de un panorama tan vasto no puede esperarse encontrar en él análisis detallados como los que ofrecemos en el presente texto. Pero su vastedad es un gran mérito, y no deja de ser halagador que el libro más completo que se ha escrito sobre el pensamiento filosófico latinoamericano, haya sido escrito por un europeo. No deja, por otra parte, de ser inquietante. Es inaceptable que hasta la fecha no se haya escrito un libro sobre la filosofía latinoamericana, dedicado a lo mejor de su producción, que es, a no dudarlo, la realizada por las dos últimas generaciones, y que abarque la plenitud del panorama. Es cierto que el movimiento de historia de las ideas ha creado las condiciones objetivas para hacer posible un libro semejante. Pero, como era inevitable, los historiadores de las ideas han pensado más en el pasado que en el presente. Creemos que ha llegado el momento de hablar sobre el presente y de hacer justicia a quienes, entre la angustia y la ascesis, luchando contra condiciones terriblemente adversas y, a veces, como ha sucedido con algunos filósofos de la liberación, a riesgo de sus propias vidas, han logrado mantener una indeclinable labor filosófica. A pesar de estas dificultades han sido capaces, en todos los campos de la filosofía, de realizar una obra notable que hoy comienza ya a recibirse en el mundo entero.

Pero no sólo queremos hacer justicia, sino, además, ofrecer a todo aquel que se interese por la cultura latinoamericana en general y por sus manifestaciones filosóficas en particular, especialmente a profesores y estudiantes, un libro que les pueda servir de primera lectura, que sea algo así como una posible orientación en la vasta producción, cada vez más profusa, de la filosofía latinoamericana.

El presente libro es un intento de hacer frente a estas dos exigencias. Nos hacemos la ilusión de que responde a ellas, pero tenemos conciencia de que adolece de muchas limitaciones. Una es que debido a la finalidad principal que se persigue, a saber,

mostrar la auténtica creatividad del filosofar latinoamericano, no es una historia de nuestra filosofía, de manera que su contenido es demasiado selectivo. Una historia deberá ser más amplia y habrá seguramente de ser escrita en equipo, subsanando las involuntarias pero injustas omisiones de numerosos filósofos que no han podido ser incluidos en la presente obra.

La segunda limitación es que el estilo de la presente obra no es el usual de los trabajos de historia de las ideas. Es, por cierto, un libro que puede considerarse como perteneciente a este tipo, de trabajos. Un libro, además, que si no fuera porque su autor se siente compenetrado con los ideales y afanes del movimiento de historia de las ideas y filosofía de lo americano, que constituyen una de las expresiones más creadoras de nuestra filosofía, no habría sido ni siquiera concebido. Pero no hace, como es usual en los libros y artículos de historia de las ideas, un análisis que muestre la manera como esas ideas han sido utilizadas por los diferentes individuos para justificar su posición y su acción dentro de la sociedad en que piensan y viven. Nos habría gustado hacerlo. Más, fuera de que la obra habría alcanzado dimensiones excesivas, habríamos corrido el riesgo de desviarnos de su finalidad principal: mostrar los aspectos creadores de nuestro pensamiento. Que los pensadores cuya obra exponemos sean progresistas o conservadores, que estén alienados o desalienados, todo eso es muy importante desde el punto de vista ideológico y en relación al destino futuro de América Latina. Pero lo que nos interesa mostrar es que la filosofía latinoamericana ha alcanzado, en todos los campos, un empuje y una originalidad que le confieren innegable importancia. Y para hacerlo, era imprescindible renunciar al planteamiento ideológico. Los análisis ideológicos presentan siempre el riesgo de que, cuando la ideología del analizado no es como la ideología del analizador, se vea su obra con malos ojos, y se pierda la visión de lo esencial y realmente significativo.

Queda pues para tarea futura escribir una verdadera historia de la filosofía latinoamericana, que sea suficientemente completa y que comprenda - la obra de la tercera y cuarta generaciones. Y también una, o más de una obra que hagan el análisis ideológico de su contenido. Las consideramos como un desafío a los ya numerosos y brillantes grupos que, hoy en día, trabajan en la historia de las ideas. Estas obras habrán de superar ampliamente el modesto aporte que hacemos en estas páginas. Mas a pesar de sus numerosos defectos, estamos convencidos de que este libro

tiene, por lo menos, dos méritos: el primero es la amplitud del panorama que presenta, y el segundo, reconocer el mérito de los demás, sobre todo cuando no son todavía genios muertos sino hombres que pertenecen a la propia generación del autor.

INTRODUCCIÓN

DEL PROYECTO A LA REALIZACIÓN

EN *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* sostenemos que en la filosofía latinoamericana actual se pueden distinguir tres generaciones: la de los *patriarcas*, la de los *forjadores* y la de los *técnicos o generación joven*. La primera, prácticamente, inicia *ex nihilo* el pensamiento latinoamericano contemporáneo, en el sentido de que comienza a estudiar con seriedad el pensamiento europeo de la época (y también, aunque en menor proporción, el norteamericano). Los patriarcas introducen entre nosotros este pensamiento sin partir de una tradición filosófica, pues dicha tradición, que había existido en América Latina, se había cortado por completo desde mediados del siglo XVIII. Por carecer de una tradición filosófica, y en consecuencia, de la correspondiente formación académica, los patriarcas no logran pasar de un nivel teórico más bien modesto. Esto no significa menor capacidad que la de los discípulos que les sucedieron ni que la de los hombres de la generación técnica. Tal vez, lo contrario, pues si se tiene en cuenta las dificultades existenciales e intelectuales que tuvieron que vencer para poder estudiar las concepciones contemporáneas del pensamiento occidental, no podemos menos de admirar su talento. Pero los hechos son hechos. Y no puede negarse que en muchos de sus escritos los patriarcas no logran aprehender las ultimidades de los temas que abordan debido a esta carencia de tradición filosófica que, en Occidente, impone cierto tipo de exigencia en la formación teórica. Por ejemplo: muchos de ellos son bergsonianos, pero cuando exponen las críticas que hace Bergson en *Los datos inmediatos de la conciencia* a las leyes psicofísicas de Weber y Fechner, no manejan los conceptos de derivada e integral que son imprescindibles para tener una idea verdaderamente precisa de lo que significan dichas leyes, y, en consecuencia, de los planteamientos del filósofo francés.

Los discípulos de los patriarcas toman conciencia de esta situación, se dan cuenta de que, en relación a las ideas que estos últimos asimilan Y difunden, se percibe lo que podría llamarse algo así como un *desenfoque* teórico y que este desenfoque se debe a la falta de formación académica que es, a su vez, consecuencia de la carencia de tradición filosófica de que adolece América Latina a partir del siglo XIX. Francisco Romero, principalmente, que tiene el mérito de haber hecho comprender la importancia de los patriarcas y la enorme deuda que las generaciones posteriores tienen con ellos, desarrolla este punto de vista de manera magistral. Sostiene que en América Latina no puede haber verdadera filosofía si no se tiene una adecuada formación académica, es decir, si no se tiene un conocimiento de primera mano de los grandes sistemas de la filosofía occidental y no se dispone, a la vez, del aparato conceptual necesario para comprenderlos. Es por eso necesario crear las condiciones objetivas culturales necesarias para superar el *desenfoque* inicial y hacer posible un pensamiento filosófico sistemático Y creador. Cumpliendo estas condiciones el pensamiento latinoamericano se instalará en lo que Romero llama la *normalidad filosófica*.

Al hacer estos planteamientos, Romero y también (aunque en menor medida) otros hombres de su generación, como Samuel Ramos y Honorio Delgado, están contribuyendo a hacer posible el advenimiento de una filosofía auténtica. Pero no sólo esto, sino que, además, están forjando el proyecto de filosofar auténticamente que será el signo bajo el cual habrá de nacer la tercera generación. Los discípulos de la generación de Romero responden al llamado, se sienten comprometidos con la historia, se ven a sí mismos como depositarios de una misión. Pero este hecho fundamental en la historia del pensamiento latinoamericano, se produce porque la generación anterior ha forjado el horizonte que hace posible la existencia de una generación con mayores ambiciones teóricas. Por eso hemos llamado a aquella la *generación forjadora*. Gracias a la exigencia de formación teórica y de autenticidad que los miembros más conspicuos de la *generación forjadora* plantean a los miembros de la tercera generación es que éstos, a pesar de múltiples diferencias en su manera de pensar Y de concebir la filosofía, constituyen un grupo consciente de sí mismo, un verdadero movimiento con meta definida. Sea cual sea la tendencia del filósofo de la tercera generación, su ambición principal es ser capaz de hacer filosofía auténtica. No hay coincidencia temática ni acuerdo previo, pero hay

identidad de afanes: *hacer algo que merezca verdaderamente el nombre de filosofía*. No se trata de vanidad tropical de lucimiento sino de un ideal de vida, de la voluntad de ascender a un determinado plano del existir. La filosofía es pensar por sí mismos los problemas, enfrentarse a ellos confiando en los propios recursos. Si se plantean como deben plantearse, si se sigue el propio pensamiento hasta las últimas consecuencias, se tiene que desembocar en una visión personal del tema. Esto lo supieron, por supuesto, los patriarcas Y los hombres de la generación forjadora y dadas las circunstancias imperantes, lograron avances notables. Pero no podían lograr la creación de un movimiento de conjunto capaz de instalarse verdaderamente en la actividad creadora. Para ello era necesario preparar el terreno. y esto es, precisamente, lo que hicieron. Crearon las condiciones culturales para hacer posible el advenimiento de una generación con mayores ambiciones que las de ellos y con una buena probabilidad de realizarlas.

Como decimos en *Despertar Y proyecto del filosofar latinoamericano*, la tercera generación no concibe de manera uniforme lo que significa hacer filosofía auténtica. La concibe, sí, como actitud, es decir, como decisión de enfrentarse a los problemas por sus propios medios, con la suficiente preparación exigida por la dificultad de los temas Y con la decisión Y capacidad de seguir el propio pensamiento hasta sus últimas consecuencias. Pero no está de acuerdo sobre la temática. Para unos, los menos, que llamamos el *grupo afirmativo*, hacer filosofía auténtica consiste en filosofar sobre su propia realidad; para otros, los más, que llamamos el *grupo asuntivo* consiste en hacer filosofía de carácter universal, hacer contribuciones al análisis de los grandes problemas filosóficos que tienen significación para el pensamiento contemporáneo. El primer grupo *afirma* que se puede hacer filosofía auténtica meditando sobre la realidad latinoamericana; el segundo considera que para hacer filosofía auténtica hay que *asumir* lo hecho por la filosofía europea, hay que elevarse hasta su nivel y hay, por eso, que seguir preparándose a fondo tanto desde el punto de vista científico como humanístico para hacer posible esta ascensión. En cierta medida coloca la creación filosófica en el futuro pero no en un futuro demasiado lejano, por ejemplo, el de alguna generación venidera, sino en el de su propio porvenir.

Por razones que sería demasiado largo exponer, en el libro mencionado sólo pudimos incluir el movimiento afirmativo. Los primeros brotes del movimiento asuntivo, más numerosa, no

podieron ser incluidos. De acuerdo con los editores quedamos en preparar un segundo tomo sobre este segundo e importante aspecto de la trayectoria filosófica de la *tercera generación*. Pero la publicación, por motivos ajenos a nuestra voluntad, no se hizo a su debido tiempo. En la actualidad han pasado ya algunos años desde que reunimos el material para el segundo tomo y en este tiempo la tercera generación ha seguido avanzando hacia la realización del proyecto y ha llegado al cenit de su trayectoria. Sus realizaciones son, hoy día, tan numerosas y significativas que no podemos tener ya la menor duda sobre el éxito de la empresa: *el proyecto se ha transformado en realidad. Hoy día hay una auténtica filosofía en América Latina*.

No cabe, por eso, limitamos a publicar el material que elaboramos hace ya algún tiempo. En el lapso transcurrido el panorama del filosofar latinoamericano ha experimentado una extraordinaria ampliación. El grupo afirmativo, por ejemplo, ha tenido una notable evolución. No sólo su obra se ha multiplicado sino que su ámbito ha rebasado sus marcos iniciales. La meditación sobre nuestra propia realidad que generó lo que actualmente se llama Filosofía de lo Americano, se ha ampliado hasta llegar a ser una Filosofía del Tercer Mundo, y una Filosofía de la Liberación. Si en una obra sobre los aspectos creadores de la filosofía latinoamericana contemporánea no se incluyen estas manifestaciones que han comenzado a desarrollarse sistemáticamente en la última década, se deja de lado uno de los aspectos más característicos de nuestro pensamiento. Por eso, en lugar de dar a la publicidad un segundo tomo de *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, hemos pensado que es mejor completar dicho libro con una segunda obra en que se muestre cómo la tercera generación ha realizado y sigue realizando su proyecto de hacer filosofía auténtica. No se trata ya de despertar y proyecto sino de *proyecto y realización*.

Pero en esta realización no sólo interviene la tercera generación. Desde luego, es ella la que da cuerpo y espíritu a nuestro movimiento filosófico. Mas en los últimos años aparece una nueva generación. Si se estudia la producción filosófica latinoamericana actual se ve que existen una serie de trabajos importantes (tanto libros como artículos en revistas especializadas) publicados por gente joven que no pertenece ya a la generación que nace bajo el signo del proyecto de la autenticidad. Debido a que este proyecto ha comenzado a realizarse desde hace algunos

lustros la *cuarta generación* inicia su vida filosófica encontrando ya una producción original. Lo más que puede sentir es emulación, pero no vive ya la angustia de tener que realizar un proyecto, de tener que cumplir una misión. No siente que debe probarse a sí misma y a la generación de sus maestros que es capaz de hacer filosofía auténtica. Encuentra en su circundancia este tipo de filosofía y siente la vocación de hacerla ella misma, si puede, mejor que la de sus antecesores. De esta manera el pensamiento latinoamericano comienza a entrar en lo que podría llamarse la etapa de la *naturalidad filosófica*) en la que se hace filosofía sin tener ya ninguna duda de que pueda hacerse. No debe confundirse la "naturalidad filosófica" con lo que Romero llama la "normalidad filosófica". La "normalidad filosófica" es la existencia de condiciones académicas adecuadas para poder hacer filosofía auténtica. Existe ahora una tradición filosófica latinoamericana, una tradición reciente, es verdad, de sólo tres generaciones, pero no por eso menos real. Además, es una tradición que empalma con la milenaria tradición de la filosofía occidental, de manera que, a pesar de su breve vida, no es ni improvisada ni inventada. Es, sencillamente, la existencia de una filosofía que, si bien comienza de manera modesta, se va asentando rápidamente hasta adquirir un desarrollo sistemático y rasgos característicos.

La "naturalidad filosófica", es, en cambio, una actitud, es el sentimiento de la propia capacidad creadora. La tercera generación siente que tiene una misión, crear filosofía auténtica, pero siente también la angustia de no poder cumplirla. La generación más joven no siente ya ninguna angustia. Sencillamente se dedica a hacer filosofía sin pensar en la posibilidad o imposibilidad de hacerla.

La existencia de una cuarta generación filosófica en Latinoamérica plantea el problema de saber si se distingue o no de la tercera de manera definida. Desde luego, toda generación se distingue de las antecesoras. Pero en ciertos momentos de la historia la dinámica generacional puede ser menos intensa y definida que en otros momentos. Las distinciones son, en este caso, poco significativas.

Creemos que debido a la existencia de una tradición, al hecho de que la tercera generación ha cumplido (o está cumpliendo) su misión y que ello ha permitido el ejercicio auténtico del filosofar, la cuarta generación se distingue, en cuanto a la obra,


poco de la anterior. La actitud es por cierto diferente. Podría decirse, tal vez, sin riesgo de error, que la actitud de la reciente generación es menos tensa, más "natural". Pero en cuanto al estilo y el contenido no se nota mucha diferencia. Quizá un mayor rigor técnico, aunque esta superación sólo puede ser pequeña pues no pocos de los pensadores de la tercera generación han llegado a una formación científica y humanista que cumple con las más severas exigencias de la tradición occidental. Probablemente hay, en la cuarta generación, una mayor proporción de pensadores orientados hacia la filosofía analítica, y un mayor interés por la filosofía política.

Tal vez desde el punto de vista filosófico-político una actitud más radical, una mayor influencia del marxismo. Pero no se nota ya la diferencia de formación existente entre la generación de los patriarcas y la de los forjadores, o entre la de éstos y la de los técnicos. No vamos, por eso, a distinguir entre las obras de la tercera y de la cuarta generación. Simplemente vamos a analizar, según el criterio de selección que exponemos a continuación, un conjunto de aportes significativos en el que se encuentran trabajos de ambas generaciones.

I. PROBLEMAS DE MÉTODO

1. PARADIGMAS

AL IGUAL que *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* del cual, en cierto sentido, es la continuación, este libro es de tesis. Así como en el primero intentamos mostrar que la dinámica generacional, a partir de los patriarcas, desemboca en el proyecto de hacer filosofía auténtica, en la presente obra tratamos de mostrar que la tercera generación ha sido capaz, en apreciable medida, de realizar dicho proyecto. No debe por eso considerarse como una historia de la filosofía latinoamericana contemporánea, ni siquiera como una exposición más o menos completa de lo que ha realizado la tercera generación. Debe considerarse como un intento de prueba o demostración, no de carácter formal desde luego, sino de contenido. La palabra correcta sería "mostración", es decir, presentación de aquello que permita convencer de la verdad de la tesis: *que en América Latina hay filosofía auténtica*.

 Para hacer esto no es necesario hacer un recuento de todo lo existente sino, simplemente, mostrar *contribuciones significativas*.

Si bien es cierto que éstas no incluyen todo lo hecho en la filosofía latinoamericana (algunas producciones son como sucede en cualquier parte del mundo, bastante malas y no pueden considerarse auténticamente filosóficas), es indudable que para poder hablar de verdadera filosofía debe existir un mínimo de contribuciones, algo así como una *masa crítica* de autores. No bastaría para probar la existencia de filosofía auténtica en nuestro medio la producción de uno o dos pensadores aislados que no estuvieran vinculados con nuestra realidad cultural. Para hablar de filosofía auténtica tiene que haber un movimiento, es decir tiene que haber un conjunto de pensadores dedicados a realizar una obra, conscientemente insertados en su medio cultural, que comuniquen entre sí, que conozcan lo que producen sus colegas, que influyan sobre el pensamiento de vastos grupos ciudadanos, ya sea por medio de la cátedra o de la obra escrita. Esto es, precisamente, lo que sucede en América Latina.

En este panorama, ya sólidamente constituido, destaca un número apreciable de filósofos que están haciendo labor creadora, y por eso puede afirmarse con fundamento que se está realizando el proyecto de hacer filosofía auténtica. La ventaja de la situación descrita es que se trata de un conjunto finito y, aunque grande en relación a nuestra realidad cultural, fácilmente describable. A diferencia de las leyes científicas que no pueden nunca verificarse por completo sino simplemente corroborarse, la tesis que sostenemos puede comprobarse, es decir, puede establecerse su verdad de manera completa.

Pero esta posibilidad de principio se encuentra con una dificultad que plantea un delicado problema. ¿Cuál es el criterio que debe utilizarse para saber cuándo un pensador está haciendo filosofía auténtica? De manera general es fácil resolverlo. Lo acabamos de decir: se hace filosofía auténtica cuando se piensan los problemas a fondo, cuando se sigue el pensamiento hasta las últimas consecuencias, cuando, por el hecho de hacer esto, se desemboca en una solución o simplemente en un planteamiento personal que contribuya a esclarecer el problema abordado o acercarse con mayor eficacia a su posible solución.

Sin embargo, cuando se entra en los detalles, las cosas se complican porque expresiones como "pensar los problemas a fondo", "seguir el pensamiento hasta las últimas consecuencias", etc., son bastante vagas. De manera intuitiva dan una idea aproximada de lo que es hacer filosofía auténtica. Pero cuando se quieren aplicar a casos concretos no ayudan mucho. En efecto, ¿cuándo se considera, por ejemplo, que se está siguiendo el propio pensamiento hasta sus últimas consecuencias? Un filósofo orientado hacia la filosofía analítica dirá que un pensamiento dialéctico, tipo Hegel, no llega nunca a sus últimas consecuencias, porque las consecuencias sólo pueden ser deductivas, y por lo tanto, formalizables. Tendrá la convicción de que ese tipo de pensamiento es de corte más bien literario que filosófico y que no puede decirse, por eso, que es auténticamente filosófico por el contrario, un filósofo formado en la escuela hegeliana considerará las argumentaciones de los filósofos analíticos como superficiales, sin verdadero significado filosófico, estará convencido de que el método analítico no permite pensar los problemas a fondo. Para ciertos filósofos de tendencia metafísica hay trabajos que tratan sobre el Ser o sobre la Esencia, de profunda significación filosófica. En cambio, para ciertos filósofos analíticos, estos trabajos sólo poseen carácter anecdótico y no son propiamente filosóficos.

Nos encontramos, aquí con el eterno problema: ¿en qué consiste la filosofía, qué tipo de pensamiento debe considerarse *como* filosóficamente importante? Este problema no ha podido ser resuelto en dos mil quinientos años de filosofía. No creemos pertinente, por eso, utilizar criterios de escuela, ni siquiera de tendencia, para calificar la excelencia o la nimiedad filosóficas. Podría argüirse que la filosofía es una disciplina eminentemente racional (con lo que estamos plenamente de acuerdo, a pesar de lo cual hay casos en que, no obstante su posición irracionalista, muchos pensadores son comúnmente calificados *como* filósofos) y que, en consecuencia, mientras más se acerque un trabajo al ideal de racionalidad que inspira todo quehacer filosófico, mayores serán sus posibilidades de autenticidad y excelencia. Lo malo es que después de más de dos mil años de meditar sobre la razón, el ser humano todavía no tiene una idea clara sobre esa maravillosa facultad que le hace ser hombre y le permite ser filósofo. Después de haber ensayado todas las posiciones *como* el racionalismo (clásico), el empirismo, el historicismo, el pragmatismo, la concepción dialéctica, hoy día lo único que se puede decir con alguna seguridad es que ninguna de ellas permite tener una idea

de lo que realmente es la razón. Esta extraordinaria facultad parece ser mucho más complicada y profunda de los que pensaron los clásicos.

Tenemos, pues, que buscar otro criterio. Y no nos queda más remedio que situarnos en un plano modesto. Tenemos que seguir el mismo criterio que el que han seguido los historiadores de la filosofía. En lugar de hacer discriminaciones *a priori* basándonos en un preconcepto de lo que es la filosofía (aunque aceptamos naturalmente que es una disciplina racional) tenemos que incluir en nuestro horizonte a los pensadores significativos de todas las tendencias. Aunque una escuela niegue a la otra, si ambas han tenido o tienen vigencia histórica, decidimos tomarlas en cuenta. Esto facilita el camino porque es fácil saber cuáles son los tipos de filosofía que, en un momento determinado de la historia, tienen impacto y son considerados importantes.

Una vez hecho esto, debemos enfrentarnos a un segundo problema: dentro de cada tipo de filosofar, hay que seleccionar a los pensadores más significativos. Colocados en este plano, el criterio de autenticidad: pensamiento a fondo, seguido hasta sus últimas consecuencias, tratamiento del problema utilizando los propios recursos, planteamientos, análisis, soluciones personales, pueden aplicarse sin demasiado peligro de error. Así, en relación a una filosofía de corte metafísico, o dialéctico, o analítico, es posible hacer comparaciones entre pensadores pertenecientes a una misma tendencia y distinguir entre los que cumplen las condiciones anotadas de los que no las cumplen. Desde luego, incluso en relación a esta posibilidad, las cosas no son tan simples. Hay ciertos aspectos, de la filosofía en que la comparación es más o menos fácil, por ejemplo, en cuestiones de análisis semánticos, o de epistemología, o de filosofía matemática o de lógica pura. No es demasiado difícil, si uno está pasablemente informado y entrenado, darse cuenta de que el análisis de la significación de una palabra de un lenguaje natural o formal, está bien o mal hecho, si es original o simple repetición, si señala algo realmente interesante o si su novedad es de mero detalle sin importancia. Tampoco es muy difícil, si se cumplen las condiciones señaladas, darse cuenta si la crítica de un sistema axiomático de lógica, de matemáticas, de física o de ciencias sociales, está bien hecha. Y lo mismo sucede cuando se propone un nuevo sistema de postulados. También pueden compararse con relativa soltura dos trabajos filosóficos sobre la estructura de las teorías científicas, o sobre el tipo de

lógica que debe utilizar una teoría para que sus predicciones sean más fecundas o su posibilidad explicativa sea más amplia.

Pero cuando se pasa de este campo al de la metafísica o de la filosofía dialéctica, las cosas se ponen mucho más difíciles. El criterio de la información permanece válido. No es muy difícil darse cuenta de que una persona está bien o mal informada sobre el pensamiento dialéctico de Hegel o de Marx, por ejemplo. Pero lo que sí es difícil es darse cuenta de si está manejando bien o mal el razonamiento dialéctico. Asimismo, no es difícil saber si un pensador que está hablando sobre el Ser, está bien informado sobre lo que han dicho los clásicos y los modernos. Pero juzgar de la excelencia o de la insignificancia de su propia concepción sobre el ser, es mucho más difícil. Esta dificultad se deriva del hecho de que en los campos filosóficos descritos, no hay criterios que permitan juzgar con precisión cuál es el camino que debe seguirse para alcanzar la meta. Desde luego, esto no puede hacerse con total rigor en ninguna rama de la filosofía, ni siquiera en las que hoy pueden mencionarse bajo el rubro de filosofía analítica. Pero es innegable que en este tipo de filosofía, que no es sino la versión moderna de cierto estilo de pensamiento que se encuentra ya en Sócrates, Platón y Aristóteles y que continúa en la gran tradición filosófica hasta nuestros días, uno puede aplicar criterios bastante precisos de juicio. En cambio estos criterios no son tan precisos en el área metafísica y en la filosofía dialéctica.

Sin embargo, es indudable que en estas áreas hay producciones extraordinarias que, a pesar de la falta de rigor que se encuentra en ellas, abren perspectivas fundamentales al pensamiento humano. Si se concibe la filosofía como el intento de fundamentar de manera absoluta el conocimiento, es decir, como un intento del conocimiento racional de fundamentarse a sí mismo por medio de la razón, se tiene que llegar a una situación en que el rigor no puede ya mantenerse. Porque todo rigor se funda en el análisis de conceptos y en la utilización de reglas deductivas precisas. Pero todo análisis de conceptos tiene que desembocar en conceptos no analizados y toda regla deductiva tiene que recurrir a supuestos deductivos. La única manera de justificar el análisis o la deducción, es apelar a la intuición intelectual, a la evidencia. Pero ya sabemos los ingentes problemas que presenta el conocimiento intuitivo. Cuando se trata de analizar, a su vez, las verdades intuitivas, comienzan las discrepancias, las dudas. La debida evidencia no se presenta nunca de manera clara y precisa. Esto

sucede, incluso, con las reglas de inferencia. Formalizadas parecen sumamente precisas. Pero como demuestra el interés creciente por las nuevas *lógicas relevantes* y *las lógicas del entañamiento*, cuando uno se pregunta por su fundamento, no se encuentran evidencias convincentes que permitan justificadas, por lo menos en su totalidad.

Cuando se trata de llegar al autofundamento, resulta así, que el rigor que persigue la filosofía analítica no es definitivo. Toda la filosofía no puede ser rigurosa. El rigor se paga con cierta superficialidad inevitable. Mientras más profundamente se quiere llegar, más se pierde la precisión de los contornos.

Puede argüirse que un filósofo que persigue el rigor, cuando comienza a perder piso, cuando se da cuenta que si sigue exigiendo fundamentación va a comenzar a ver oscuro de manera inevitable, toma precauciones para que esta pérdida no desemboque en una intolerable vaguedad dentro de la cual todo puede afirmarse o negarse. Si se avanza por un sendero peligroso sabiendo que existe el peligro, entonces los pasos sucesivos pueden ser controlados, y la pérdida de rigor no significa pérdida de orientación, imposibilidad de llegar a conocimientos de validez universal. Es cierto que procediendo de esta manera se puede disminuir la vaguedad, pero por más que se haga nunca podrá eliminarse por completo.

No es, por eso, tan fácil distinguir entre la filosofía rigurosa y la no rigurosa o *literaria*. En muchos casos puede hacerse, sobre todo cuando los que practican esta última abusan del hecho de que los temas tratados no pueden expresarse de manera exacta. Pero cuando la falta de rigor se debe, no al descuido ni a la irresponsabilidad intelectual, sino al carácter intrínseco del problema, entonces hay que adoptar una actitud abierta. Y no cabe duda que los grandes temas de la metafísica, como el problema del ser, o de la filosofía dialéctica (como la existencia de contradicciones en el pensamiento que procede, sin embargo, con rigor) surgen cuando de verdad se quieren alcanzar conocimientos autofundados.

Si se quiere, por eso, proceder con objetividad, deben incluirse entre los pensadores que se toman como ejemplo para mostrar la existencia de una filosofía auténtica en América Latina, todos aquellos que han hecho contribuciones de interés, de

carácter personal, en los diversos campos de la filosofía. Y no queda más remedio, además de los criterios enumerados, que utilizar el criterio del propio parecer. Este criterio no es tan subjetivo como puede creerse a primera vista. El entrenamiento filosófico permite en una buena mayoría de casos, acertar sobre la importancia o nimiedad de una exposición filosófica. Pero hay, desde luego, casos límites ante los cuales dos personas de formación parecida, que se interesan por problemas semejantes y que pertenecen a una misma tendencia, pueden discrepar por completo sobre el mérito o demérito de algún trabajo.

Es, pues, partiendo de esta base, que hemos de intentar la selección. Tenemos la esperanza de que el lector encuentre que el criterio que hemos empleado, dentro de las dificultades mencionadas y tomando en cuenta los inevitables casos dudosos, es suficientemente objetivo.

Hemos visto que para verificar la tesis que sostenemos basta un número limitado de casos: el de los filósofos significativos. Pero también hemos señalado que en la actual filosofía latinoamericana hay un número considerable de pensadores importantes. Analizar la obra de todos ellos tomaría demasiado espacio, seguramente varios tomos. Es, pues, inevitable hacer una selección. Dentro de cada rama o tendencia tendremos que elegir unos pocos que serán considerados como *paradigmas*. Con ellos tendremos material más que suficiente para probar nuestra tesis. Pero esta selección vuelve a crear un problema, pues es con frecuencia difícil elegir, entre un conjunto significativo, a los más significativos, a los que pueden ser considerados como paradigmas del grupo. Cuando los miembros del conjunto son más o menos del mismo nivel el peligro de subjetividad puede tornarse muy agudo. Cuando dos pensadores están muy cerca en el orden del mérito, la preferencia del uno sobre el otro puede deberse a coincidencias doctrinarias, a mayor conocimiento de la obra del primero o del segundo, incluso hasta a simpatías o antipatías personales.

Pero no queda más remedio. Si queremos hacer lo que nos proponemos tenemos que correr el riesgo. Aplicaremos pues, a pesar de los peligros señalados, el criterio de los *paradigmas*. En cada una de las tendencias o divisiones de la filosofía latinoamericana analizaremos los principales aportes de uno o más *paradigmas*. La cantidad de paradigmas analizados dependerá, en cada caso, de la cantidad de pensadores importantes en relación a

tal o cual rama filosófica. Es probable que en algunos casos nos equivoquemos al elegir a los paradigmas. Pero *creemos* que esto sucede a todo autor que tiene que seleccionar miembros significativos de algún grupo. Es no sólo posible sino inevitable que algunos (o tal vez muchos) pensadores de mérito no sean mencionados. La bibliografía de la filosofía latinoamericana es demasiado grande para dominarla por completo. Estamos seguros de que hay varios elementos de nuestra generación y muchos de la generación más joven que tienen trabajos importantes, cuya obra ignoramos. En relación a ellos debemos decir que, a la vez, lo sentimos y nos alegramos. Lo sentimos por la omisión que es, a no dudarlo, completamente involuntaria. Nos alegramos porque ello quiere decir que el vigor y el poder creador del filosofar latinoamericano es aún más grande de lo que puede colegirse por la lectura de la presente obra.

2. CLASIFICACIÓN

Toda clasificación es arbitraria en el sentido de que los rasgos que se eligen para agrupar y diferenciar los objetos clasificados pueden siempre cambiarse a voluntad. No hay rasgos que se impongan de manera inevitable. Pero, aunque esto es cierto, hay notas que se prestan a hacer clasificaciones más simples y cómodas que otras, que se imponen de manera "natural". Desde luego esta naturalidad es relativa, depende de nuestras tendencias personales que están condicionadas, a su vez, por nuestro acervo de conocimientos, nuestra *Weltanschauung*, nuestros hábitos mentales, y hasta por la metafísica implícita en nuestro lenguaje (un indio hoppi clasificaría un mismo conjunto de objetos de manera muy diferente de como lo haría un occidental).

Cuando de filosofía latinoamericana se trata, clasificada según el criterio tradicional que divide a la filosofía en metafísica (subdividida, a su vez, en ontología general, ontología s regionales, cosmología, teología, etc.), lógica, ética, estética, gnoseología y filosofías especiales (filosofía del derecho, filosofía de la historia, de la religión, etc.), no sería de mucha utilidad. La clasificación resultaría totalmente desbalanceada. Por ejemplo, la cosmología y la teología estarían prácticamente vacías, mientras que la filosofía del derecho o la gnoseología estarían demasiado llenas. Creemos que una clasificación "más natural" es aquella que agrupa los trabajos filosóficos de manera equilibrada, es decir utilizando

rasgos que realmente se presentan con regularidad. Una clasificación de esta índole tiene la ventaja de que presenta todas sus divisiones "llenas" y permite conocer el dinamismo de la producción filosófica, permite saber *por dónde* está yendo. Para lograr esto es necesario utilizar rasgos muy variados que califican tanto el contenido de los trabajos como su estilo o su tendencia. A un lector acostumbrado a las clasificaciones tradicionales, este método puede parecerle raro. Pero creemos que pronto se irá dando cuenta que es la mejor manera de poder seguir el movimiento real de la filosofía latinoamericana para captarla en la plenitud de su proceso creador.

El esquema propuesto es el siguiente: filosofía de tendencia metafísica, filosofía de tendencia exegética, filosofía de tendencia analítica, filosofía del derecho, historia de las ideas y filosofía de lo americano, filosofía de la liberación. A primera vista esta clasificación puede parecer incoherente. Pero, así lo creemos, cuando las casillas se vayan llenando, el lector irá captando la filosofía latinoamericana actual en el hacerse, en aquello que la caracteriza como una filosofía creadora.

Decimos "filosofía de tendencia metafísica" porque el pensamiento filosófico presenta a veces aspectos muy complejos, difíciles de ubicar con precisión. Hay trabajos de carácter estrictamente metafísico, pero hay otros que aunque no son propiamente metafísicos utilizan una serie de conceptos y categorías metafísicas por eso, a pesar de que su intención inmediata no es hablar sobre el ser, el ente, Dios o el cosmos, sino sobre cuestiones éticas, axiológicas o estéticas, emplean estos conceptos para abordar los temas tratados. Puede decirse, en estos casos, que la exposición se desarrolla desde un horizonte metafísico.

Lo mismo sucede con la filosofía exegética y con la filosofía analítica. Hay trabajos exegéticos puros, cuya única intención es aclarar el pensamiento de algún filósofo occidental. Pero con frecuencia la exégesis es un pretexto. O aunque no lo sea, el trabajo comienza con una sincera intención exegética que va desembocando, por evolución natural del pensamiento, en planteamientos originales. Hay muchos trabajos importantes de este tipo en América Latina.

La exégesis entre nosotros es menos precisa frente al pensamiento analizado que en Europa. Tal vez ello se deba a que los maestros europeos (y en algunos casos norteamericanos) que se interpretan, están lejos de los intérpretes. En Europa es frecuente que el peso tremendo del gran maestro aplaste al epígono. Pero entre nosotros no existe esa opresiva relación de maestro a discípulo. Incluso en los casos (frecuentes entre los filósofos de la tercera generación y muy frecuentes en los de la cuarta) en que el exégeta ha estudiado con algún gran maestro europeo, el hecho de su retorno, de su lejanía, de su pertenencia a un medio más laxo, menos tradicional, crean condiciones especialmente favorables para la expresión de su propio pensamiento.

En la actual filosofía latinoamericana hay un grupo nutrido de filósofos que se llaman a sí mismos "analíticos". Pero hay otros que sin adoptar este apelativo, incluso rechazándolo, hacen un tipo de filosofía que posee muchos de los rasgos del actual pensamiento analítico. Si bien es cierto que estos filósofos no pueden calificarse como analíticos *stricto sensu*, pueden considerarse como filósofos de *tendencia* analítica.

En su primera etapa, que fue de un dogmatismo radical, los filósofos analíticos pretendían reducir la filosofía al análisis semántico, es decir, al esclarecimiento del significado de las palabras filosóficamente importantes (que pueden ser palabras de la propia filosofía, pero también de la ciencia, del arte y del lenguaje conversacional). Pero luego de una interesante evolución, la filosofía analítica ha llegado a ser una filosofía que aborda los más diversos temas pero que utiliza una determinada metodología para hacerlo. Como paso inicial para tratar cualquier tema filosófico, intenta aclarar la significación de las palabras importantes del discurso; además intenta fundamentar de la manera más rigurosa posible las afirmaciones y las inferencias que hace. En pocas palabras: la filosofía analítica trata siempre de ser *clara y rigurosa*. En este sentido muchos filósofos que no se declaran analíticos lo son en gran medida o por lo menos parcialmente. Algunos no acostumban hacer análisis semánticos, pero emplean palabras con significaciones obvias; otros tratan siempre de fundamentar adecuadamente sus afirmaciones aunque no conozcan los métodos modernos de análisis y es innegable que, dentro de las posibilidades metodológicas que manejan, han

alcanzado un notable grado de rigor. Son, pues, de *tendencia analítica*.

La inclusión de la filosofía del derecho en la tipología que proponemos no necesita justificación. Desde que la segunda generación comienza a darse cuenta de que es necesario adquirir una formación más rigurosa para superar el desenfoque que presentaba el pensamiento de los patriarcas, comienzan a formarse las condiciones para la existencia de una filosofía del derecho auténtica. Surgen en esta etapa pensadores que, a pesar de ser precursores, alcanzan un notable grado de independencia y de originalidad creadora. Debido a su edad y a las condiciones en que inician su obra, es difícil clasificarlos generacionalmente, podría decirse que están entre dos generaciones, la de los forjadores y la de los técnicos, aunque, por el estilo y contenido de su pensamiento pertenecen indudablemente a la última. Por eso consideramos que hay que incluirlos entre los paradigmas elegidos. A partir de ellos se inicia un importante movimiento que llega a su máxima expresión cuando la filosofía analítica comienza a apoderarse del interés de una amplia proporción del pensamiento latinoamericano joven. En esta etapa hay algunas figuras que deben ser consideradas como paradigmas porque su obra ha adquirido repercusión internacional. No cabe duda, pues, de que la filosofía del derecho es uno de los aspectos más característicos del pensamiento latinoamericano.

En cuanto a la historia de las ideas y la filosofía de lo americano creemos que nadie podría negar que es una de las manifestaciones más típicas de nuestra filosofía. Es posible que algunos lectores de *tendencia* analítica dogmática consideren que este tipo de filosofía no debe incluirse en una obra como la presente por carecer de autenticidad. Pero, como acabamos de decir, el criterio de la autenticidad filosófica debe aplicarse con mucha prudencia. Nos parece que, de acuerdo con las pautas que nos hemos fijado, el movimiento de *Historia de las Ideas* que surge en los albores de la tercera generación Y que se desarrolló hasta adquirir un impresionante caudal, es un movimiento auténticamente filosófico. Lo es porque, en su mayor parte, trata de investigar la manera como las ideas filosóficas importadas de Europa y los Estados Unidos han sido utilizadas desde el punto de vista social y político.

De manera que aunque también se encuentran análisis del impacto de ideas económicas, pedagógicas o científicas, en una enorme proporción, se trata de ideas filosóficas. El contenido de la mayor parte de los trabajos que sobre historia de las ideas se escriben en América Latina versa, pues, sobre un contenido filosófico. Es cierto que se trata más de una historia filosófica (desde una perspectiva especial) que de filosofía pura. Pero, como es patente, la historia de la filosofía se ha considerado siempre como una actividad importante del quehacer filosófico.

Mas no sólo esto. La historia de las ideas en América Latina no se produce a un mero análisis histórico. Desde que se inicia en la tercera generación, bajo la influencia de Leopoldo lea, plantea una serie de tesis filosóficas importantes. Por ejemplo: que las ideas filosóficas que manejan los políticos, los educadores y, en general, los hombres de influencia pública, a pesar de provenir de una realidad diferente a la nuestra, constituyen, sin embargo, parte esencial de nuestra historia y como tales, deformadas o no, expresan de manera auténtica el pensamiento latinoamericano. O también que estas ideas fueron empleadas por diversos grupos sociales para afianzar y justificar su poder y que es conveniente utilizar un tipo de filosofía que no persiga fundamentar el poder de ningún grupo sino lograr la liberación de los dominados. Además, la historia de las ideas se inicia con una intención que la trasciende: adquirir conocimientos sobre nuestra propia realidad latinoamericana para poder luego interpretada y, gracias a esta interpretación, disponer de la posibilidad teórica necesaria para poder encauzada hacia determinadas metas. La historia de las ideas se constituye, así, como antesala de una filosofía de lo americano, de una filosofía no sólo de carácter teórico sino también de carácter práctico. Es pues filosofía en prístino sentido; por eso la incluimos. La consideramos, además, en el mismo capítulo que la filosofía de lo americano pues, como acabamos de decir, tiene carácter preparatorio y puede considerarse como la antesala de la filosofía de lo americano. No puede, por eso, comprenderse en su verdadera significación si no se le considera ubicada en la misma división que esta última.

Sobre la filosofía de lo americano se ha discutido mucho y nosotros mismos hemos intervenido en la polémica. No vamos a repetir lo que hemos escrito en anteriores oportunidades. Nos basta con mostrar tres cosas:

1) Que constituye un vasto territorio en el panorama de la filosofía latinoamericana.

2) Que está hecha con verdadera seriedad, pues no consiste en declaraciones tropicales ni en ridículas exageraciones sobre las maravillas de América Latina como "depositaria" de la cultura occidental o como "guía o mentor" del Tercer Mundo, etc. Es, simplemente, un intento ceñido y sistemático por entendernos a nosotros mismos dentro de un marco de conceptos filosóficos, cosa que, a nuestro criterio, es la mejor manera de lograr la comprensión de una realidad humana y, en último término, de cualquier realidad. Hay, desde luego, aspectos de la realidad que, para ser entendidos, deben ser estudiados científicamente. Pero la comprensión científica tiene un límite pues se basa en supuestos no analizados, de manera que si no se entienden estos supuestos, no se entiende a fondo la realidad que se está estudiando mediante su aplicación. Claro que cuando se quieren entender los supuestos se cae en problemas tan abismales que sería utópico pretender una comprensión definitiva del asunto filosóficamente abordado. Pero no cabe duda que el solo planteamiento de estos problemas, conduce hacia un plano más profundo y esencial que el científico. En fin, se trata del eterno problema del sacrificio de la profundidad en aras de la claridad o del sacrificio de la claridad en aras de la profundidad. Aunque, en último término, es indudable que, mientras no se entiendan los supuestos utilizados para lograr la claridad, no se trata de verdadera claridad. Es imposible pues, salir de la prisión circular de la filosofía. Y esto vale en el caso de cualquier conocimiento, incluso de esa parte de la realidad que llamamos América Latina. La filosofía de lo americano es auténtica filosofía en el sentido de que intenta lograr una comprensión de nuestra realidad más profunda de la que puede brindar su estudio meramente sociológico, económico o histórico.

3) Por último debe anotarse que la filosofía de lo americano es uno de los productos más típicos, tal vez el más típico, del pensamiento latinoamericano. Hasta donde llega nuestra información no hay en otras regiones del mundo ningún movimiento semejante. Hay algunos intentos por caracterizar lo europeo (por ejemplo, ensayos de Ortega y Gasset), existe una teoría de la negritud (desarrollada por Senghor, Césaire y otros), existen trabajos sobre la naturaleza del Tercer Mundo, sobre sus relaciones con Occidente y los problemas que plantea su independencia (Fanon, Malek, etc.), pero no hay ni en Europa, ni

en Asia ni en África un *movimiento filosófico* dedicado a lograr una comprensión profunda de lo que son estas realidades. Creemos, por eso, que un trabajo sobre filosofía latinoamericana actual quedaría incompleto si no incluyese, en sus rasgos más saltantes y en los aportes más paradigmáticos, la filosofía de lo americano.

En cuanto a la *filosofía de la liberación* o como también se le llama, de la *independencia*, se trata de una manifestación que, por lo menos en parte, proviene de la filosofía de lo americano. En parte, porque es una consecuencia natural y, hasta cierto punto, inevitable, del intento de comprender filosóficamente en qué consiste el ser del latinoamericano. Al tratar de dilucidar este ser, los pensadores latinoamericanos han mostrado que no puede entenderse si no se tiene en cuenta la condición de región ex colonial que caracteriza a América Latina. Las potencias dominantes, al colonizada y luego, al dominada mediante mecanismos económicos, culturales y políticos, desconocen el valor de los hombres y de la cultura de esta región del mundo. Y como es natural, estos hombres tienen el afán de lograr el reconocimiento de su ser, exigen el derecho de ser también protagonistas de la historia. Y esto plantea un problema fundamental: para lograr esta meta hay que ser libre, hay que ser capaz de ser sí mismo, de tener una cultura que no sea producto de la dominación, de *romper* los mecanismos que nos atan al viejo y siempre renovado dominio de los grandes centros de poder. La filosofía debe indicar el camino, debe decirnos cuáles deben ser los principios de esta liberación para que la praxis latinoamericana hacia la independencia puedan encauzarse debidamente. De otro lado, debido a la influencia del marxismo y del cristianismo renovado, han surgido una serie de grupos que influidos o no por la filosofía de lo americano, proponen exactamente lo mismo: utilizar la filosofía como instrumento de liberación, fundamentar filosóficamente la praxis latinoamericana hacia la forjación de una realidad humana y cultural autónoma. Estas dos corrientes se unen e interpenetran para constituir un poderoso caudal del pensamiento latinoamericano.

Así constituida, la filosofía de la liberación es una de las más recientes floraciones de nuestro pensamiento y una de las más vigorosas y originales. Debe por eso, ser incluida de todas maneras en un libro como éste.

Un punto sobre el cual hemos dudado mucho es la ubicación de la filosofía marxista. ¿Debemos incluirla como un rubro aparte al lado de las restantes divisiones? Desde determinada perspectiva, hay razones para proceder de esta manera pues el marxismo es una doctrina muy especial que considera que todas las demás filosofías no son sino expresiones ideológicas de las clases dominantes y que, por eso, deben agruparse en un conjunto homogéneo, frente al cual el marxismo es la única filosofía que representa los intereses del proletariado. El marxismo, además, es un sistema cerrado que ofrece soluciones para todos los problemas filosóficos importantes y, en general, para todos los problemas humanos significativos. Estas características se manifiestan con especial nitidez en las historias de la filosofía escritas por marxistas y en los programas de filosofía de los países marxistas: el marxismo se contrapone, siempre, a los restantes sistemas filosóficos.

Empero desde un punto de vista teórico, en tanto el marxismo ofrece soluciones a problemas filosóficos, no es sino una filosofía al lado de otras, cuyo verdadero sentido no puede comprenderse si no se le ubica en el panorama de la filosofía occidental. En este panorama Marx aparece, por cierto, como un gran filósofo, pero no necesariamente más grande que Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, o Hegel. Está insertado en la historia de la filosofía, ha habido filósofos antes que él y después de él, y, naturalmente, los seguirá habiendo en el futuro.

Creemos, por las razones expuestas, que es mejor considerar a los filósofos marxistas dentro de la tipología que proponemos. El marxismo, como toda filosofía sistemática, tiene aspectos metafísicos, aspectos epistemológicos y lógicos, aspectos filosófico-jurídicos y filosófico-políticos, etc. Y como sucede en relación a toda filosofía sistemática, quienes lo adoptan y trabajan dentro de sus marcos, tienen preferencias. Hay marxistas que se interesan más por los temas metafísicos, como el significado del materialismo o la estructura dialéctica de la realidad y del pensamiento, mientras que otros se interesan más por los planteamientos éticos, políticos o epistemológicos. Creemos que no hay razón para considerarlos aparte. Más bien, si los incluimos dentro de la tipología adoptada, su obra adquiere mayor relieve pues resalta por su aspecto más importante. Por ejemplo, si Un filósofo marxista ha hecho aportes en el campo de la lógica

matemática (en la actualidad proliferan tanto en los países capitalistas como socialistas sistemas de lógica dialéctica matemática, algunos de los cuales son sumamente interesantes) entonces, si se le ubica dentro de la filosofía analítica, sus aportes quedarán mejor señalados que si se le ubica dentro de la filosofía marxista. En este segundo caso se distingue como filósofo marxista, en el primero como lógico.

Seguramente un filósofo marxista no verá con agrado que lo consideremos en el campo de la filosofía analítica. Con frecuencia, los marxistas están muy alejados de los modernos métodos analíticos. Pero no todos. Si un marxista presenta un sistema de lógica dialéctica matemática y este sistema tiene el suficiente rigor (por ejemplo, indica sus reglas de inferencia y sus axiomas con exactitud y presenta un modelo capaz de dar significación suficientemente clara a sus fórmulas) no hay más remedio que incluirlo entre los filósofos analíticos. Será marxista, pero hay filósofos analíticos que son empiristas, pragmatistas o racionalistas. No hay razón para que no haya marxistas. En los últimos años, como resultado del impacto de los nuevos métodos de análisis, hay una fuerte tendencia entre ciertos círculos marxistas a aproximarse a la filosofía analítica.

Algunos marxistas consideran todavía que la filosofía analítica es reaccionaria (Marcuse ha influido mucho en este sentido). Pero sus argumentos se fundan siempre en un desconocimiento de lo que es la filosofía analítica. Como hemos señalado, la filosofía analítica no tiene contenido fijo ni metodología dogmática; es, simplemente, el esfuerzo por rigorizar al máximo la investigación filosófica. Que este esfuerzo conduzca de manera inevitable hacia el análisis semántico, no tiene nada que ver con la tendencia reaccionaria o revolucionaria de quien persigue (en lo posible) el rigor.

En último término el criterio de clasificación se basa en el concepto que se tiene de la filosofía. Para cierto tipo de marxismo la filosofía no es sino una expresión del interés de clase. Para el racionalista, la filosofía es expresión de los principios inmutables de la razón. Nuestra posición es diferente. Creemos, desde luego, que no sólo en filosofía sino en toda creación cultural se refleja la situación de clase de quienes intervienen en el proceso; pero no creemos que la creación de cultura se reduzca a ser un mero instrumento de dominación. Hay aspectos de la ciencia y de la

filosofía que expresan ciertas estructuras racionales que se manifiestan en cualquier circunstancia social e histórica. Por ejemplo la lógica creada por Aristóteles tiene valor hoy día en cualquier país y en cualquier clase, y lo mismo sucede con la matemática y la ciencia natural. Incluso las ciencias sociales, las más ideologizadas de todas, tienen aspectos que responden a principios racionales sin los cuales no puede constituirse ninguna ciencia sea cual sea la posición social de los científicos que la practican.

Es cierto que algunos aspectos de la ciencia, especialmente la social, no son objetivos sino que reflejan situaciones de clase. Pero precisamente, analizar este hecho, tratar de esclarecer la manera como las estructuras sociales influyen en el pensamiento racional es uno de los grandes problemas de la filosofía del conocimiento y el planteamiento de este problema supone que la razón es capaz de llegar a conocimientos objetivos sobre sus propias desviaciones producidas por las contingencias sociales e históricas. El problema de la ideología y de la función de la filosofía en el proceso de liberación humana es un problema que exige, para su análisis y tratamiento, la existencia de ciertos principios racionales de valor universal, pues de otra manera no puede decirse nada verdadero sobre el tema. Consideramos, por eso, que la filosofía no puede reducirse a la mera expresión de intereses de clase sino que refleja, además de ese aspecto, la estructura y los dinamismos más profundos de la razón humana, aquellos mismos que le permiten realizar el milagro de haberse dado cuenta de que su relación con la situación social de quienes filosofan puede producir deformaciones subjetivas.

En este sentido el marxismo es una filosofía que se ubica dentro de la historia de la filosofía y que ha contribuido a la toma de conciencia de esta situación. Como otras filosofías en otras épocas y en diferentes circunstancias, pero de manera más sistemática y radical, ha contribuido a que el ser humano tome mayor conciencia de las posibilidades de su propia razón y de la manera como ella puede contribuir al proceso de liberación que constituye el sentido de la historia.

3. IMPARCIALIDAD

Otro aspecto importante desde el punto de vista metodológico es el de la imparcialidad de la exposición.

¿Debe la exposición ser imparcial, es decir, debe limitarse a describir de la mejor manera posible el contenido de la obra que se analiza sin hacer reflexiones críticas, o debe enfocar su contenido críticamente?

Se trata de uno de los problemas de la historia de la filosofía que más se ha discutido sin que haya sido posible llegar a un resultado. Los partidarios de la necesidad de hacer una exposición crítica sostienen que es imposible no proceder de esta manera, pues la inclusión de ciertas obras en el texto de historia filosófica y la exclusión de otras, es ya una crítica. Se trata de un argumento sumamente fuerte, pues no cabe duda que (salvo que el autor eche a la suerte para determinar su elección, cosa que no haría nadie que se respete) toda elección es ya una crítica.

Pero si se opta por una crítica de los trabajos incluidos en el texto se corre el grave peligro de *no ser objetivo*, pues los principios que se utilicen para hacer la crítica serán *los de la propia filosofía*. Y esto plantea la siguiente situación. La filosofía, debido al hecho de su radicalismo, no acepta ningún supuesto sin crítica pero al no aceptar ningún supuesto sin crítica, pierde, inevitablemente, piso en relación al mismo rigor que persigue. Llega un momento en que dos tesis contrapuestas pueden discutirse indefinidamente sin que sea posible ponerse de acuerdo sobre el resultado de la discusión. Claro que hay algunas diferencias individuales. Mientras algunos filósofos son claros en sus planteamientos otros son insoportablemente oscuros; mientras algunos utilizan principios cuya evidencia parece incontestable, otros se valen de principios que no tienen ninguna relación con nuestras intuiciones intelectuales. Pero, incluso con estas ventajas, el claro puede equivocarse mientras que el oscuro puede estar en la buena vía, y el que utiliza evidencias que parecen incontestables puede basarse en intuiciones que están dejando ya de tener vigencia o que podrían dejar de tenerla en un futuro no muy lejano.

Nosotros creemos que, a pesar de estas dificultades, la razón humana dispone de criterios que, si no en todos por lo menos en numerosos casos, permiten hacer una crítica valiosa, sobre todo cuando se trata de filosofía de carácter científico. Pero

aún así hay que proceder con mucha cautela como lo demuestra la historia de la más rigurosa de las ramas de la filosofía: la lógica. Hasta hace poco se consideraba que una teoría inconsistente era totalmente inmanejable. Para evitar la inconsistencia se hicieron esfuerzos sobrehumanos y de estos esfuerzos nacieron una serie de desarrollos de extraordinaria importancia para la lógica y la matemática modernas. Sin embargo, hoy día sabemos que no es necesario evitar las inconsistencias para que una teoría pueda funcionar.

Este ejemplo muestra que hay que tener mucho cuidado para no hacer críticas precipitadas, derivadas, más que de la utilización ceñida de principios incontrovertibles, de nuestras propias simpatías o antipatías por talo cual tendencia.

Creemos que la falta de objetividad puede reducirse al mínimo limitando la crítica a la elección de los trabajos que se incluyen en la exposición. Si se aplican los criterios que hemos enunciado (conocimiento del tema, seriedad en la exposición, intento de fundamentación adecuada dentro de los marcos de la propia tendencia, etc.) y se incluyen los trabajos significativos dentro de cada una de las divisiones propuestas, se puede tener la seguridad, no de eliminar por completo la subjetividad, pero sí de evitar que ella invalide la exposición. Basándonos en este criterio hemos eliminado del texto toda crítica y nos limitamos a exponer de la manera más fiel posible el pensamiento de los autores considerados.



II EL SER, EL DEVENIR. EL HOMBRE

EL HECHO de comenzar con la exposición del pensamiento de autores que consideramos paradigmáticos en relación a temas metafísicos, no significa que, históricamente, las primeras hornadas de la tercera generación hayan dedicado sus esfuerzos solamente a la metafísica. Hay diferentes etapas en la marcha de esta generación, pero desde el comienzo, al lado de la metafísica descuellan la filosofía del derecho, la filosofía exegética, la filosofía del conocimiento y la historia de las ideas. En algunas de estas direcciones se descubren etapas, cambios de estilo, producidos por la influencia del pensamiento mundial o por el propio desarrollo de la temática originaria. Por ejemplo, la filosofía del derecho presenta en sus inicios exponentes de tendencia metafísica, mientras que en los últimos tiempos está casi totalmente dominada por la tendencia analítica. La historia de las ideas, aunque se sigue desarrollando en nuestros días, y con mucho vigor, da origen a la filosofía de lo americano y ésta contribuye a generar la filosofía de la liberación. Pero cronológicamente la metafísica no es la antesala de etapas posteriores. Comenzamos con ella porque la metafísica es la primera gran floración de la filosofía, porque con ella alcanza su primera madurez el pensamiento occidental y, por eso tradicionalmente, ocupa el primer lugar en las exposiciones temáticas.

En América Latina el pensamiento metafísico, tanto el que puede considerarse metafísico *stricto sensu* como el que se relaciona con él porque utiliza algunos de sus conceptos básicos, es muy variado y algunos autores son difíciles de ubicar dentro de tendencias determinadas. De manera general puede decirse que en esta filosofía se encuentran cuatro aspectos principales: de un lado existe una nutrida producción de filosofía dialéctica influida directa e indirectamente por Hegel, que en algunos casos procede con notable libertad y de manera muy personal; hay además una importante producción filosófica de tendencia existencialista influida especialmente por Heidegger, que también utiliza las ideas básicas con mucha independencia y originalidad; hay un amplio grupo de tendencia cristiana, especialmente tomista; por último hay pensadores cuyo pensamiento es, sin duda, metafísico, pero que, por más esfuerzos que se hagan, son inclasificables. En lo que sigue hemos seleccionado pensadores representativos de estos cuatro aspectos.

1. MIGUEL ÁNGEL VIRASORO: EL ABISMO DEL SER

Cronológicamente Miguel Ángel Virasoro (argentino) podría ubicarse entre los elementos más jóvenes de la generación de los forjadores. Sin embargo, por el contenido y el estilo de su obra está más cerca de la generación técnica. Su afán, más que de maduración y de perfeccionamiento, es la creación de un nuevo tipo de metafísica. En toda su obra se nota ese compromiso consigo mismo de hacer filosofía auténtica, de contribuir al planteamiento, al análisis y, en lo posible, a la solución de problemas mediante aportes personales de valor universal que es característico de los pensadores de la tercera generación. Debido a este aspecto de su obra, lo hemos incluido entre los filósofos de la tercera generación.

a) Punto de partida: el concepto de razón

La trayectoria metafísica de Miguel Ángel Virasoro es rica y compleja y termina de manera sorpresiva. Comienza con un análisis del concepto de razón, considerando a ésta como la facultad de lo incondicionado y como órgano supremo de toda especulación metafísica (Virasoro, 1, 53) Y desemboca en el rechazo de esta facultad como el instrumento de conocimiento metafísico (Virasoro 11, 51 y ss.). Reconstruyamos el trayecto.

La razón no es de tipo parmenideano como sostiene, por ejemplo Meyerson, que considera a ésta como la facultad del pensamiento de reducir todos sus contenidos a la identidad. Si así fuera, los conocimientos elaborados por ella no pasarían de ser meras tautologías. La razón es capaz de ascender hacia la universalidad y totalidad dialéctica en movimiento autoconstructivo que es un proceso de objetivación que llamamos universo o mundo (1, p. 12). En este sentido la razón no es exterior a la existencia humana, sino interior e inmanente a la misma. Dialécticamente, la razón es el motor que canaliza la dinámica de *esta existencia, dinámica que consiste en realizar la libertad*. La libertad es trascendencia porque es autorrealización de la existencia. El ser humano es un permanente hacerse, es decir, un permanente ir más allá de sí mismo, un trascenderse. Este trascenderse se desenvuelve libremente, pero se constituye y canaliza por medio de la razón. Hay, así, una relación fundamental entre el existente y la razón. Ésta propone al existente ideales infinitos,

incondicionados, y aquél trata de realizarlos, pero eligiendo libremente en un espontáneo irrumpir de las fuerzas de la vida (1, p. 14).

Para aclarar y describir en detalle la manera como la razón preside la autorrealización libre de la existencia, Virasoro recorre el camino que el racionalismo europeo inicia en Descartes y que desemboca en Hegel pasando por Kant. Ninguno de éstos capta plenamente lo que es la libertad y su relación con la existencia. La libertad conduce a lo que Virasoro llama la "antinomia de la realidad": la existencia no puede tener otro origen último que un acto absolutamente libre e incondicionado, es decir, sólo puede ser auténtica creación ex nihilo. Pero ningún ser puede realizar su libertad sino mediante una negación de aquella naturaleza primaria que ejercita su acto absolutamente incondicionado. Este rechazo se debe a que la libertad para autorrealizarse tiene que hacerlo en relación a circunstancias determinadas. La libertad surge originariamente de la nada, pero tiene que ejercerse en relación a entes determinados (1, 64). La concepción irracionalista de la libertad sólo la concibe en el primer sentido, y la filosofía de tipo hegeliano la concibe únicamente en el segundo sentido. Pero si se quiere de verdad comprender la existencia hay que estudiar la libertad en cada uno de sus dos momentos constitutivos. Hay que estudiarla, por eso, dialécticamente, debido a su carácter antinómico, pero en forma completa, que supere las limitaciones anotadas.

La libertad, en tanto creadora de la existencia, emerge de la nada y se dispara hacia el ser. Partiendo de la pura nada persigue el ser como su objetivo final, como sustancia ideal de autorrealización. Esta meta final, la plenitud del ser, la total autorrealización de la existencia, preside todo el proceso del existir. Pero, por principio, es inalcanzable, pues la libertad es un proceso infinito de trascendencia. La plenitud del ser es, pues, un *concepto límite* en sentido kantiano. Este concepto límite, *está determinado por la naturaleza de la razón*. La razón es así como una fuerza o entelequia constitutiva de la existencia, como el motor que impulsa y configura internamente la libertad. (1, 69, 70).

La razón se manifiesta, así, en su actividad esencial, como actividad ontológica, como un núcleo central metafísico. Ontológicamente la razón es un movimiento de conexión y reunificación de todo lo empírico, con su raíz originaria, y una

reunificación y coordinación de las partes entre sí con relación al todo final (1, 80, 81). Vemos, así, que abarca la existencia y a la libertad en sus dos momentos antinómicos. Es por eso constitutivamente dialéctica (aunque dentro de su proceso dialéctico presenta un momento analítico: el de la conexión del yo empírico con su raíz originaria (*ibid.*)).

Sin embargo, aunque la razón es inmanente a la existencia y, por tanto, a la libertad, nunca puede abarcar en su integridad la totalidad de la materia plural de la libertad. La actividad de la libertad, ciega e irradiante, expansiva y autoprodutiva, es potencialmente infinita y excede la actividad de la razón. La racionalidad se manifiesta como un desesperado esfuerzo, una fástica tensión dirigida hacia la aprehensión total de la infinita creación de la libertad. Hay, pues, un aspecto de irracionalidad en el proceso de autocreación de la libertad. La razón logra aprehender y fijar parte de la fluencia creadora de la libertad, mas por otra parte se pierde en una fluencia irracional que se desvanece en las corrientes aniquiladoras de la nada (1, 81).

Partiendo de este planteamiento, Virasoro intenta reconstruir la aventura humana desde su oscuro origen en la libertad que emerge de la nada hasta su meta ideal que es existencia completa que, a través de la libertad, abarca la totalidad del mundo constituido en un proceso dialéctico (1, 102). Los sujetos concretos, las existencias, son considerados como mónadas que emergen como producto de la libertad inicial, mónadas que se cruzan y entrecruzan y que van realizando su libertad, como tendencia hacia la aprehensión de la plenitud del ser. Todas las expresiones humanas, la acción, el conocimiento, el amor, la mística, los valores, la coexistencia, el instinto, la voluntad de poderío son interpretadas a partir del proceso dialéctico mediante el cual la existencia libre, salida de la nada, se van autorrealizando en un proceso sin fin que persigue la plenitud total, la identificación de cada mónada con todas las demás y con la totalidad del mundo. (1, capítulos finales).

b) De la razón a la intuición

Llegado a este punto, Virasoro pudo haber continuado el desarrollo de su pensamiento en la misma dirección, perfeccionándolo en cuestiones de detalle, en relación a los temas

que acabamos de señalar. Sin embargo, aunque conservando algunos aspectos característicos de los anteriores planteamientos, hace un viraje de ciento ochenta grados y emprende una nueva vía. Conserva el concepto de libertad y el método dialéctico como notas esenciales de su pensamiento, pero en cambio rechaza un elemento fundamental, que está en el centro de todo el sistema anterior: el *concepto de razón*. El contenido de las primeras investigaciones de Virasoro es de carácter metafísico. Desde su principio hasta su última etapa lo que trata de hacer es de captar el sentido del ser.

Para hacerlo utiliza una concepción dialéctica de la razón matizada por aportes muy personales. Pero llega un momento en que cree que el empleo de la razón como órgano de conocimiento de la realidad metafísica es inoperante. Creer que la razón permite aprehender lo metafísico es la causa que ha hecho desviar a la filosofía clásica de la meta que se había propuesto: esclarecer las ultimidades. Según Virasoro en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant demuestra de manera definitiva que no puede utilizarse la razón para fundamentar el conocimiento metafísico. Los postkantianos alemanes, especialmente los tres grandes, Fichte, Schelling y Hegel, no se resignan a esta pérdida definitiva del poder de la razón e intentan superar los límites establecidos por Kant. Esta es la vía que sigue Virasoro antes de su viraje.

¿Por qué Virasoro efectúa este viraje? Es difícil saberlo porque no da ninguna explicación al respecto, simplemente, lo hace. Pero nos parece que la explicación se halla, tal vez, en su concepción del origen de la existencia mediante un acto de creación ex nihilo de la libertad. Se trata de un planteamiento demasiado radical a los ojos del propio autor, que no permite dar cuenta de lo que realmente sucede en la dialéctica de la existencia como libertad que se autorrealiza. La concepción del origen de la existencia como creación ex nihilo rebasa los hechos, es una extrapolación impuesta por la razón para *explicar* la dinámica de la libertad. Pero de la nada no puede engendrarse nada. Cuando se trata de llegar a las ultimidades no caben ya las explicaciones constructivas. Se debe buscar la ultimidad real, que no sea un mero concepto, pues una construcción racional no puede de ninguna manera ser lo último. Virasoro decide pues buscarla, ateniéndose a los hechos, sin recurrir a los artificios de la razón. Y cuando se busca de esta manera se ve que no puede hablarse de un salto de la nada a la existencia. El origen "oudénico" no tiene

base real. Si nos atenemos a lo único absolutamente seguro, es decir, nuestra propia conciencia, tenemos la impresión de que es trascendida por una realidad de la cual procede y en la cual se inserta. Para alcanzar, pues la ultimidad, debemos concentrarnos en esta impresión directa de nuestra conciencia, debemos dejar de lado todo andamiaje artificial de la razón y utilizar exclusivamente nuestra intuición, la aprehensión directa de nuestra conciencia. Virasoro llama *intuición metafísica* a esta aprehensión directa de la ultimidad.

Después de hacer la crítica del intento denodado de los grandes postkantianos para recrear la metafísica utilizando la razón, pasa a criticar la metafísica tradicional sosteniendo que se inicia, en Parménides, y que comete un doble error: trata de imponer a la realidad última ciertos caracteres que provienen de exigencias de la razón pero que no son los de la realidad, y trata de utilizar la metafísica para encontrar una salida frente a la angustia de la existencia. Por eso se concibe el ser como eterno e inmutable, porque el existente se angustia ante el carácter pasajero de su propia existencia y de todo lo que le rodea. Este doble error es cometido por toda la metafísica griega y luego por toda la metafísica occidental.

Hecha la crítica, comienza la filosofía positiva. Como es natural, el primer paso consiste en esclarecer lo que es la intuición metafísica para desembocar luego en aquello que se aprehende por medio de esta intuición. La intuición metafísica no es sino la intuición de nuestra propia conciencia, es la aprehensión directa de nuestra experiencia inmanente. Lograr esta intuición directa es sumamente difícil debido al enorme lastre conceptual acumulado a través de la historia del pensamiento. Hay, pues, antes de comenzar a aplicar la intuición metafísica, que desbrozar el camino y desembarazarse radicalmente de los últimos rezagos de racionalismo que, a pesar de nuestros esfuerzos, tiende a mantenerse o a reintroducirse sin que nos demos cuenta. Es, además, necesario tener en cuenta que la intuición metafísica no es algo puntual ni una captación de esencias (tipo fenomenología clásica) sino un proceso viviente y dialéctico que se va ampliando y explicitando indefinidamente. Puede, hablarse, en este sentido, de una *fenomenología dialéctica*.

Cuando, hecha la ascesis que permite superar los rezagos racionalistas, se comienza a practicar la intuición metafísica, se

obtiene un resultado inmediato: se experimenta que, a pesar de que la intuición se ejerce dentro de la dinámica inmanente de la conciencia el contenido aprehendido remite hacia una trascendencia. La experiencia del yo concreto descubre que hay algo universal que está íntimamente vinculado con él algo que lo trasciende, que es más que él, pero que no se le contrapone sino que late y pulsa en lo más hondo de su ser. Esta trascendencia sin la cual no puede aprehenderse a sí misma la inmanencia, es el Ser, conjuntamente con la certeza de nuestro yo, nos es dada la certeza del Ser, del Ser, en general, no individualizado. La captación de esta irrupción del Ser en nuestra conciencia y la certeza vivida de la unidad de ésta con el Ser es, según Virasoro, la *intuición metafísica* en sentido estricto. Partiendo de esta intuición primordial, inicia la exploración de sus principales contenidos. Esta exploración revela cuatro especificaciones fundamentales:

a) La intuición del yo como su propio fundamento, es decir del yo como libertad consciente de la que se encuentra en posesión (pero que no puede originarse a sí misma), b) intuición reveladora de nuestro ser-en-el-mundo, c) como autorrevelación directa de nuestra necesaria coexistencia con ,el otro, con un tú, que no es algo occidental y adventicio sino como estructura constitutiva de nuestro más íntimo ser, d) como intuición de nuestra libertad creadora, como un proceso de autorrealización regido por un ideal o proyecto de ser, por un arquetipo según el cual nos vamos realizando de manera permanente.

En la intuición del yo como su propio fundamento se descubre que, aunque el yo es libertad y tiene la capacidad de realizarse a sí mismo y de transformar las cosas, no tiene sin embargo la capacidad de otorgarse a sí mismo este poder, pues éste presupondría que podría crear su libertad antes de tenerla. El hombre es libre, pero recibe su libertad como una emergencia inmanente de la trascendencia. Hay, así, una trascendencia interior al yo, en la que cada uno encuentra su propia libertad. Es una trascendencia indefinida, un puro impulso de expansión, un verdadero abismo en el que se pierde la inmanencia. Por eso Virasoro la llama *trascendencia abisal*. A ésta contrapone la *trascendencia cenital* que no es sino el modelo que quiere realizar el existente, una creación de la propia conciencia, pero que, al canalizar el proceso de autorrealización de la libertad, la trasciende. Los arquetipos de la trascendencia cenital no son pues

objetiva y absolutamente trascendentes, sino proyecciones de la propia libertad que se va autorrealizando en un proceso sin fin. Por eso, en el decurso de esta autorrealización, los modelos ideales van cambiando, van siendo, a su vez trascendidos.

En cuanto al estar-en-el-mundo, nos descubre la relación del yo libre con los entes. A través de esta relación se revela el Ser, manifestado oscuramente en la intuición abisal, como aquello que se objetiva en los entes. El Ser no es como lo concibe la filosofía tradicional, algo separado de los entes y superior a ellos, o al revés, como algo que caracteriza el ente pero que no es nada sin él. La relación entre el ser y el ente es la que existe entre el impulso universal indistinto de expansión ilimitada y la concreción de esta fuerza expansiva, fuerza que tiende necesariamente a manifestarse. No hay oposición entre el Ser y el ente, el ente es el modo necesario de actualizarse del Ser. Lo esencial del Ser no es lo gestado en la forma del ente sino la libertad o disponibilidad absoluta en la que se encuentra en todo momento trascendiendo la totalidad de los entes. Por eso la totalidad óptica (de los entes) es siempre algo provisional, contingente, susceptible de ser refundido y remodelado. Pero este sobrepasamiento sólo puede efectuarse por medio de la aparición de nuevos entes en un proceso sin término. La intuición metafísica nos revela, así, un yo que se constituye mediante la coexistencia y la compenetración de tres estratos complementarios: la trascendencia abisal, la libertad proyectan te y la trascendencia cenital.

Partiendo de este desarrollo y del subsecuente análisis del contenido de la intuición metafísica, Virasoro hace una crítica de los pensadores modernos que han abordado el problema de la existencia y del ser como Heidegger, Sartre, Jaspers y Whitehead. Termina la investigación con una interpretación de la mística realizada desde el horizonte metafísico de sus propios planteamientos. La metafísica puede fundarse sobre un conocimiento estricto, pero limitado, puesto que el ser sólo se intuye como dinamismo indeterminado. Pero queda abierta la puerta para un conocimiento transontológico que no es ya intuitivo, como el metafísico, ni tampoco racional sino que se funda en la revelación. Es el conocimiento místico, es el modo necesario de la revelación de la divinidad.

2. RENATO CIRELL CZERNA: EL IDEALISMO EN AMÉRICA LATINA

Renato Ciren Czerna (brasileño) es un filósofo de pensamiento inquieto que ha experimentado una interesante evolución desde la filosofía idealista hasta el marxismo. En su primera etapa presenta la peculiaridad de que es uno de los pocos pensadores, entre muchos dialécticos, que se declara francamente idealista. Su tendencia idealista sumamente marcada, aunque superada, ha dejado profundas huellas en su pensamiento, que imprimen a su marxismo inesperadas matizaciones. Por falta de espacio, nos limitaremos a exponer su filosofía idealista, no sólo porque es uno de los aspectos más originales de su pensamiento sino porque un idealismo tan radical como el suyo constituye un caso raro en América Latina.

a) Racionalidad e irracionalidad en el idealismo

Sus primeras influencias fueron del neokantismo de la escuela de Baden (Windelband, Rickert, Bruno Bauch). Pero rápidamente se apasiona por el idealismo absoluto de tipo postkantiano. Una posterior maduración lo lleva hacia el neohegelianismo italiano de Croce y especialmente Gentile. Para dar un concepto de su etapa idealista analizaremos su principal contribución a esta época: *Temporalidad y experiencia ética*.

De acuerdo con la tradición idealista, Renato Cirell Czerna parte de lo que según él, parece ser la antinomia fundamental de toda especulación filosófica de Occidente: la que se manifiesta en el diálogo irreductible entre lo racional y lo irracional. La historia de la filosofía occidental parece presentarse como, la conquista de lo real por el pensamiento (Hegel). La realidad mundanal es producto del yo, y el yo se torna en sujeto pensable, en objeto para sí mismo. En la filosofía antigua, en cambio, el sujeto no era problema fundamental.

En este proceso del espíritu se encuentran antinomias que revelan la imposibilidad de llegar a la unidad absoluta. La antinomia fundamental es que hay cosas que resisten a la racionalidad del pensamiento (como por ejemplo, las vivencias místicas y poéticas). Se plantea, así, de manera necesaria, el problema de la implicación y síntesis de lo racional y de lo irracional. El

neokantismo fracasa en el intento de resolver el problema debido a. que su posición es puramente formalista, Hegel fracasa debido a su tendencia excesivamente abstracta, que lo lleva a construir una dialéctica de lo pensado, en lugar de elaborar una dialéctica de lo pensante.

Gentile, con su idealismo actualista, alcanza la máxima altura en el intento de fundamentar la unidad del espíritu. Para Gentile el pensamiento es un acto puro y la lógica es, en último término, lógica de lo concreto. Los elementos abstractos sólo son concebibles como elementos de la síntesis que los comprende. Lo concreto es anterior a lo abstracto. La lógica de lo concreto es lógica del pensante y de lo pensado. El pensamiento pensado es posterior al pensamiento pensante. El pensamiento en acto es el perenne devenir del proceso de concreción. Es una subjetividad que perennemente se objetiviza. Mas, como subjetividad, es inobjetivable (o, lo que es lo mismo, indefinible). Si se piensa que el acto es un proceso perenne de concreción, es que el pensar y lo pensado son una única concreción (concreteza) no hay contradicción entre la síntesis concreta de sujeto y objeto y la inobjetivabilidad del acto en acto. Pero esto nos coloca ante graves e innegables antinomias.

Si para superar la primera antinomia se define el acto como proceso de concreción, ya no es, en efecto, inobjetivable, puesto que se capta su esencia. Y a la vez se elimina su posibilidad de proceso como continuidad, puesto que se cristaliza en el reconocimiento de sí mismo como acto.

Esto nos lleva a afirmar la necesidad de una crítica interna de la estructura misma del acto como proceso que tiende a resolver todo en sí. Sólo hay, en este respecto dos soluciones posibles:

1) Intentar la solución de las antinomias y superadas en coherencia con las premisas de las que se partió.

2) Si esto se revela imposible (por lo menos en el momento), comprobar su irreductibilidad, lo que no autoriza a saltar a otra esfera, especialmente cuando está contenida en esta misma negación, que a partir del acto, no se consiguió superar ni eliminar.

Esta crítica interna, para ser desarrollada a fondo, necesita de detalladas y profundas investigaciones, Pero puede indicarse el

sentido de este desarrollo. El punto de partida debe ser la averiguación de hasta qué punto la concreción del acto se realiza perfectamente. Debe determinarse si se realiza cabalmente o si, por el contrario, hay algo que siempre escapa al acto de concreción, lo que torna problemática la perfecta articulación del pasaje que constituye esta perenne solución. Tal vez, el resultado de la investigación no permita entrever ninguna solución de las antinomias y residuos. Pero es también posible que se aprehenda el camino para la posible solución, sin que sea necesario dar el salto negativo hacia la exterioridad.

Este primer intento de esclarecimiento nos lleva hacia dos vías fundamentales de acceso: la temporalidad y la experiencia ética. El segundo punto está íntimamente ligado al primero, pues la experiencia ética es un aspecto de la temporalidad constitutiva del acto.

b) La temporalidad

Es esencial al producto del acto como concreción para poder reconocerse como actual, que reconozca e instaure su no actualidad como posibilidad de continuación, como momento futuro en el presente acto. Esta es la estructura íntima del acto como temporalidad. Esta estructura se repite en el concepto de historia. La historia se presenta como proceso unitario en que el presente se refiere necesariamente al pasado y se proyecta hacia el futuro. Toda acción o pensamiento humanos están fundados en este proceso universal-concreto. La historia es la suprema y última instancia de toda realidad humana.

La historia se presenta dialécticamente en dos fases. La primera es como acto, en el cual se reconoce y toma conciencia de sí misma, y fuera del cual nada puede existir ni poseer significación alguna. En este sentido la historia es un eterno presente. Todo pasado es presente al pensamiento.

Pero la segunda, es preciso reconocerlo, consiste en un proceso histórico objetivo, dentro del cual el propio acto, debe saberse insertado, si no quiere cerrarse a todas las posibilidades de desenvolvimiento (Gentile no captó esta segunda alternativa y la negó).

Esta dialéctica de las dos fases es inevitable y sólo ella es realmente fecunda. La concepción del acto como proceso de

concreción remite a una historia objetiva, y a su vez, el historicismo objetivo, debe aceptar la existencia de su actualismo que, a su vez, lo niega, y así sucesivamente. La antinomia descrita, y otras de estructura similar, nos conducen al análisis de la temporalidad en el acto.

La estructura del acto en relación al proceso en forma de presencia del proceso (que es pasado, presente y futuro) en el acto que es absoluta posición del pasado y del futuro en el actual presente es, por lo tanto, toma de conciencia del proceso de sí mismo. El pasado y el futuro son siempre correlativos. El pasado no puede ser entendido en sí mismo tomado absolutamente. En sentido lógico el pasado es opuesto al presente y en tanto es algo concreto, es concretamente con-presente al presente. El futuro se presenta como un presente siempre nuevo.

Empero, ambos momentos son diferentes como presencia en el acto. El pasado es compresencia al presente, es una presencia de algo que precede al presente, y que es pasado en cuanto es puesto por el presente. En cambio el futuro es también presente en cuanto se pone como momento del proceso. Pero, por eso mismo, en cuanto el momento presente pone al futuro en tanto se pone a sí mismo como momento del proceso, el futuro lo ultrapasa; como tal momento se pone a sí mismo como superado por el momento sucesivo en tanto futuro. Por eso el pasado es absolutamente presente al presente, pero el futuro es presente y no-presente al mismo tiempo. En esta presencia del futuro como un *todavía no*, es que escapa y huye la posibilidad de una perfecta concreción, y se ve con claridad la imposibilidad final de una perfecta integración de los términos de que se compone la instauración de la temporalidad en acto.

Aquí se revela una última irracionalidad. Pero esta irracionalidad se revela como puesta por el acto, en cuanto proceso fecundo y capaz de desenvolvimiento. Se revela como un margen desconocido que instaure la posibilidad de conocer, en cuanto, y a través de este conocer y por él, ella (la irracionalidad) se reconoce como incognoscible. A través de esta irracionalidad se realiza una dialéctica de renovado encubrimiento y descubrimiento.

Esta superación del punto de vista estrictamente actualista es necesaria para que el acto mismo no se transforme, negándose,

en un concepto hecho. Y así se superan los límites del actualismo desde su propio seno, desde la conciencia del propio acto.

c) *El proceso de concreción del acto entendido como experiencia ética*

La ética como fundamento de la norma es el centro universal ideal que condiciona la posibilidad de la existencia de las éticas históricas particulares. Es un universal en lo cual lo particular debe ingerirse para adquirir significado. La antinomia fundamental, la irreductibilidad de lo irracional a lo racional, que produce toda la dinámica de lo concreto dentro de la temporalidad, adquiere en el campo de la ética aspectos de gran importancia que sirven de manera muy particular para esclarecer el problema y para abordado en la forma más clara y aristada posible. La antinomia fundamental, en la ética, se manifiesta en la dialéctica de la autonomía y la heteronimia.

La ética antigua en su proceso histórico, debido a las concepciones religiosas, se manifiesta como heterónoma. Desde el Renacimiento empieza la ética de la libertad o autónoma que culmina en Kant. La crítica de Scheler a la ética formal no logra demostrar que la ética material es el último fundamento, porque toda materialidad se basa en factores emocionales y contingentes. Desde el punto de vista actualista, ambos tipos de ética no son sino momentos abstractos del proceso y sólo reciben su pleno sentido a través de una síntesis concreta. Sólo una ética concreta, ni formal ni material, puede resolver el impasse. La ética concreta es síntesis de pensar y sentir. En ella se manifiesta la conciencia de la autonomía absoluta, autonomía concreta (no abstracta), que se traduce en la necesidad de superar cualquier fundamentación naturalista de la ética.

La autonomía traduce siempre una visión concreta. No es captación de deberes eternos y abstractos, sino de un deber histórico. El sentir es la raíz del concepto. He aquí la inmediatez y el punto de partida de la libertad. El sentir es lo que nos indica el valor, es el sentido moral. Pero sólo a través del pensar es posible elevarse a la autoconciencia ética.

El mal se toma generalmente como abstracto. El mal o el bien no se dan a la acción ética. El mal sólo es mal en tanto que es

hacer. Una vez hecho, el mal es conocido y es negado en cuanto mal. En el proceso ético el mal es siempre el origen oscuro del bien que surge de la conciencia del mal, negándolo en un hacerse perpetuo y concreto. Aquí encontramos nuevamente la aporía revelada en la estructura del acto como experiencia temporal. Un margen de irracionalidad anterior, que en su ponerse se niega, pero que es, por eso, origen de perpetuo descubrimiento.

Sentir como inmediatez y mal como hacer son los dos elementos del análisis de la estructura de la experiencia ética. Al hacer el análisis es necesario superar los peligros de la abstracción involuntaria. Al hablar de individuo debe tenerse en cuenta siempre al individuo histórico que vive en una sociedad, *hic et nunc*, no al individuo aislado. La vivencia ética es individual y concreta en el anterior sentido y es acto de conciencia, es conciencia moral.

Gentile reconoció este aspecto fundamental del problema y mostró el aspecto individual de la experiencia ética. Señaló también la importancia de la universalidad, profundamente inserida en la vivencia moral. Esta universalidad es Dios. Dios es aquí la propia vivencia del absoluto en cuanto idéntico a nuestro espíritu. En tanto esta experiencia ética no se funda en ningún motivo particular sino se entiende como expresión del mismo absoluto, constituye una ética de la santidad. No se funda en una concreción religiosa particular (religión positiva). Una ética de la santidad es sólo tal en cuanto ética autónoma. Se constituye cuando el acto ético no tiene ninguna justificación sino la propia vivencia del absoluto bien que lo caracteriza.

A través de la ética de la santidad, llegamos al corazón del análisis de la experiencia ética y de su posibilidad. El concepto más importante y esencial de la ética de la santidad es el concepto de pecado. El concepto de pecado nos lleva a un triple orden de reflexión: 1) el pecado como categoría histórica, 2) el pecado como manifestación histórica específica (por ejemplo el cristianismo), 3) el análisis de la esencia del concepto de pecado en sentido lógico y metafísico. Este puro aspecto metafísico es abstracto y lo que interesa es la estructura de una concreción como vivencia ética. Por eso es conveniente analizar sus manifestaciones históricas desde el punto de vista de la concreción. Y nada mejor que el concepto cristiano del pecado.

En el cristianismo el concepto de pecado está siempre unido con el de gracia y el de mérito (libertad). La tentación es un diálogo entre el bien y el mal. En el momento preciso, la pasión hace olvidar todos los límites, que se transforman más bien en estímulos. Más fuerte que el impulso material es el vértigo del abismo, la atracción por la perdición. Entra aquí en juego un misterioso elemento metafísico.

Una vez realizado el pecado, sobreviene un sentimiento de pérdida absoluta, que ya no tiene atracción como futuro que atrae, sino que es pasado que se desea anular. Se termina así en un sentimiento de nada, porque nada hay que sustente al espíritu que ha auto negado. Pero también se da la experiencia opuesta, la victoria sobre la tentación. Se constituye como renuncia, como experiencia de la no experiencia. Vemos aquí surgir todos los elementos de la aporía que caracteriza el proceso de concreción.

Primero, en el pecado, se produce la caída, es decir la experiencia del mal. Pero se queda en oscuridad respecto de la experiencia de no realizar la experiencia. Y por eso mismo no se conoce la propia experiencia realizada en su esencia de negación y de no realización. Esta oscuridad es un irracional que escapa a cualquier posibilidad de captación. Pero la renuncia conduce también a una irracionalidad. Porque la renuncia no puede ser renuncia a algo que ya se dio, ni renuncia a algo que aún no se dio y que no se dará absolutamente. Debe estar entre ambos extremos. Debe ser, no la experiencia, pero sí la posibilidad de la experiencia. Esto revela un residuo de irracionalidad: la imposibilidad de actualización de la experiencia ética en la "actualidad" actual del acto, sin margen de apertura interna de pasaje de un término al otro.

Podría argüirse, y así lo hace Gentile, que el bien y el mal son dos abstractos, y que sólo adquieren sentido en tanto término de un concreto que explica a ambos. Pero esto no evita la irracionalidad. El bien sólo puede ser tal poniendo al mal, y en cuanto lo niega. Por lo tanto el mal es anulado en el momento mismo en que nace. Pero si el mal no es, y el bien sólo es bien en tanto que reconoce el mal y lo niega, entonces, el bien tampoco es (puesto que necesita del mal para afirmarse). Si se niega un margen abierto en el acto que pone el bien y el mal, se puede anular a sus dos términos. Por eso es necesario un residuo de

irracionalidad interna del acto, un excedente de esta posición autonegativa, que explique la posibilidad del proceso.

Aquí vemos la aporía de la posibilidad misma de la experiencia ética, aporía que nos revela un residuo irreductible que está en la experiencia como acto actual: la negación del estado actual, que no se alcanza por medio de la negación de su contrario. Esta aporía tiene dos aspectos fundamentales: 1) La temporalidad esencial de la experiencia ética es la renuncia a lo no-acontecido y la imposibilidad de renuncia a lo ya acontecido. En ambos términos hay una imposibilidad de realización perfecta. Después de lo acontecido la experiencia es irrealizable. Antes de lo acontecido la renuncia no se conoce perfectamente a sí misma pues falta uno de los dos términos que la caracterizan: aquello a lo cual se renuncia. 2) El bien y el mal no son algo fijado para siempre. Son un hacer. Pero la experiencia ética es un no-hacer. La negación del mal es un no hacer de un hacer que todavía no existe. La aporía es; ¿cómo puedo no hacer un hacer que aún no es hacer? ¿Cómo resolver el problema? La solución más fácil es el retorno a la trascendencia. Se sacrifica la exigencia absoluta a la exigencia de unidad. Como las antinomias no pueden resolverse en la absoluta unidad, el absoluto a que se tiende es dejado fuera de nuestro campo visual. La solución es entonces el dualismo irreductible. Nuevamente aparece el más allá y la vida futura. La exigencia de una plenitud inalcanzable y la inagotabilidad del valor en el acto, nos lleva a la trascendencia. En nombre de la irracionalidad descubierta afirmase que de lo racional se debe llegar a lo irracional, de la inmanencia a la trascendencia.

Pero la solución es la contraria. No es lo racional que por su insuficiencia introduce lo irracional. La irracionalidad es anterior a lo racional. Lo irracional se racionaliza siempre de nuevo en un proceso que no agota su fuente. Podría decirse que lo irracional es esencial al devenir de la divinidad, que la divinidad es este mismo irracional, que Dios es oscuridad y no saber para sí mismo. La divinidad como absoluto no es término en el más allá, sino oscura presencia que viene a ser continuamente inagotable en el acto mismo. Dios no es aquello a lo cual la razón no llega, sino su fuente, a la cual la razón no regresa.

3. ALBERTO WAGNER DE REYNA: RETORNO A LAS FUENTES Y ORIGINALIDAD



Alberto Wagner de Reyna es uno de los filósofos de la tercera generación que tiene mayor conciencia del destino recuperativo de América Latina. Para él, la filosofía está en el trance imperativo de rescatar su tradición dentro de las circunstancias del momento histórico. Por eso, el imperativo adquiere especiales relieves en nuestra América, porque ella tiene una débil tradición y ha dependido siempre de Europa. Nuestra independencia frente al Viejo Mundo consiste en evitar que Occidente piense la tradición por nosotros. Debemos convertir todo lo que es común a Occidente en el alma y en la base de nuestra actualidad cultural y filosófica. La ignorancia de la tradición nos llevaría inevitablemente al fracaso. Ignorar la historicidad, nuestra historicidad, es la negación de la filosofía como quehacer del espíritu. Debemos reconquistar la tradición, olvidada en cierto periodo de nuestra historia académica; es menester ir a las mismas fuentes de manera inmediata y salvando los obstáculos que hasta ahora se han opuesto a este empeño.

Alberto Wagner de Reyna realiza, desde sus primeros trabajos, una vasta obra cuya principal intención es contribuir a este esfuerzo recuperativo. *La ontología fundamental de Heidegger, Del ente y de la esencia*, traducción del texto latino de Santo Tomás, *La filosofía en Hispanoamérica*, además de numerosos artículos y ensayos, forman parte de esta primera etapa de su pensamiento. Conforme avanza en su obra va haciendo planteamientos que expresan, cada vez más, sus propios puntos de vista. Los aspectos más importantes de esta etapa pueden considerarse como un intento de armonizar algunos aspectos de la *metafísica tomista* con *la filosofía de Heidegger*.

Pero esta armonización significa que hay un factor de unificación y este es el horizonte fundamental de la filosofía griega. Es, precisamente, en este horizonte donde se encuentran las raíces sobre las que se eleva el majestuoso edificio de la filosofía tomista, y es a partir de estas raíces, y sobre ellas, que Heidegger intenta superar las limitaciones de la tradición metafísica de Occidente. Para Alberto Wagner, esta vía de profundización en las raíces es la única que puede permitir al pensamiento latinoamericano vivir auténticamente la tradición filosófica occidental y alcanzar la autenticidad creadora. En el centro mismo de esta tradición, el concepto de verdad orienta y da sentido a toda la historia de la filosofía. Y Aristóteles es el pensador que imprime

forma definitiva a este concepto, influyendo de manera decisiva en toda la historia occidental. Para comprender esta historia y poder asimilada de manera que el pensamiento latinoamericano logre así elevarse a la dimensión del pensamiento universal, hay que comprender lo que ha dicho Aristóteles sobre la verdad.

Alberto Wagner expone el resultado de sus investigaciones sobre este tema central en su libro más importante *El concepto de verdad en Aristóteles*.

La verdad y la falsedad en los libros Δ y Z

Alberto Wagner de Reyna realiza su análisis del concepto aristotélico de verdad partiendo de fundamentales párrafos de la *Metafísica* y de *De Anima*. Siguiendo el orden de su propio libro, que hace gala de una rigurosa conceptualización teórica, exponemos sus principales comentarios, que comienzan comentando partes de los libros Δ y Z de la *Metafísica*.

Metafísica Δ 29

"La palabra verdadera de una cosa la descubre. La palabra falsa la encubre." Esta afirmación es muy importante para captar el sentido profundo del concepto aristotélico de verdad, pues nos pone en contacto con el vocablo ἀληθής Ληθής significa encubierto. Dicha palabra se relaciona con la palabra "latente" y nos muestra que la palabra saca la cosa de su latencia y nos la presenta como es.

Pero la falsedad no sólo se dice de las palabras sino también de las cosas. Una cosa falsa es la que no existe.

Más adelante, nos dice Wagner que la posibilidad de aplicar el término falso a palabras, cosas y hombres, existe en todos los idiomas occidentales desde hace tres milenios. Esto prueba que para el Occidente los conceptos falsedad-verdad son primarios, radicales, prefilosóficamente dados y no contruidos por comparación.

Met. Δ 7

En estos párrafos entra Aristóteles de lleno a la Metafísica, abordando la relación entre el ser y el ente. Este enfrentamiento al ente es una consecuencia del concepto de falsedad, pues si lo falso es el no-ser y buscamos lo que es la verdad, es necesario preguntar qué es el ente y considerar en qué modo el ser es la verdad.

El ente realiza al ser, es óntico; el ser condiciona el ente, es ontológico. El ente y el ser puede ser per se o per accidens. Es decir, el ser es lo más propio del ente o le viene desde fuera, por accesión. La diferencia entre ambos tipos de ser puede verse gracias a la forma de predicación: Ello se debe a que la palabra muestra el ente.

Es importante mostrar que el "ser" o el "ente" no pueden ser un género. Aristóteles lo prueba de la siguiente manera: el género es dividido por diferencias específicas. Éstas no pueden estar incluidas en el género pues entonces no podrían especificar. Puede haber interferencia entre el género y la diferencia específica, pero no inclusión. Ejemplo: El hombre es un animal (género) racional (diferencia específica). Si racional estuviera incluido en animal, todos los animales serían racionales y entonces la racionalidad no sería una diferencia específica. Ahora bien, si el ser fuera un género, tendría diferencias que lo dividirían en sus especies. Estas especies deberían "ser" algo. Pero si son algo tienen todas las notas del ser, y en consecuencia están incluidas en su género. Pero acabamos de ver que las diferencias específicas no pueden estar incluidas en el género (como vemos Aristóteles presenta aquí una especie de demostración por el absurdo). Por eso los escolásticos llaman al ser "trascendens", es decir, algo que está más allá de los géneros y especies.

El ser dicese de varias maneras y cada una de estas maneras determina un género de los entes. Los géneros de los entes son las categorías. Categoría significa el lenguaje filosófico "predicado", lo que se dice del ente. Pero en su sentido prístino quiere decir "acusación", "imputación", lo que se grita desde arriba al inculpado. Al ser se le imputan esos modos de ser. Esta imputación pone en evidencia lo que el ser es, que antes no se sabía.

Y de esta manera fija en el agora (o sea públicamente) la multiplicidad del ser. Queda así reconocido el ser en su unidad y su

diversidad. Las categorías no son puramente ónticas ni lógicas. Son el reconocimiento de lo óntico por lo ontológico. Son por eso, a fuer de ontológicas, los modos supremos de la predicación. Ello relaciona al ser con la palabra. El análisis del ser, en tanto el ser se determina por medio de la predicación, se hace por medio de la palabra. La palabra descubre al ser. La descubierta se realiza por medio de la palabra. La descubierta deja ser al ser como ser.

Met. Z 1

La sustancia tiene dos características: el "quid" y el "hoc aliquid". Es "quid", es algo y es "hoc aliquid", es algo concreto. La sustancia es la cosa, es la categoría fundamental que se opone a todas las demás. El ser de la sustancia es en sí. El ser del accidente, en cambio, es por analogía. Los accidentes son en cuanto son del ente propiamente dicho: de la sustancia.

Met. Z 17

La sustancia tiene diversos sentidos, pero en su más profunda significación no es las sustancias sensibles, sino la sustancia separada de ellas, o sea la forma. La forma significa lo mismo que el eidos y el ser-lo-que-era. Esto es decir que la sustancia es principio y causa de las cosas sensibles. Principio es entendido por Aristóteles como fuente de derivación (en relación al ser, al devenir o al conocer), y causa como razón de algo. Razón de algo en sentido múltiple, pues existen cuatro causas. La causa es también principio pues a través de ella se constituye el ser, el devenir y el conocimiento.

Ahora, si la sustancia es principio, es también causa. Pero no es una quinta causa: es la causa formal en cuanto ha alcanzado su fin; es causa en cuanto entelequia. Además involucra a la causa material y a la eficiente.

Por eso, para juzgar si algo es sustancia, debemos preguntar por su causalidad. De aquí que la más alta ciencia es la que pregunta por las causas. Se trata de una pregunta especial que nos lleva a estudiar su propia estructura. Vemos el hecho notable de que Aristóteles tiene una clara conciencia de la importancia que tiene el preguntar en relación al planteamiento filosófico. En las *Analytica Posterior* desarrolla una verdadera

teoría de la pregunta. Hay cuatro tipos de preguntas y todas ellas nos llevan a la causa. El primer tipo es el "que" (quod sit), el segundo es el "porqué", el tercero el "si es" y el cuarto el "qué" (quid). Cuando el "qué" y el "porqué" nos llevan a la misma respuesta, entonces nos dicen la forma, lo "que-es-era", nos revelan el "ser".

Wagner de Reyna relaciona esta parte del trabajo con la concepción heideggeriana de la problemática, especialmente de la época de *Sein und Zeit*. Todo problema, nos dice, es dado, es algo objetivo. El hombre se enfrenta a los problemas. El problema, que no depende del hombre, es la "aporía". La solución, encontrada por el hombre, es la "euporía". La pregunta es el movimiento sintético del problema y del hombre. La pregunta tiene una dirección y dos momentos: el "de-donde" y el "hacia-donde". La existencia que interroga se proyecta hacia las posibilidades de sí misma y se adelanta hacia aquello que quiere comprender.

Este proyectarse, implica un reconocimiento de la dimensión en que se presume la respuesta. Si no, la pregunta carecería de sentido, de dirección. El contenido de la pregunta y de la respuesta, es el mismo. La diferencia es que el contenido en la pregunta está latente, y en la respuesta está patente. En la respuesta el contenido es descubierta, verificación. La verdad es el acto acabado, la entelequia de la verificación.

Las sustancias pueden tomarse en dos sentidos: como cuerpos simples o sujetos (no pueden ser predicados de ningún sujeto), y como causas del ser, es decir, como causas del sujeto. El "eidos" es la sustancia tomada en el segundo sentido, como causa del ser.

El eidos cumple una doble función lógica: es especie y como tal está separado del sujeto; y está en él además como su causa, como su entelequia que es. Entre el eidos y el ser-lo-que-era, hay una relación muy importante. El ser-lo-que-era es aquello que la cosa es. El eidos es aquello que hace que la cosa sea lo que es. El eidos no es" causa de quiddidad, sino principio de que la cosa tenga tal quiddidad, es decir: la forma. Vemos que el eidos encierra tres aspectos: uno lógico, la especie, y dos metafísicos: la forma y la quiddidad (el ser-lo-que-era). La sustancia, desde el punto de vista de la causalidad es la forma. Es ese momento unitario y único, que determina la cosa, es la cosa y la abre a la palabra: a la verdad.

Sustancia y accidente

De Anima B 1

El comentario de Wagner se basa, en relación a este párrafo, en el de Santo Tomás. Después de hacer consideraciones sobre el rigor en la exposición de Aristóteles y el comentario pertinente de Santo Tomás, el autor analiza el concepto aristotélico del alma y su relación con el cuerpo. El alma es el eidos. El cuerpo es el instrumento, el organon. Alma es la primera entelequia, es decir, la entelequia como acto primero, de un cuerpo natural u orgánico.

Met. Z 6

Una vez definida la sustancia como "eidos", y el alma como sustancia segunda, se presenta el problema de saber si el alma es distinta del cuerpo con vida o es la misma cosa. Desde el punto de vista del ser-lo-que-era, cosa y sustancia parecen ser lo mismo, pues la cosa es precisamente ella misma, es lo que era. Pero si consideramos que en la cosa hay accidentes, llegaremos a la conclusión de que la sustancia no puede ser la misma cosa, pues lo accidental no es constitutivo de la sustancia. Pues de otra manera ser hombre y ser hombre blanco sería exactamente lo mismo, lo que es absurdo.

Pero veamos más de cerca lo que es el accidente. Accidente se dice en griego συμβεβηκος, es decir el participio activo perfecto de συμβαινο. Συμβαίνο significa andar junto, ir junto, que dos cosas van juntas. El latín emplea dos palabras para traducir συμβαινο: acceder e accidere. Accedere es acceder, es decir añadir, juntarse a, seguir a, en el sentido de "accesión". Accidere significa acontecer, acaecer, suceder, es un juntarse a algo cronológicamente. De allí nuestra palabra accidente. En las traducciones latinas clásicas, se tradujo siempre συμβεβηκος como "accidens". Mas para captar con precisión el significado aristotélico, hay que hacer lo contrario. Hay que buscar el verdadero sentido de lo accidental en la palabra acceder, en el sentido prístino de la palabra griega, es decir, cómo "añadir eventualmente". Ahora bien, *el ser lo accidental*, no es lo mismo que lo accidental (es decir, que ser hombre blanco, no es lo mismo que hombre blanco). Ser lo

accidental es un acceder, y hombre blanco es lo accidente. *Lo accidente* no es lo mismo tampoco que *el accidente*. Lo accidente, lo que sucede es por ejemplo, el hombre blanco, y el accidente es "blanco" que ha incidido, que reposa en "hombre". Lo accidente, hombre blanco, estriba en dos seres: blanco *accede*, es el accidente, lo que ha accedido a algo, hombre es aquello a lo cual accede. Se han juntado hombre y blanco, pero no en pie de igualdad. Blanco "activamente" (accidente es participio activo) se añade a hombre (lo abordado) que es lo "pasivo". Blanco es *una pasión que padece* eventualmente hombre.

En el accidental "hombre blanco", la sustancia es hombre pero el hombre blanco no es idéntico a su sustancia, pues ser hombre y ser hombre blanco no es lo mismo. Desde luego el accidente, por ejemplo, "blanco", tiene su propio ser. Lo blanco es ser blanco. Llegamos así al esquema que revela el meollo de la situación:

HOMBRE (es en sí ser hombre)
 es por accidente
BLANCO (es en sí ser blanco)

Llegamos así a esta conclusión: el accidente es en sí, pero la accesión del accidente a aquello a lo cual accede es *per accidens*. Lo accidental no es la accesión, pero se funda en ella. Hay dos clases de predicación, una en sí que determina una sustancia (este animal es racional) y otra por accidente que no determina una sustancia (este hombre es blanco). La primera funda un ser-lo-que-era, un eidos. La segunda no puede fundarlo.

Si en lugar de considerar la cosa con sus accidentes, la consideramos *in se*, encontraremos que cosa y sustancia son exactamente la mismo. Aristóteles esgrime tres argumentos:

- 1) El conocimiento de una cosa consiste en el conocimiento de la que es la cosa, es decir, de su sustancia.
- 2) Lo que vale para un *-ser-lo-que-era* respecto de aquello que lo es, vale para todos. Es decir que ente y ser ente son exactamente lo mismo.
- 3) Aquello que *no es buena*, que no tiene la sustancia de bueno (bondad) no es bueno. Luego si lo bueno y su sustancia (quididad) no fuesen lo mismo, lo bueno no *sería* bueno. Como esto es absurdo, hay que convenir que bueno y su sustancia san lo

mismo. Toda cosa en tanto cosa es igual a su sustancia (o la que es lo mismo, a su quididad, esencia, ser-lo-que-era).

Met. Z-1

Las anteriores consideraciones precisan la relación entre la cosa y su sustancia. En la predicación accidental la cosa no es igual a su sustancia; en la predicación *per se*, hay identidad entre ambas.)

La definición. Pensamiento y realidad

Esta última coyuntura nos remite a la teoría de la definición, puesto que se trata de predicaciones *per se*. La definición es una palabra que descubre el ser-lo-que-era de una cosa. El género y la diferencia específica delimitan el *eidos* que es el ser-la-que-era de la cosa. Sólo hay definición de los *eidee*. La definición descubre al eidos encubierta por el nombre en la cosa. Cuando se trata de una sustancia segunda, es decir de una sustancia que no tiene ninguna otra sobre sí, entonces no se puede definir. Esto sucede con los géneros. Sobre este respecto Aristóteles desarrolla la teoría de los indefinibles, y muestra que las ideas platónicas no pueden ser definidas.

Hay tres tipos de definición: 1) la de los términos primarios o géneros, que es indemostrable, 2) la nominal que nos indica mediante la frase definitoria, lo mismo que nos indica el nombre definido, 3) la definición real, que es la única que presenta algo nuevo en relación al nombre definido. Se lleva a cabo, según Aristóteles, por medio de un silogismo, presenta el contenido de un silogismo por medio de una sola proposición.

Llegado a este punto del análisis, Wagner hace algunas consideraciones sobre la relación entre ' el pensamiento y la realidad según se desprende del filosofar aristotélico, y muestra su profunda relación con los modernos planteamientos heideggerianos. Lo lógico y lo real, nos dice, son diversos, pero son idénticos en el sentido de la verdad, en el sentido del conocimiento como captura del ser en su des cobertura. Lo lógico es por eso, además de real, espiritual, existencial. Es lugar de la trascendencia de lo real por la existencia. La sustancia categorial es distinta de la sustancia existencial, las cosas distintas del alma. Pero en *De Anima B*, el alma fue vista como sustancia categorial.

¿No será una determinación provisoria? El análisis del libro Γ mostrará cómo por medio de la radical unidad intencional de lo lógico, se implica lo real y lo existencial en la original complicación del fenómeno de la verdad, de la apertura del ser.

4. MARIO SAMBARINO: AMBIGÜEDAD DE LA ÉTICA

"Hemos visto, con Virasoro y Cirell Czerna, que el pensamiento latinoamericano presenta aportes interesantes en el campo de la filosofía dialéctica. En la obra de Mario Sambarino (uruguayo) sigue caminos poco transitados por la tradición. No cabe duda de que el método que este autor utiliza para desarrollar sus ideas es dialéctico. Sin embargo, aunque lo emplea para hacer una serie de razonamientos de detalle y para llegar a resultados concretos, no se reconocen sus aspectos usuales, como la unidad de los contrarios o la negación de la negación. Se trata de un pensamiento dialéctico ajeno a las recetas académicas, que sigue un curso propio y que presenta, tal vez por eso mismo, un depurado rigor en relación a los estándares del pensamiento dialéctico. Su obra principal, que analizamos a continuación, es un intento de fundamentación dialéctica de la ética. Pero trabaja, además, en diversos campos, especialmente en filosofía de la historia y de la cultura (ver bibliografía).

Sambarino comienza distinguiendo entre *eticidad* y *moralidad*. Por "moralidad" entiende, de acuerdo con la significación del término en el lenguaje común, el conjunto de costumbres *probas* que son reconocidas como tales en un medio dado (1, 25, 32). La moralidad es, pues, lo que el conglomerado social considera como bueno. Las normas morales que deben regir la conducta se aceptan en forma acrítica, se repudia a quien no las cumple, se hace ostentación en cumplirlas y se siente como una voz interior que nos dice que debemos actuar según lo prescrito. La "eticidad" es, en cambio, mucho más general: es un conjunto de reglas que norman el comportamiento y que imprimen, al hacerla, un estilo de vida (1, 32). La moralidad es una de las posibles especies de la eticidad, es una eticidad en la que la conducta normada es considerada como *proba*, como *lo debido* porque es bueno. Puede haber una eticidad, por ejemplo, la de una minoría dentro del conglomerado social, que sea inmoral en relación al sistema general imperante.

La eticidad, en tanto sistema de normas y estilo de vida, presenta diversas especies o modalidades. Pero a ellas es común que todo comportamiento ético conlleve su propia interpretación; todo sistema ético es, a su vez, una hermenéutica. En una ética cualquiera, sean cuales sean las normas adoptadas, existen conexiones legales de coherencia que forman una verdadera unidad estructural. Estas conexiones son las que imprimen carácter de sistema, de manera que la significación de los aspectos parciales depende de la significación total. La interpretación no es teórica sino vivida en el sentimiento. Se da en la experiencia ética, es constitutiva de ésta. Lo dado, en relación a lo ético, es siempre *ya-interpretado*. Puede luego adoptarse una toma de posición más o menos consciente, pero sólo sobre la base de una previa, directa y espontánea interpretación (1, 46 y ss. 59, 60). Dentro de esta comunidad de notas, Sambarino distingue cuatro *modos* diferentes que denomina *modalidades hermenéutico-experienciales de la eticidad* (1, 59). Éstas son: la excelencia, la independencia, la sabiduría, la exigencia (1, 62).

a) La excelencia

El modo de la excelencia se manifiesta en el comportamiento que se determina por cualidades que tiene el sujeto y que se consideran valiosas en sí mismas. Estas cualidades o virtudes no son medios para un fin, ni realizaciones de un propósito. La excelencia se funda en sí misma, es ajena a toda forma de heteronomía, y por eso, es ajena a toda preocupación por las normas juzgadas *morales* por la opinión común (1, 62).

Tampoco la excelencia es dada como una meta, como una posibilidad que se debe alcanzar. No es una aspiración. El excelente no es tal porque realiza fines valiosos, sino porque los fines que persigue valen porque él los persigue (1, 63). Desde luego, debe tener el poder de alcanzar los fines que se propone. Sin poder, la excelencia no es plena, luego, debe manifestar su poderío. El excelente tiene, pues, aspiraciones. Pero ser excelente no es, para él aspiración. El excelente es en sí mismo excelente, por el hecho de existir, de ser. Y por el hecho de serlo, tiene que manifestarla (1, 64).

De allí que su vida consiste siempre en un gran esfuerzo. En un esfuerzo por mostrar lo que es, por convencer de que está a la altura de sí mismo. La excelencia impone, así, una ética

aristocrática o de señores y está admirablemente expresada en el concepto homérico de *areté* (1, 66). Por eso de ella están excluidos las ideas de mérito y de deber. Mérito tiene quien cumple un mandato, mérito tiene el servidor ante su amo. Pero el señor no recibe ningún mandato, ninguna exigencia. No se manda ser digno o valioso, pues sólo puede serlo quien de por sí ya lo es (1, 70). No hay mandato, hay mostración de camino. El deber ser es el de adecuación al propio ser, el de correspondencia justa entre lo que se es y lo que se hace. La virtud es la cualidad valiosa realizada (1, 71). Este concepto de virtud se encuentra en el lenguaje corriente: se dice, por ejemplo, que determinada planta tiene una virtud curativa. Virtud es, entonces, un efecto que se aguarda como consecuencia normal de la naturaleza de un ser.

En su enjuiciamiento de la moral del héroe helénico, Jaeger comete el error de creer que éste tiene un alto sentido del deber. Pero no es así. El héroe homérico se debe a él mismo por su condición, pero este deber ser no es otra cosa que lo que es propio de él (1, 72).

Es importante observar que, aunque el modo hermenéutico-experiencial de la excelencia se manifiesta en la moral aristocrática guerrera, puede tener, como todo mundo, un contenido variable.

Puede haber una ética de la excelencia en que el valor del excelente resida en su condición de místico, de artista, deportista o de cualquier virtud o disposición que él mismo considere como constitutivamente valiosa (1, 73, 74).

De todo lo dicho se desprende que el problema del bien y del mal no existe para el excelente. El mal es, para él, el menoscabo de su ser, el fracaso, la derrota. El bien es la cabal afirmación de su esencial valor mostrado por medio del comportamiento eficaz. El excelente está más allá del bien y del mal (1, 75).

b) La independencia

En el modo hermenéutico-experiencial de la independencia el sujeto elige de manera radicalmente libre sus valores. Un contenido sólo es éticamente relevante en cuanto la subjetividad se orienta hacia él. Por eso al que elige la independencia le es propio el ser-en-la-relatividad (1, 84, 87, 89). Toda vigencia de valor o de norma es consentida. Para el independiente la legitimidad ética se

reduce al consentimiento. Su moral es absolutamente optativa (1, 94, 95). La libertad, es, como se ve, en este caso, esencial (*ibid*, 95).

El mal existe en el caso de la independencia, pero de manera relativa. Nada es absolutamente bueno ni absolutamente malo. La santidad y la malignidad quedan abolidas. El satanismo es inconcebible. El deber sólo existe en el modo instrumental. En la ética del independiente hay imperativo hipotético, pero no categórico. Si se ha elegido determinado sistema de valores, entonces hay que proceder de talo cual manera. Pero no hay ningún fundamento absoluto que obligue a elegir talo cual sistema (1, 94, 97, 101).

e) La exigencia

El modo de la exigencia, en relación al deber, es lo contrario del de la independencia, su carácter fundamental es el de la imperatividad categórica (1, 102). La norma en este caso, es obligatoria, incondicional. Pero se opone también a la excelencia. En este modo la regla de acción es determinada por la cualidad valiosa del sujeto; en cambio, en el modo de la exigencia, la cualidad valiosa del sujeto depende de la regla de acción (1, 102). En la excelencia, la virtud reside en el ser del sujeto, en la exigencia consiste en realizar las normas incondicionadas, el modelo absoluto. Por eso la idea de mérito es crucial, en este modo, el sujeto ético adquiere mérito cuando actúa como lo exige la norma, cuando se somete a ella. El excelente no se somete a ninguna norma, la norma fluye de su propio ser (1, 103, 104).

La libertad ocupa ahora un lugar intermedio entre el modo de la excelencia y el de la independencia. En el primero el sujeto no es libre de elegir, tiene que proceder de acuerdo con su valor constitutivo, tiene que cumplir su destino. En el segundo el sujeto es totalmente libre, puede elegir su propio sistema de valores. En el modo de la exigencia sólo hay libertad negativa. Hay libertad para cumplir o no cumplir lo exigido por el modelo, mas no frente al modelo. No puede haber otro que el que exige ser realizado. Hay libertad ontológica pero no ética (1, 104). . Como en los anteriores modos, el contenido de la ética de la exigencia puede ser variable. En general el contenido es de carácter religioso, pero puede ser puramente racional como en la ética de Kant, pueda incluso existir una ética exigente de contenido estético (1, 108). Pero lo esencial,

que se presenta siempre en el modo de la exigencia, es la insalvable distancia entre el hecho y el derecho. Hay, por eso, una visión dualista de la naturaleza humana y una concepción celadora de la existencia (1, 108).

En este tipo de ética se encuentran los diversos aspectos y matizaciones de la ética tradicional. Los conceptos del bien y del mal son absolutos son categorías éticas sin las cuales no puede concebirse la moral. Bien es el cumplimiento de los valores absolutos, de las normas incuestionables, mal es el incumplimiento. Existe la morbidez en el sentido de complacencia en la tentación, el satanismo y lo demoníaco en cuanto negación de los valores sagrados y absolutos. Hay pues una actitud favorable al bien y una actitud favorable al mal. Hay la complacencia en el mal, hay malignidad (1, 111, 112, 116, 118, 124, 126, 127, 128 y siguientes).

En el modo de la sabiduría se sabe que la realidad tiene un fundamento, los hechos se contemplan por medio de este fundamento y ello permite verlos comprendiéndolos. La comprensión revela el sentido inaparente de las cosas y sucesos. Este sentido puede, incluso, ser un sinsentido (1, 133, 134, 144). La comprensión no se identifica con una comprensión racional, aunque no la excluye. No consiste necesariamente en conocer los grandes temas de la metafísica o de la religión (1, 134, 144). El saber del radical origen o fundamento es, en general, indicativo o mostrativo. Nunca es ordenador o prohibitivo. Es esencialmente imperativo (1, 135).

El que procede según el modo de la sabiduría adapta su acción a eso que sabe, procede de acuerdo con el sentido profundo de las cosas, no se esfuerza en alcanzar fines que, por más que haga) debido a la naturaleza de la realidad, jamás podrá alcanzar. Todo presentar un fin como lo debido, queda fuera de la sabiduría. Por eso, el orden ontológico tiene primacía completa sobre el orden axiológico (1, 136). Hay, como en el caso de la excelencia, un concepto del destino, pero de índole muy diferente. Para el excelente el destino es la necesidad de manifestar el propio valor, para el que vive en la sabiduría el destino consiste en comprender que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera. La actitud no depende pues, del valor que se es, sino de lo que es sin depender de nosotros, de lo que rebasa cualquier existencia individual. La sabiduría es una explicación que renuncia

a explicar, una justificación que no justifica, pero que no deja de justificar (1, 141).

En el modo de la independencia se es libre en el sentido de que se elige su propio sistema de valores. En el modo de la sabiduría se es libre en el sentido de que uno no se determina por las valoraciones aparentes que impiden comprender la situación y captarse como el ser que se es. Por eso, para la sabiduría lo condenable no es lo prohibido o lo malo, sino el desatino. No hay arrepentimiento, sólo hay extravío, sólo hay la creencia fútil en la existencia de soluciones o salidas que ofrecen esperanzas engañosas (1, 142). No hay, pues, ni bien ni mal en el sentido que los concibe la exigencia. La contingencia aparece en los hechos aislados, mal aprehendidos, separados del gran todo. Pero cuando se alcanza la visión del fundamento, sólo hay necesidad. Incluso, cuando no se descubre ningún sentido, cuando se descubre que todo es arbitrario y contingente, la arbitrariedad y la contingencia resultan necesarias (1, 160).

Como en los modos anteriores, la sabiduría admite diferentes contenidos. Famosos son, en la historia de la ética, los diversos sistemas concebidos bajo el signo de la sabiduría. En los tiempos antiguos los escépticos, los materialistas (por ejemplo, Lucrecio) y sobre todo los estoicos. En los tiempos modernos, nuevamente los materialistas, Spinoza y también Nietzsche.

e) *El juego de la dialéctica*

Los cuatro modos hermenéuticos-experienciales de la eticidad permiten caracterizar los diferentes comportamientos éticos. Toda personalidad humana queda ubicada dentro de uno de ellos. Mas, a pesar de ello, su comportamiento admite, de manera inevitable, modalidades diferentes. Por el solo hecho de comportarse dentro de un modo, el sujeto experimenta la negación real o posible del modo en que se ubica y esta negación significa la posibilidad de asumir alguno de los modos restantes. Pero cualquiera que se asuma, será, a su vez, negado y remitirá a los demás. Se trata de un proceso dialéctico (1, 163).

Hay dos tipos de contraposición dialéctica: immanente y trascendente. La dialéctica que se desarrolla desde la inmanencia del agente consiste en una contraposición entre la independencia y la excelencia. El independiente, al elegir libremente, tiene

conciencia de que es valioso en sí mismo en tanto es fuente de todos los valores. Es, pues, excelente y trata de actuar de acuerdo a su ser (1, 165, 166). El excelente, a su vez, tiene que proyectarse en la acción y para hacer esto tiene que elegir entre diversas posibilidades. Su ser, como el del independiente, se manifiesta en su preferencia (1, 165, 166).

La dialéctica que se desarrolla desde la trascendencia del agente se produce entre la exigencia y la sabiduría. La sabiduría se define ante algo que es por causa o razón del fundamento último.

Pero esto lo lleva a definirse ante algo que es para lograr una meta: la libertad que da la sabiduría. Su propia sabiduría constituye, así, una exigencia. El exigente se define mediante la acción para alcanzar un fin, para realizar el modelo, más para hacer esto, exige una razón, un fundamento. Y no hay razón para justificar su decisión sino en un fundamento último y original (1, 167).

Pero la dialéctica es múltiple. No se reduce a la transformación de un modo dentro de la inmanencia o la trascendencia del sujeto. Hay, además, una dialéctica entre la trascendencia y la inmanencia. Así, la exigencia encuentra su valor en el cumplir, y para cumplir hay que poder cumplir. Mas este poder es característico de la excelencia puesto que el poder encuentra su fuente en el ser del que puede (1, 167). La excelencia exige esfuerzo y todo esfuerzo se orienta a un fin. Pero entonces este fin parece devenir término exigible para el excelente que se sitúa en el modo de la exigencia (1, 168).

La independencia, una vez que elige, se impone a sí misma la realización de lo elegido y se torna en exigencia. A su vez, la exigencia supone la libertad para no cumplir, pues de otra suerte no tendría sentido ético el exigir, y en tanto libre, el sujeto descubre su independencia (1, 168, 169).

La excelencia consiste en el valer intrínseco del sujeto, es un valer que no necesita de fundamento, totalmente gratuito. Pero esta misma gratuidad socava el valor del excelente, su firmeza carece de respaldo. El excelente no puede, por eso, evitar la pregunta por el fundamento de su ser y se 'desplaza, así, hacia la sabiduría. Por su lado, la sabiduría no logra comprender la situación individual del sujeto, su comprensión es sólo universal,

referente a la gran totalidad. El ser individual resiste todo comprender, deviene gratuito. El sabio termina por reducirse a comprobar su propio ser y su propio valer; desemboca, así, en el modo de la excelencia (1, 171).

El independiente consagra la legitimidad de su elección y el reconocimiento de esta legitimidad lo conduce al señalamiento de un fundamento legitimante. Al ser libre, se muestra conforme a lo que la realidad es. El sabio, por el contrario, descubre el camino y el encaminamiento es conforme al sentido de cada ente adecuado al ser del agente. El sabio consagra, de esta manera, el derecho de ser yo-mismo, su acción debe fluir de su operar, y este es el modo de la independencia (1, 171, 172).

La dialéctica que hemos descrito entre los cuatro modos hermenéutico-experienciales de la eticidad permite explicar, según Sambarino, el desconcertante fenómeno de la *conversión*. Porque el sujeto ético está siempre en tensión dialéctica, porque sea cual sea el modo dentro del que se encuadre, hay la posibilidad de que sin quererlo salte hacia cualesquiera de los restantes, puede siempre experimentar una conversión ética, es decir, un cambio radical en el modo de interpretar la realidad en relación a los valores y, en consecuencia, puede comportarse de manera diferente. La conversión no es necesaria, pero siempre es posible (1, 173, 174).

Es importante observar que, según Sambarino, la contraposición dialéctica entre los diversos modos de la eticidad, no desemboca en una síntesis. La síntesis aniquila sus términos, pero la tensión dialéctica sólo puede mantenerse en cuanto éstos se mantienen. La tensión dialéctica hace que se esté en un modo apuntando hacia el otro (cualquiera de los restantes) (1, 175). Se trata, como se ve, de una concepción muy personal de la dialéctica, a la que llega el autor en su esfuerzo por comprender el fenómeno ético. Analizadas las relaciones dialécticas entre los modos hermenéutico-experienciales, Sambarino intenta describir la estructura dialéctica general de la eticidad, es decir, trata de descubrir relaciones dialécticas del comportamiento ético, independientes de los modos, o mejor, que se presentan de la misma manera en todos ellos. Muestra cómo el proceso dialéctico se manifiesta en el tiempo, en el sentido de que las acciones pasadas, presentes y futuras se interpretan de manera diferente según sea el modo adoptado (1, 176 Y ss.). Lo mismo sucede con

los momentos constitutivos de la eticidad, es decir con aquellos aspectos del comportamiento ético que caracterizan la relación del sujeto con su mundo. De estos momentos el fundamental es la culpa, pero en torno de la culpa se organiza una secuencia que se manifiesta en todos los modos: imputación, inculpación, acusación, reclamación, reintegro, responsabilidad, descargo. Cada uno de estos aspectos cambia de significación en relación a cada uno de los modos. No hay pues, una manera absoluta de caracterizar la culpa. Todo momento y todo sistema de ética en relación, al cual se desenvuelven los momentos se constituye sobre el fondo de un posible configurarse de otra manera (1, 182, Y ss., 207, 215).

Hay, pues, en todo el complejo dinamismo de la eticidad una permanente tensión dialéctica, una permanente posibilidad de interpretar las normas, los valores y las conductas de otra manera que aquella dentro de la que se enmarca el sujeto. Pero esta tensión es disimulada, es acallada por el orden ético convencional. Hay un esquema interpretativo-estimativo que encauza el comportamiento cotidiano en todas las manifestaciones sociales (instituciones, grupos, clases, etc.). Hay una necesidad imperiosa de cohesión social, de comportamiento colectivo unitario, de quietamiento de las conciencias, de instalación de la vida, cotidiana en la comodidad, que impone el disimulo de la ambigüedad radical de la eticidad (1, 217, 218, 221, 222, 223). Por eso, en la cotidianidad prevalece el tipo modal de la exigencia. Pero, por lo mismo que es imposible mantenerlo en su pureza, el esquema convencional lleva, de manera inevitable, el signo del fariseísmo. El fariseísmo es, así, una categoría ética. Todo moralismo, es, por esencia, farisaico (1, 222, 225 226).

f) Aporeticidad esencial de toda eticidad

De lo anterior se desprende la imposibilidad de establecer un sistema absoluto de ética. Todo comportamiento humano supone una valoración determinada de los entes (cosas y personas) que *lo* atañen. Sambarino llama "axiosignación" a este valorar. De *lo* anteriormente expuesto se desprende, según el autor, que toda axiosignación, por más evidente que parezca a quien la efectúe, puede ser negada sin que se caiga en contradicción (1, 230). Hay siempre una posible superposición de axioasignaciones. Un mismo conjunto de entes puede ser valorizado de maneras diferentes por sujetos instalados en modos diferentes, o por un mismo sujeto que se ha convertido de un modo a otro. Para descubrir una

axiosignación determinada hay que analizar casos concretos de comportamiento. Cada axiosignación hecha por un sujeto real es válida para dicho sujeto pero puede ser inválida para otro e incluso para él mismo si se instala en un modo diferente de la eticidad (1, 238).

No hay nexo necesario entre los entes y sus correspondientes axiosignaciones. La necesidad es interna a cada modo, pero no es de carácter ontológico (1, 243). No hay, pues, un orden jerárquico de los valores que pueda ser considerado como absoluto. Cada valor puede ser negado, cada sistema puede ser sustituido por otro. Todo intento de fundamentar la validez de un ethos, supone la preadmisión de valores declarados válidos por dicho ethos (1, 244, 255, 247). La famosa ceguera axiológica afirmada por los filósofos de los valores, es relativa a cada sistema. En sí no puede existir. La concepción objetivista de los valores preconizada por pensadores *como* Scheler y Hartmann que estuvo de moda en la década de los 30, no puede mantenerse. Sambarino hace una crítica demoledora de esta concepción. En lo esencial consiste en mostrar la circularidad que se presenta en el concepto clave de intuición emocional. El sentimiento es considerado como una aprehensión infalible del valor. Pero luego resulta que el valor es independiente del sentimiento y que puede haber ceguera axiológica (1, 260 y ss.).

La investigación muestra, nos dice Sambarino, que es imposible hacer una interpretación definitiva de los hechos del agente ético. El comportamiento humano tiene una ambigüedad de orden ontológico, constituida por su siempre posible alteridad de sentido. El sujeto es hermenéutico de sí mismo, y es, por eso, intransparente para los demás y para sí mismo. Hay, por eso, una dificultad inevitable, una aporeticidad esencial a toda condición humana (1, 277, 278, 289). Se ha llegado a un resultado que abre la posibilidad de elaborar una ontología del ser del hombre, Ontología presupuesta en la existencia del fenómeno ético, con profundas implicaciones gnoseológicas y metafísicas. El autor anuncia que esto sería tema de nuevas investigaciones (1, 278, 289, 290).

5. EMILIO ESTIÚ: ARTE, PLENITUD, LIBERACIÓN

El arte como autonomía



Con Emilio Estiú (argentino) se ingresa en un ambiente muy distinto del anterior. Su pensamiento está muy alejado del frondoso barroquismo dialéctico. Podría decirse que sus ideas se desarrollan en una atmósfera ligera y sutil, alejada de la especulación. No estamos seguros si ubicarlo entre los pensadores de tendencia metafísica es correcto. Lo hemos puesto en la presente sección porque, en algunos de sus textos, por lo menos en el que consideramos más importante: *Arte y liberación* (Estiú VI) se refiere a la naturaleza óptica del ser del hombre y da la impresión de considerar que la libertad es la esencia del hombre, que constituye nuestro ser. Utiliza, pues, y de manera sustantiva, conceptos metafísicos. Pero fuera de dos o tres frases en este sentido lo que dice no es propiamente metafísico y podría ser aceptado por un filósofo de cualquier tendencia, incluso analítica. Si no lo consideráramos de tendencia metafísica tendríamos que ubicarlo entre los filósofos de tendencia exegética pues ha producido importantes trabajos dedicados a interpretar la filosofía de Kant, de Herder, de Lessing y de Leonardo da Vinci (1, 11, IV, V).

La obra creadora de Estiú es fundamentalmente estética y esto lo ubica en un lugar especial. Hasta donde llega nuestra información, la estética no ha sido el tema predilecto de los filósofos latinoamericanos de la tercera generación. En este sentido Emilio Estiú es único.

Para Estiú el arte es una actividad espiritual tan importante como la filosofía, pero irreductible a ella, que debe ser distinguida cuidadosamente de esta última y considerada en el mismo plano de igualdad (111, 1). Desgraciadamente esto no ha sucedido en la historia de la filosofía. Grandes filósofos se han ocupado del arte reduciéndolo a una condición minoritaria y subordinada a la metafísica. Para mostrar este hecho, Estiú elige tres grandes filósofos, muy diferentes en sus ideas esenciales, pero que coinciden en señalar esta posición secundaria y subordinada del arte: Platón, Hegel y Bergson (III, 1).

Para Platón la belleza es fundamental para la existencia humana, pues le confiere sentido y la ennoblece. Pero la belleza de los cuerpos es cambiante y deleznable. Por eso, debe buscarse la belleza eterna. La razón descubre, así, la Idea de la Belleza, la belleza es en sí, perfecta y total, que desde el remoto reino de lo

metafísico condiciona todas las bellezas, tanto corporales como espirituales (III, 3).

Ahora bien, el arte es una actividad de este y para este mundo. Las bellas artes configuran imágenes concretas, ofrecen imitaciones de la realidad. Y esto constituye un aspecto negativo de la actividad artística. Porque lo que interesa verdaderamente es la realidad inteligible que es eterna, no lo sensible que es aparente e inesencial. El mundo sensible es un reflejo de las ideas que constituyen la verdadera realidad, y el arte es un reflejo del mundo sensible. En consecuencia el arte es un reflejo de reflejo. Por eso la verdadera belleza, que es una idea, no tiene relación alguna con la actividad artística.

Hegel otorga al arte una categoría mucho más alta. El hecho de que el arte sea apariencia no disminuye, para él, su valor, porque la naturaleza de la esencia es ser esencia de algo, es decir, pertenecer a una cosa y manifestarse en ella. La realidad se constituye, pues, a través de la realización de la esencia en el objeto concreto. En este sentido la apariencia del arte es un modo mucho más alto de aparecer que la realidad, porque cuando hablamos de apariencia artística nos referimos al espíritu y el espíritu tiene mayor dignidad que la naturaleza. La belleza es la realidad metafísica en cuanto aparece y el arte tiene la dignidad de ser su portadora y de hacer posible su manifestación (III, 8, 9, 10).

Pero lo metafísico no se agota con la expresión artística. Junto al arte, la religión y la filosofía tienen por objeto lo Absoluto. Lo Absoluto, que es espíritu, se conoce a sí mismo de tres maneras; por intuición, por representación y por pensamiento. El arte es el órgano natural del conocimiento intuitivo que nos revela el espíritu vuelto sensible. La religión, en cambio, nos revela lo absoluto de la intimidad de nosotros mismos, nos lo revela mediante la representación. El arte es utilizado para expresar de manera sensible la representación de Dios que se manifiesta en la vida religiosa. En la filosofía Dios es pensado y conocido. La filosofía enlaza la concreción sensible del arte y la subjetividad sentimental de la religión en la unidad del conocimiento absoluto. El arte se reduce, así, a ser el primer momento en el desenvolvimiento del espíritu absoluto, el peldaño más bajo de su revelación y conocimiento (III, 10, 11).

Para Bergson la "razón" que crea la ciencia sólo puede aprehender el mundo desde un punto de vista práctico. La razón es la brújula de la acción. Por eso la razón sólo aprehende aquello de la realidad que nos es útil para realizar los fines que perseguimos: los rasgos genéricos, comunes a grandes conjuntos de cosas. Pero, al no captar sino lo general, se le escapa lo verdaderamente real que es lo individual. El interior del alma está sofocado por el yo espurio de la actividad práctica. Por eso, para aprehender la verdadera realidad, hay que recurrir a la intuición que es capaz de demostrarnos las cosas, no como instrumentos útiles o inútiles para la acción, sino tal como son en sí mismas. El artista, es el elegido del destino para alcanzar esta meta. Su intuición nos pone en contacto directo con la realidad (III, 12, 13, 14). El arte consiste, pues, en una ruptura del velo que las necesidades prácticas interponen entre nosotros y las cosas y entre nosotros y nuestra intimidad (III, 15, 16). Esta apertura del arte hacia la realidad muestra que es posible superar los límites de la razón, de que existe una intuición de lo real, una intuición metafísica. El arte inicia, así, los caminos de la filosofía, es la antesala de la metafísica. Dentro del planteamiento bergsoniano la filosofía resulta algo así como la madurez de la intuición estética (III, 16, 17).

Para Bergson el arte es, pues, algo fundamental, está íntimamente imbricado en la filosofía, pero no es sino una de sus vías, es un camino hacia la metafísica que supera su ámbito, limitado por aspectos parciales de la realidad, y lo extiende hacia el gran todo confiriéndole un valor de universalidad (III, 17).

Los ejemplos considerados bastan para mostrar que el arte no puede ser juzgado desde la altura de un sistema o desde la cumbre de una metafísica sin que pierda su autonomía, sin que sea avasallado por alguna disciplina espiritual más desarrollada o pura (III, 17, 18). Es cierto que en el arte refulgen realidades metafísicas porque el arte irradia desde lo interior del espíritu y en él fulgura el conocimiento de lo en sí o la veneración de lo Absoluto. El espíritu que se vuelca en el arte es el mismo espíritu que conoce lo absoluto, que venera lo santo y que crea la belleza. Pero en el caso de la belleza sigue una dirección que las otras actitudes no han tocado (III, 18). El conocimiento es la consecuencia del afán de la existencia humana de trascenderse, de abarcar la totalidad. Su finitud hace imposible que alcance esta meta. El fin que el espíritu se propone lo excede, lo desborda. Lo

mismo sucede en la vida moral. El ser humano se exige un comportamiento determinado y tiene que luchar para realizarlo, sin llegar nunca a cumplirlo plenamente. En cuanto a la vida religiosa, sufre la misma tensión: se busca una comprensión definitiva de la realidad y la existencia y se desemboca en la duda, en la angustia ante el "mysterium tremendum" (III, 18, 19). En el conocimiento, en la acción, en la fe, en el espíritu se tortura dentro de límites que intenta trascender. Pero en el arte encuentra la quietud definitiva: no busca despejar la incógnita de sus afanes, de sus enigmas. Se evade como espectador del drama que él mismo protagoniza. Nace, así, su dimensión estética. El filósofo es como el rey Midas del pensamiento, problema tiza todo lo que toca, incluso lo absoluto mismo. Para el artista, en cambio, no existe afán problemático alguno. En la contemplación estética no se pretende resolver un problema cognoscitivo, no se pretende tampoco manejar la realidad, el espíritu sólo tiene una pura voluntad de visión. No interroga la realidad, no la tortura para hacerla entrar en el marco de sus apetencias utilitarias o cognoscitivas. Le basta con que la realidad sea (III, 20, 21, 22).

Al artista le bastan con que las cosas sean, pero su lema es la incitación o sugestión, y por eso su mundo no es el de la realidad sino el de la posibilidad, entendida como la potencia de ser.

Toda gran obra es la existencia de un universo potencial. El contemplador va recreando las posibilidades que descubre el artista, las va volviendo existentes para él. En este despliegue de un mundo mágico, donde todo puede ser sin que nada sea, en donde se revela la raíz oculta de la existencia que es la vida como posibilidad infinitamente abierta de existir de un modo u otro, el arte se afirma como independiente a la filosofía. Ni el arte puede desvalorizarse desde la filosofía ni viceversa. La metafísica puede y debe llegar hasta la posibilidad del ser para interpretarlo y explicarlo, el arte, al contrario, expresa la pura posibilidad sin problematismo de ninguna clase. Son dos mundos y cada uno de ellos obedece a su propia legalidad (III, 23, 24).

Arte y liberación

El arte, al independizarse de la angustia que produce la tensión entre los afanes de la existencia y la dificultad de alcanzar las metas, abre el camino de la liberación. Todo ser humano anhela rebasar los límites de su propia finitud. Si logra rebasarlos

llega a la plenitud de sí mismo, y esta plenitud constituye su liberación (VI, 3). El espíritu se concibe a sí mismo como lo contrario de *la cosa*, y constantemente está amenazado por la cosificación, de allí su limitación e impotencia. Por eso aspira, cuando se siente especialmente cercado por el mundo de las cosas, a liberarse de ellas (*ibid.*).

No debe confundirse liberación con evasión. La evasión es la ignorancia, voluntaria o inconsciente de la miseria y angustias de la vida. Pero la liberación hunde sus raíces en los fundamentos de la vida misma. La vida, con su trama y su angustia, es la condición misma de la liberación. La liberación no la ignora, la asume como su raíz, parte de ella (VI, 3, 4).

En el arte se manifiesta de manera a la vez profunda y nítida esta relación entre vida real y liberación. El artista ve con precisión lo que el hombre, sumido en las tensiones de su existencia práctica, ve de manera confusa. Dudamos ante ciertas circunstancias de nuestra vida, pero nuestra duda se confunde con certidumbres, creencias, esperanzas. Hamlet, producto del arte, personifica en cambio, la duda. El artista, por lo mismo que contempla la vida sin dejarse arrastrar por ella, aísla los objetos, las situaciones, las vivencias. Por eso nos muestra una realidad más precisa que la familiar, y nos causa admiración y sorpresa (VI, 4, 5).

El artista contempla el mundo y las cosas como si fuera el primero en verlos. Ser artistas consiste, nada más y nada menos, en vivir las cosas con inocencia. La obra de arte es un salto originario, un Ursprung en sentido heideggeriano, un salto a lo puro, a lo no habitual, a lo remoto. Por eso el artista debe poseer una osadía que sólo se cumple en medio de los mayores renunciamientos (VI, 5).

Esto implica que no puede aceptarse la teoría racionalista del arte (como se desprende de lo anteriormente dicho). Baumgarten concibió la estética como una gnoseología inferior, como *scientia cognitionis sensitiva*. Según el principio leibniziano de continuidad entre la confusión de lo sensible y la clara distinción de lo racional, debería existir una zona intermedia entre ambas. Esta zona es la de la aprehensión estética. El planteamiento iniciado por Leibniz y Baumgarten es seguido por Schiller. Pero la aprehensión estética no es ningún intermediario, es algo mucho

más profundo, es un modo de conocer más original y primario de conocer la realidad que por estar en otro plano es insustituible y no puede ser perfeccionado por ningún otro tipo de conocimiento (VI, 6).

El objeto estético conciencia de esto es algo artificial. Los mismos antiguos tenían Cuando hablaban de imitación, sabían que el objeto artístico es irreal, para ellos la afinidad entre imagen y cosa real, era sólo analógica (VI, 7). Las cosas producidas por el hombre son reales porque actúan sobre mí. En cambio el objeto artístico no puede actuar sobre mí en un espacio y tiempo reales, por eso, es irreal, cuando la configuración artística se desarrolla en el tiempo (música, poesía), su "tempo" no coincide con el tiempo real. El tiempo real presenta un inacabamiento esencial, en cambio el tiempo musical o poético posee límites precisos (VI, 7, 8).

Debido a esta irrealidad del objeto artístico, tampoco pueden aceptarse las interpretaciones metafísicas e idealistas del arte. El objeto artístico no expresa lo absoluto, ni tampoco es la realización de la idealidad. La imagen estética se agota en su aparecer, en su mera y desnuda presencia. Pero no hay que creer que se realiza en sus manifestaciones materiales pues ello nos conduciría a un nuevo dualismo. No hay ninguna realización puesto que la imagen permanece en su presencia estética, y esta permanencia queda alejada de la realidad. La obra de arte, nace, así, por un acto de liberación del mundo de las cosas y exige que el espectador se someta a idéntica renuncia. Quien aspira a sentir lo artístico desde el mundo de la realidad, aspira a lo imposible (VI, 8, 9).

Si el arte remite a otra cosa, debe ser entendido y explicado. Pero el arte no necesita ninguna explicación. Las grandes creaciones no dicen nada. Esto lo han sabido siempre los verdaderos creadores (VI, 9). ¿Cuál es la acción que ejerce el mundo irreal sobre el alma? Lo más saltante, íntimamente vinculado con el fenómeno de la catarsis, es que los sentimientos que provoca el arte se viven en un plano irreal (VI, 11). Mientras la realidad nos oprime, las emociones estéticas están acompañadas por el sentimiento de nuestra libertad. Los sentimientos reales nos acosan y se nos imponen; en cambio la emoción artística es libremente buscada. El mundo del arte sin mi consentimiento y adhesión se evapora de inmediato. Los sentimientos artísticos, se adecuan, así, a la extramundanía de las formas estéticas. La

catarsis es en el fondo, pasaje del ser a la libertad, o sea, liberación (VI, 11).

Las anteriores consideraciones, afirma Estiú, permiten responder a una pregunta fundamental: ¿por qué crea arte el hombre? Si el arte no existiese el hombre quedaría frustrado en un aspecto fundamental de su naturaleza: *el de su libertad*. Sin el arte dejaría de ser sí mismo (VI, 11). Ser libre consiste en no depender de lo otro, en no estar sumido en las implicaciones y referencias de las cosas. Libertad es aislamiento, ruptura de la confusión óptica propia de los seres reales. Y es también estar arrojado hacia adelante, sobrepasar toda realidad efectiva. Por su libertad el hombre tiene en su naturaleza la misma estructura que la experiencia y los actos de creación artística: aísla, desrealiza y busca satisfacerse en el movimiento mismo que lo libera de las determinaciones ópticas de su ser, cuya necesaria prolongación se halla en el arte. Pero la libertad crea nuestro ser con la sustancia irreal de la posibilidad, y se produce un desajuste entre ambos mundos: el real y el posible, se produce una radical insatisfacción. Conforme un proyecto se va realizando va dejando de ser proyecto, todo lo que de mí se realiza queda detrás de mi proyecto, que siempre y necesariamente está tendido hacia adelante. El arte, en cambio, ofrece la presencia de un mundo posible e irreal, de un mundo de totalidades acabadas. Por eso lo que el hombre no puede lograr consigo mismo, lo consigue en el arte. El arte, es, así, una necesaria liberación de lo que impide su plena libertad en la vida real.

6. JUAN ADOLFO VÁSQUEZ: LA ONTOLOGÍA COMO FUNDAMENTO

Juan Adolfo Vásquez (argentino) es uno de esos pensadores difíciles de ubicar en relación a sistemas o tendencias. Ha recibido influencias dispares como la de Hartmann y la de Whitehead. Pero no puede decirse que siga el pensamiento del uno o del otro. En esencia puede decirse que persigue desentrañar el sentido profundo de la ontología y que explora, desde diversos puntos de vista las posibilidades de aclarar sus conceptos y de ampliar su ámbito. Para mostrar el tipo de trabajo que realiza exponemos el contenido de uno de sus libros más interesantes, *Ensayos metafísicos* que reúne varios ensayos sobre temas ontológicos (Vásquez, 1).

En el primer ensayo "Retorno a la Ontología" (1) Juan Adolfo Vásquez aborda un tema que ha interesado profundamente al pensamiento latinoamericano hace algunos lustros: el retorno a la ontología del pensamiento occidental después de haberse apartado de ella de manera sostenida y radical. La filosofía moderna abandona la ontología y da la preeminencia teórica a la metodología y a la gnoseología. Empero, tácitamente descansa sobre una metafísica, a pesar de que ésta no dispone de una ontología conscientemente elaborada. Este presupuesto metafísico es la reducción de toda la realidad a categorías de entes físicos (1, 18). Todos los fenómenos del mundo real son explicados por medio del mecanismo. Pero el mecanismo hace crisis y se hace inevitable reconocer que existen campos reales ópticamente irreductibles a lo físico. Surge así un poderoso movimiento que culmina en la creación de una nueva ontología a través de diversas vías. A través del neotomismo se retorna, con las modificaciones y los refinamientos del caso, a concepciones metafísicas del pasado. La fenomenología redescubre un mundo platónico de esencias; el existencialismo de Heidegger descubre el ser a través del individuo, forma óptica insustituible cuyo horizonte fundamental consiste en la revelación del ser. El existencialismo y el espiritualismo francés, influenciados por Bergson y Blondel está representado por Lavelle, Marcel y Mounier. Posición aparte ocupa Sartre, cuyo existencialismo es influenciado poderosamente por Heidegger y Husserl. Por último cabe mencionar el importante ensayo de Hartmann que armoniza la ontología tradicional con los resultados de la gnoseología moderna (1, 13, 14, 15).

Aunque muchas de las tendencias mencionadas son divergentes, es posible llegar a algunas conclusiones sobre la ontología contemporánea.

1) El ser es considerado como irreductible y fundamental. Es concebido como *esse*) y no como *ousía*, que puede reducirse a la *essentia* o *quiditas*. No es reductible tampoco al existente. No basta la inteligibilidad para captarlo, ni su presentación temporal (en este punto, brillantemente defendido por los neoescolásticos, ciertas corrientes existencialistas no están de acuerdo (1, 16)

2) Es imposible separar la indagación ontológica de la gnoseológica.

3) Existe una diferencia entre el ser irreductible y los modos del ser (esta distinción ha sido hecha especialmente por Hartmann).

4) Se reconoce en general al modo de ser humano como una situación radical del ser (1, 16, 17).

En la actualidad la marcha hacia la ontología sigue su camino ascendente. Ciertas disciplinas modernas han abierto perspectivas insospechadas que, convenientemente exploradas, han de dar óptimos frutos: de un lado se abre una perspectiva racional a través del estudio del lenguaje, por medio de la lógica moderna, de la estilística y de la lingüística comparada; del otro se está plasmando una ampliación del sentido de experiencia. Desde esta perspectiva un estudio de la expresión poética como revelación ontológica se presenta como una posibilidad de fundamental interés (1, 20, 21).

El segundo ensayo se denomina "Conocimiento y realidad". En él sostiene Vázquez que por medio de la historia de la filosofía se descubren dos grandes maneras de concebir las relaciones que existen entre conocimiento y realidad:

1º) Existe una dualidad irreductible formada por el sujeto y el objeto. En esta línea se sitúan Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Locke, Kant, Hartmann. El conocimiento es un saber que el sujeto logra respecto de un objeto que lo trasciende. El problema fundamental para esta tendencia es el acceso del sujeto al ser.

2º) Lo real es una fundamental unidad. En esta tendencia se puede ubicar a Platón, Plotino, Agustín, Leibniz, Bergson, Berdiaeff. El conocimiento no es una apropiación de realidad ajena a su propia esfera; es un modo de ser que admite grados (1, 27, 28).

Se ve claramente que los filósofos de la primera tendencia parten, para fundar su gnoseología, de categorías científicas. En todos ellos se observa una línea cosmológica. Los de la segunda tendencia en cambio parten de categorías espirituales, en tanto se concibe el espíritu como alusión a realidades íntimas. Por eso siguen una línea ética y teológica (1, 29).

Si se tiene en cuenta la diferencia entre ambas tendencias se descubre que las soluciones dadas a los problemas clásicos pueden comprenderse mejor si se tiene en cuenta que cada una de ellas ha enfocado los problemas de acuerdo con sus propios

presupuestos. Así, el problema de la posibilidad del conocimiento es tal vez el más arduo para los filósofos de la primera tendencia, puesto que para ellos el sujeto es diferente del objeto; en cambio para los de la segunda tendencia no es un verdadero problema. El conocimiento es para ellos función del ser y nosotros somos un ser, luego estamos en el conocimiento. El conocimiento del ser es profundización en sí mismo (1, 31). El origen del conocimiento es, según los de la primera tendencia, doble: los sentidos y la razón. Para los de la segunda es la propia vida del espíritu que marcha hacia su mayor riqueza y plenitud. El problema de la esencia del conocimiento es para los de la primera tendencia muy grave, prácticamente insoluble. Debido al esquema sujeto-objeto que encauza su pensamiento, caen en el idealismo o en el realismo, y en ninguno de ambos casos puede comprenderse la esencia. El realismo crítico que acepta las conclusiones del análisis científico de la percepción, no puede fundar la independencia del objeto sino mediante un acto de fe (1, 35). Para los de la segunda posición no hay, en cambio, problema: conocer es participar de una realidad consustancial con nuestro propio existir (1, 37).

En el ensayo siguiente, "Conocimiento científico y existencia humana", Vázquez aborda el difícil problema de determinar en qué sentido puede hablarse de un conocimiento científico de la existencia humana (1, 41). El conocimiento científico consiste en un intento de universalización. Pero las doctrinas clásicas al respecto conducen a concepciones limitadas. Así el mecanicismo pretende ser una doctrina universal, pero al querer reducir todo a materia y movimiento recorta la realidad, especialmente la humana. Según el historicismo, el conocimiento científico del hombre consiste en la captación de la experiencia humana individual insertada en el tejido de la estructura social. Pero esta concepción, desconoce dos aspectos fundamentales de lo humano: su riqueza individual y su referencia a lo eterno (1, 46, 47, 48).

La solución parece hallarse en el enfoque de la realidad humana como algo individual en que se revela lo universal. En el ser (humano) que es individual, que es uno, radica un conocimiento que responde a la fórmula clásica: hallar lo universal en lo individual (1, 55).

En "Reflexiones sobre una metafísica de la muerte" se hace ver la dificultad del pensamiento para encontrar su más adecuado medio expresivo. Ello se debe a las limitaciones impuestas por el

lenguaje, las categorías de grupo, el lastre de la tradición, la relatividad histórica. Un rasgo característico de nuestro siglo es el esfuerzo por encontrar una solución al problema de la limitación que plantea el lenguaje, la multiplicidad de tradiciones, la conciencia histórica. El libro de Ferrater Mora *El sentido de la muerte* tiene plena conciencia de estas dificultades y por eso es tan transparente y tan objetivo. Señala el autor la importancia de la tesis que califica a la muerte como algo único que sólo puede ser considerado como "mi muerte". Son también importantes sus tesis sobre la persona humana y la esperanza.

Preocupado con el problema fundamental del lenguaje, Juan Adolfo Vásquez en el último ensayo "Occidente, el tiempo y la eternidad", parte del análisis de la ambigüedad radical del lenguaje. Así, la palabra Occidente no sólo es ambigua en su acepción popular sino incluso desde un punto de vista teórico. Se da generalmente por sabido, pero es sin embargo un serio problema. ¿Qué es Occidente? (1, 70, 80, 81).

Para proceder con el mayor rigor posible, hay que partir excluyendo algunas significaciones inexactas. Así, "occidente" no es un término relativo que se opone a Oriente; no es tampoco un continente geográfico; no es tampoco una concepción optimista o pesimista de la vida.

Rechazadas estas posibilidades y otras, el sentido de la pregunta nos lleva incuestionablemente hacia el problema del conocimiento de lo que es una cultura. Porque Occidente es una cultura. Es pues, tratándose de Occidente, fundamental hacerse la pregunta: ¿es posible captar la esencia de una cultura histórica? (1, 84). Es decir, ¿es posible captar una esencia que sea más que una mera inducción? Si no se tienen en cuenta estas dificultades no puede hablarse con rigor de Occidente.

En realidad, el anterior análisis de significaciones muestra que el concepto de cultura debe tomarse con mucha cautela. Muestra que puede ser un concepto de gran valor heurístico, pero que no es algo que puede tomarse como absoluto, no es algo cuya objetividad pueda mantenerse a ultranza (1, 88).

La idea de que la cultura puede satisfacer, por ejemplo, todos los anhelos del hombre, es absurdo. El ser humano tiene siempre un afán de salvación, la idea de que el hombre viene al

mundo a quedarse en él es una locura relativamente nueva (1, 89, 90). Una locura del hombre moderno que llega a la convicción de que puede salvarse a través de la cultura. Pero la cultura, como el hombre mismo, muere (1, 91). Quien quiera salvarse debe buscar algo que esté fuera del tiempo; pero fuera del tiempo, y en su fundamento, está la eternidad (1, 92). Una cultura no puede darnos nada que el tiempo y la muerte no nos pueda quitar. Por eso la única liberación estriba en la búsqueda de lo eterno (1, 93).

7. ERNESTO MAIZ VALLENILLA: EL SER, LA NADA, LA EXISTENCIA Y EL HOMBRE

Con la obra de Ernesto Maiz Vallenilla (venezolano) ingresamos en el ámbito de la fenomenología y del existencialismo. A partir de los años 30, primero por medio de la influencia de Ortega y luego mediante información directa, la filosofía alemana comienza a tener una influencia creciente en América Latina, influencia que llega a ser avasalladora a partir de 1940 y que dura más o menos hasta mediados de la década de los 50. A partir de esta época comienza a perder influencia, pero conservando hasta el presente su profundo e inspirador impacto. La nueva influencia es ahora la filosofía analítica, considerada como fundamentalmente anglosajona. Sin embargo, el pensamiento alemán hace profundas y decisivas contribuciones a esta filosofía de manera que no puede decirse que la influencia de la filosofía alemana declina por completo y que es sustituida íntegramente por la filosofía anglosajona. Pierde sí, su enorme peso pero conserva en alto nivel su influencia. Frege, Carnap, Reichenbach y Wittgenstein son figuras centrales del nuevo movimiento analítico y, en el análisis de los lenguajes formales, figuras como Hilbert, Bernays y Ackermann son señeras. No debe creerse, por eso, que la filosofía alemana deja de influir en el pensamiento latinoamericano. La situación real es que deja de tener el impacto avasallador que tuvo durante el lapso señalado y comparte su influencia con el existencialismo francés.

Bajo la influencia de Husserl y de Heidegger y de la filosofía de los valores, especialmente de Scheler y de Hartmann, nace a la vida filosófica en América Latina una verdadera pléyade de pensadores de la tercera generación. Hombres como Vicente Ferreyra da Silva, Euryalo Cannabrava, Carlos Cossío, Eduardo Garda Máynez, Juan Llambías de Azevedo, Eugenio Pucciarelli,

Rafael Carrillo, Danilo Cruz Vélez, Ernesto Maiz Vallenilla, Luis Felipe Alarco, Alberto Wagner de Reyna, Luis Villoro, etc., adoptan como instrumento de trabajo, de manera permanente o en alguna etapa de su desarrollo intelectual, la fenomenología, el existencialismo de Heidegger o la filosofía de los valores. Una gran mayoría parten de la fenomenología y culminan en el existencialismo de Heidegger, algunos desembocan en la filosofía analítica.

El análisis de este proceso reviste especial interés porque es una de las más vigorosas manifestaciones creadoras del pensamiento latinoamericano. En el manejo de la filosofía alemana, especialmente (le la fenomenología y del existencialismo, surgen los primeros brotes originales de la tercera generación. Es revelador cómo se utilizan ideas de Husserl y de Heidegger para hacer planteamientos que rebasan los marcos conceptuales que los inspiraron. y también comprobar que estos rebasamientos no se deben a falta de comprensión del material asimilado o a una excesiva laxitud en los métodos que se utilizan sino que, con frecuencia, son producto de análisis ceñidos de las tesis de los propios maestros, análisis que conducen el pensamiento por un camino independiente. Hemos elegido uno de los miembros más jóvenes de este grupo por considerar que en su obra destaca con particular nitidez este proceso característico del pensamiento latinoamericano: el de alcanzar contribuciones personales partiendo de las grandes corrientes de la filosofía occidental. Maiz Vallenilla comienza su obra filosófica escribiendo un libro de carácter sistemático sobre la fenomenología de Husserl, pasa luego a analizar también sistemáticamente la obra de Heidegger y partiendo de las ideas vertebrales de éste sobre el Ser y la Nada, comienza a explorar, partiendo de un análisis de ciertos aspectos de la obra kantiana, el concepto de la Nada. Tanto el punto de partida de la investigación, el análisis del concepto kantiano de la Nada como los planteamientos personales sobre el concepto de la Nada, que rebasan la posición heideggeriana, manteniéndose, sin embargo, rigurosamente dentro de sus supuestos conceptuales, son realmente originales. Terminado un primer esbozo, Maiz Vallenilla se interesa por la filosofía del hombre, especialmente en relación con el hombre moderno. Utilizando nuevamente ideas de Heidegger desarrolla una teoría de la técnica que culmina en una teoría del hombre que no puede ya ubicarse dentro del existencialismo heideggeriano, En nuestro concepto se trata de un humanismo en el sentido actual del término, de un humanismo que

conecta el pensamiento de su autor con desarrollos de filosofía política que son característicos del pensamiento latinoamericano actual. Esto no es de extrañar porque Maiz Vallenilla, aunque de tendencia predominantemente teórica, ha mostrado siempre, como una apreciable proporción de pensadores latinoamericanos de su generación, marcado interés por la historia de las ideas y la filosofía de lo americano y ha escrito algunos ensayos importantes' sobre la esencia y el sentido de nuestra realidad.

La mayor parte de los pensadores que hemos citado al lado de Maiz Vallenilla tienen obra importante que consideramos paradigmática en relación con la filosofía latinoamericana. Pero debido a su carácter y contenido hemos preferido incluirlas en los capítulos referentes a la filosofía exegética, a la filosofía del derecho y a la filosofía analítica. Como hemos dicho, algunos de estos pensadores son influidos en sus comienzos por Husserl y por Heidegger pero asumen luego posiciones diferentes.

a) *El concepto de la Nada en Kant y la superación del horizonte ontológico*

En un libro titulado *El problema de la Nada en Kant* (Maiz Vallenilla v) Ernesto Maiz Vallenilla se propone una audaz finalidad: realizar un análisis del concepto de la Nada que permita comprender que la Nada no puede ser vista, según la concepción clásica, como la negación del Ser, sino como algo diferente, como la *otredad* del Ser. En una palabra, Maiz Vallenilla intenta la peligrosa aventura de plantear primero, y desarrollar luego, una filosofía sistemática de la Nada. La vía de acceso para lograr esto es la relación, aún no estudiada, entre la Nada y el Tiempo. Y el punto de partida es el análisis que hace Kant, en un pequeño pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* que, en general, ha pasado inadvertido.

La filosofía occidental ha estado orientada desde su nacimiento hacia el descubrimiento del Ser. La filosofía occidental nace como intento de revelar al hombre el Ser. Pero luego, en el decurso de su historia, cae en *el olvido del Ser* (Maiz Vallenilla, v, 18) y se pierde en el análisis de los entes. No llega así a expresarse la *diferencia ontológica*, es decir, la diferencia entre el ente y el Ser. El lenguaje metafísico habla del Ser pero alude al ente (Maiz Vallenilla, v, 20). Lo mismo sucede con la Nada cuyo concepto se elabora desde el horizonte de los entes (Maiz Vallenilla, v, 18, 19). Así como se comprende el Ser a partir de los

entes, así también se considera la Nada como la nada del ente, pero no como la Nada en cuanto tal (Maiz Vallenilla, 19, 20), Mas para hablar de la Nada en cuanto tal hay que utilizar el lenguaje de la filosofía y este lenguaje es de carácter ontológico. Se encuentran, por eso, dificultades muy grandes que obligan a utilizar un lenguaje a veces forzado. Pero no hay otra manera de abordar el problema, la investigación tiene que permitir avizorar la Nada por medio de un lenguaje que rehúsa expresado (V, 31).

Heidegger, al mostrar que el Tiempo es el sentido del Ser, da un paso notable en relación a los planteamientos anteriores. La intelección del Ser acusa una marcada referencia al Tiempo. Y esto hace pensar que lo mismo sucede con la Nada. ¿No será el Tiempo también el horizonte de la Nada? Pero desde luego, apenas se hace esta pregunta se presenta la dificultad inicial: que la Nada sólo ha sido entrevista desde el horizonte de los entes. Si se quiere alcanzar una intelección adecuada de la Nada, el Tiempo al cual se refiere ésta no puede ser el tiempo ontológico, debe ser el Tiempo de la Nada en cuanto tal (v, 35, 36, 37, 39).

Las anteriores consideraciones muestran que un punto adecuado de partida para alcanzar la intelección de la Nada es la noción de la Nada que se halla expuesta en la Crítica de la Razón Pura, porque en esta noción se recoge, de manera admirablemente precisa, la tradición filosófica que aborda el tema de la Nada desde el horizonte de los entes. Además, la propia estructura de los planteamientos kantianos abre una perspectiva especialmente favorable para comprender las limitaciones del pensamiento tradicional y para abrir una posible vía de acceso (v, 42, 43).

Kant, en los párrafos finales de la Analítica Trascendental de la Crítica de la Razón Pura, hace una referencia al concepto de la Nada porque considera que la esencia de la filosofía trascendental es la separación de lo posible y lo imposible. La, utilización de las categorías hace posible la constitución de los objetos de la experiencia, y permite distinguir entre objetos posibles y objetos imposibles en relación a ella. Por eso, es conveniente considerar el concepto de la Nada en tanto existe la imposibilidad trascendental de que ciertos objetos sean empíricos. La diferenciación de un objeto, en tanto es un Algo o una Nada, debe hacerse de acuerdo a la división de las categorías puesto que, aunque no sea posible, se trata de un objeto. De acuerdo a la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, Kant distingue cuatro divisiones respecto

del concepto de la Nada: la Nada como *ens rationis*, como *nihil privativum*, como *ens imaginarium* y como *nihil negativum* (v, 42, 43, 44). El concepto de la Nada, debe relacionarse con los esquemas pues su determinación es categorial y la aplicación de las categorías exige la utilización de esquemas temporales que hagan posible aplicar el concepto puro a lo concreto del contenido empírico (v, 44). Pero los esquemas no son operantes en este caso debido a su fondo ontológico. Y esto induce a buscar nuevos exponentes temporales que ofrezcan un sentido acorde con la comprensión de la Nada en cuanto tal (v, 44).

La primera determinación que Kant adscribe a la Nada es la de ser un ente de razón, por ende, la de ser semejante a un noúmeno. Desde el punto de vista de la cantidad, la Nada es un *concepto vacío sin objeto* (V, 51), es decir un objeto al que no corresponde ninguna intuición sensible. En sentido positivo el noúmeno es el objeto de una intuición no sensible, en sentido negativo es un concepto límite (V, 52). La Nada es, así, un noúmeno en sentido negativo. Ahora bien, los entes de razón, en tanto objetos, aunque no se intuyan pueden pensarse, y la Nada, por ser un ente de razón, debe también poder pensarse. La noción de Nada vendría, así, a funcionar como un límite para establecer la determinación de si un objeto es Algo o Nada (v, 55). La noción de la Nada se impondría, entonces, como una necesidad absoluta para saber cuándo las categorías tienen un contenido o no lo tienen (v, 55). Pero esto muestra que la Nada, en cuanto noúmeno, está diseñada en vista del Ser, pues es mero ingrediente del Algo. La Nada viene a ser la pura forma vacía del Ser. Pero si la Nada en verdad se opone al Algo no debería ser una mera forma de eventuales fenómenos del Ser, sino una noción que en su radical heterogeneidad en relación a aquel Algo negase al Ser y a todo fenómeno posible en cuanto expresión suya y aparición de aquel algo (v, 57). De este modo la Nada no sería la expresión de un noúmeno sino el producto de una actividad categorial, o mejor, anticategorial cuyo correlato sería un fenómeno perfectamente negativo opuesto en su estructura a todo pensamiento de Ser (v, 59). La Nada poseería, así, una realidad objetiva negativa y en consecuencia una estructura temporal enraizada en el sentido del propio esquematismo que posibilita la síntesis de la intuición con la correspondiente síntesis categorial (v, 67).

Ahora bien, los noúmenos no carecen de estructura y significación temporal, a pesar de que de los textos kantianos

parece derivarse lo contrario (v, 72). La razón en su aspecto meramente inteligible, parece quedar sustraída a toda limitación temporal (v, 73). Pero Kant afirma que toda representación se halla sometida al tiempo y el noúmeno es, en sentido estricto, una representación (v, 74). Pero el Tiempo es la condición formal del sentido interno según el mismo Kant (v, 74). En la apercepción trascendental lo dado en la intuición se puede reunir con estricta objetividad en la unidad trascendental de un solo Yo. Éste tiene las propiedades de la permanencia, inmutabilidad y fijeza (v, 77).

Y estos caracteres muestran que el Yo es temporal (v, 80, 81 y ss.). Pero su modalidad temporal es diferente de la de los entes (v, 83). Se ve así que la Razón, la apercepción trascendental, son temporales (v, 85). Al lado de la temporalidad de los entes reales hay una temporalidad trascendental (v, 86). Si se llegase a mostrar que la Nada es ingrediente constitutivo de la Razón Pura, entonces habría que atribuirle cierta temporalidad originaria (v, 86).

Pero esta temporalidad no puede ser la que corresponde a su estructura noumenal, pues no puede referirse a objetos sino que debe ser una temporalidad negativa. Por eso debe arraigarse en el horizonte de comprensión de la propia Nada (v, 87).

Desde el punto de vista de la cualidad, la Nada es un *nihil privativum*, y corresponde a un objeto vacío de un concepto (v, 91). Esta noción de la Nada tiene su origen en una privación, su estructura acusa el efecto de una negación (v, 91): carencia, ausencia de cualidades positivas. Pero la negación, en este caso, es una categoría del Ser y, en consecuencia, significa una negación del Algo (v, 98). Mas la negación absoluta no puede darse en la experiencia, no puede haber un fenómeno que sea el exponente de la absoluta negatividad desde el punto de vista cualitativo (v, 99). En la experiencia, lo que se presenta en forma "negativa" es la privación y, por ende, como correlato objetivo, el *nihil privativum*, y esto implica la presencia de un Algo, de un Algo real meramente privado de ciertas cualidades positivas (v, 99, 100). Y esto nos remite nuevamente a un horizonte ontológico.

La metafísica ha estado tradicionalmente orientada hacia el Ser, hacia el lógos y el on. Por eso, para Hegel la lógica es ontología y no concibe que el pensar piense la Nada (102, 103). Pero de lo que se trata no es de pensar la Nada como un no-Ser sino de pensada en sí y por sí mismo (v, 103), se trata de pensada

como un principio que no brote de una negación ontológica sino que es fuente originaria de una negatividad distinta de aquélla. de una negatividad absoluta (v, 103). Semejante negatividad es el vacío absoluto de toda sensación (108). Hay situaciones vividas fenoménicamente en las que se experimenta directamente un vacío de sensaciones, como por ejemplo, el sueño profundo. En este caso no se revela ausencia de cualidades sino la presencia de "cualidades" de la propia Nada (v, 109, 110). Se alcanza a vislumbrar, de esta manera, las evanescentes fronteras de la abseidad (este sentido de la "abseidad", manejado por el autor, es diferente del sentido tradicional del término) (v, 110). Hay, además, fenómenos de la vigilia que testimonian la "presencia" de la Nada tal como lo establece Heidegger, por ejemplo, la experiencia de la angustia y el fenómeno del anonadamiento (v, 111) Tal fenómeno se origina no por obra de decir "no" al ente, ni de negar sus atributos o cualidades, sino porque la Nada hace irrupción en la existencia y la anonada (v, 112). La Nada, en este caso, debe entenderse como la Nada en su positiva negatividad (v, 113).

El esquema temporal de la realidad es el de un concepto que muestra un Ser en el Tiempo (v, 119) y el esquema de la negación muestra un no-Ser. El tiempo se avista, así, desde la natural comprensión del Ser. Pero, como se desprende de las anteriores consideraciones, debe buscarse un Tiempo que revele los rasgos de la Nada patentizada (v, 125). En este Tiempo se pierde la significatividad de la realidad, porque el mismo no es significativo (v, 125). Se desvanece, por eso, el carácter instrumental del tiempo ontológico, no se puede utilizar como instrumento para medir y prever los sucesos mundanales (v, 126). El Tiempo del sueño profundo o del anonadamiento no presenta nada, o si se quiere, "presenta" la Nada (v, 127). Este tiempo es insignificante, vado, no tiene señales, ni cosas, no tiene sucesos significativos en los que pueda reconocer y fijar su curso; no tiene horas ni instantes individualizados, no tiene el curso del Tiempo mundanal, no tiene el paso del futuro al presente y del presente al pasado (v, 127). En el sueño profundo, el Tiempo "cesa" en su curso (v, 127), pierde la lógica que lo rige en la vigilia, pierde sus cualidades topológicas, sus notas metafísicas (v, 127, 129, 130). Desde la Nada, el Tiempo no es, el Tiempo se revela y "aparece" como la propia Nada (v, 130). Hay, pues, una "patencia" de la Nada. Esta patencia es el desvelamiento de la *finitud*. El Tiempo a una con la Nada se revela como finito, la finitud del Tiempo es descubrir en la finitud del Existir (v, 130). El Tiempo, de esta manera, es el "sentido" de la

Nada (v, 131), así como es el sentido del Ser, pero se trata de tiempos diferentes.

La Nada concebida desde la categoría de relación, se ve en el esquema kantiano como un *ens imaginarium*, es decir, como una intuición vacía sin objeto. Un ente imaginario algo que se intuye pero sin requerir la *presencia* de una realidad correspondiente; es, pues, un *producto* de la imaginación (v, 141). Kant distingue dos tipos de productos de la imaginación. Al primero pertenecen los esquemas que son una determinación temporal del sentido interno, es decir del Tiempo, gracias a la cual las categorías pueden aplicarse a la constitución del conocimiento objetivo empírico. Los esquemas son organizaciones sintéticas de la pura sucesividad, son determinaciones a priori del tiempo según las reglas. Esta parte del trabajo se caracteriza por una exposición sumamente rigurosa y completa del concepto kantiano de esquema. Sería trascender el carácter sintético de la presente obra entrar en los sutiles detalles en que entra Maiz Vallenilla. Con lo dicho hasta el momento sobre el esquematismo, basta para comprender el sentido de lo que está haciendo. En esta parte del análisis, al igual que en las anteriores, el autor utiliza los conceptos kantianos sobre la Nada para mostrar cómo ellos se sitúan en el horizonte ontológico tradicional, lo que impide captar la "patencia" de la Nada en su auténtica originalidad. El método de Maiz Vallenilla podría considerarse, *lato sensu*, como una *reductio ab absurdo* de la concepción kantiana de la Nada, es decir en mostrar cómo partiendo de una concepción ontologizada de la Nada, se llega a una imposibilidad, lo que muestra que, para enfrentarse al problema de la Nada hay que partir desde un horizonte desontologizado.

El principal problema, también como en el caso de los anteriores conceptos kantianos, estriba en que, desde su posición no se puede comprender la temporalidad de la Nada (v, 179). Kant hace ver que la temporalidad del *ens imaginarium* no puede considerarse como una temporalidad diferente de la del ente real, pues si así fuera, habría que considerar dos clases de tiempo, lo que es absurdo porque no hay sino un único Tiempo, lleno de contenidos reales, contenidos que se organizan según la forma que él impone (v, 187). La Nada del *ens imaginarium* se reduce, así, a una privación de lo real. Resulta, por tanto, una privación referida a entes, comprendida desde el horizonte ontológico. Y esta negación no puede considerarse de ninguna manera como una auténtica Nada (v, 194).

Cuando Kant considera la Nada en relación a la categoría de modalidad, la concibe como un *nihil negativum*, en el sentido de que es un objeto vacío sin concepto (v, 199). Es sin concepto porque se trata de un objeto que corresponde a un concepto que se contradice a sí mismo. Si un concepto se contradice a sí mismo su objeto resulta un objeto imposible. Se trata de algo diferente del *ens rationis*, porque este ente, aunque no exista es, sin embargo, posible, mientras que el objeto vacío sin concepto es *imposible* (y, 200).

Vemos que en este caso el principio de no contradicción desempeña un papel en la determinación del *nihil negativum*. Lo contradictorio es imposible, por eso el objeto determinado por un concepto autocontradictorio resulta vacío, vacío de posibilidad (v, 201, 202). El objeto que la corresponde es pues la Nada, porque el concepto atenta contra el principio de no contradicción.

En apariencia se trata de un condicionamiento puramente lógico. El *nihil negativum* parece ser la Nada porque es lógicamente imposible. Pero si se profundiza en el análisis del pensamiento kantiano se descubre que, en último término, se trata de una imposibilidad ontológica. Si se analizan los "Postulados de todo pensamiento empírico en general" (que es la última parte de la "Analítica de los Principios en la *Crítica de la Razón Pura*) se ve que estos postulados que se refieren a la modalidad del conocimiento empírico, es decir a su posibilidad, realidad y necesidad, son exponentes de origen y estructura ontológicos (v, 2.05, 2.06). Desde luego, como en todo lo referente a los principios del entendimiento, tienen su correspondiente esquematismo que sólo puede funcionar como horizonte temporal de las categorías del Ser. Si se analiza la manera como funcionan los esquemas correspondientes a los postulados, se descubre que no son adecuados para la intelección de la temporalidad de la Nada. Para mostrar esto, como en el caso del *ens imaginarium* hace un análisis sumamente ceñido del esquematismo relativo a las categorías de modalidad.

Pasa luego a analizar el principio de no contradicción y muestra cómo hay una relación esencial entre el Ser la Verdad y el *logos*. La función del *logos* es la aprehensión de la Verdad del Ser. Por eso la imposibilidad lógica se fundamenta en la imposibilidad ontológica. Y, por eso, la Nada como *nihil negativum* tiene su

origen en un principio supremo que rige la inteligibilidad del pensamiento y que garantiza su Verdad, es decir, su adecuación al Ser y, por ende, su capacidad de manifestarla (v, 210). La Nada resulta, así, una negación (una imposibilidad) en relación a lo que es el Ser en su posibilidad (es decir en relación a la posibilidad de que sea un Algo). El *nihil negativum* no es, como se desprende de lo anterior, el producto de una mera contradicción lógica sino el exponente de una imposibilidad ontológica (v, 218).

La posibilidad ontológica se determina, según Kant, mediante las condiciones de la posibilidad de la experiencia (pues para Kant sólo se puede conocer la realidad de los objetos de la experiencia). Estas condiciones regulan la síntesis productora de la objetividad, y determinan, por ello, el ámbito y el sentido de lo posible (v, 228). El esquema de la posibilidad expresa la regla de la síntesis sucesiva que hace posible la constitución de los objetos, y la infracción de esta regla decreta la imposibilidad de que estos objetos existan empíricamente (v, 236). La infracción de los axiomas del Tiempo hará que los conceptos referentes a objetos sean imposibles, y, en consecuencia, los objetos correspondientes serán Nada (v, 237, 238).

Como se ve, todo el anterior mecanismo en la determinación de la posibilidad de los objetos es ontológico. Lo imposible para Kant es únicamente una modalidad deficiente del S (v, 243). La esencia del flujo temporal que sirve como horizonte del sentido del Ser (o del no-Ser) está acuñado teniendo como supuesto previo la comprensión natural del Ser (v, 250 y ss.).

Pero nada de esto puede aplicarse para interpretar la Nada (v, 254). El Ser es *presencia*, pero el Tiempo de la Nada es un *Tiempo sin presencia*. En él no se presenta nada, o, más bien, se "presenta" la Nada en tanto aquello que revela es una *Ausencia* (v, 255). La *Ausencia* no significa en este caso desaparición sino más bien *patencia*, es decir *patencia de la Nada* (v. 255). En esta patencia no cesa el Tiempo sino que hay Tiempo así como hay Nada (v, 255). El Tiempo que se patentiza tiene una estructura radicalmente distinta de la del Tiempo ontológico, al patentizarse nos patentiza la tenencia de la Nada en aquél que se halla sumido en ella, una tenencia en que aquello que "hay" rehúsa toda calificación óptica y ontológica y que la ha "experimentado" (v, 256). Experimentar significa aquí: *disolución del mundo* (v, 256). Quien experimenta la patencia de la Nada se tiene a sí mismo

corno absoluto y comprende desde ella la temporalidad allí revelada (v, 256).

Kant vislumbra todos estos problemas y para superarlos llega a la conclusión errónea de que la Razón no está en el Tiempo (v, 257, 260). Pero da, sin embargo, la pista para una posible solución. Cuando se refiere a un Ser (Wesen en el lenguaje kantiano) completamente inteligible, pensable sólo por medio de la pura Razón, lo llama *ens extramundanum*. ¿No indica este procedimiento un rompimiento del horizonte del mundo circundante, un rompimiento del horizonte como fondo de la comprensión ontológica? (v, 261). Maiz Vallenilla cree que sí. Su concepción de la Razón hace suponer que hay un ámbito en que ella funciona, cuya vigencia para el hombre no se agota con el reino del Logos que inerva al Ser. En la Razón pura lo imposible empírico se convierte en lo posible trascendental (v, 263, 264). Este posible trascendental es sinónimo de algo imposible (*nihil negativum*) cuya negatividad no expresa simplemente una mera negación ontológica (un No-Ser), ya que entonces sería algo que quedaría sujeto al mundo sensible (de acuerdo a la posición kantiana), sino que exhibe la positiva negatividad de la Razón (v, 264). Al lado del Logos de la Experiencia cuyo sentido es ontológico, se exhibe un Logos de la pura Razón, distinto y opuesto a aquél en función y jerarquía (v, 256). Este Logos constituye la negación absoluta de la Razón, rehúsa por principio la legalidad ontológica; el sentido de su peculiar "temporalidad" debe buscarse a partir de una comprensión arraigada en la dimensión que inaugura la propia Nada como *ens extramundanum* (v, 266). El reino de la pura Razón no es atemporal pues revela una temporalidad de signo diferente. La Nada, a través de ella, se revela ya no como un No-Ser (pues todo intento de aprehenderla desde esta concepción fracasa debido al horizonte ontológico en que se sitúa) sino como algo esencial, como la esencial *otredad* del Ser (v, 256, 257).

b) La razón, la técnica y el hombre

El viraje que hace Ernesto Maiz Vallenilla, al final de la anterior investigación, frente al concepto de la Razón pura, le abre una perspectiva fundamental; no puede hablarse de un solo tipo de Razón. Si al lado del Logos del Ser, hay un Logos de la Nada, ello quiere decir que el rígido esquema kantiano de la Razón pura y, en

general, el rígido marco racionalista que consideraba que sólo hay un determinado tipo de razón, ha sido superado.

Si del problema de la Nada que atañe a la existencia individual se dirige el interés hacia el problema de la existencia humana organizada en sociedad, se descubre un tipo fundamental de Razón que aún no ha sido analizado con el debido rigor teórico: *la Razón Técnica*. El análisis de este tipo de razón es abordado por Maiz Vallenilla en el libro *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (Maiz Vallenilla, VIII). El punto de partida es la creación que ha hecho el hombre contemporáneo de un mundo artificial, diseñado según un plan mecánico-racional, una suerte de "supra-naturaleza" que posee una teleología propia. Esta creación caracteriza el quehacer cultural de manera esencial, determina el sentido de nuestra época (Maiz Vallenilla, VIII, 13).

El universo técnico se caracteriza por dos rasgos fundamentales: *autonomía* y *autarquía de su dinámica inmanente*. La autonomía significa que las leyes que lo rigen (leyes técnicas) son propias características y, además, que no obedecen a ningún sustratum o mecanismo "natural" sino a un proyecto estatuido, diseñado y dirigido por un *designio racional* fundado por el hombre. Además, estas leyes no son derivadas de otras más fundamentales sino que son normas dotadas de una coerción originaria, preeminente y soberana en relación a cualesquiera otras. Más aún, las leyes técnicas, en el mundo contemporáneo, poseen una jerarquía superior y condicionante frente a las normas y leyes que regulan los procesos de cualquier otro sector (teórico o práctico) de la actividad humana (VIII, 14).

La autarquía significa que el desarrollo del proceso técnico no obedece a circunstancias externas o aleatorias sino que está sujeto al autodespliegue de su propia técnica. Pero no sólo es independiente frente a cualquier sector diferente de la realidad sino incluso frente a su propio creador, el hombre. A pesar de ser su creador, la técnica se desarrolla con independencia de su voluntad, de sus deseos y le impone un papel casi pasivo frente a ella. El hombre queda alienado frente a su propia creación.

La única manera como el hombre puede superar la alienación técnica es comprendiendo la *ratio technica* puesto que la técnica es creación de su propia razón. Sólo comprendiendo los fundamentos se podrá, tal vez, superar su efecto sobre el creador

(VIII, 14, 15). Para hacerlo, al igual que en el caso del problema de la Nada, Maiz Vallenilla parte del fundamental marco teórico que ofrece el análisis trascendental de la razón iniciado por Kant. Así como para comprender lo que es el conocimiento racional de la experiencia hay que determinar las condiciones que lo hacen posible, así para comprender la manera como se constituye el universo técnico con sus dos caracteres esenciales, hay que determinar las condiciones de su posibilidad. Del mismo modo como las categorías del entendimiento son las que permiten comprender la primera posibilidad, las *categorías técnicas* son las que hacen posible los caracteres constitutivos del universo técnico y de su correspondiente dinamismo.

A diferencia de la Razón pura, la *ratio technica* no se manifiesta de manera espontánea, por iniciativa propia, sino por un acicate consustancial al ser mismo del hombre: la *voluntad de poderío*. Es de esta fuente de donde surgen los proyectos mediante los cuales la subjetividad trascendental, asiento de todas las categorías, diseña el universo y legisla sus procesos (VIII, 17). El origen de la voluntad de poderío, es la *finitud humana*. El hombre al sentir los límites que le impone su finitud, se rebela contra su condición y trata de ser absoluto. Por eso rechaza el Ser en cuanto algo independiente de él e intenta considerado como una hechura del sujeto. Su proyecto creador lo induce a considerar los entes como simples *materiales* sobre los que recae el trabajo del hombre para lograr su máxima utilización y el acrecentamiento de su absoluto señorío sobre ellos (VIII, 18).

Establecido el origen metafísico de la *ratio technica*, Maiz Vallenilla acomete, en estrecho paralelismo con la metodología kantiana) la empresa de establecer sus categorías. De acuerdo con la metodología indicada, para encontrar las categorías buscadas hay que hacer una "deducción trascendental", es decir, hay que determinar las categorías de la *razón técnica* como conceptos que permiten comprender la posibilidad de la experiencia técnica (VIII, 21).

A diferencia de las categorías de la Razón pura que son a priori, es decir que funcionan de manera universal y hacen posible el conocimiento empírico con independencia de las circunstancias históricas, las categorías de la Razón técnica sólo tienen una aprioridad condicionada. La *ratio technica* es una constante a priori de la subjetividad trascendental, pero dicha subjetividad no es.

ahistórica. Este hecho plantea graves dificultades metodológicas, pero no impide intentar una deducción trascendental directa, partiendo del análisis de los caracteres de la técnica como fenómeno histórico y empírico (VIII, 22, 23).

El rasgo esencial de la técnica es el de *sistema* pues todo trabajo técnico tiene que proceder según reglas que relacionan todas las partes de lo trabajado. Y el sistema, como tal, supone una categoría fundamental: la de *totalidad* (VIII, 23). La totalidad no es un mero agregado o compósito de partes, sino que segrega un *novum* cualitativo. El sistema en cuanto tal es la expresión de semejante novum. La noción de *totalidad* remite a la *finalidad*. La organización sistemática del proceso técnico como una totalidad supone un *fin* en vista del cual se despliega el trabajo. La primera categoría implica la segunda: la totalidad remite a un fin y el fin del trabajo técnico halla su cumplimiento en vista de la totalidad misma del proceso. La *finalidad*, como categoría, se halla subordinada a la *totalidad*, el fin hacia el cual tiende la técnica no es otro que el progresivo despliegue de la totalidad (VIII, 24). Esta relación entre la finalidad y la totalidad muestra que lo que persigue la técnica de su *perfección teleológica*, es decir que la técnica persigue el *autodespliegue* y el *autocumplimiento* del sistema (VIII, 25). La *perfección* es, como se desprende de lo dicho, también una categoría subordinada a la de *totalidad*. (*Ibid.*). Mas esta subordinación no significa que la categoría de *totalidad* pudiera existir trascendentalmente (en el ámbito de la subjetividad trascendental) sin las otras dos. Las tres categorías de la *ratio technica*, totalidad, finalidad y perfección, constituyen una tríada de categorías fundamentales del proceso técnico. Por eso todo trabajo técnico se realiza siempre en función de la totalidad y su finalidad es alcanzar la perfección de dicha totalidad (VIII, 25).

Estas tres categorías imponen la existencia de una cuarta. Para que el proceso técnico pueda alcanzar su fin realizando una totalidad perfecta, tiene que estar revestido de un riguroso automatismo. La *automaticidad* es, así, una categoría constitutiva de la *ratio technica* (VIII, 26). Se trata de un automatismo sui generis, porque el proceso técnico persigue su perfección, de manera que el automatismo no puede ser puramente mecánico, indiferente a la finalidad de la técnica. Es un automatismo que no sólo permite lograr un fin de manera siempre igual, sino que reajusta el sistema ante los obstáculos para hacer que alcance la totalidad perfecta. Es un automatismo que posee intencionalidad.

Ahora bien, esta intencionalidad automática apunta a la perfección del sistema y el sistema se crea para realizar un fin, es decir para que ejerza una determinada función. De aquí se deriva que el concepto de *función* es otra categoría de la *ratio technica* (VIII, 27). En este sentido todo elemento que intervenga en el proceso técnico se objetiva y define por la función que ejerce dentro del sistema. Sólo cuando las partes actúan funcionalmente dentro del sistema puede éste ser, a su vez, funcional con respecto al fin perseguido (VIII, 29). Por eso, los elementos del sistema carecen de individualidad, todos ellos son homogéneos o intercambiables y reemplazables, lo único que se espera de ellos es que cumplan una determinada función. Lo esencial en el *funcionalismo técnico* no es la cualidad intrínseca, la posible actividad que pueda desplegar el individuo, sino su rendimiento anónimo en vista de la perfección funcional del sistema. No hay en relación al sistema otro criterio de valoración que el de rendimiento del trabajo de los elementos, es decir el de la efectividad que despliega el instrumento dentro del "Todo" en el que se halla inserto (VIII, 30).

Debido a que las categorías de la Razón técnica suponen un contexto espacio-temporal sobre el que ejercen su actividad reguladora, el espacio y el tiempo sobre los cuales se desarrolla el proceso técnico son modalizados y esquematizados de acuerdo con el diseño impuesto por dichas categorías. El espacio y el tiempo, resultan, de esta manera, funciones del sistema. Que esto es así se ve claramente en los servomecanismos en los que el tiempo y el espacio intervienen como ingredientes activos en la autorregulación del sistema. Por eso en el mundo de la técnica el espacio y el tiempo dejan de ser propiedades "naturales" de los fenómenos y desempeñan una función dinámica en la creación de una nueva realidad, de esa especie de "supranaturaleza" creada por la Razón técnica del hombre (VIII, 31, 32). El espacio y el tiempo "Se organizan, así en estructuras o campos totales, con propiedades diferentes de las métricas y topológicas naturales, estructuras destinadas a lograr la perfección teleológica del propio sistema (VIII, 32, 33). El orden y el sentido naturales del espacio y el tiempo son reemplazados por convenciones, en donde la referencia inmediata a lo natural es sustituida por puras relaciones matemáticas de carácter simbólico (VIII, 33). El espacio y el tiempo sólo son concebibles en vista de la perfección teleológica del sistema.

Una vez que se constituye el mundo técnico, de acuerdo al diseño impuesto por las categorías de la *ratio technica*, el trabajo humano queda involucrado dentro de su dinamismo. Por eso, en lugar de ser un agregado de actividades individuales y autosuficientes, se reduce a una unidad funcional en donde cada "parte" (acto de trabajo) pierde su individualidad y autonomía y funciona de acuerdo a lo exigido por la *totalidad* (VIII, 36). Y la única manera de funcionar de esta manera es mediante la especialización, pues la perfección teleológica impone a cada parte un todo determinado, que no es autónomo puesto que es impuesto por el sistema. El trabajo resulta, por eso, objetivado como mera *ocupación funcional* y se independiza del hombre pues le fija un curso necesario a su actividad, un curso mecánico que termina por ser una labor repetitiva. El *operatio* queda, así, transformado en simple "funcionario", en instrumento. El ser humano queda alienado en el mundo técnico, pierde su calidad de *persona*, es decir, de ser libre que trabaja para alcanzar metas propias. El telos del proceso de trabajo condena al hombre a la autodestrucción de su más propia posibilidad de autonomía personal e incrementa su condición de simple instrumento puesto al servicio de la totalidad (VIII, 37, 38, 39). Esta condición, debido a la perfección teleológica del sistema, hace que todo el quehacer humano pierda su finalidad natural y sólo tenga sentido en tanto contribuya a afianzar el perfeccionamiento del sistema. Sólo las exigencias de la propia técnica cuentan para organizar el trabajo, sin que estas exigencias tengan nada que ver con los intereses propiamente humanos (38, 39).

De la situación que acabamos de señalar se desprende que el hombre queda privado no sólo de su formal libertad sino que toda auténtica libertad se autodestruye en su esencia. En todo intento de ejercer su presunta "libertad", por vía de autorregulación negativa se termina incrementando teleológicamente la autonomía y la autarquía del proceso técnico mediante el perfeccionamiento del sistema. La praxis humana tiene como modelo y praxis final la de los autómatas inteligentes (VIII, 41). El sentido y los resultados de la actividad del trabajo, entendido en esta forma, denotan los síntomas de una progresiva y creciente alienación (VIII, 42). La funcionalidad del sistema reduce al hombre a un simple medio o instrumento y desvirtúa su dignidad de fin en sí (VIII, 42, 81). El hombre queda, así, prisionero de su propia creación que le impone caracteres que no corresponden a su existencia auténtica. La

técnica deja de ser una creación por y para el hombre, el hombre es ahora por y para la técnica.

El aspecto más grave de la alienación que experimenta el hombre cuando es sometido a la dinámica del mundo técnico se revela en su relación con los Otros, es decir, con sus "semejantes". Debido al funcionalismo del sistema el Otro aparece como un mero engranaje, como un puro medio o instrumento y queda, así, despojado de su condición de *persona*. Pierde su carácter de *prójimo* porque su cercanía se ve sólo como "semejanza", como igualdad de una cosa con otra. La vida social, económica y política se transforma, de esta manera, en un mecanismo deshumanizador en el que el hombre es manejado por el hombre como una simple cosa (VIII, 81, 82, 83, 92, 212, 238).

Llegado a este punto es inevitable, como señala Maíz Vallenilla, hacerse la pregunta: ¿hay alguna salida?, ¿debemos resignarnos a no ser ya nunca más dueños de nuestro destino, a ser meros productos reificados de un dinamismo implacable que parece perseguir sus propios fines con independencia de las voluntades humanas?

La respuesta del autor es positiva. Sí, hay salida y la única manera de encontrarla es a través del humanismo, pero de un humanismo con sentido histórico. Clásico, porque se funda en la única base que puede tener el humanismo: el reconocimiento de que el hombre es un fin en sí y no un simple medio o instrumento. Pero histórico, y en este sentido de nuevo cuño, porque no puede desconocer que estamos en la actualidad en una situación histórica que no puede ignorarse. Si queremos partir del humanismo para evitar el peligro de alienación total que se cierne sobre nosotros, tenemos que partir de la propia técnica. En lugar de dejamos utilizar por la técnica tenemos que utilizarla para afianzar nuestra condición humana. La única manera de hacer esto es que el hombre se objetive no como instrumento sino bajo la luz de una *conciencia genérica*, es decir, como miembro perteneciente a la especie humana, y, en consecuencia como un semejante (VIII, 203). Pero esto sólo puede lograrse mediante un agente que destaque, en el hombre, su ser personal, esto es: el amor. El amor funciona como revelador fenomenológico del ser personal (VIII, 203, 204).

Ahora bien, la manifestación del *ser genérico*, además de revelarse a través del amor, es la expresión más alta y depurada de la racionalidad que puede alcanzar el hombre en su proceso de autoobjetivación espiritual. El eros no es, como usualmente se cree, un impulso irracional sino un posibilitador de esa elevada racionalidad cuya presencia patentiza (VIII, 204). Esto muestra que la técnica y el amor no se excluyen, sino que pueden complementarse, puesto que la técnica es una manifestación de la razón en su función de *ratio technica*. Su aparente exclusión se debe a que la técnica moderna se ha orientado por la voluntad de dominio, pero nada impide que se oriente por el amor (VIII, 204). Al ser dirigida por el eros potenciaría lo más humano y racional del hombre, su conciencia y condición de ser genérico, y la propia técnica sería también fuente y raíz del más auténtico humanismo (VIII, 204).

Si se procediera de esta manera, la existencia humana dejaría de estar alienada, la sociedad, en lugar de ser como una máquina en la que los hombres son instrumentos, llegaría a ser una comunidad en la que, en lugar de semejanza (entre cosas o instrumentos), habría proximidad entre seres humanos. La técnica, al acrecentar la conciencia genérica, haría posible la existencia comunitaria como expresión máxima de la racionalidad en la convivencia humana (VIII, 204, 205). (También en VI, en la segunda parte).

Este planteamiento que se funda en la convicción de que es posible un humanismo radical que permita la forjación de una sociedad realmente comunitaria, presenta el problema de su posibilidad. Desde luego, si la técnica se utiliza en el sentido propuesto por Maiz Vallenilla, el problema queda resuelto. Pero ¿puede utilizarse en este sentido? La respuesta que da Maiz Vallenilla es que sería imposible si el hombre tuviera una naturaleza. Es usual pensar que la técnica niega la naturaleza humana porque lo instala en un mundo artificial. Pero el hombre es un ser eminentemente creador y la técnica puede ser utilizada por él para diseñar y proyectar un modelo humano que, siendo creación del propio proyecto técnico, dignifique su condición en sus aspectos más humanos, es decir, más racionales. (VIII, 234). El único "límite natural" que circunda todo posible humanismo radica en el respeto que debe tenerse ante la existencia, la vida y la dignidad propias del hombre (VIII, 205). Por eso es posible utilizar la técnica para lograr la autocreación humana, es decir, una

aproximación cada vez más cercana a la existencia social como ser genérico, como una comunidad en que todos los hombres estén próximos unos a otros, no como cercanía espacial sino como cercanía espiritual fundada en el amor. La técnica, así, como expresión de la racionalidad humana, sería orientada por el eros. *Eros* y *ratio* se manifiestan como vertientes complementarias de la racionalidad esencial del ente humano. La técnica no sólo no se opone al humanismo sino que en ella puede albergarse el germen de un nuevo humanismo. Pensar este humanismo, proyectarlo y forjarlo en la conciencia planetaria que posibilita la técnica, será la gran tarea del futuro (VIII, 241, 242, 243, 244, 245).

8. OCTAVIO NICOLÁS DERISI: DIOS COMO SUPREMO FUNDAMENTO

Durante la Colonia existió en nuestra América una importante tradición filosófica que incorporó a nuestra cultura la filosofía escolástica. Después de la Independencia, la tradición se perdió por completo. Pero, debido a la influencia del historicismo de Ortega y Gasset, que contribuye a originar el movimiento de historia de las ideas y de filosofía de lo americano que inicia Leopoldo de Vega, se comienza a prestar atención a la filosofía colonial. Se descubre, así desde nuestra moderna perspectiva, que la filosofía que se desarrolla en los siglos XVII y XVIII tiene una extraordinaria calidad que la acerca a los mejores trabajos de la escolástica europea. Españoles que hacen su carrera intelectual en América y hombres nacidos en estas tierras como Peñafiel, Olea, Aguilar, Briceño, Espinosa Medrano (*El Lunarejo*), Díaz de Gamarra, Isidoro de Celis y otros, no sólo despliegan en sus escritos un conocimiento de todo lo importante de lo que existe en su época sino que hacen gala de poder creador y originalidad.

Durante la vida republicana no faltan pensadores católicos pero no hay nada que pueda llamarse sistemático, y menos original. Es sólo a finales del siglo pasado y comienzos del presente, que el pensamiento católico comienza a tomar cuerpo y a manifestarse de manera cada vez más perfilada. Pero aunque algunos pensadores de esta época son católicos como por ejemplo Vasconcelos y Molina, la filosofía católica propiamente dicha, es decir, expuesta en forma sistemática y con aportes personales, comienza a manifestarse con vigor en la generación de los forjadores. Pensadores como Oswaldo Robles en México, Nimio de

Anquim en Argentina, Víctor Andrés Belaúnde en el Perú, pueden considerarse como pensadores católicos interesados en hacer una filosofía que defienda la concepción cristiana de la vida y que se enfrente a los problemas tradicionales y a los nuevos problemas derivados de la situación histórica contemporánea, utilizando categorías de la filosofía cristiana (los dos primeros se encuadran dentro de la tradición tomista, el último dentro de la tradición agustiniana).

Entre los pensadores católicos de la tercera generación que han hecho obra importante, deben mencionarse a Antonio Gómez Robledo (México), Alberto Wagner de Reyna (Perú), Octavio Nicolás Derisi (Argentina), Alceu Amoroso Lima (Brasil). De todos ellos, Octavio Nicolás Derisi es el que ha realizado una obra más amplia y sistemática desde el punto de vista del pensamiento cristiano. Gómez Robledo y Wagner de Reyna han orientado sus contribuciones más hacia la exégesis que al desarrollo sistemático. El segundo, en forma muy personal, ha desarrollado una filosofía que rebasa los marcos del pensamiento cristiano tradicional.

Desde el punto de vista del contenido teórico de su obra, Octavio Nicolás Derisi puede considerarse como tomista puro. Sus mayores esfuerzos han sido dedicados a desarrollar, de manera sistemática, el pensamiento tomista utilizando un lenguaje a la vez riguroso y pedagógico. Puede decirse que en su obra que es muy vasta, incluye la totalidad del pensamiento tomista y que en este aspecto, es tal vez el pensador latinoamericano que ha expuesto este pensamiento de manera más completa. En relación al tema del presente libro, es decir, a las contribuciones originales de los pensadores latinoamericanos de la tercera generación y de las generaciones posteriores, es interesante la polémica que Derisi sostiene contra algunas expresiones importantes del pensamiento moderno como la fenomenología, la filosofía de los valores, el existencialismo y el marxismo. Es interesante porque muestra la manera cómo el pensamiento católico latinoamericano se enfrenta, desde su propia situación histórica, a la filosofía europea.

Para comprender el sentido de la polémica de Derisi contra las mencionadas corrientes, es conveniente exponer los fundamentos teóricos que utiliza para fundamentar sus ataques. Estos fundamentos son los de la filosofía tomista en su más pura expresión. La crítica está orientada, esencialmente, al aspecto ético de las doctrinas, pero incluye también aspectos ontológicos y

epistemológicos pues, de acuerdo con la doctrina tomista, la ética tiene su último fundamento en el conocimiento del ser.

De acuerdo con la doctrina tomista, el ser es el fundamento ontológico último de toda realidad y de todo conocimiento. El conocimiento, producto de la inteligencia, carece de sentido y de posibilidad si no está referida al ser. (Los fundamentos metafísicos del orden moral, 12). La inteligencia es siempre un conocimiento. Toda filosofía, aun la más crítica y rigurosa, o es ontológica o no es nada (II, 13). La inteligencia sólo funciona como conocimiento del ser. Fuera de la inteligencia el hombre no tiene ninguna posibilidad de comunicarse con el mundo objetivo. Por este motivo la ética debe erigirse sobre la noción de ser. Todo intento de fundamentarla de modo diferente está destinada al fracaso (II, 18). El ser no puede definir se, puesto que es el fundamento de todas las definiciones. Más que una noción común a todos los seres, expresa la semejanza de la relación de cada esencia a su existencia. La unidad del concepto de ser es una analogía desproporcionada (II, 18, 20, 22).

Lo bueno expresa el ser en cuanto apetecible. Lo que constituye la apetecibilidad del ser es el mismo ser en cuanto acto o perfección, es decir, el ser en posesión de todo aquello que le conviene según su esencia. Esto permite enunciar el principio: todo ser es bueno y todo lo bueno es ser (II, 23, 25). A esto se llama *bondad trascendental*. El fin es el bien en cuanto capaz de poner en acto una tendencia a su prosecución. Todo ser es bueno, todo lo bueno es apetecible y todo lo apetecible es fin. La posesión del bien o fin apetecible engendra el goce y la quietud. El fin tiene un influjo causal en relación a los seres inteligentes, puesto que el fin que éstos persiguen es la causa que los mueve (en tanto causas eficientes) a modificar la realidad para alcanzar la meta. Pero también tiene un influjo causal sobre todos los seres del universo debido a la estructura metafísica del mundo. El fin es la primera de todas las causas que ordenan el encadenamiento de las causas eficientes. Si no hay fin, no puede, por eso, haber causalidad eficiente. Por eso incluso los seres irracionales proceden orientados hacia un fin. La determinación del fin se hace, en los seres inteligentes, por el apetito racional, en los irracionales por el apetito natural (II, 26, 27, 28).

Pero el fin puede no existir cuando determina la acción del ser. La inteligencia persigue un fin que aún no existe (como objeto

poseído). En esencia no puede concebirse un fin sin Una inteligencia que dirige la actividad eficiente hacia su realización o posesión. Ahora bien, como no hay causa eficiente sin fin, y los seres no inteligentes del universo no pueden ellos mismos perseguir su propia finalidad, esto prueba que hay una inteligencia que ha ordenado toda la causalidad eficiente hacia un fin supremo. Toda la actividad del universo, aun la material, está, pues, necesariamente gobernada y dirigida por una inteligencia. (II, 29, 30). La finalidad que Dios ha impuesto al universo es que cada ser tienda a la máxima perfección en relación a su esencia, es decir, que cada ser realice con plenitud su esencia o forma, es decir, su naturaleza. El mundo es pues ordenado, es un *cosmos* en el sentido de que todo ente tiene, en él, su lugar natural, su forma esencial y el impulso para alcanzar plenamente. Pero esta plenitud en relación a su propia esencia no es sino una consecuencia del fin supremo debido al cual se ha creado el universo: este fin es *la gloria de Dios* (XIX, 70, y ss.). Dios sólo puede tener un fin: amar se a sí mismo, puesto que es perfecto y absoluto. Dio no crea a los demás seres para completar su ser puesto que no necesita completar su perfección; los crea para que participen de su propia perfección. Todo ser es, pues, dependiente de Dios y tiende a él como a su último fin. Al tender a él, tiende a realizar su esencia; o mejor aún, el impulso de todo ser, natural o espiritual, de realizar plenamente su esencia, es la expresión de su tendencia hacia Dios. Esta tendencia es de participación de la bondad y perfección absoluta de Dios. La perfección absoluta es la *gloria de Dios*, su gloria objetiva, ontológica. La *gloria formal* de Dios es el conocimiento y la aprobación que el hombre, en Cuanto ser racional, tiene y hace de la perfección y bondad absolutas de su creador (n, 73, 74, 75).

La glorificación de Dios por el hombre conduce a éste a su máxima perfección ontológica, a la actualización plena de las potencias de su naturaleza racional, de su inteligencia con la posesión de la Verdad, de su voluntad con la posesión del Bien infinito, Verdad y Bien que son Dios. Y viceversa, el hombre no puede alcanzar la actualización de sus potencias, la máxima perfección en tanto ser humano sino mediante la glorificación de Dios (II, 113). La glorificación formal de Dios constituye la plena felicidad del hombre, felicidad que sólo puede conseguirse, de manera total, en la otra vida (XIX, 114). El universo, en tanto creación, tiene como fin supremo la glorificación de Dios. Cada ser, según su perfección ontológica, participa en mayor o menor grado

en la glorificación de Dios. Los seres irracionales van participando en mayor grado conforme pasan de lo inanimado a lo vegetal y luego, a lo animal. El hombre, en tanto ser espiritual racional, participa en grado mucho mayor. Hay, así, una jerarquía ontológica de los entes del universo, determinada según el grado de cada cual en la glorificación de Dios (n, 121).

Establecidas las bases metafísicas del sistema, el planteamiento y la solución del problema moral se sigue de manera simple y directa. El fin último del hombre es, como hemos visto, la glorificación de Dios. La voluntad tiende, por eso, necesariamente, a su objeto formal, que es la posesión del Bien absoluto, Dios. Pero por ser la voluntad de un ser finito, su objeto material puede ser múltiple. En cuanto fin de su voluntad es, desde luego, un bien, porque un objeto material no puede dejar de cumplir las condiciones formales. Pero, debido a la multiplicidad de bienes entre los que puede elegir, persiguiendo su plenitud y su bien último, el ser humano puede elegir bienes que se opongan a la realización de su perfección última, que es el acercamiento a Dios. *Es este hiatus entre el objeto formal y el objeto material de la voluntad lo que constituye la libertad* (II, 149 y ss. Especialmente 165, 166, 167).

La norma moral se puede, ahora, comprender fácilmente, según el planteamiento tomista. Si el fin último es la glorificación de Dios, o, lo que es lo mismo, la realización de su esencia en tanto comprensión y posesión de Dios, la norma moral será aquella: norma que encauza su comportamiento a la realización de su fin último. Hay una norma objetiva, que es el comportamiento en cuanto tal, cuyo último fundamento está en Dios, y una norma subjetiva que es captada por la inteligencia, en tanto la inteligencia es capaz de captar lo que permite al hombre acercarse a Dios y lo que no lo permite (XIX, 348, y ss.). Es, pues, el último fin del hombre y de las cosas lo que hace posible la constitución de la norma moral, ya sea como norma objetiva (encauzamiento del comportamiento de acuerdo con este fin que es la glorificación de Dios), ya sea como norma subjetiva (comprensión de la inteligencia de cuál debe ser este comportamiento). Esto permite comprender también por qué las normas morales son eternas, por qué ellas expresan la inteligencia y la voluntad de Dios que, en sí, es inmutable (II, 361).

La lucha contra el materialismo y el reformismo



Partiendo de estas conclusiones, Derisi se enfrenta a algunas de las concepciones modernas que en los tiempos actuales, han pretendido sustituir a la concepción cristiana de la vida. Ellas son la filosofía de los valores de origen fenomenológico, el existencialismo ateo de Heidegger y Sartre y el marxismo. La filosofía de los valores de origen fenomenológico, tal como la desarrollan Scheler y Hartmann, tiene el mérito de haber realizado una crítica fundada del formalismo kantiano (que rechaza una ética de los bienes), pero tiene graves limitaciones, inevitablemente derivadas de su fundamento fenomenológico. El error de la fenomenología es su carencia de fundamento ontológico, su permanencia en el ámbito de la conciencia. Por eso la moderna filosofía de los valores se queda únicamente en el valor, es decir, en el ámbito de la persona. No percibe que el fundamento del valor es el *bien*. El valor, según el tomismo, es siempre un *bien apetecible*, y no puede separarse, por eso, del ser (II, 313, 314; *Filosofía de la cultura y de los valores*, 156, y ss.).

Según Derisi, Heidegger, en la analítica existencial, llega a un relativismo insostenible, porque sostiene que el mundo y el espacio, el tiempo y la historia *no son sino en la existencia humana*, pues mundanidad, espacialidad, temporalidad e historicidad constituyen la esencia misma de la existencia humana. El ser queda, así, clauso y relativizado en el ser de la existencia humana. A pesar de que en sus últimos escritos Heidegger intenta superar este relativismo con la afirmación de que el ser se revela en el ser de la existencia humana sin identificarse necesariamente con ésta, sin embargo, el ser revelado no tiene sentido como revelado, como pura presencia en el ser de la existencia. Queda, así, bloqueado el camino para llegar al ser trascendente, pues Heidegger ignora el único camino para alcanzado: el del raciocinio intelectual. El ser se agota en su mera revelación o epifanía. Heidegger cae, pues, en el relativismo agnóstico y en el ateísmo.

En la ontología fundamental de Heidegger el problema moral ni siquiera puede plantearse: han desaparecido todos los términos que dan sentido a la ética. No hay ya un sujeto que perfeccionar, no hay un bien objetivo ni una ley moral que sea manifestación de principios eternos. Sin una esencia anterior cuya plenitud deba alcanzar, sin un Dios trascendente creador, sin un Dios conservador, actuante y legislador, sin normas ni valores derivados de la ordenación del ser hacia Dios, la existencia humana queda

sola, abandonada a su propia libertad, constituida desde y por la nada, enteramente amoral, sin posibilidad de ser buena o mala (II, 327, 328, 329).

El amoralismo se presenta aun más acentuado en Sartre, que concibe a la existencia humana como una pura libertad vacía de ser, sin ningún valor trascendente sobre el cual pueda fundar su acción, sin nada antes o después que ella. Sin una pura autocreación o elección libre de sí, no puede haber ninguna moral. Sartre tiene una posición metafísica agnóstica, afirma Derisi, para él no hay normas o fines trascendentes a los que deba someterse la voluntad humana para constituirse en buena. La situación para Sartre es exactamente lo contrario de lo verdaderamente ético. En lugar de que la libertad se oriente hacia la realización de valores objetivos que la trascienden, son los valores los que son originados y determinados por la libertad. El carácter moral no depende de nada trascendente al hombre, sino que es puramente subjetivo, dependiente y creado por el mismo, hombre de acuerdo con su situación. Para Sartre, lo que interesa desde el punto de vista ético es la fidelidad al valor elegido. Desde luego esta fidelidad no tiene ningún sentido puesto que depende de la libertad y uno puede cambiar el valor elegido a voluntad. Vemos, así, que el amoralismo más radical es la consecuencia del existencialismo nihilista y ateo de Sartre. La imposibilidad de toda actividad auténticamente moral en Heidegger y Sartre depende, en último término, de la raíz irracionalista de sus sistemas que desconocen el poder de la inteligencia para develar el ser trascendente e inmanente. Sin un fundamento ontológico o realista, hecho posible por la luz de la razón, es imposible toda moral (II, 230, 231, 232).

En cuanto al marxismo, su fundamento materialista hace, igualmente, la ética imposible. En efecto, según el materialismo dialéctico, doctrina principal de Marx, todas las creaciones del espíritu no son sino productos de la materia. Por medio del movimiento dialéctico de la materia, se van generando todas las manifestaciones de la cultura: el derecho, la filosofía, la religión' como superestructuras o ideologías que corresponden al grado de evolución de los medios de producción. En el plano individual la materia engendra la conciencia, y en el plano social los medios de producción engendran las ideologías que no son sino medios para justificar el grado o momento de la evolución social en un momento de su historia.

El fundamento materialista de la doctrina marxista, sigue afirmando Derisi, no deja lugar para una verdadera libertad y el hecho de que el marxismo coloque a la actividad moral en el plano de las ideologías, conduce al relativismo ético. Lo bueno y lo malo no se funda en el conocimiento verdadero ni en valores objetivos Y absolutos, sino que se determina en relación a los resultados perseguidos. El comunismo se coloca a sí mismo en la cima de la evolución social y contradice con esto el principio del dinamismo dialéctico, según el cual no hay nada definitivo y al enseñar que es bueno todo lo que favorece su implantación y malo todo lo que se opone a él, se reduce a un pragmatismo utilitario llevado hasta sus últimas consecuencias. Y esto conduce al maquiavelismo (el fin justifica los medios) y naturalmente, al amoralismo (II, 334, 335 336).

III. EXÉGESIS Y CREACIÓN



COMO HEMOS dicho en el capítulo sobre los problemas metodológicos a los que tiene que enfrentarse quien quiera escribir un libro como el presente, uno de los aspectos más interesantes del pensamiento latinoamericano es la obra exegética realizada por algunos de sus más característicos representantes. La exégesis filosófica tiene importancia entre nosotros por una razón histórica. En *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* mostramos cómo la tercera generación se bifurca en dos grupos: el afirmativo y el asuntivo. El primero encabezado por Leopoldo Zea e integrado por el grupo Hyperión más algunos pensadores ajenos al grupo, sostiene que ya ha llegado el momento de hacer filosofía auténtica, que esta filosofía, en parte, ya ha comenzado a hacerse al haberse utilizado ideas europeas, interpretadas desde las perspectivas y posibilidades americanas, para ser aplicadas al manejo de nuestra realidad política y social, Por tratarse de una filosofía como expresión de nuestra realidad, la autenticidad filosófica debe comenzar por el estudio de esta realidad en la que adquiere sentido nuestro filosofar. Debe comenzarse, así, por una interpretación filosófica de nuestro propio ser de latinoamericanos. El segundo grupo integrado por una mayoría sudamericana (en el que se encuentran también figuras mexicanas como Robles, Gómez Robledo, García Máynez) considera que no ha llegado aún el momento de hacer filosofía auténtica porque el movimiento recuperativo iniciado por la segunda generación no ha llegado aún a su término. Es necesario seguir perfeccionando nuestra formación técnica, nuestras posibilidades de comprender a fondo las grandes creaciones del pensamiento occidental para, de esta manera, al repensar lo pensado podamos ascender hacia nuestro propio pensamiento y contribuir de esta manera a enriquecer el acervo de la filosofía universal. Es por eso, necesario, que los miembros de la tercera generación, aquellos que asumieron la tarea de realizar la exigencia de los forjadores de hacer una filosofía auténtica, sigan preparándose, formándose de manera intensiva y sin concesiones para, de esta manera, llegar un día a la auténtica creación filosófica. Hay, pues, que asumir a fondo, hasta sus últimas consecuencias, el pensamiento occidental, para poder participar en él de manera creadora.

Los que adoptan la actitud asuntiva consideran, por eso, que la exégesis filosófica debe ser el centro de sus actividades. Por el hecho mismo de que hubo en los inicios de nuestra filosofía, cierto

desenfoque en la comprensión de los grandes maestros europeos y que es necesario recuperar la tradición filosófica que haga posible la creación auténtica, es imprescindible y urgente el conocimiento riguroso del pensamiento de esos grandes maestros. De esta manera muchos miembros de la tercera generación comienzan a estudiar el pensamiento occidental de todas las épocas, pero con especial predilección el contemporáneo que es el que realmente les interesa. El de otras épocas es considerado como necesario para comprender el contemporáneo. Reconstruyendo la historia, intentan llegar a la modernidad para, de este modo saber a que atenerse sobre el verdadero significado del pensamiento occidental. Se trata de un trabajo modesto, sin pretensiones de lucimiento personal, pero con una meta clara e indesmayable: ofrecer el conocimiento riguroso del gran pensamiento europeo, tratar de interpretarlo de la manera más exacta y ceñida posible, para luego, con el tiempo, seguramente no muy lejano, comenzar a elaborar lo propio. Trayectoria humilde y meta orgullosa, de agresiva autoafirmación. Tal vez por eso, la exégesis se va transformando en una hermenéutica creadora desde la que se manifiestan algunos de los aportes más originales del pensamiento latinoamericano. Pero, sobre todo, por el consabido significado de la verdadera exégesis. Todo repensar un pensamiento conduce a conclusiones propias. El pensador original lleva su pensamiento hasta un punto determinado. El que trata de interpretarlo, si lo ha seguido fielmente, llega a este punto terminal del pensador interpretado y tiene que seguir marchando. El pensamiento tiene una dinámica implacable. No puede determinarse en las formas fijadas por los pensadores individuales. Una exposición mediocre puede tal vez ser útil a quien carece de los textos originales y quiere tener algunas nociones elementales sobre el pensador expuesto. Pero el que de verdad repiensa un pensamiento va, sin querer lo, más allá de él y en este ir más allá, no por el prurito consciente de superarlo sino debido a que al interpretado dinamizó su pensamiento siguiendo un camino irreversible, comienza a manifestarse una inevitable originalidad. Por eso la exposición de ciertas manifestaciones de nuestro pensamiento exegético tiene gran importancia para comprender el sentido del proyecto de filosofar latinoamericano y la manera como se ha ido realizando.

1. EUGENIO PUCCIARELLI: FIDELIDAD INTERPRETATIVA Y CONCEPCIÓN SUSPICAZ DE LA FILOSOFÍA



Entre los filósofos que nos atrevemos a llamar exegéticos destaca en especial lugar Eugenio Pucciarelli, argentino, uno de los principales discípulos de Francisco Romero. En su obra se puede seguir de manera transparente el recorrido que acabamos de describir. Poseído enteramente por el ideal de recuperar la tradición filosófica en América Latina, señalado por Romero, y convencido de que para lograr este propósito es imprescindible ofrecer los medios conceptuales adecuados, dedica sus mayores esfuerzos a exponer con un rigor y una limpieza ejemplares la obra de numerosos e importantes filósofos europeos, desde Descartes hasta nuestros días. En esta labor de exposición y de exégesis doctrinaria contribuye de manera significativa a crear el clima que, como recordamos en la Introducción, Romero llama de *normalidad filosófica*. Pero conforme avanza en su obra, Eugenio Pucciarelli va revelando un temperamento filosófico exactamente contrario de lo epigonal. Al rigor y fidelidad que pone en la exposición, agrega el rigor con que critica las ideas expuestas y, por medio de esta crítica, va emergiendo a lo largo de una amplia trayectoria, un concepto personalísimo de lo que es la filosofía. Un concepto que pocas veces se explicita porque a Pucciarelli no le interesa hacer notar su pensamiento ya que es un convencido de que la autenticidad creadora del pensamiento latinoamericano habrá de encontrarse en el futuro. Pero a veces, obligado por la propia dinámica de su pensamiento, lo expresa de manera explícita y es posible captar con claridad cómo se va abriendo camino hacia un concepto de la filosofía que se caracteriza por su agudo sentido crítico y su total ausencia de dogmatismo. Como veremos a continuación, Pucciarelli es uno de los pocos pensadores que no parte de un concepto preconcebido de lo que debe ser la filosofía. Su meta parece ser captar por medio de la exégesis las posibilidades del filosofar en su máxima amplitud. Esto explica su tendencia a la crítica, casi podría decirse su saña crítica. Porque Pucciarelli, con un estilo de impecable objetividad y en el lenguaje más cordial y respetuoso, va demoliendo, en su obra de exégesis, todos los conceptos de filosofía que de manera directa o indirecta contiene el pensamiento de los grandes filósofos. No deja salida. Por medio de una crítica implacable de los conceptos de la filosofía que se suceden a través de la historia, nos muestra que todos ellos son unilaterales e insostenibles. Y en este mostrar negativo emerge lo que, para él, es la filosofía.

Desde luego su obra no se reduce a este quehacer. Como sucede siempre, es imposible subsumir una obra copiosa y variada bajo un solo rótulo. Al lado de su obra crítico-exegética, hallamos investigaciones sobre temas diversos, como el concepto de tiempo (al que confiere una gran importancia) y la relación de las ideologías con los dinamismos sociales. Pero en todas ellas hallamos el mismo sentido crítico y, en el fondo, el mismo horizonte de búsqueda de la ultimidad: qué es eso que llamamos filosofía.

Para seguir lo principal de su pensamiento, comenzamos con la exposición de algunos de sus ensayos exegéticos con que se ve con especial nitidez cómo la interpretación le sirve para mostrar lo que no es filosofía y luego hacemos ver cómo, por medio de un análisis del concepto del tiempo en Hegel, en la concepción vulgar y en el arte, se va acercando cada vez más a su propio concepto de lo que es la filosofía. El orden que seguiremos no es estrictamente cronológico pues está orientado a la comprensión del desarrollo del propio pensamiento del autor.

La causalidad en Descartes

En la causalidad en Descartes (uno de sus primeros trabajos, II) Pucciarelli parte del análisis del concepto cartesiano de causalidad para, pasando por la crítica de este concepto, terminar con una crítica general del racionalismo clásico. En el estudio del problema de la causalidad en Descartes -nos dice- la actitud corriente consiste en considerar sólo la física, desatendiendo el resto del sistema. Se insiste, además, en el carácter matemático de su concepción de la naturaleza, la causalidad se concibe como una relación necesaria entre un antecedente y un consecuente, que se tiene por verdadera cuando se manifiesta en la evidencia de una intuición geométrica o es susceptible de una demostración a priori (11, 193). Mas para comprender a fondo el concepto de causalidad en Descartes, es imprescindible referido a la totalidad de su sistema, porque dicho concepto constituye su eje fundamental (11, 194).

Descartes distingue, en las diversas partes de su obra, entre causas primeras y segundas. Las causas primeras son las que otorgan subsistencia o continuación en el ser. Es decir, son las verdaderas causas. Las causas segundas son las estudiadas por la física. Más bien son leyes, que imprimen formas a la materia. El

principio que debe dar cuenta de todo lo existente y que expresa la relación causal, es llamado el principio de causalidad.

Este principio, que es el fundamental, tiene diversos caracteres muy importantes: es evidente, y en consecuencia está libre de la duda metódica (n, 195); tiene alcance universal, es innato y figura en el número de axiomas o nociones comunes, tiene carácter explicativo, pues las causas permiten llegar al conocimiento de los efectos y seguir el camino de la ciencia perfecta que es deductiva.

La causa, además, trasmite al efecto la perfección inherente a su grado de ser. Es una condicionalidad eterna: Y es eficiente y simultánea. En esta simultaneidad es que Descartes basa su teoría de la instantaneidad de la transmisión de la luz y de Dios como *causa sui* (n, 196).

Como vemos, Descartes, emplea aun la terminología escolástica. Pero se aleja ya en el sentido que da a las palabras. En su física desaparece la causa material, al identificarse la materia con la extensión. Y en su metafísica identifica la causa eficiente con la formal.

Una vez precisado el concepto de causa, Descartes aborda el tema central de la prueba de la existencia de Dios. Entre mis ideas, dice, reconozco la de un ser infinito y perfecto. Puesto que todo tiene una causa y en toda causa hay tanta perfección como en el *efecto*, la causa de esta idea es infinita y perfecta (n, 198). La idea de Dios permite además, otra demostración gracias a la causalidad. La imposibilidad de separar la esencia de la existencia, lleva a la conclusión de que de la perfección se deriva la existencia. Esto lo muestra Descartes, por medio de la idea de potencia, transformando en vínculo causal la necesidad de un concepto (prueba ontológica). La demostración se deriva de la universalidad del principio de causalidad. Como Dios no puede tener causas extrañas, es *causa sui* (n, 198-199).

El concepto de *causa sui* requiere que causa y efecto sean simultáneos e idénticos. Esto lleva a identificar la causa formal con la eficiente (Descartes se vale para ello de ejemplos matemáticos) (II, 200). Anula además, la heterogeneidad del ritmo causal. Fundamenta esta concepción en la diferencia entre las causas "secundum fieri" y causas "secundum esse". De las primeras

dependen los efectos en cuanto a su producción. De las segundas dependen los *efectos* en cuanto a su subsistencia y continuación en el ser (II, 200, 201). El segundo tipo hace posible la creación continua, porque obra sobre el efecto, no sólo en su producción sino también en lo que concierne a su conservación o duración en el ser.

En relación al aspecto psicológico de la causalidad, Descartes rechaza toda acción causal entre el entendimiento y la voluntad (II, 262). Pero acepta, en cambio, la causalidad psicofísica, contradiciendo su postulado fundamental de las dos sustancias.

En el campo de la física, rechaza las causas finales, basándose en una razón finalista: sería una arrogancia querer descubrir los designios de Dios (II, 203). Rechaza también la causa material como elemento particular del proceso físico, pues hay identidad entre materia y extensión. Sólo deben indagarse las causas eficientes. Llega así a una física mecanicista, eliminando todo elemento cualitativo. Surge, como consecuencia necesaria, su teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles. La extensión y el movimiento deben dar cuenta de la complejidad de todos los acontecimientos naturales. Como la naturaleza es extensión inerte, todo impulso debe venir de fuera. Dios es la causa primera y universal de los cambios del mundo. Las leyes naturales son las causas secundarias. Estas leyes, que se deducen de la inmutabilidad de Dios, son tres: inercia, movimiento en línea recta y transmisión de movimiento (II, 204). De ellas derivan otras leyes que rigen el mundo inorgánico y el orgánico. Llegamos a la concepción geométrica. Todo lo natural se reduce en último término a geometría.

Una vez expuesta la concepción cartesiana de la causalidad, Puciarelli la analiza críticamente. Para comprender el fondo del sistema de Descartes, nos dice, hay que percatarse de que no se encuentra en él una distinción entre el principio de causalidad y el de razón suficiente. Causa y razón, son, para Descartes, equivalentes. El efecto es tanto la consecuencia de un hecho como de un principio. Por eso, para Descartes, la relación que existe entre la causa y el efecto es de naturaleza matemática, mejor aún, lógica. Esto explica la amplitud de la concepción cartesiana y su dogmatismo. Se trata de una confusión típica del racionalismo: la confusión entre las leyes lógicas y racionales y el principio de

causalidad. De allí el sentido de la prueba ontológica, prueba que, por las mismas razones, se encuentra en Spinoza y en Leibniz (II, 205).

a) *La comprensión en Dilthey*

Según Dilthey, la diferencia fundamental entre naturaleza y espíritu es que la primera escinde un interior a nuestra mirada, mientras que el segundo se entrega de inmediato a la percepción interna, sin que el conocimiento lo deforme (III, 4).

En contraposición a Hegel, Dilthey reclama un análisis empírico del espíritu. El espíritu presenta dos vertientes: el espíritu objetivo o mundo de la conciencia y el espíritu objetivo o mundo de la cultura. El primero es estudiado por la psicología, el segundo por las ciencias del espíritu. La psicología es la base de las ciencias del espíritu, es la que permite dar unidad a todas ellas. Por vez primera, Dilthey concibe a la psicología como ciencia empírica, superando las limitaciones del ato mismo naturalista y del apriorismo psicologista. El método de las ciencias del espíritu es la hermenéutica. La hermenéutica sigue una dirección contraria a la psicología. La psicología parte de lo subjetivo y desciende a sus objetivaciones históricas; la hermenéutica permite pasar de las objetivaciones históricas a las direcciones de la vida anímica que les dieron origen (III, 6).

El proceso de la objetivación de las vivencias forma el espíritu objetivo (III, 7). No es, desde luego, un proceso sencillo. Por ejemplo, la objetivación lingüística. El pensar elemental es anterior a toda expresión. Es el momento necesario para elevarse al pensar discursivo. Esta elevación se efectúa por medio de categorías que elevan el pensamiento al plano de lo universal. El pensar discursivo es un grado más alto del pensamiento elemental que es una vivencia puramente interior (III, 7). Al llegar al plano de lo universal, el pensamiento se resiste a una expresión adecuada. Lo mismo acontece con el sentimiento y la voluntad. En toda vivencia hay tendencia a la objetivación, incluso en los sentimientos y voliciones. En el sentimiento la objetivación se manifiesta en los valores, y en la voluntad en la acción perseguida de acuerdo a normas (III, 8). Este proceso que va de lo intuitivo a lo discursivo, culmina en la "conexión sistemática del saber". Según la triple conexión de lo psíquico, hay tres grupos de expresiones

objetivantes. Pertenecen al primero: el concepto, el juicio, el razonamiento y en general todo el sistema de la ciencia.

Pertenecen al segundo las expresiones de la sabiduría de la vida (*Lebensweisheit*), religión, filosofía, arte. El tercero está constituido por el círculo de las obras y de los fines (III, 8).

La expresión nos conduce al reino del espíritu objetivo. Este mundo es el objeto de las ciencias del espíritu. Ellas estudian al espíritu en su aspecto sistemático y en su desarrollo histórico. Pero están obligadas a retroceder hasta las vivencias de donde surgieron esas formas objetivadas. El retroceso de la expresión a la vivencia constituye la comprensión, método fundamental de las ciencias del espíritu (III, 9).

La comprensión nos lleva a la hermenéutica, es decir a su análisis gnoseológico, lógico y metódico. En una primera etapa, Dilthey subordinó la hermenéutica a la psicología, pero luego la consideró como ciencia autónoma. La hermenéutica debe aclarar la posibilidad de aprehender algo extraño, debe establecer reglas de interpretación y determinar las posibilidades de un conocimiento universalmente válido (es decir fijar las categorías necesarias) (III, 9).

Las ciencias del espíritu, al emplear la comprensión como método fundamental, se diferencian de las naturales que emplean la explicación. La explicación consiste en referir un hecho a algo extraño, a algo que no es él (III, 10). La comprensión, en cambio, requiere la colaboración de todas las fuerzas del ánimo, persigue a la vivencia como tal.

Hay tres especies de comprensión, según sea el tipo de objetivación, que puede ser, como se ha indicado, de tres clases. Hay además, una comprensión de formas elementales, es decir, de expresiones aisladas y una comprensión de formas superiores, como la totalidad de una vida anímica o de un ciclo histórico. La forma suprema de comprensión es el intento de comprender la unidad y la totalidad del mundo histórico (III, 10). De este análisis de los tipos de comprensión, se desprende la gran complejidad de la tarea de la hermenéutica.

La comprensión no pretende reproducir las vivencias del prójimo, sino aprehender su sentido. La comprensión tiene dos

momentos o facetas. El primero es psicológico y consiste en el tránsito de la expresión a la vivencia, en el pasaje del signo a la intención significativa. Puede llamarse comprensión ideo-física. El segundo es la aprehensión del sentido de las objetivaciones espirituales mediante categorías.

La comprensión del yo ajeno no debe hacerse en relación al individuo cerrado en sí, sino partiendo de la estructura histórica y social en la que se desarrolla la vida real del hombre (III, 12). La interpretación abarca todas las producciones espirituales en el curso de la historia y aprehende la esencia y el sentido de lo humano.

Naturalmente, no se puede comprender un todo histórico sin comprender hechos aislados, que a su vez, sólo son comprendidos en relación al todo. Esto es inevitable lógicamente, pero en la práctica la comprensión es una tarea infinita, compuesta de operaciones parciales que se complementan mutuamente (III, 12).

En general la comprensión tiene dos supuestos: 1) la homogeneidad de la naturaleza humana y 2) la posibilidad de superar las limitaciones históricas. La superación de estas limitaciones requiere que el individuo, mediante un esfuerzo cognoscitivo, abarque la totalidad histórica de la existencia humana, emancipándose frente al tiempo, el lugar y la época.

La comprensión objetiva, o sea, universalmente válida, se hace posible mediante determinadas categorías, que son formales y materiales. Las formales son las categorías constitutivas de toda realidad, y constituyen la condición de todo pensamiento, como diferencia, semejanza, igualdad, relación, pluralidad, totalidad, etc. (III, 13). Las materiales son específicas, como valor, fin, medio, significación, temporalidad, desarrollo, ideal, sentido, formación, etc. La categoría de significación es la más importante pues está contenida en todas las restantes como momento parcial (III, 13, 14).

Dilthey no ofrece una tabla exhaustiva ni un encadenamiento riguroso de las categorías, pero advierte que ellas emanan de la vida misma y deben, por eso, ser una serie abierta que es ampliada incesantemente por la historia (III, 14). La hermenéutica así constituida debe proporcionar el fundamento gnoseológico a las ciencias del espíritu. Este punto de vista se acentúa en sus últimos

años, como se puede ver en su libro *La estructura del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, de 1910. La hermenéutica, por otra parte, desborda a la pura razón, pues el espíritu objetivo sólo se comprende a través del hombre pleno. Esta superación del puro intelectualismo se logra a través de la *autognosis* ("autognosis" es la traducción orteguiana del término diltheyano "Selbstbesinnung").

b) El ataque a la temporalidad

Uno de los medios más eficaces de ataque para mostrar las dificultades de encerrar la filosofía entre límites definidos, es al análisis del tiempo. El problema del tiempo es uno de los fundamentales de la filosofía, sobre todo de la filosofía contemporánea. Los más grandes filósofos lo han abordado, haciendo esfuerzos denodados por resolver su enigma y en estos esfuerzos se revela, en forma especialmente nítida, lo utópico de una empresa que pretendiese definir el concepto de filosofía. Como punto de ataque, Pucciarelli elige el análisis del concepto del tiempo en uno de los pensadores que mayores intentos han hecho para someter la filosofía a límites precisos: Hegel. Y Luego, realizando un análisis del concepto vulgar del tiempo, muestra cómo, en torno de este concepto, se han contrapuesto diversas concepciones de la filosofía, ninguna de las cuales logra dar la visión definitiva.

Respecto de la manera como se relaciona el sistema de Hegel con el tema del tiempo, Pucciarelli nos dice que hay dos posiciones definidas: una niega que el tiempo intervenga realmente en el sistema hegeliano mientras que la otra considera que desempeña un papel importante. Los que asumen la primera posición (como por ejemplo Mc Taggart) se basan en la identificación que hace Hegel del pensamiento y del ser, lo que reduce toda la dialéctica a un puro tránsito entre conceptos en el plano de la pura lógica y, además, en la primacía del todo sobre las partes, que considera que la Idea absoluta contiene en sí como elementos o aspectos, todas las etapas que el pensamiento debe atravesar para alcanzar su término (VIII, 258, 259). El carácter dialéctico del devenir no implicaría, así, ninguna ordenación temporal sino simplemente un tránsito conceptual hacia una explicitación cada vez mayor de la Idea. El devenir sería una gigantesca hazaña cumplida en un escenario rigurosamente atemporal.



Sin embargo, esta posición, según Pucciarelli es insostenible porque el tiempo aparece de manera inevitable cuando Hegel desarrolla los detalles del sistema. El tiempo surge cuando trata de apresar conceptualmente el movimiento y las transformaciones en la esfera de la naturaleza y del espíritu (sociedad, historia). Hegel concibe definitivamente el ser como *inquietud* condenado a no poder reposar jamás, a huir de sí mismo y negarse a sí mismo. Desde este punto de vista, a la luz de la dialéctica el tiempo aparece como una totalidad dinámica que se desenvuelve a propósito de la tensión existente entre lo infinito y lo finito. Todo lo finito se niega a sí mismo para superarse, y lo infinito, a su vez, niega toda finitud para enriquecerse con el despliegue de la totalidad de las determinaciones (VIII, 263, 264, 265).

La estructura dialéctica del tiempo es, pues, lo que incluye la temporalidad en el sistema de Hegel y ello hace que éste realice una serie de análisis de los tres momentos del tiempo, llenos de originalidad Y profundidad que no dejan lugar a dudas. (VIII, 267).

Introducido el tiempo real, en el sistema, Hegel efectúa una serie de análisis dialécticos de las relaciones entre el tiempo y el espacio y de los propios momentos del tiempo en los que sobresale su genio y que no siempre llegan a los mismos resultados (por ejemplo, en sus primeros análisis Hegel deriva dialécticamente el espacio del tiempo, pero luego en sus escritos de madurez deriva el tiempo del espacio (VIII, 268).

Es muy importante tener presente que aunque la intervención del tiempo comienza en la Filosofía de la Naturaleza, Hegel le confiere un papel fundamental en la Filosofía del Espíritu. Los textos muestran que considera un tiempo vivido (subjetivo, psicológico) y un tiempo histórico. Para Hegel el yo es el en tiempo y el es el ser mismo del sujeto mismo (VIII, 271, IX, 14). Al manifestarse en la historia, el tiempo brilla con una nueva luz, porque no sólo se plantea ahora el problema del devenir histórico sino el de su vínculo con la eternidad. Desde este momento, ambos términos se relacionan constantemente hasta que, en la consumación final del proceso histórico, que es el despliegue de todos los momentos del espíritu, la eternidad termina por absorber el tiempo (VIII, 273). Este proceso se funda en el hecho de que, según Hegel, el proceso histórico no es sino la exteriorización de las estructuras inmanentes del espíritu. La historia resulta, así, la

forma temporal de lo absoluto que se desarrolla exteriormente en el mundo. Por eso en cada etapa histórica está presente la referencia a la totalidad del proceso y que el fin último del proceso es inmanente a todo su curso. Esto muestra que no hay divorcio entre el tiempo y la eternidad. La eternidad acoge, en su amplio seno, toda la obra del tiempo (VIII, 273, 274, 275).

A pesar de que es indudable la relación señalada, el tema del tiempo en Hegel presenta dificultades de interpretación. Hay una ambigüedad irreductible en sus textos que impiden la clara comprensión del tema. Para algunos intérpretes los análisis de Hegel no pasan de ser una versión de la imagen vulgar del tiempo, mientras que otros sostienen que es un verdadero pionero de la concepción del tiempo histórico. El propio Heidegger se sitúa en la primera posición, mientras que Derrida y Kojève asumen la segunda posición (VIII, 278, 280, 281, 282, 283). Para el último Hegel identifica el tiempo con el concepto. El concepto tiene que aparecer en la existencia empírica, en el mundo real que se extiende en el espacio, e identificarse con el tiempo, para que el espíritu pueda lograr su total realización, alcanzar la plenitud de lo absoluto. El tiempo, asimilado al concepto es el tiempo histórico, por el cual se realiza la historia de la humanidad.

En su enfoque del concepto del tiempo, Hegel revela, nos dice Pucciarelli, varias limitaciones. Como ya lo ha señalado, lejos de excluir el tiempo, la dialéctica lo reclama. Por eso Hegel comete el error de no examinar su concepto en su Lógica y de relegado al dominio de la Filosofía de la Naturaleza. En efecto, la dialéctica es un proceso, es un paso del concepto a su opuesto y de ambos a un tercero que los abarque y que supere la contradicción que parece excluirlos. Algunos críticos, como Gregoire, señalan que al hacer esto Hegel apela, sin advertido, a elementos que provienen de la intuición empírica y que el tiempo se filtra a través de la incidencia de lo sensible en el proceso dialéctico. Gracias a ello es posible imprimir al proceso el dinamismo que de otro modo le faltaría. Esta inconsecuencia deriva de una confusión frecuente en Hegel de los aspectos de la negación dialéctica: el puramente lógico, el que la negación rechaza lo que afirma el primer concepto pero no pone nada nuevo (los opuestos son contradictorios) y el aspecto real, en el que el concepto es negado por otro concepto que afirma (los opuestos son contrarios y no se excluyen). Se incurre así, desde el punto de vista lógico (que es, en esencia, no empírico), en un

sofisma que compromete la eficacia cognoscitiva de la dialéctica (VIII, 287).

Otro defecto grave es el que concierne a la ubicación del tiempo en el proceso. Como ya ha señalado Pucciarelli, en unos textos Hegel deriva dialécticamente el espacio desde el tiempo, mientras que en otros, deriva el espacio del tiempo. Esta inversión de los momentos de la dialéctica parecen mostrar el carácter artificial de la dialéctica (VIII, 288).

Una dificultad muy álgida es, cuando se trata del dominio del espíritu, relacionar lo temporal, el desenvolvimiento histórico del espíritu, con lo eterno, la Idea. Aquí se plantea el problema de la compatibilidad, o, en todo caso, el de la conexión dialéctica entre ambos términos. En la historia, ya lo hemos visto, lo eterno se manifiesta como un desarrollo temporal. De manera que esta temporalidad, con todas sus transformaciones y sus formas finitas e imperfectas, nunca dejan de ser expresión de la Idea que, en sí es eterna. Ahora bien, la pretensión de develar lo eterno en su aparición temporal tropieza con algunos obstáculos. Si lo absoluto se reduce a la historia y no es nada fuera de ella, entonces lo eterno se confunde con lo temporal, la necesidad racional resulta contingente y empírica y desemboca en la irracionalidad, cosa opuesta al sentido del sistema hegeliano. Pero si lo eterno es heterogéneo respecto de lo temporal, lo absoluto entraría en la historia sin dejar de estar encima de ella. Y esto no parece explicable (VIII, 289). La relación entre el tiempo y la eternidad queda así oscura, oscuridad derivada no sólo de las ambigüedades terminológicas de Hegel sino proveniente de la estructura misma de la dialéctica. Los esfuerzos de Hegel no han sido felices para lograr una solución satisfactoria a los enigmas que propone el tiempo (*ibid*).

Criticada la dialéctica como concepción del método fundamental de la filosofía, Pucciarelli aborda el tema de la noción vulgar del tiempo y muestra cómo cada gran filósofo ha dado su propia respuesta, desde su particular punto de vista y cómo estos puntos de vista son incompatibles entre sí. Así Bradley niega la realidad del tiempo (x, 224), mientras que Bergson basa toda su filosofía en la suprema realidad del tiempo. A la noción vulgar del tiempo que es un producto de la inteligencia, cuya finalidad es resolver problemas prácticos, opone la de duración, de la que tenemos experiencia al descender a nuestro yo profundo y

confundirnos con su movimiento creador. El primero es un tiempo abstracto y espacializado mientras que el segundo es el tiempo real que nos trasciende y nos permite aprehender la totalidad cósmica (x, 228).

Heidegger confiere, también, importancia suprema al tiempo pues lo considera como el horizonte desde el cual se constituye el hombre y puede lograr la comprensión del ser. Pero su oposición es completamente diferente de las dos anteriores. Es antiidealista, al contrario de Bradley, y no considera que el hombre está sumido en el tiempo de la totalidad sino más bien como aquel existente de cuya temporalidad depende el propio tiempo (x, 228, 234).

Cuando se revisan las principales teorías filosóficas se descubre, pues, que no hay una sola explicación de la manera como se constituye la noción vulgar del tiempo a partir de una temporalidad auténtica. No hay concordancia en la manera de concebir la temporalidad originaria, tanto en lo que es en sí misma como en el modo de acceder a ella. El diálogo filosófico más que a atenuar las diferencias contribuye a agravarlas (x, 245, 246).

Inasibilidad del concepto de filosofía

Tratando de mostrar que es imposible enmarcar la filosofía dentro de cauces definidos, Pucciarelli, en uno de sus mejores trabajos, analiza y critica uno de los intentos contemporáneos mejor logrados para mostrar que la filosofía es una ciencia rigurosa, la ciencia fundamental: la concepción de Husserl, el creador de la fenomenología. Expuesta la doctrina de Husserl, Pucciarelli presenta, con la prudencia y el equilibrio que lo caracterizan, objeciones convincentes contra la concepción de la filosofía como ciencia estricta.

Menciona objeciones de Hartmann, siendo la principal que por medio del análisis de los fenómenos no se puede pasar de ellos pues lo dado no coincide con las cosas (VII, 30) El mostrarse no pertenece a la esencia del ente, pues hay entes ocultos que no se vuelven fenómenos. Tampoco es propio de la esencia del fenómeno que haya siempre un ente que se muestre en él. Esto hace imposible que la fenomenología pueda llegar a ser una ontología como pretende (VII, 30, 31).

Si la fenomenología pretende ser la ciencia filosófica fundamental, entonces debe estar totalmente libre de supuestos. Sin embargo, cuando se analiza a fondo la doctrina se descubren supuestos no adecuadamente fundados. Así, Husserl supone que los fenómenos son atemporales, pero esta atemporalidad está lejos de ser un rasgo inherente al fenómeno mismo y no pasa de ser un supuesto especulativo. También es un supuesto la afirmación de que la intencionalidad de la conciencia es la única estructura que hace posible el conocimiento y cuya evidencia se proclama temerariamente. Si quedara demostrada la validez de estas objeciones la pretensión de la fenomenología de ser la ciencia fundamental sería ilusoria (VII, 32, 33).

También se ha criticado la fenomenología desde el punto de vista de la moderna filosofía del lenguaje, sosteniendo, por ejemplo, que en muchas de sus tesis se confunden los niveles del lenguaje, y se confunde el concepto de esencia con el de la significación de las palabras (VII, 33).

Otra crítica muy importante es el hecho de que la evidencia intelectual sobre la que Husserl basa todo su sistema ha atravesado por hondas crisis y ha sido suplantada por otros criterios que se han revelado fecundos para el progreso de las ciencias como, por ejemplo, el método axiomático y los conceptos operativos (VII, 33, 34). El trabajo, termina con la cita de la opinión de una serie de pensadores famosos (Scheler, Jaspers, Marcel, Bergson, Croce, Abbagnano, Chestov y Berdiaeff), quienes sostienen, con argumentos profundos, que la filosofía no puede concebirse como ciencia (VII, 34, 35).

De todo lo anterior se desprende que Pucciarelli tiene un concepto muy personal de la filosofía. De un lado considera, indudablemente, que la razón es instrumento fundamental del pensamiento filosófico. Su propio tipo de argumentación es prueba plena, pues nunca presenta argumentos que no se funden en razones.

Pero de otro lado manifiesta que la filosofía es más que razonamiento puro y que tanto en su contenido como en su método y, sobre todo, en las metas que persigue no puede concebirse como una disciplina puramente racional. Hay en ella elementos místicos, metas de salvación. La filosofía presenta por último una dimensión histórica que la hace incompleta y necesitada de

superación. La pretensión de superar las oposiciones de los sistemas es una utopía que contradice el carácter personal de la filosofía (x, 247). La filosofía, pues, tiene un carácter personal, aunque, naturalmente, eso no la reduce a una dimensión puramente biográfica, como se desprende del propio espíritu de los trabajos de Pucciarelli. Hay que llegar, pues, a la conclusión de que para Pucciarelli, la filosofía es una actividad humana de extraordinaria significación, con predominio de elementos constitutivos racionales, pero que trasciende la pura racionalidad lo que hace que, en último término, no pueda enmarcarse bajo ninguna concepción definitiva.

Cuestiones de estética y de ideología

Como hemos dicho, los trabajos exegéticos de Pucciarelli revelan sus concepciones originales sobre la filosofía pero, además de ellos, ha publicado varios ensayos que no son de carácter interpretativo sino que abordan directamente temas determinados. Entre los principales debemos citar: *El tiempo en la pintura* (XI) y *Las funciones sociales de la ideología* (XIII). En el primero analiza las diversas maneras como se pueden relacionar la obra pictórica y el tiempo, señalando cuatro formas principales de relación: el tiempo representado en la obra, el tiempo del contemplador, el tiempo físico y el tiempo inmanente (el propiamente pictórico). El tiempo representado en la obra presenta una extraordinaria variedad: el tiempo en sus diversas modalidades, como pasado, presente y futuro, y también como simultaneidad e incluso hasta la ausencia de todo tiempo como en cierta pintura metafísica (XI, 372 y ss.); el tiempo físico, el tiempo mítico (por ejemplo la concepción cíclica del tiempo), el tiempo histórico, el tiempo onírico (*ibid.*).

El tiempo del contemplador se proyecta en la obra en tanto interpretamos la obra, pues la obra del tiempo es inseparable de nuestra propia interpretación (XI, 383).

El tiempo inmanente no es un aditamento del contemplador ni un accidente, sino que corresponde a aspectos esenciales de la obra. Hay como un dinamismo interno que depende de la disposición de los elementos plásticos. Hay dos maneras de captar el tiempo inmanente: 1) la captación de las transformaciones que experimentan los propios elementos plásticos como los colores, líneas, volúmenes, la luminosidad, textura y transparencia, cuando las formas prevalecen sobre los contenidos; 2) cuando el

espectador se desplaza ante el cuadro, la organización dinámica de los elementos (líneas o colores) experimenta un movimiento (XI, 383, 384).

Pero la propia evolución de la pintura ha desembocado en una relación más directa con el tiempo. Desde 1954 comienza a desarrollarse una pintura dinámica en la que los propios elementos plásticos son objetivamente dinámicos (relieves animados de Jean Tinguely, lumino-dinamismo de Schöffer, etc. (arte cinético actual) (XI, 386, 387). Esto ha hecho que los pintores no puedan ya vanagloriarse, como lo hacía Leonardo da Vinci, de ofrecer imágenes permanentes capaces de oponerse a la acción disolvente del tiempo (*ibid.*). Los límites entre lo plástico y lo difluente se han borrado (XI, 387). Todo esto muestra que los rígidos límites que la estética trazaba entre las artes se han atenuado. Se ha entrado en una nueva época, en la que no sólo la creación y la crítica sino incluso el gusto de los espectadores se han tornado más amplios (390, 391).

En *Las funciones sociales de la ideología*. Pucciarelli, después de analizar en detalle los diversos significados del vocablo "ideología" muestra, como es su costumbre, que el concepto de ideología es mucho más difícil de analizar de lo que se supone usualmente. En relación a sus acepciones más modernas considera que una ideología constituye una visión de la realidad histórica, juicios de apreciación sobre ella e incitaciones para una acción político-social (XIII, 126). Después de analizar la relación entre la ciencia y la psicología y de mostrar que la primera puede lograr una objetividad que escapa a la última (XIII, 129, 130) pasa a considerar los conceptos de ideología de Gramsci y de Althusser y de la función social que ella desempeña y que consiste en dar cohesión y unidad al cuerpo social integrando a los miembros que lo componen (XIII, 131, 132).

Termina dando a entender que la misión de los intelectuales es elaborar y difundir la ideología, adaptando las ideas al cuerpo más o menos rebelde de la sociedad y contribuyendo a que ésta se transforme para adquirir cada vez mayor cohesión. A pesar de que el intelectual no pertenece a un único grupo social, se enfrenta a la sociedad de manera más bien homogénea y ello se debe a la conciencia de su propia función. Aparte de sus tareas específicas, el intelectual interviene en el proceso histórico. Al intelectual compete la elaboración y la difusión de la ideología que ha de

mantener la cohesión o producir la ruptura del sistema social. Por medio de una prédica eficaz intenta lograr el consenso de las masas, ya sea en la dirección del grupo dominante, ya sea en su preparación para el cambio de sistema (XIII, 136, 137).

2. DANILO CRUZ VÉLEZ: DENODADO ESCLARECIMIENTO DEL FILOSOFAR

Danilo Cruz Vélez es tan difícil de clasificar como Eugenio Pucciarelli. No cabe duda de que lo principal de su obra se centra en la interpretación de ciertas expresiones señeras de la filosofía occidental, como el pensamiento de Descartes, de Hegel, Nietzsche, Husserl, y, sobre todo, Heidegger. Mas, por otra parte, esta interpretación es la vía que recorre para alcanzar su propia visión de la filosofía y de su relación con la cultura y es en esta vía en la que se puede apreciar el aspecto creador de su pensamiento.

Sin embargo, debido al estilo de presentación de su obra y a su referencia constante a los pensadores señalados, nos atrevemos a situarlo entre los filósofos exegéticos. Lo que hemos dicho sobre la significación del pensamiento exegético en América Latina nos libera de hacer mía justificación especial en el caso de Cruz Vélez.

La obra más importante de Danilo Cruz Vélez es *Filosofía sin supuestos*. En ella recorre el camino señalado: por medio de una labor exegética de extraordinaria calidad, plantea el problema de la esencia de la filosofía y llega a sus propias conclusiones. Para la exposición de su pensamiento, seguimos esta obra y complementamos la exposición utilizando tres trabajos más, uno sobre Nietzsche y el nihilismo, otro sobre la relación entre la filosofía y la cultura y el último sobre el porvenir de la filosofía.

La fenomenología y la subjetividad trascendental

Danilo Cruz Vélez, siguiendo a la gran tradición occidental, considera que el primer problema filosófico es el de la filosofía misma (1, 13). De este tema central parte su meditación filosófica y desde este horizonte se desarrolla todo su pensamiento. Incluso en aquellos aspectos en que el tema no aparece explícitamente, sólo se puede captar el verdadero sentido de lo que Cruz Vélez está

diciendo en relación con la meta de esclarecer de manera radical lo que es la filosofía.

La filosofía aspira a la racionalidad radical, es el intento de la razón de iluminarse a sí misma. Modernamente Husserl es quien ha presentado con mayor claridad y, a la vez, profundidad, este carácter radical del filosofar. Toda su vida está dedicada a transitar por este camino: el de hacer una filosofía que sea una ciencia sin supuestos (1, 15). El intento de superar los supuestos de la filosofía tradicional, le hace seguir tres vías: el camino cartesiano, el camino histórico y el camino del sicólogo (1, 16).

En el camino cartesiano Husserl intenta superar los supuestos de la actitud natural que consiste en la creencia ingenua en la realidad del yo y del mundo. Para lograr este propósito, elabora su famoso método de la epojé (1, 16 y ss.), Y descubre, de esta manera, el mundo de la *subjetividad trascendental*. (1, 16 y ss.). Pero estos resultados no satisfacen por completo a Husserl pues no logra distinguir, con la claridad que se exige él mismo, la diferencia entre la subjetividad trascendental y la subjetividad psicológica.

Para superar estas dificultades emprende el camino de la historia. Es la época en que concibe la fenomenología como filosofía primera (1, 24 y ss.), y escribe su famosa obra sobre la crisis de las ciencias europeas y la filosofía fenomenológica. Husserl concibe la historia de la filosofía como un proceso unitario que comienza en Grecia y termina en la fenomenología trascendental.

Toda la filosofía de Occidente es interpretada a la luz de este telos fundamental (1, 27). La filosofía se origina en la superación de la actitud ingenua y en el descubrimiento de la subjetividad, y además, en el intento de una comprensión racional de la totalidad. En este sentido los sofistas cumplen un papel trascendental pues son los primeros en plantear los problemas desde el punto de vista de la subjetividad. Sócrates y Platón superan el escepticismo a que conducen estos primeros planteamientos y tratan de llegar a una verdadera ciencia, que se funda en principios que se descubren en el sujeto (las ideas, según Husserl, remiten al sujeto). Platón tiene además el mérito de concebir a la filosofía como un conocimiento racional total y, además, radical, que no acepta otra instancia que la suya propia. Aristóteles se desvía del camino trazado por Platón

y recae en el realismo ingenuo, pero tiene el mérito de haber creado la psicología como ciencia, es decir, de haber iniciado la ciencia sistemática de lo subjetivo (1, 32 y ss.). En la filosofía moderna triunfa definitivamente el subjetivismo. El subjetivismo moderno se inicia con Descartes que es, en la historia de la filosofía, un comienzo radicalmente nuevo: el intento de encontrar un comienzo de la filosofía absolutamente seguro en la subjetividad (1, 56). El empirismo de Locke es el primer intento de filosofar trascendental, porque intenta ya mostrar cómo se constituye el conocimiento partiendo de la subjetividad. Pero se desvía del verdadero camino porque no logra desembarazarse de la creencia en la realidad de la conciencia, en tanto pertenece a un cuerpo (1, 63, 64).

Con Kant se realiza el primer esbozo de sistema científico fundado en una filosofía trascendental (1, 72). Mas si se quiere comprender el sentido de la trayectoria señalada hay que profundizar la diferencia entre la psicología empírica y la trascendental, diferencia que no queda aclarada por el estudio de la historia de la filosofía. La única manera de alcanzar la comprensión definitiva es el de la psicología trascendental, es decir, el análisis del yo purificado de todo rezago de ingenuidad derivada de la actitud natural (1, 78).

Aunque Kant puede considerarse como el primer filósofo que asciende en forma sistemática a la región de la subjetividad trascendental, ni las vislumbres anteriores ni su propia contribución permiten aclarar definitivamente el significado de esta región. El yo trascendental, la subjetividad trascendental debe ser tematizada expresamente. Sólo mediante esta tematización, mediante el desarrollo de una psicología trascendental, se podrá resolver el problema central de la filosofía primera: la comprensión del ser de los entes. Este ser se comprende cuando se descubre que la subjetividad trascendental es la condición de la posibilidad de los objetos (1, 72, 97, 98).

a) *Superación de la metafísica de la subjetividad*

Husserl creyó que había logrado de embarazarse de todo supuesto en la construcción de la filosofía trascendental, pero Heidegger muestra que había partido, a pesar de todo, de supuestos que no pudo explicitar. Para Heidegger, como para Husserl, la fenomenología es el término de la filosofía moderna,

pero no como plenitud, como pretendía su fundador sino como ocaso (1, 108), pues con ella comienza a declinar la metafísica que pretende responder a la pregunta por el ser de los entes desde el sujeto (1, 108). Precisamente, el supuesto que no logra explicitar Husserl es que aquello de lo que se trata en filosofía es la conciencia. En *El ser y el tiempo*) Heidegger pretende superar este supuesto, es decir, pretende liberarse de la metafísica de la subjetividad (1, 111, 112). Para hacerla, rechaza el supuesto de que el sujeto es la fuente del ser. Después de hacer la crítica de la concepción del hombre como sujeto, Heidegger introduce el *Dasein*, nombre con que designa el ser del hombre (1, 113, 114, 115).

Para comprender cómo llega Heidegger a este planteamiento es necesario seguir sus propios análisis históricos. Su primer paso es enfrentarse a la imagen del hombre que nos viene desde la filosofía griega y luego medieval (1, 115). Esta imagen, a pesar los esfuerzos renovadores de la filosofía moderna, llega hasta Husserl el que, para dilucidar el ser de los objetos por medio de la metafísica de la subjetividad, efectúa una traslación ilegítima de los conceptos de la ontología antigua (1, 116). Los griegos consideraban el ser a la luz del tiempo, por medio del presente. El ser -ousía, sustancia- es la permanente presencia, es lo que permanece en la cosa, es lo subyacente (Aristóteles) (1, 123, 124). Lo subyacente, el *hypokeimenon*, es decir, el *subjectum*, es el nombre primordial que recibe la ousía (1, 124).

Frente al *subjectum*, está el *objectum*, lo que está frente a nosotros. En el lenguaje de la filosofía medieval *objectum* es el nombre que recibe lo representado (es decir, lo subjetivo en lenguaje moderno) (1, 125). Cuando Aristóteles realiza sus investigaciones metafísicas ya hacía tiempo que la metafísica existía. Su tema era la dilucidación del ser de los entes. Mas, una vez planteada su finalidad, la metafísica se desvía, y en lugar de preguntarse por el ser en cuanto ser, se queda en la región de los entes y tiende a confundir el ser con un ente privilegiado. Esto es lo que Heidegger llama *el olvido del ser* (1, 126, 295). La metafísica busca el ser como fundamento de los entes y señala un ente como fundamento de los demás. Por eso los griegos consideran que el ser es la idea, (Platón), o lo divino (Aristóteles) (1, 296). Cuando Descartes inaugura la modernidad, asume el mismo supuesto helénico y medieval. Para hallar una base segura de la filosofía busca el ser, el *subjectum* indubitable. Y este es el yo, el ego

cogito. Por eso, el único *subjectum* es el yo, y así nace la metafísica de la subjetividad (1, 131, 132).

Se ve, pues, que en la filosofía de Descartes sigue en pie la idea griega del ser como fundamento y como presencia. Lo único que ha cambiado es el ente con el que se confunde el ser, que ahora es el yo (1, 134). Esta idea se infiltra en Husserl. El yo puro es un *stratum* invariable y tiene la función de fundamentar el ser de los entes (1, 159 Y ss.). En cuanto fundamento de los entes, que ahora son objetos, no es, él mismo, objeto, pero puede transformarse en objeto por medio de la reflexión (1, 165). Resulta, así, que un ente es fundamento de otros entes y Husserl recae en la ontología tradicional. La utilización de la reflexión para acceder al yo, hizo esta recaída inevitable (1, 171, 172). Los supuestos de la filosofía de Husserl, que es la culminación de la metafísica de la subjetividad, quedan así, al descubierto: 1) la reflexión como vía de acceso al yo; 2) la identificación del ser con el ser objeto (1, 172). Si se identifica al ser con el ser objeto y se trata de determinar el ser del yo, en cuanto fundamento de los entes (objetos), se tiene que presuponer que el yo es un objeto y que la vía de acceso a él es la reflexión (1, 172).

Heidegger, una vez explicitados los supuestos husserlianos, rechaza el yo como punto de partida del filosofar, porque si se parte del yo, se reintroduce el concepto de sustancia y el horizonte "cósico" de la ontología tradicional/ (1, 174). El punto de partida debe ser, en cambio, la cotidianidad. En ella el hombre está entregado a sus quehaceres junto con los demás hombres (1, 177). El sujeto de esta existencia cotidiana es el "se" (el "man") que no corresponde a la verdadera esencia del hombre. Hay, pues, un engaño, el yo que se descubre en la conciencia pura, no es sino la forma del yo (1, 178). Cuando se hace esto, se está interpretando al hombre con las categorías de las cosas. El hombre se interpreta a sí mismo desde fuera, no desde sí mismo.

Cuando se descubre el engaño, se comprende que, para eliminar todo supuesto, hay que partir de un ente que no es cosa. Este ente es el *Dasein*, la existencia, el *ek-sistere*, o sea, el estar proyectado hacia las cosas (1, 179). Este proyectarse es un estar abierto a las propias posibilidades, eligiendo unas y dejando de lado otras. A esta dimensión de las posibilidades pertenecen sus modos de ser yo. De su manera de existir depende si es un yo como "se" o como "yo mismo" (1, 180).

Hecha esta crítica superadora, Heidegger señala el camino que debe seguirse. Reconoce la utilidad de la fenomenología por su afán de enfrentarse a lo inmediato en sí mismo y porque es la culminación de la metafísica de la subjetividad. Por eso, sostiene que debe partirse de la fenomenología para llegar al pensar del ser (1, 188). Esto conduce a la superación de la metafísica porque la metafísica se constituye en el olvido del ser (1, 189), y, por eso, nunca llega a establecer la diferencia ontológica entre el ser y el ente, pues confunde el ente con el ser (1, 191). Esta confusión se manifiesta desde los albores de la filosofía griega, pero se hace irreparable en Platón que considera que el ser de los entes consiste en entes determinados que son las ideas (1, 191). Se imprime, así, un sello indeleble a toda la metafísica. El ente privilegiado se desplaza, pero es siempre un ente, primero es lo divino (Aristóteles, metafísica medieval) y por último el Ego (metafísica de la subjetividad) (1, 191, 192).

Heidegger intenta una vía completamente diferente: la búsqueda del ser en cuanto ser, no referido a los entes y no considerado, a su vez, como ente. Pero esta búsqueda no puede emprenderse con los recursos de la metafísica (197, 198). Esto crea dificultades a Heidegger. En un comienzo utiliza los recursos de la filosofía trascendental de Kant y se pregunta por la posibilidad de las relaciones del hombre con el ser, pero el camino se le va haciendo cada vez más intransitable. Por eso en sus últimos años, que él mismo llama de la vuelta (Kehre), regresa a plantear el problema del ser en cuanto ser. Ya no intenta dilucidar la relación del hombre con el ser sino el ser con el hombre. En *El ser y el tiempo* no pregunta, como Kant, por las condiciones de la posibilidad de la experiencia de los objetos, sino por las condiciones de la posibilidad de la comprensión del ser (1, 199). Este es aun el camino de la metafísica, pero Heidegger lo sigue para salir de ella (1, 200). Esto explica el plan de la obra (que no llega a cumplirse), que incluye una destrucción de la historia de la ontología. Sin embargo cuando Heidegger decide atacar de frente el problema del ser, el hecho de haber disuelto los recursos de la metafísica tradicional le impide encontrar el lenguaje adecuado y comienza a utilizar un lenguaje cada vez más oscuro y enigmático (l. 198).

De todo este proceso de análisis, de destrucción y de superación, emerge el concepto heideggeriano de la filosofía. La

filosofía no es de ninguna manera una ciencia porque ella no puede fundamentar sus juicios como las ciencias. Estos juicios se fundan en su concordancia con objetos permanentes, pero la filosofía es un intento de dilucidar lo que hace posible la permanencia (1, 234). La filosofía tampoco tiene su origen en la reflexión como creía Descartes y toda la metafísica de la subjetividad. El origen de la filosofía es la pregunta por el ser. El hombre, para ser hombre, debe tener una precomprensión del ser. Pero, aunque comprende de manera espontánea e ingenua el ser, es indiferente hacia él. Sin embargo, de pronto, brota la pregunta por el ser y surge la filosofía (1, 257, 258). La filosofía nace, pues, como una tematización expresa de la comprensión preontológica del ser (1, 258). Por eso, el punto de partida de la filosofía es la vida cotidiana. La actitud natural, descrita o supuesta por *Husserl*, está dominada por el ver (que no es sino la manera como los griegos consideraban el conocimiento), en cambio la vida cotidiana es un "afanarse" (cura) (1, 275). El hombre es realmente lo que hace. Los objetos no son lo visto, sino lo que hay que hacer, lo que hay que manejar, son pragmata (1, 276). Las cosas no son objetos independientes, sino son "útiles" (1, 278).

b) Reflexiones sobre la cultura, la moral y la filosofía

En los desarrollos anteriores, Danilo Cruz Vélez expone e interpreta, según sus propios puntos de vista, la filosofía de Heidegger. Hecha esta interpretación, desarrolla su propia concepción de la filosofía y utiliza los esquemas conceptuales elaborados para abordar problemas fundamentales de la filosofía de la cultura y de la ética. Para hacer esto recurre, como pauta de confrontación, al pensamiento de Nietzsche. La exigencia de concisión, obligada en un libro como el presente, nos limita a exponer sólo los rasgos más sobresalientes de los análisis que realiza y de las tesis que sostiene.

Uno de los temas más importantes de la filosofía actual es el del significado de la cultura. Sobre este tema existen múltiples teorías diferentes, ninguna de las cuales logra dar una idea de la cultura que permita comprender su génesis y su verdadero sentido. Cruz Vélez parte de una pregunta de Nietzsche, encontrada en sus papeles póstumos, editados por Alfred Baumler bajo el título de "La inocencia del devenir" (VI, II): En esencia la pregunta es: ¿en qué ha servido la filosofía a la cultura?

Se trata de una pregunta radical que sólo puede contestarse buscando el fundamento de la cultura ya que la filosofía es una forma de la cultura (VI, 15). Partiendo de la etimología de la palabra se descubre que la cultura fue concebida por los romanos (Cicerón) como "cultura animi", es decir como perfeccionamiento del hombre, como proceso de humanización: humanización por medio del desarrollo del espíritu que es concebido como razón (VI, 17). Un supuesto de esta concepción es que el hombre es un animal racional. En consecuencia pertenece a dos campos y esta dualidad debe ser explicada. Tradicionalmente se manifiestan dos tendencias opuestas: la naturalista y la espiritualista. El defecto de ambas concepciones es que son arbitrarias porque los conceptos de naturaleza, de espíritu, de razón, de lagos, etc., que sirven de sustento a dichas posiciones, son oscuros, no han podido ser aclarados debidamente (VI, 21).

Para superar estas limitaciones de la moderna antropología filosófica, hay que retrotraerse a la significación más primitiva de cultura. "Cultura" viene de "colere" que significa: *encontrarse habitualmente en un sitio vivir en*. Ello se debe a que los latinos vivían en el agro que cultivaban (VI, 29, 30). Cultura es, pues, la morada del hombre. La *humanitas* no es, por eso, el resultado del cultivo de nuestra animalidad, sino más bien su negación. Porque el hombre se hace hombre mediante la cultura, no mediante la naturaleza. Su humanización se realiza en un universo simbólico, dentro del cual vive, que es la cultura que constituye su morada (VI, 34).

¿Cómo es posible que el hombre se instale en un mundo de símbolos, que se haga hombre creando cultura? Ello se explica cuando se comprende que el ser del hombre es la libertad, la libertad que caracteriza su existencia, puesto que existir (ek-sistir) significa trascenderse y sólo el que es libre puede trascenderse (VI, 39). Pero no se trata de una trascendencia hacia un mundo diferente del real. El hombre trasciende la naturaleza hacia el mundo (VI, 40). El mundo no debe entenderse en este caso como el cosmos meramente físico, sino como aquello en lo cual se desarrolla nuestra existencia, nuestra vida. El hombre para ser, es-en-el-mundo, el mundo es aquello que ofrece posibilidades de realización al hombre, es el esbozo de sus posibilidades concretas (VI, 43).

Ahora bien, existe una disciplina que es filosófica por excelencia, que es la propia esencia de la filosofía: la *metafísica*. La metafísica intenta ir más allá de la física, es decir de la naturaleza, intenta trascenderla. Por eso, la metafísica ofrece el fundamento, en sentido radical, de la cultura (VI, 49, 50). En este sentido la filosofía es un acontecimiento radical de la existencia humana, porque el hombre sólo existe cuando, esbozando su mundo, constituye el horizonte de las posibilidades de su ser. La filosofía no estudia los caracteres y propiedades de las cosas, sino el horizonte en que éstas van a aparecer como objetos con determinadas estructuras (VI, 50). La filosofía es, por eso, una creación de mundos posibles para el hombre. Al desplegar el horizonte en que aparecen las cosas, da sentido a su ser-en-el-mundo y, en último término, a su manera de existir. A cada época de la historia del mundo corresponde una concepción del mundo propio. Una cultura surge con el establecimiento de su mundo, es decir, del esbozo de posibilidades de los hombres que moran en ella; y desaparece cuando su mundo se torna caduco (VI, 53). Vemos así cómo la filosofía sirve a la cultura: nos revela su origen metafísico, nos muestra que hay cultura porque el hombre es el ente que se proyecta hacia su mundo trascendiendo la, naturaleza (VI, 49, 50, 51, 52).

Para mostrar la conexión de la filosofía con la cultura, y cómo la primera nutre el tronco y las ramas de la segunda, Danilo Cruz Vélez elige un ejemplo concreto: las ciencias del lenguaje. Parte de la tesis de que ninguna ciencia puede constituirse como tal si no presupone ciertos conceptos precientíficos de carácter metafísico (VI, 57,60, 61). Estos supuestos desempeñan un papel especialmente revelador en las ciencias del lenguaje.

Pero aunque hay importantes estudios sobre el carácter metafísico de los conceptos precientíficos de ciencias como la física y la biología, no los hay en relación a las ciencias del lenguaje (VI, 61). Sin embargo, es posible descubrir a través de la historia de la filosofía y de las ciencias del lenguaje diversas concepciones sobre su origen y sus funciones que dependen directamente de los supuestos metafísicos de la época. Así, para Platón el lenguaje significa la posibilidad de trascender el mundo sensible para acceder al mundo inteligible de las ideas. En cambio en la modernidad, debido a que en ella priva la metafísica de la subjetividad, el lenguaje es creación del sujeto. El lenguaje siempre es trascendencia, pero no del mundo sensible al ideal, sino del

mundo a la subjetividad (VI, 71). Se considera la producción del lenguaje como una necesidad de la razón humana, que es la naturaleza del hombre, y esta necesidad tiende al desarrollo de sus fuerzas espirituales y a la conquista de una Weltanschauung (VI, 78).

Estos ejemplos muestran cómo la filosofía (es decir la metafísica) ofrece a las disciplinas del lenguaje un concepto previo de su objeto, y, además, les proporciona los conceptos teóricos fundamentales sin los cuales no podrían constituirse como ciencias (VI, 71). Así, la metafísica platónica de los dos mundos y del alma como aquello que permite trascender del mundo sensible al inteligible, ha tenido una influencia decisiva en la historia de las ciencias del lenguaje, lo mismo que la metafísica de la subjetividad que es la que inspira a Humboldt. De estirpe platónica son la teoría de la gramática tradicional, la lógica y la gramática de Port Royal, y las concepciones lingüísticas del positivismo lógico y de la fenomenología; fundadas en la metafísica de la subjetividad están las teorías lingüísticas de Humboldt, Bopp (fundador de la gramática comparada), Wundt, Schleicher, Bally, Vossler, etc. (VI, 79, 80).

Esta preeminencia teórica de la metafísica plantea un problema. En efecto, el lenguaje se presenta como un producto humano, pero si el lenguaje es constitutivo del hombre, ¿cómo puede éste inventarlo? (VI, 81, 82). Si se hace frente al problema con honestidad intelectual se debe reconocer que, hasta el momento, no ha sido posible encontrar una respuesta. Ni siquiera hay una pista que señale un posible camino a seguir (VI, 82 y ss.).

Heidegger y sus seguidores han hecho un nuevo planteamiento. Sostienen que la metafísica ha incurrido en el ya mencionado olvido del ser y que, por eso, para comprender lo que es el lenguaje y como se ha constituido, constituyendo, a su vez, al hombre, es necesario superar el horizonte de la metafísica del lenguaje (VI, 84). Los primeros resultados de este intento son desconcertantes. Así, para Walter F. Otto y otros heideggerianos, el lenguaje es el ser mismo de las cosas. Y el ser es el ritmo en el cual flotan los dioses. Por tanto, el lenguaje debe explicarse con el mito. La danza, la melodía y la palabra, que son originariamente, lo mismo, no son imágenes, reproducciones del ritmo de las cosas, sino el ritmo mismo en su presencia inmediata. El lenguaje no es

una respuesta del hombre al ser de las cosas, sino este ser mismo, es decir, la esencialidad del mundo (VI, 85, 86, 87).

Danilo Cruz Vélez considera que esta concepción del lenguaje no aclara nada sobre su origen. Considera, incluso, que la tesis del propio Heidegger según la cual la única manera de vivir el lenguaje, de captarlo en su pureza, como forma pura de lo dicho, es a través del poema, rebasan su capacidad de comprensión. Para justificar su aserto cita algunas frases sibilinas de Heidegger, como "El lenguaje mismo es: el lenguaje y nada más. El lenguaje mismo es el lenguaje", "Lenguaje es lenguaje", "Sólo el lenguaje es lo que propiamente habla", etc. (91, 92). Y llega a la conclusión de que esta oscuridad se debe a la renuncia a la metafísica como horizonte desde el cual debe entenderse el lenguaje (VI, 92), porque sólo la metafísica nos ofrece los fundamentos explicativos de todas las cosas, fuera de ella no encontramos en qué apoyarnos, no tocamos fondo. Quedamos suspensos en lo sin fondo, en un abismo. Fuera de la metafísica, que hace posible que sea investigado por las ciencias positivas, el lenguaje es un misterio (VI, 94).

La metafísica es, por eso, para Danilo Cruz Vélez, fundamental para comprender el mundo. Pero no sólo como cosmos, sino también, y muy especialmente, como el mundo del hombre en su devenir histórico. Por eso se enfrenta a la tesis sobrecogedora de Nietzsche de que la metafísica y, en consecuencia, la moral, se reducen, a ser expresión del platonismo (n, 6 y ss.). Nietzsche afirma que lo que hace posible la metafísica y la moral es la doctrina de los dos mundos, sistematizada en forma definitiva por Platón. Según esta doctrina, el mundo sensible es el mundo inferior, que está regido por el mundo superior de las ideas. Las ideas imprimen su molde a las cosas y son los ideales que imponen las metas a la acción humana (VI, 8). El fundamento último de las ideas es lo divino, que es la fuente de validez de las normas de conducta. Nietzsche denuncia la concepción de los dos mundos que ha esclavizado el pensamiento y la acción de Occidente durante siglos. Esta doctrina no es verdadera sino falsa y su origen se explica por el afán de conservación de la especie humana. La desesperación por mantener la vida, el terror de la muerte, llevan al hombre a imaginar la doctrina de los dos mundos y a crear una metafísica y una moral falsas. Contra ellas hay que proclamar la moral de la vida, de la afirmación de la voluntad de poderío. Hay que rechazar los viejos valores y las viejas ideas, hay

que implantar el nihilismo. El nihilismo, el rechazo de los dos mundos es la única manera de liberarnos del desgarramiento que sufre el ser del hombre. El hombre tradicionalmente, tiene que controlar sus impulsos vitales y someterlos a la tiranía de las normas (n, 11, 12, 13). Pero el nihilismo se impone cuando se desenmascara el "otro mundo", el mundo de las ideas y de lo divino como una ficción. Nietzsche llega, así, al nihilismo radical.

Danilo Cruz Vélez asume la tesis de Nietzsche en tanto denuncia la ficción de los dos mundos (n, 24). Pero no la acepta en relación a la metafísica y la moral. Porque la metafísica que denuncia Nietzsche, que es, en esencia, platónica, no es sino una entre otras posibles. Nietzsche ha identificado la metafísica con el platonismo, pero la prueba de que su identificación es demasiado estrecha es que él mismo presenta un nuevo tipo de metafísica, una metafísica de corte no platónico, que es la última expresión de la metafísica de la subjetividad que comienza con Descartes. Ésta es la metafísica de la voluntad de poderío.

Al rechazar el mundo ideal, Nietzsche, atrapado todavía por la concepción tradicional del hombre que lo considera como animal racional, concibe al ser humano como un ser puramente biológico. Pero esta tesis es también falsa. Si se supera, de verdad, el esquema tradicional del hombre, no se le puede considerar, entonces, ni como espíritu o razón pura, ni como mero animal, ni tampoco como una mezcla de ambos. Si queremos comprender al hombre, tenemos que buscar otro tipo de metafísica. Este nuevo tipo de metafísica alborea ya en el siglo XIX en que la izquierda hegeliana comienza a concebir al hombre desde el punto de vista de la praxis (II, 27). Esta idea había sido descubierta ya, en forma general, por Aristóteles, pero no logró influir en el desarrollo de la metafísica tradicional. Aristóteles considera que lo que caracteriza al hombre son sus tareas y que la tarea peculiar de todo hombre es su propia vida, es la persecución de su forma más perfecta, de la eupraxis (II, 30, 31).

Si se utiliza la praxis como fundamento de la comprensión del ser del hombre, se puede superar el nihilismo y se puede aspirar a una nueva moral (II, 31). Si el ser del hombre consiste en una tarea, es indudable que para cumplida tiene que proyectarse hacia las metas elegidas. Al proyectarse tiene que escindirse en lo que es, en su ser actual, y en lo que va a ser cuando logre cumplir sus metas. Pero, cuando se concibe al hombre desde este punto

de vista, la escisión señalada no conlleva ya a la destrucción de la unidad y la homogeneidad de su ser, no se produce el desgarramiento que se origina en la doctrina platónica de los dos mundos (II, 32). Al revés, la unidad de lo humano se conserva en el despliegue de los momentos constitutivos de un todo unitario (II, 32). El deber ser puede explicarse, así, sin necesidad de trasponerlo a un mundo ideal. En el deber ser hay un *trascender hacia*, pero no hacia un más allá, porque la dimensión del trascender no es el espacio sino el tiempo. Por tener que elegir, el hombre es libre y responsable, y en consecuencia, los efectos de sus acciones le son imputables. Vemos, así, que los conceptos cardinales de la ética pueden salvarse, y esto es posible porque ellos no nacieron como fenómeno histórico con el platonismo y se evaporaron con el nihilismo, sino que son estructuras fundamentales de la existencia humana (II, 33). Y esto muestra que sería posible superar el inmoralismo derivado del nihilismo mediante una ética basada en conceptos diferentes de los tradicionales. Ante todo no podría estar constituida por preceptos universales, porque la universalidad de las normas éticas sólo puede fundarse en instancias trascendentes como lo divino, las ideas, la razón universal, los valores, etc. Pero en la época del nihilismo en la cual estamos actualmente, no se puede ya recurrir a estas instancias (II, 32, 33). Habría primero, para vencer el condicionamiento histórico del hombre, que establecer preceptos negativos que vayan alejándolo, *per viam remotionis*, de todo lo que no es él propiamente, pero en lo cual tiende a perderse. Sólo después de hacer esto podría venir la tarea positiva de fundamentación de la nueva ética para lo cual hay ya, aunque dispersos, muchos elementos en la filosofía contemporánea (II, 33).

Los desarrollos que anteceden permiten comprender el pensamiento de Cruz Vélez sobre la esencia y el porvenir de la filosofía. De acuerdo con el análisis heideggeriano de la historia de la metafísica, esta expresión fundamental y señera de la filosofía tradicional, ha muerto, y ha muerto porque ha caído en el olvido del ser. Esto puede hacer pensar que la filosofía ha muerto. Pero no puede ser así porque la filosofía es consustancial al hombre, de manera que mientras el hombre exista habrá filosofía. Es desde luego imposible predecir su futuro, porque la filosofía es la suprema expresión de la libertad del hombre. Pero, dentro de ciertos límites, se pueden trazar algunos lineamientos de su posible desarrollo (IV, 20). Por lo pronto, una de sus tareas futuras es la de mantenerse

filosofando sobre su esencia, lo que puede considerarse como una conquista, pero una conquista que exige una lucha permanente para mantenerse. Se trata de una lucha muy difícil porque, como hemos visto al exponer las ideas de Cruz Vélez sobre el saber sin supuestos, la filosofía no tiene ningún punto de apoyo fuera de sí misma, ni puede esperar ayuda de ninguna parte, (IV, 20).

Otra tarea sería la de conquistar su propio pasado. El hecho fundamental de que la metafísica haya caído en el olvido del ser exige un filosofar constante sobre ella y su historia. A pesar de este olvido, al hablar sobre el ente ha tenido que tematizar de algún modo el ser y, por eso, ha acumulado un enorme acopio de ideas sobre el ser, aunque siempre referido a los entes. Los grandes conceptos metafísicos como finito e infinito, ser en otro y ser en sí, substancia y accidente, etc., pueden ser referidos al ser, sacado del olvido y estudiado en su articulación y en su unidad (la lógica de Hegel puede ser considerada como uno de los intentos que se han hecho en este sentido) (IV, 21).

En relación a las ciencias, la filosofía debe hacer una tarea de depuración. Las ciencias han salido todas de la filosofía, rechazando el ser como una quimera. Pero el ser las rodea por todas partes, como una atmósfera. Toda ciencia, en último término, estudia modalidades del ser, sin poder llegar, sin embargo, al ser de los objetos que estudia. La filosofía debe realizar una meditación incesante sobre las ciencias y de este modo puede llevarlas nuevamente a su seno; más no para convertirlas de nuevo en filosofía como pretendieron Schelling y Hegel, ni para considerarlas como su campo de trabajo como pretende el positivismo, sino para sacar a luz la atmósfera que las rodea por todas partes y para enraizarlas en un saber esencial (IV, 22). Desde luego hay muchas otras tareas que la filosofía puede y debe emprender. Pero bastan las anteriores consideraciones para ver con claridad que, pese a algunos vaticinios en contrario, la filosofía tiene un amplio futuro (IV, 23).



IV. LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y EL REDESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

EL MOVIMIENTO histórico de las ideas en América Latina, que toma cuerpo al término de la segunda Guerra Mundial y que culmina rápidamente en una filosofía de lo americano, es una de las manifestaciones más características y originales del pensamiento latinoamericano. Aunque se origina como resultado de los esfuerzos de pensadores de diversas nacionalidades, es Leopoldo Zea el primero que tiene la idea de coordinar estos esfuerzos y de crear un *movimiento sistemático* que persiga metas definidas. Leopoldo Zea inicia su obra inspirado en la convicción de que la mejor manera de hacer filosofía auténtica en nuestro medio es utilizar el pensamiento filosófico para dar respuesta a los problemas urgentes y concretos de nuestra realidad histórica y social, de aquella realidad de la cual es parte del propio pensador. La filosofía académica en América Latina había consistido principalmente, según lea, en repetir en forma aislada y abstracta las teorías de la filosofía europea y esto no podía conducir a ninguna actividad filosófica creadora. La filosofía debía orientarse, por eso, al análisis de problemas diferentes de aquellos que se planteaban en el ámbito puramente académico. La filosofía occidental, a pesar de que en algunos de sus aspectos presentaba una gran abstracción, había surgido como respuesta a problemas humanos reales, como intento de resolver problemas originados en la práctica de la vida colectiva. Pero su descarnada enseñanza en nuestras universidades no respondía a ninguna problemática real de nuestra circunstancia histórica. Sin embargo la historia de las ideas nos muestra cómo la filosofía europea, fuera del aislamiento académico, había sido utilizada para resolver problemas reales, por ejemplo, cómo el positivismo fue utilizado en México para asentar definitivamente el poder de la burguesía triunfante después de su lucha contra el imperialismo europeo (invasión francesa de México). Y este hecho revela algo fundamental, algo que había pasado inadvertido a quienes se habían ocupado de la historia del pensamiento filosófico en América Latina: que este pensamiento presenta visos de originalidad. (1, 15; IX, 18 Y siguientes; x, 13, 32 y siguientes). Porque la originalidad no consiste únicamente en crear sistemas teóricos abstractos sino que puede manifestarse de muchas maneras. Una de las más significativas es, precisamente, la manera de utilizar las ideas, el modo de aplicadas. Cuando los latinoamericanos se independizan de España comienzan ya a utilizar una serie de ideas filosóficas para justificar su acción

política, para poder alcanzar los fines que se proponen. Y durante toda nuestra vida independiente han procedido de la misma manera. Nuestros pensadores nunca se conformaron con imitar o repetir fórmulas filosóficas importadas. Lo que persiguieron fue la creación de una nueva sociedad que fuera más justa, más libre que la que había imperado durante la Colonia. Y para lograr estos fines, utilizaron ideas filosóficas europeas. Los latinoamericanos pusieron, pues, su sello en todas las filosofías europeas que utilizaron. Y esto es una manifestación innegable de originalidad (1, 15; II, 151; 152).

Pero la misma historia de las ideas nos abre, además, un nuevo horizonte para la comprensión de nuestra cultura. Es cierto que, en la manera de aplicadas, los latinoamericanos muestran cierta originalidad al enfrentarse a las ideas filosóficas. Sin embargo, desde un comienzo sienten el prurito de ser originales en la creación de estas mismas ideas. Nuestras figuras más representativas, desde las postrimerías de la Colonia y durante el siglo XIX, se sienten profundamente motivadas por la creación de un pensamiento propio, de una cultura original. Esta motivación se intensifica en el presente siglo y llega a su culminación al término de la segunda Guerra Mundial (IX, 11 Y siguientes; 130 y siguientes; x, 11 y siguientes). La historia de las ideas nos revela, así, un aspecto fundamental de la condición histórica del latinoamericano: la preocupación por sus posibilidades creadoras. Esta preocupación es consustancial a su ser, se manifiesta por el hecho mismo de nuestro origen histórico. Por haber sido colonia, América Latina es considerada por el poder metropolitano como un ser secundario. Y producida la independencia, su condición de esclavitud, el hecho de que no posee la extraordinaria tradición cultural y política de los países occidentales, hace que éstos consideren nuestra realidad como una realidad disminuida, incapaz de alcanzar las cimas de creación. y originalidad logrados por ellos.

La historia nos coloca en una situación desde la cual nos vemos como excéntricos, como marginales y esto hace que dudemos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades creadoras. No llegamos a sentirnos plenamente dueños de nuestro ser, queremos ser como los occidentales pero tenemos la impresión de que no podemos serlo. Al dudar de nuestras posibilidades creadoras, al sentirnos incapaces de forjar una cultura auténtica, perdemos de vista lo que somos, no sabemos ya

cuál es nuestro ser, qué cosa significa ser latinoamericanos. y no podemos alcanzar la lucidez de una verdadera conciencia histórica.

Esta situación nos hace ver la importancia y la urgente necesidad de estudiar la manera como ha repercutido en nosotros la cultura europea que, en forma constitutiva, ha contribuido a formar nuestra propia cultura. Porque es comprendiendo nuestra manera de reaccionar ante el impacto de dicha cultura, tomaremos seremos capaces de comprender lo que realmente somos. Este conocimiento de la manera como hemos tenido que enfrentarnos al impacto de Occidente, al impacto de una realidad que forma parte de la nuestra pero que no es la nuestra, sólo puede lograrse a través de la historia de las ideas. La historia de las ideas habrá de ser la vía que nos conducirá a la comprensión de nuestro propio ser. Esta comprensión es fundamental porque de ella habrá de depender nuestra historia futura, sobre esta base habremos de formar nuestras opciones para forjar un nuevo tipo de sociedad en donde, instalados al fin en una realidad que es la nuestra, podremos realizar plenamente nuestras más altas posibilidades humanas.

Desde que inicia sus investigaciones Leopoldo Zea tiene una clara visión de la relación existente entre la historia de las ideas y la posibilidad de dilucidar el problema del ser del latinoamericano. Con la precisa intención de llegar a un esclarecimiento del significado de nuestra condición de latinoamericanos, Leopoldo lea comienza a investigar la historia de las ideas en México. Limita su estudio a la investigación del impacto de la filosofía positivista porque considera que se trata de una etapa clave en la historia de su país: la formación de la burguesía nacional que es el pivote sobre el cual gira, en gran parte, la historia de México durante el siglo XIX (1, II). Pasa luego al estudio del positivismo en América Latina e incluye, esta vez, algunos aspectos del romanticismo. En ambos casos muestra cómo las ideas positivistas son utilizadas de manera original por los diversos grupos emergentes de las burguesías nacionales y cómo el análisis de esta utilización revela las motivaciones más profundas y significativas de dichos grupos, grupos que echan mano de ideas filosóficas occidentales para resolver problemas reales y concretas en la práctica de la vida política, social, cultural y económica (1, II, IV, v).

El conocimiento de esta etapa en la historia de las ideas en América Latina le permite ya comprender aspectos y modalidades

de nuestra historia que revelan aspectos constitutivos de nuestro ser. Pero, aunque su labor de investigación se sigue desarrollando sistemáticamente y, después de largos años de maduración, culmina en la elaboración pionera de una filosofía de la historia latinoamericana, Leopoldo lea comprende que la tarea emprendida es tan gigantesca que sólo puede completarse mediante el trabajo en equipo. Decide, por eso, formar un equipo de trabajo para estudiar la historia de las ideas de manera sistemática, desde sus orígenes en la Colonia hasta el momento actual. Con este propósito forma el grupo Hiperión, integrado por jóvenes que comparten sus convicciones y entusiasmos como Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez a.C. Gregory, Luis Bíforo y otros. Para dar consistencia institucional al joven movimiento, funda el Centro de Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. En este Centro, a través de cursos y seminarios, comienza a formar sucesivas hornadas de investigadores de historia de las ideas, muchos de los cuales se van incorporando a su equipo. El Centro adquiere tanto prestigio que comienzan a acudir estudiantes de diversos países latinoamericanos y luego, de los Estados Unidos y de países europeos. De esta manera Leopoldo lea logra reunir en torno de él un interesante conjunto de investigadores, sobre todo latinoamericanos, dedicados al estudio de la historia de las ideas en nuestros respectivos países. Se consolida, así, un movimiento característico del pensamiento latinoamericano en la segunda mitad del presente siglo, movimiento que contribuye en forma muy importante al conocimiento de los rasgos esenciales de nuestra cultura y a la revelación de nuestro ser histórico.

En forma independiente e inspirados por ideales semejantes, más o menos por la misma época, surgen en América del Sur importantes historiadores de las ideas como Arturo Arado en Uruguay, Joao Cruz Costa en el Brasil, Gregorio Weinberg y Arturo Roig en la Argentina, Ricaurte Soler en Panamá. Leopoldo Zea establece contacto con ellos y entre ellos quienes, al comprobar la convergencia básica de los esfuerzos individuales, se integran al movimiento iniciado por él. Con los aportes de estos pensadores el movimiento de historia de las ideas en América Latina se enriquece aún más, aumenta su carácter sistemático y alcanza una dimensión realmente americana.

Como hemos señalado, la historia de las ideas tiene como meta última el conocimiento del propio ser del latinoamericano. Por

eso el movimiento empalma rápidamente con una filosofía de lo americano. Debido a la estrecha relación entre ambos temas, la historia de las ideas y la filosofía de lo americano siguen una marcha paralela en la cual cada una de dichas disciplinas refuerza a la otra. De esta manera se va acumulando un conocimiento sobre nuestra propia manera de ser que contribuye a la formación de una nueva conciencia histórica. Superando la vieja inseguridad, la angustia de sentir una incapacidad radical de crear, comenzamos a superar el complejo de inferioridad que nos ha caracterizado en el pasado y a apreciarlos a nosotros mismos. Descubrimos valores que habíamos desvalorizado, intelectuales a los que nunca habíamos dado importancia, comprendemos que nuestra realidad, a pesar de lo que habían tratado de hacernos creer los dominadores occidentales, es llena de vigor, hermosa, deslumbrante. Conforme avanza el movimiento de historia de las ideas y de filosofía de lo americano, vamos descubriendo un panorama que habíamos ignorado o que apenas sospechábamos, es como si se hubiera producido un redescubrimiento de América.

Las anteriores consideraciones justifican que hayamos incluido la historia de las ideas y la filosofía de lo americano en un mismo capítulo. Ambas constituyen aspectos complementarios de un mismo movimiento, aspectos que no pueden comprenderse el uno sin el otro y que, en una apreciable proporción de casos, han sido abordados de manera conjunta por los pensadores que han intervenido en su creación y desarrollo.

Como veremos más adelante, la filosofía de lo americano culmina, a su vez, en una filosofía de la liberación y en una filosofía del Tercer Mundo. No podía ser de otra manera porque el estudio de nuestro propio ser de latinoamericanos revela que se trata de un ser que se constituye en una situación histórica que trasciende los límites de nuestro continente. La comprensión de nuestro propio ser muestra que en otras regiones del mundo hay otros hombres cuya ser se constituye en condiciones análogas a las nuestras. En último término, la revelación del ser del latinoamericano remite al hecho fundamental de que América Latina sólo puede realizar su destino si se conquista la posibilidad del reconocimiento pleno y cabal del ser de todos los hombres. Esta evolución de la historia de las ideas y de la filosofía de lo americano es muy importante en relación a la temática de nuestro estudio, porque constituye uno de los aspectos más significativos de nuestro pensamiento. Pero debido a que su relación con la historia de las ideas es bastante

más compleja que en el caso de la filosofía de lo americano, el estudio de la filosofía de la liberación y del Tercer Mundo ha sido incluido en capítulo aparte.

En las páginas que siguen exponemos los aspectos más importantes de la obra de los pensadores que han realizado contribuciones de interés a la historia de las ideas y a la filosofía de lo americano. Desgraciadamente, como decimos en el prólogo, la falta de espacio nos impide analizar sus aportes con el detalle y la extensión que merecen. Por razones obvias dedicamos el mayor espacio a Leopoldo Zea e incluimos, luego, algunos de los aportes más creadores de filósofos de su generación (la tercera, de acuerdo con nuestra clasificación) y de la generación subsiguiente (la cuarta). En algunos casos hemos tenido que limitarnos, muy contra nuestra voluntad, a pergeñar algunas líneas sobre algunos de ellos, especialmente los más jóvenes, a pesar de que ya tienen obra valiosa.

1. LEOPOLDO ZEA: DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA IDEA DE LA HISTORIA

Como acabamos de ver, Leopoldo Zea parte de la historia de las ideas para llegar a una filosofía de lo americano. Esta trayectoria se desenvuelve en diferentes etapas. Casi desde que inicia sus estudios de historia de las ideas comienza a desarrollar los primeros lineamientos de lo que él considera que debe ser una filosofía latinoamericana auténtica. Esta filosofía es lo que más tarde él mismo llamará "*filosofía de lo americano*". El camino que conduce a Zea de la historia de las ideas a la filosofía de lo americano y sus primeros pasos en la elaboración de esta última, han sido descritos en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (Miró Quesada II, 221 Y ss.). En esta obra el lector encontrará una exposición a la vez panorámica y sintética de estos trabajos iniciales. Si está interesado en profundizar el tema deberá leer la clásica trilogía de Zea sobre el positivismo en México y América Latina (I, II, IV), sus dos libros sobre filosofía de lo mexicano (V, VIII) y sus dos primeros libros sobre filosofía de lo americano (IX, X). Pero, a través de toda su trayectoria intelectual Zea nunca ha dejado de meditar sobre la filosofía de lo americano.

A pesar de que su pensamiento ha ido ampliando su ámbito y ha culminado, como acabamos de señalar, en una filosofía de la

liberación y del Tercer Mundo, conforme iba experimentando esta ampliación temática iba profundizando los temas anteriormente tratados. Más aún, la ampliación exigía dicha profundización y la profundización abría horizontes temáticos cada vez más amplios.

Por eso, a través de los años, lea ha ido elaborando una filosofía de lo americano cada vez más completa y sistemática hasta que su pensamiento alcanza una madurez definitiva que se manifiesta en la publicación de sus dos libros más importantes: *Dialéctica de la conciencia americana* (XVII) y *Filosofía de la historia americana* (XVIII). En las líneas que siguen vamos a analizar esta última etapa de su pensamiento sobre filosofía de lo americano. Esta etapa es, a no dudado, clave para el estudio de la *filosofía de lo americano* y para seguir el proceso que, partiendo de ella, culmina en la filosofía de la liberación y del Tercer Mundo.

a) *El marco conceptual*

Antes de seguir adelante en la presente exégesis, es conveniente hacer algunas reflexiones sobre el tipo de categorías conceptuales que utiliza Zea para expresar su pensamiento. Es conveniente, porque una lectura superficial de sus textos puede dar la impresión de que se trata de categorías hegelianas y de que lea no es sino un filósofo que aplica las ideas de Hegel para hacer una filosofía de la historia americana. Pero si se hace esta interpretación es imposible comprender nada de lo que ha hecho lea. Su pensamiento, a pesar de que, sin duda; está influido por Hegel, está, sin embargo, muy lejos de ser hegeliano. Porque aunque utiliza expresiones hegelianas para referirse a las categorías conceptuales que emplea en sus análisis histórico-filosóficos, las maneja de manera muy especial. lea emplea en sus textos, sobre todo en los últimos, expresiones como "la libertad es el fin último de la historia" (XVII, 16), "el espíritu es conciencia", "los esfuerzos del espíritu por realizarse originan la historia" (XVII, 16 y ss.), "dialéctica", "la historia se desarrolla mediante afirmaciones, negaciones y negaciones de negaciones" (XVII, 17 y ss.; XVIII, 21, 26 y ss., 30 y ss., 79 y ss., 97), "enajenación" (XVII, 37), "Aufhebung" (XVIII, 171, 172). Pero cuando se entiende lo que quiere decir de acuerdo con el contexto donde se encuentran dichas expresiones, se descubre que, fuera de los casos en que se está refiriendo explícitamente al pensamiento de Hegel, se trata de un, manejo muy personal de las fórmulas hegelianas. Hegel es, antes que nada, un metafísico. Para él la única realidad es la

conciencia universal, la que, mediante un proceso dialéctico basado en afirmaciones, negaciones y negaciones de negaciones, se desdobra en naturaleza y espíritu. Y después de un largo y dramático proceso, la conciencia vuelve a unificarse, y al hacerlo, comprende que el anterior desdoblamiento no es sino apariencia. Naturaleza y espíritu son una misma cosa, la distinción entre objeto y sujeto se deriva del primer proceso de desdoblamiento, pero en último término es aparente, puesto que lo único que existe es la conciencia, es decir, la idea consciente de sí misma, realidad última y absoluta. La historia humana no es sino la manifestación de este proceso puramente racional, los individuos son entidades secundarias, derivadas, meros pretextos para que se realice el espíritu, para que la conciencia universal, para que la idea, llegue a su perfecta lucidez. Se trata, como vemos, de una metafísica idealista, de una teoría que intenta dar cuenta de la totalidad del mundo.

Pero cuando lea nos habla de dialéctica, de afirmaciones, de negaciones de negaciones, de conciencia, de espíritu, está muy lejos del ámbito metafísico de Hegel. En ningún momento se desprende de sus palabras que está hablando de un espíritu universal, que es la Idea que se desarrolla autónomamente, a través de un proceso puramente interno y racional hasta culminar en la identidad total de naturaleza y espíritu, de sujeto y objeto. No se trata de desarrollar un sistema metafísico de carácter idealista, sino de describir la acción humana concreta de seres humanos concretos, individuos de carne y hueso. Cuando nos habla de conciencia, se trata de la conciencia de los individuos. Desde luego, la conciencia de ciertos individuos, de aquellos que captan con mayor claridad su época histórica, puede representar dicha época, puede ser tomada como modelo o guía por los demás individuos para interpretar su propia realidad. Pero en toda su obra es absolutamente claro que para lea la palabra "conciencia" remite siempre a una conciencia de algún individuo concreto.

Cuando habla de la libertad como meta de la historia, no está pensando en una historia que, a manera de la Idea, se desarrolle intrínsecamente, llegando a la libertad cuando se ha tomado conciencia de que todo es uno y lo mismo, de que nada existe fuera de la voluntad de la conciencia consigo misma. Está pensando en una historia real, en la historia de los individuos concretos que la hacen, que son sus protagonistas. Son estos individuos los que anhelan la libertad y los que luchan por

obtenerla. Este anhelo, compartido por la mayoría de los hombres, es lo que da sentido a la historia, lo que hace que la libertad sea meta de la historia. Zea, indudablemente, tiene fe en que la historia, al fin y al cabo, después de una larga y dramática lucha, habrá de culminar en la forja de un mundo libre. De sus textos se desprende que, para él, la historia no es un proceso ciego o errático, sino que tiene dirección y que esta dirección es el camino de la libertad. Pero en ningún momento piensa que la dirección se deba al desenvolvimiento de una idea según leyes intrínsecas. La dirección se desprende de la condición humana, del ser del hombre que consiste en su afán de reconocimiento, en hambre de libertad.

Cuando habla de la negación de la negación, cuando dice que una conciencia niega a la otra y que la otra quiere ser reconocida por la primera, no está pensando en la conciencia en sí, en la conciencia universal y única, en la Idea absoluta, sino en las conciencias individuales. Son los individuos los que niegan a los individuos, son las conciencias de los individuos las que se dan cuenta de que otros individuos les niegan el derecho de tomar decisiones libres en relación a su destino. No hay pues, para él, una dialéctica metafísica en el sentido de una ley universal que rige el dinamismo de la realidad. La dialéctica de la naturaleza no es tema que haya abordado, de manera que no es posible saber lo que piensa al respecto. En cuanto a la dialéctica de la historia y de la vida social, la utiliza constantemente pero, como hemos dicho, a su manera. Para él la dialéctica de la historia se origina en la relación de oposición de las conciencias individuales. Esta oposición no es necesaria como podría creerlo un hegeliano, no es una oposición que se deriva de un proceso supraindividual, superior a las conciencias, del cual éstas no son sino manifestaciones concretas. Puede darse perfectamente el caso de que dos o más conciencias, en lugar de tener intereses encontrados, coincidan y decidan libremente asociarse para realizar un proyecto común. Partiendo de la oposición de las conciencias individuales debido a que tienen intereses encontrados (por ejemplo diversos individuos quieren conseguir lo mismo, pero lo que quieren conseguir sólo *puede* ser realizado por uno de ellos con exclusividad de las restantes) Zea explica el proceso dialéctico y el origen de la creencia de que la acción de los individuos no es sino la realización de una voluntad supraindividual, de un proceso metafísico que la trasciende, (XVII, 39, 40, 41, 42). La dialéctica no es, pues, un proceso autónomo que utiliza los fines intrínsecos y necesarios del espíritu. La dialéctica no es sino el resultado de las

acciones individuales, es como el vector resultante de la composición de fuerzas. Creer que se trata de un proceso supraindividual es alienarse, es confundir lo que es con la apariencia y, por ende, dejar de ser sí mismo (XVII, 42, 43). Vemos, pues, que la manera como Zea concibe la dialéctica y el espíritu no sólo no es hegeliana sino que es lo opuesto. Para Hegel la alienación consiste en creer que el espíritu es individual, para Zea consiste en creer que hay un espíritu universal con voluntad propia que utiliza a las conciencias individuales como instrumentos.

Podría pensarse que, aunque no son hegelianas, las categorías conceptuales que Utiliza Zea son de corte marxista. Pero no hay tal. Aunque es cierto que Zea está influido por el marxismo, no se le puede llamar propiamente marxista. Por lo pronto es difícil saber si, en relación a su concepción de la dialéctica, puede ser llamado marxista. Si por dialéctica se entiende lo que entiende Engels en el *Anti Dühring* o en la *Dialéctica de la naturaleza*, puede afirmarse con toda seguridad que el concepto de dialéctica que Utiliza Zea es muy diferente. Para Engels, inspirado directamente en Hegel, la dialéctica es un principio universal, es la ley del movimiento de la realidad natural y social. Los enfrentamientos de las conciencias son, por eso, consecuencia del proceso dialéctico. Para Zea, la dialéctica es consecuencia de los enfrentamientos de las conciencias. En cuanto al concepto de la dialéctica del propio Marx, a pesar de algunas citas despararramadas que se puedan encontrar en sus obras, en realidad nunca lo ha utilizado de manera sistemática. Algunos autores sostienen, incluso, que la utilización del término "dialéctica" es un rezago de su hegelianismo juvenil pero que su pensamiento es, en realidad, antidialéctico.

En cuanto a otras categorías del marxismo, tampoco puede considerarse que son las que utiliza Zea, por lo menos de manera ortodoxa. Así, no hay en sus obras ninguna afirmación en el sentido de que la única realidad del universo es la materia; tampoco se encuentra la creencia de que la clase determina por completo la conciencia del individuo. Desde luego Zea utiliza el concepto de clase en sus análisis y considera que la lucha de clases existe y es uno de los factores determinantes de la historia.

Pero al lado de la clase, confiere igualo mayor importancia a los conceptos de nación y de región mundial (por ejemplo, América Latina, el Tercer Mundo) conceptos que desempeñan un rol muy secundario en el marxismo. Por último el concepto que tiene Zea

de la relación del pensamiento de Marx con América Latina es muy diferente del concepto marxista usual. Aunque lea reconoce la verdad de la lucha de clases, y que el pensamiento de Marx ha contribuido a orientar la historia hacia la liberación humana, considera, sin embargo, que su interpretación de la historia americana es *eurocentrista*. Sostiene que Marx ve a nuestros países desde su perspectiva europea, desde una perspectiva que considera que la única historia verdadera es la occidental y que lo que sucede en otras regiones del mundo no es sino una historia subsidiaria, una historia cuyo sentido es hacer posible la plena realización de los ideales europeos (XVIII, 66 y ss., 74).

Las consideraciones que anteceden muestran, así lo creemos, que desde el punto de vista epistemológico y hermenéutico, las categorías conceptuales que utiliza lea para interpretar la historia americana, son originales. El lenguaje hegeliano que utiliza, *como* en tantos otros casos, puede dar pábulo a pensar que su filosofía es de corte hegeliano. Pero sus textos son inequívocos. A través de una meridiana claridad irradian una nueva filosofía de la historia cuyo fundamento último es el humanismo. Creemos que Zea no sólo es el primero en haber elaborado en grande una filosofía de la historia americana sino que es el primero en haber utilizado el humanismo de manera sistemática para hacer filosofía de la historia.

b) *Teoría y práctica: la conciencia como condición de acción eficaz*

Una idea muy importante para entender no sólo la intención última de la filosofía de lo americano sino el sentido de todo el pensamiento de Leopoldo lea, es que para él la teoría tiene una función práctica. Esta función se manifiesta con especial vigor en relación a la filosofía de lo americano. En efecto, una de las primeras conclusiones a las que llega lea cuando comienza a meditar sobre el latinoamericano es que su ser consiste en la necesidad de afirmarse a sí mismo y de lograr el reconocimiento humano (IX, 87 y ss.; x, 32 y ss.). El latinoamericano desde que nace a la historia ha estado en una condición de inferioridad frente al poderoso hombre de Occidente. Este hombre lo ha considerado siempre como inferior, incapaz de crear una cultura propia y original. Lo ha utilizado como instrumento, lo ha mantenido en una situación de dependencia imponiéndole un destino que él no ha elegido. Lo ha desconocido como ser libre y creador, le ha

regateado su ser, le ha negado el derecho de ser igual a él. Por eso, aquello que lo caracteriza es su afán de ser reconocido como ser humano, como un ser con la misma libertad y dignidad que proclaman para sí los occidentales. Pero ese afán choca contra la dura realidad, se ve frustrado por la situación de dependencia que le imponen las grandes potencias de Occidente. Es necesario, por eso, buscar el camino de la independencia.

Ya desde 1952 Leopoldo lea señala que la misión del filósofo latinoamericano es contribuir, en el plano teórico, a la superación de nuestra situación de dependencia. Debe fundamentar teóricamente la lucha contra el imperialismo, debe mostrar que nuestra situación actual conserva aún aspectos coloniales que no pueden ser tolerados, debe contribuir a dar unidad a las fuerzas dispersas de nuestro proletariado incipiente. El análisis de esta misión muestra que el filósofo latinoamericano está en una situación muy diferente de la del europeo y que es, precisamente, esta diferencia la que habrá de permitirle enfrentarse con originalidad a los problemas filosóficos (VI, 33 y ss., 193, 202, 207).

Al proceder de esta manera, afirma lea, el filósofo latinoamericano habrá de contribuir a dar una conciencia a la sociedad donde se desenvuelve y *de esta manera se podrá actuar en consonancia* (VI, 168). A partir de este momento la convicción de que la meta última de la reflexión filosófica sobre el ser del latinoamericano debe ser práctica pues tiene que consistir en señalar el camino de la liberación, se va afianzando de manera cada vez más nítida. En forma tajante, declara: *la teoría no puede ser otra cosa que el fundamento de la práctica... el intelectual tiene como misión la de abstraer de las experiencias del hombre práctico el instrumental para una más perfecta acción* (IX, 171, 172)... Tratándose de América Latina *el instrumento teórico para una acción más perfecta es la filosofía de lo americano* y la acción consiste en rebelarse contra una situación en la que somos considerados como instrumentos, como meros donadores de riqueza para intereses ajenos a los nuestros, en rebelarse para crear un orden más justo (XII, 40). Así, en un desarrollo necesario de su pensamiento se va perfilando su concepción de la *filosofía de lo americano*: la filosofía de lo americano tiene por misión revelar nuestro propio ser, revelación que se manifiesta a través de la creación de una determinada conciencia histórica, conciencia que, a su vez, orienta nuestra acción hacia la liberación definitiva. Esta liberación sólo puede lograrse mediante el reconocimiento

humano concreto y efectivo, mediante el reconocimiento de la dignidad y libertad reales de nosotros los latinoamericanos (x, 30 y ss.; XII, 40, 141, 142; 149; XVI, 143, 145, 149).

c) *La dialéctica del reconocimiento humano.*

Para interpretar el proceso mediante el cual el latinoamericano va adquiriendo conciencia cada vez más lúcida de su condición, Zea considera que es necesario analizar las relaciones entre América del Norte y América del Sur. Un famoso texto de Hegel anuncia que acaso algún día se desarrollará entre ellas una nueva etapa en la lucha por el predominio (XVII, 17; XVIII, 63). Mas para Hegel el presente es Europa. Europa es el protagonista en el despliegue del espíritu y en este despliegue tiene que entrar en contradicción con otros pueblos y mundos, dando origen a una lucha dialéctica mediante la cual el espíritu va tomando conciencia de sí mismo. El Occidente toma, por eso, conciencia de sí mismo como abanderado de la libertad pero también como dueño de ella (XVIII).

La lucha sin embargo, afirma Zea, se desarrolla de manera no prevista por Hegel. El filósofo alemán estuvo en lo cierto al predecir que en los Estados Unidos la idea de libertad encontraría su más extraordinaria encarnación. Pero esta encarnación se limitó a sus propios creadores. Quienes proclaman y ejercen la libertad en este país, proclaman la libertad para todos los hombres pero se las ingenian para regatearla a quienes no son ellos mismos (XVII, 18). La actitud de los Estados Unidos no hace sino reflejar la de Occidente cuya expansión ha producido el dominio del mundo no occidental. Mas al imponer este dominio plantean a los pueblos dominados una problemática que de otra forma les habría sido extraña. La idea de libertad que tienen los occidentales será el catalizador que producirá la idea de libertad en los hombres a quienes se niega la simple posibilidad de la misma (XVII, 18). En nombre de la libertad, hombres concretos son dominados, humillados, aniquilados, son considerados como parte de la naturaleza que ha sido conquistada y cuya explotación económica contribuye a aumentar la riqueza y el poder de los conquistadores (XVII, 18, 19). Estados Unidos, el primer pueblo en la historia que reclama el derecho de sus hombres a ser libres, el mismo que exige al viejo mundo el respeto de sus libertades, se resiste a reconocer los mismos derechos a otros pueblos que no hacen sino exigir la misma libertad. Esta exigencia es tanto más justa cuanto

que tanto Europa como Estados Unidos hablan de una libertad universal, igual para todos los hombres (XVII, 20). La libertad se transforma, así, en instrumento de dominio. Y por eso América Latina tiene que luchar por su liberación. Lucha tanto más intensa y dura porque el dominio occidental encuentra aliados en nuestros pueblos, en grupos de poder oligárquico que también hablan de libertad pero sólo para defender sus intereses, intereses que coinciden con los de los dominadores extranjeros (XVII, 21). Es esta lucha la que da sentido a la historia de América en el siglo XX, y que al darle sentido trasciende el propio ámbito americano y abarcará a la humanidad entera. (XVII, 22, 23).

¿Cómo ha sido posible esta inautenticidad? ¿Por qué los grandes pueblos de Occidente han utilizado la libertad para ponerla al servicio de sus intereses, negando la libertad de los demás pueblos? La razón es muy profunda. Ya la vio Hegel, pero lea la expresa sin ningún andamiaje especulativo. La conciencia es universal, pero también es diferencial. Iguala a todos los hombres, puesto que todos la tienen, pero los diferencia porque todos se sienten individuos diferentes de los demás. Yo me resisto á ser semejante a otro, no acepto ser su mera copia, la prolongación de su personalidad. Toda conciencia es, pues, individuación. Pero sin embargo, puede serme incomprensible la resistencia de los demás a ser como yo quiero que sean. Lo que exijo para mí mismo puede parecerme inaceptable como exigencia de los demás. Porque la exigencia de los demás, de una manera u otra, limita las posibilidades de mi conciencia. Esas exigencias del otro me revelan que mi libertad, por más amplia que sea, está limitada por la libertad de los demás. Es precisamente en este sentido en que todos los hombres son semejantes (XVII, 25, 26, 27). Sin embargo, la dinámica de la conciencia humana es tal que siempre estamos más capacitados para imponer a otros nuestra existencia que para aceptar la de ellos. De aquí que las conciencias, es decir, los individuos y en consecuencia los grupos, tienden a enfrentarse mediante la lucha. La historia de la humanidad es, precisamente, la historia de esta lucha: la historia de la lucha que realiza el hombre para situarse ante sí y ante los otros. Una lucha dolorosa que va haciendo a los hombres cada vez más conscientes de su propia humanidad (XVII, 26, 27). Desde luego, todo lo dicho en relación a los individuos, vale para los grupos y pueblos (XVII, *ibid.*).

El proceso de lucha mediante el cual se va tomando conciencia, de la condición humana, se da en la historia mediante

una serie de afirmaciones, que, al enfrentarse a otros, se presentan también como negaciones, es decir, a través de la dialéctica. Mi "afirmación se presenta al otro como negación, y el otro, al afirmarse, a su vez, me niega. Esta situación no tiene fin sino cuando mi afirmación y la de los otros puedan conciliarse. Y conciliar significa reconocer en los otros lo mismo que reclamo para mí; es aceptar que mi afirmación no puede significar la negación de los demás, ni la de otros, la mía. Es, nos dice lea, la vieja norma cristiana expresada racionalmente por Kant, es la síntesis de la dialéctica hegeliana. Pero una síntesis que sólo podrá realizarse cabalmente después de largas y penosas afirmaciones y negaciones que van contribuyendo a que el hombre tenga conciencia de los alcances y los límites de su condición humana (XVII, 27, 28).

La historia se desarrolla dentro de los marcos de este dinamismo. Los hombres que pertenecen a una determinada nación se afirman consideran que su mundo es el verdadero, que es sólido, indestructible, que sus valores son eternos, sagrados y absolutos. Pero la presencia de hombres que viven en regiones diferentes, que tienen otra concepción del mundo y de la vida, valores diferentes y hasta contrapuestos, pone en crisis el mundo absoluto de los primeros. Por eso, cada hombre (y, correspondientemente, cada nación) para sentirse seguro tiene que organizar la realidad que lo circunda. Asigna a cada objeto una función determinada en relación a sus propios proyectos. Los demás hombres o naciones, también tienen que cumplir una función preestablecida. Los hombres, de esta manera, son cosificados. Mas los que son cosificados se sienten libres y quieren, a su vez, tener un mundo propio y seguro. Por eso, exigen que los demás los reconozcan como hombres cabales. El resultado de este enfrentamiento será una lucha llena de contradicciones y paradojas. Los que tienen el dominio, buscando múltiples subterfugios, tratarán, así, de negar la humanidad de los dominados, considerándose a sí mismos la máxima expresión del hombre. Mas como pretenden encarnar en su perfección lo humano, buscarán en los demás, (los dominados) el reconocimiento de esta pretensión, pues si no lo obtiene no podrá sentirse completamente seguro en su perfecta humanidad. Sin embargo, para obtener este reconocimiento hay que dotar de humanidad al que reconoce pues sólo un hombre puede reconocer a otro hombre. Paradójicamente, él será un hombre en la medida en que pueda ser reconocido por aquellos a quienes niega su humanidad. Surge, así, la dialéctica como regateo mediante el cual

se exige, se niega y se concede humanidad. En este regateo lo que se juega es la existencia del hombre mismo (XVII, 29, 30, 31). Los recursos para lograr la cosificación reconocedora son múltiples: el color de la piel, la clase social, el sexo, la religión, etc. Todo lo que no guarde semejanza en el arquetipo que representa la perfección humana de quienes lo realizan (o creen realizarlo) será signo de infrahumanidad. De esta manera encontramos en la historia a pueblos que se consideran a sí mismos como la máxima expresión de lo humano y, en consecuencia, como los únicos donadores de humanidad, como los exclusivos encargados de toda posible humanización.

La Occidental ha sido, de todas las culturas, la que ha llevado, a su máxima intensidad esta proyección de sus expresiones sobre otras culturas. Por eso se ha caracterizado por el imperialismo que se inicia por el colonialismo. El Occidente ha considerado que su cultura es la única cultura auténtica, la cultura por excelencia y que sus hombres, los que han producido esta cultura, son los más altos exponentes de lo humano. Por este motivo, son los no occidentales los que tienen que justificar su existencia. Y como no pueden hacerla porque son diferentes, pueden ser utilizados como objetos (XVII, 34).

Los que se han elegido a sí mismos como los exponentes supremos de la humanidad, como los hombres sin más, justifican todos los actos de cosificación de sus semejantes (opresión, colonización) mediante recursos sutiles, que a veces no son captados con lucidez. Piensan que su acción está justificada porque obedece a los mandatos de una voluntad supraindividual como Dios, el Espíritu, el destino manifiesto de la nación, etc. Difícilmente el individuo toma conciencia de este mecanismo, de que toda la justificación no es sino una manera de relacionarse con otros seres humanos para poder realizar sus ambiciones y proyectos (XVII, 39, 40). Al interpretar su acción como resultado de un mandato que trasciende las voluntades individuales, los dominadores considerarán que tienen derecho a realizarla aunque para ello tengan, que aniquilar a las voluntades que se opongan a las suyas. Esta creencia de que los propios fines dependen de una entidad superior y trascendente, conduce a la enajenación, porque los fines que se persiguen no son ya comprendidos, son vistos en forma diferente de lo que realmente son. Tanto el que justifica de esta manera su actividad opresora, como el oprimido son enajenados. El primero porque pierde la visión de sus verdaderos

finés, el segundo porque no puede realizar sus propios fines pues tiene que realizar los que le impone aquél (XVII, .38 y ss., 42).

Debido a que el Occidente ha desarrollado al máximo una elevada concepción del hombre y que ha revelado que la plenitud humana no puede realizarse sin libertad, los demás pueblos, dominados por él, han asumido los valores occidentales. Al asumirlos exigen realizarlos y sólo piden a las potencias occidentales, países europeos y América del Norte, que les permitan hacer lo que ellos mismos han hecho: afirmarse en su plenitud humana para poderse realizar libremente. América Latina ha sido una de las primeras regiones del mundo en tomar conciencia de esta situación paradójica. América Latina se inspira en los excelsos valores que fueron proclamados y realizados por las revoluciones francesa y norteamericana. Pero tanto las potencias europeas como, sobre todo en época más reciente, América del Norte, tratan de impedir la liberación de nuestros pueblos, liberación que toma como bandera la propia prédica de las potencias que los oprimen. América Latina que inicia el movimiento, es seguida por los pueblos de Asia, África y Oceanía. Es en esta lucha que el latinoamericano (y los demás pueblos marginales) toma conciencia de su situación histórica (XVII, 47, 48 y ss.).

d) La doble utopía y el imperialismo de la libertad

Cuando América Latina se libera políticamente de España, queda en situación ambigua. De un lado están los grupos criollos que se consideran herederos legítimos de España y Portugal y que, por ende, están convencidos de que tienen derecho a seguir usufructuando la posición de privilegio que tenían desde antes de la Independencia. Pero con mayor poder aún, puesto que ahora pueden aspirar a posiciones de mando supremo que antes eran reservados a los peninsulares. Frente a este grupo están los que se sienten desplazados, los que no han recibido beneficio con la emancipación política de España. Entre ellos están los mestizos que no tienen acomodo en el nuevo orden pero que se sienten capacitados para ejercer el poder. En otros países latinoamericanos los desplazados serán otros grupos sociales que han llegado tarde a un mundo ya repartido (XVII, 53, 54). Entre los primeros surgen las fuerzas conservadoras mientras que los segundos integran los partidos liberales y reformistas que habrán de tener en cuenta sus aspiraciones (XVII, 54, 55).

El marco dentro del cual se desarrollará el choque de estos grupos sociales contrapuestos, será el pasado de la cultura cristiano-medieval a la modernidad. El mundo ibérico es el último reducto de la visión medieval del mundo y toda expresión de su cultura será considerada como estrecha y contraria al progreso.

Lo nuevo, lo bueno, lo eficaz es la nueva concepción de la vida, la expansión de la industria y del comercio gracias a los aportes de una ciencia que es obstruida por las arcaicas estructuras peninsulares y sus desfasadas reproducciones latinoamericanas. Los latinoamericanos tomarán conciencia de este hecho y cuando se emancipen de la Península sentirán su formación y origen como una condena (XVII, 55, 56).

Este hecho; sin cuyo conocimiento no puede comprenderse nada de la historia de América Latina, plantea un dilema a nuestros pueblos: aceptación de la herencia colonial con su ineficiente anacronismo o rechazo de nuestra realidad y rápida asunción de los valores modernos. Los latinoamericanos, debido a esta situación, se enfrentan a dos modelos opuestos: el anacrónico mundo heredado de las metrópolis ibéricas o el nuevo y poderoso mundo surgido en occidente, signo de progreso y de triunfo (XVII, 56). América Latina comienza su vida independiente, así, como una doble utopía: la utopía conservadora y la utopía modernizante. De un lado conservar un orden que no podía adaptarse a la nueva realidad que los occidentales estaban creando; del otro, la negación radical de nuestro pasado para forjar, a partir de cero, una realidad moderna, igual a la norteamericana.

Estas utopías contrapuestas desgarran a América Latina y hacen que los hijos de nuestros pueblos se enfrenten entre sí y desangren sus países tratando cada uno de imponer al otro el modelo que considera salvador. Y por eso nuestro proyecto histórico fracasa y nuestra historia naufraga en el despotismo y la anarquía. Durante la primera mitad del siglo pasado, apenas iniciada su independencia, nuestros pueblos se debatirán en un drama sin salida. Anarquía liberal y anarquía conservadora, despotismo liberal y despotismo conservador (XVII, 58, 59).

Que la utopía conservadora fracasase era natural. La vieja concepción ibérica del mundo no podía mantenerse ante el arrollador avance de los nuevos tiempos. Pero lo que causa la

tragedia de nuestros pueblos es que las fuerzas liberales y progresistas de América Latina, las que persiguen la realización del moderno modelo occidental, no encuentran apoyo en las grandes naciones que querían imitar. Las fuerzas conservadoras, en cambio, encuentran un firme sustento. La razón, muy simple: la realización de los ideales liberales afectaba los intereses económicos y políticos de los poderosos grupos que en sus grandes naciones se consideraban abanderados de la libertad y el progreso del mundo. Las grandes potencias europeas y los Estados Unidos anhelaban ocupar el "vacío de poder" que españoles y portugueses habían dejado en América Latina y los ideales de libertad y progreso en nuestros países hacían imposible la expansión de dichas potencias. En cambio, el mantenimiento del viejo orden colonial (sin el poder de las metrópolis) convenía admirablemente a estos fines de dominación (XVII, 62, 63). Esta experiencia desgarradora, esta tremenda desilusión histórica, contribuirá a que nuestros pueblos vayan tomando conciencia de su propia situación, conciencia que alcanza una primera claridad en los inicios del presente siglo. La resistencia a la doble presión contra la libertad y el progreso, interna proveniente de las fuerzas conservadoras y externa surgida de los grandes centros de poder, va modelando la historia de cada uno de nuestros pueblos. Toda nuestra historia en el presente siglo gira en torno de esta toma de conciencia y de la manera como hemos reaccionado ante las fuerzas que se oponen a la superación de nuestra dependencia (XVII, 65). La expresión más lúcida de este proceso de concientización es la obra de José Enrique Rodó en la que se denuncia, con meridiana claridad, el peligro de entregarse a la creencia de que sólo imitando a los Estados Unidos podremos llegar a ser grandes. Nuestra América debe utilizar, por cierto, todos los recursos de la ciencia y la técnica modernas, pero no tiene por qué asemejarse a la del norte. Todos nuestros esfuerzos deben estar encaminados a ser nosotros mismos, a cumplir con nuestro propio espíritu que no es el pragmatismo anglosajón sino el idealismo, y el idealismo consiste en la realización de lo humano.

El sentido de toda obra humana debe ser el de lo humano propiamente dicho. Es la realización del hombre la que debe orientar nuestros esfuerzos por forjar una realidad propia (XVII, 71 y ss.).

Así, pues, son los Estados Unidos de Norteamérica el gran problema al que tienen que enfrentarse las fuerzas progresistas de

América Latina. Los Estados Unidos son la máxima encarnación de la historia occidental, su más moderno y poderoso desarrollo. Y, por eso mismo, se explica su actitud ante los pueblos marginales. Procediendo de idéntica manera que las grandes naciones europeas, los Estados Unidos se consideran la encarnación más perfecta de lo humano. Proclaman que todos los hombres son iguales, que todos deben ser libres y que deben vivir en una sociedad justa. Pero cuando se trata de pueblos y culturas diferentes, no comprenden que ellos también pueden encarnar lo humano en forma igualmente ejemplar sólo que en manera y estilo distintos. La universalidad de lo humano queda, así, limitada al ámbito de las grandes potencias y entre ellas, destacando por su carácter paradigmático, los Estados Unidos. De esta manera, como lo entendía Hegel, el espíritu se va realizando, la historia se va desarrollando como drama. El drama se desarrolla en torno de la exigencia de aquellos hombres, que no han sido reconocidos, a ser reconocidos. De esta pugna, en esta dialéctica histórica, habrá de nacer una nueva y más alta concepción de hombre... (XVII, 77, 78).

Ahora bien la posición de los Estados Unidos frente a esta exigencia de reconocimiento, es ambigua. Por lo mismo que es el país que representa en forma más alta los valores occidentales, tiene que ver con aprobación la realización universal de la libertad humana. Pero, como sucede siempre, es difícil justificar la libertad de los demás si ella afecta nuestros propios intereses. Esto es lo que sucede con los Estados Unidos (XVII, 83, 85). Por eso Norteamérica deja rápidamente de ser revolucionaria, deja de ser, como lo fue en sus primeros momentos, la inspiradora y guía de la revolución mundial (XVII, 87, 88). Pero esto no significa que los Estados Unidos no puedan ya nunca más retomar su gran misión, ni que el mundo en que surge como potencia haya llegado a su fin. Según lea, existen signos de que en este pueblo comienza a tenerse conciencia del dilema a que lo ha llevado su situación histórica y esta conciencia origina la crisis moral que hoy día se adueña de la nación. Se trata de una toma de conciencia de la incompatibilidad de sus ideales (ideales que dieron origen a su ser propio) con el mantenimiento de los privilegios que le ha ganado su hegemonía (XVII, 89). Y así el destino de los Estados Unidos habrá de depender de la elección que, inevitablemente, tendrá que hacer, entre la plena realización de sus ideales y las conveniencias de su desarrollo material. Esta situación crea una desgarradora tensión en el alma del pueblo norteamericano, tensión que lo conduce a tratar de justificar sus intereses mediante pretextos morales. En

nombre de la libertad y del derecho de autodeterminación de los pueblos, los Estados Unidos han justificado y justifican su derecho a someter libertades que consideran violatorias de su propia idea de libertad. Tratando de alcanzar esta imposible conciliación, se ha ido transformando de nación modelo, defensora de la libertad y los derechos humanos, en policía mundial, en guardián de un orden que no conviene a los pueblos sometidos a él. Y ha terminado de aliado de las oligarquías criollas que pretenden mantener un orden injusto y arcaico (XVII, 93, 94, 95). Este orden favorece plenamente la expansión que empuja hacia adelante a los Estados Unidos. Nace así *el imperialismo de la libertad*, porque es en nombre de la libertad, con el pretexto de defenderla en el mundo entero que los dirigentes, de la nueva nación justifican la expansión de su predominio (XVII, 104). La idea que sirve de fundamento, que parece dar la solución al problema es la del éxito (implícito ya en la concepción puritana de la vida). El éxito alcanzado en la forja de sí mismos, es índice inequívoco del alto destino nacional. Son, por eso, como los hermanos mayores de la humanidad o como los padres encargados de que otros pueblos se desarrollen también siguiendo las vías más adecuadas. Por ser los campeones de la libertad y la seguridad pueden ser, por eso, sus jueces supremos, los encargados no sólo de ayudar a su realización sino de señalar su posibilidad o imposibilidad en otros pueblos (XVII, 110). Los Estados Unidos sienten, así, que tienen un *destino manifiesto* que los conduce a la grandeza histórica y que para cumplir este destino tienen derecho a incorporarse otros territorios (XVII, 116).

e) *El antiimperialismo y los avatares de la historia latinoamericana*

La reacción de América Latina ante la avasalladora expansión del gigante del norte, no podía ser otra: *el nacionalismo*. Pero no un nacionalismo de carácter expansivo como el europeo y el propio norteamericano, sino de tipo defensivo, afirmativo de los propios valores, exigente de la propia libertad: un nacionalismo no conquistador, sino, al contrario, antiimperialista (VII, 143 y ss.). Mas para que este nacionalismo tenga éxito, es necesario corregir los errores del pasado, dejar de lado las utopías, sobre todo anulara las oligarquías aliadas del imperialismo yanqui. En todas nuestras naciones se comienza a tomar conciencia de esta necesidad. Nuestra historia en el presente siglo es el resultado del enfrentamiento de esta toma de conciencia nacionalista y de la presión del imperialismo concertado con el poder de las oligarquías

criollas. Los tortuosos caminos que va a seguir nuestra historia van a depender de este enfrentamiento.

Los primeros brotes no se hacen esperar. El nacionalismo brota en América Latina en forma casi simultánea como respuesta al nacimiento del imperialismo estadounidense (XVII, 144, 145). La clarinada de Rodó es escuchada en todo el subcontinente. En la Argentina la Unión Cívica se alza contra la oligarquía conservadora en el poder, luego la Unión Cívica Radical y el Partido Socialista; en Uruguay el partido colorado inicia las reformas sociales. En Chile es el partido radical. En el Perú, González Prada da el primer grito y luego siguen José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre. Sandino es el gran rebelde de América Central (XVII, 144 y ss., 161 y ss.).

En 1929 sucede algo importante que es factor decisivo para conferir mayor lucidez e intensidad a nuestra toma de conciencia: la crisis económica mundial. Por ese entonces las relaciones de dependencia económica de América Latina frente a los Estados Unidos son ya muy fuertes y definidas. La consecuencia fue que todas las materias primas que se exportaban de América Latina al país del norte, sufren una baja radical con la consecuente ruina de las grandes fortunas oligárquicas y la desocupación y penuria de las clases medias y de las clases trabajadoras. La conciencia de que nosotros éramos la parte de América destinada a ser explotada sin ninguna otra posibilidad que no fuera la de ser mero instrumento del imperio del cual formamos parte, se agudiza y el nacionalismo se intensifica y se hace más agresivo (XVII, 172, 173, 174). La dependencia muestra, así, que presenta grandes desventajas sin ninguna ventaja, y Latinoamérica comienza a pensar en términos autárquicos. Esta tendencia va perfilando la aparición de gobiernos fuertes en nuestros países, de carácter centralista y planificador, que tratan de orientar la marcha de la economía, la sociedad y la política. En esta dirección destacan tres países: México, Brasil y Argentina.

Naturalmente, los Estados Unidos no ven con simpatía el surgimiento de estos nacionalismos que intentan dirigir su propia economía, pues generan situaciones contrarias a sus intereses. Surge, así, una nueva tensión entre el país del norte y América Latina que produce una serie de convulsiones políticas y que impone una forma *sui generis* a nuestra historia en las últimas décadas (XVII, 17,1 Y ss.). Pero el grupo político norteamericano

que está en el poder ve las cosas con mayor amplitud (son los demócratas encabezados por Franklin Delano Roosevelt los creadores del New Deal, medida que permite hacer frente a la crisis económica interna). Pese a las presiones de los grupos de poder económico en los Estados Unidos, dicho grupo piensa que toda acción encaminada a superar la situación de miseria de los vecinos del sur será en beneficio propio. Por eso, Roosevelt crea la doctrina de la buena vecindad. Los Estados Unidos no sólo deberán tomar en cuenta a sus propios hombres sino también a los hombres de los países latinoamericanos. De esta manera estos países se sentirán más ligados al sistema (XVII, 76, 177). Favorece además, esta actitud, el surgimiento del fascismo y del nazismo totalitario en Europa que obligan a los países democráticos, y especialmente a los Estados Unidos, a proclamarse nuevamente defensores de la libertad. Mas esto les sirve de pretexto para controlar el orden de los países latinoamericanos, para evitar que sean conquistados por el totalitarismo. Por eso los tiranuelos de turno de América Latina son aceptados y protegidos por el imperio en la lucha por la libertad contra el totalitarismo. Los Estados Unidos siguen haciendo de policías continentales para mantener el orden que les conviene.

La doctrina de la buena vecindad es sometida a prueba por la Revolución mexicana. La reforma agraria que se inicia en 1929 y la expropiación del petróleo que realiza el famoso Lázaro Cárdenas afectan duramente los intereses de los inversionistas norteamericanos. Los Estados Unidos se encuentran ante una dramática alternativa: o proceden como en el pasado interviniendo militarmente para evitar que sus intereses sean afectados, o aceptan los hechos y proceden de manera más sutil, tratado de aprovecharlos en su favor mediante transacciones y presiones económicas. El peligro nazi-fascista, la inminencia de una guerra de proporciones catastróficas en la que el país del norte es considerado como el baluarte de la libertad, lo inducen a asumir la segunda alternativa. Haber procedido de otra manera habría sido una contradicción demasiado flagrante, habría sido además, peligroso, pues, para enfrentarse al tremendo peligro que representa la agresión totalitaria necesitan poder disponer de todos los recursos materiales que le ofrece Latinoamérica. Intervenir militarmente en México habría hecho imposible la cooperación voluntaria de los demás países latinoamericanos (XVII, 180 y ss.).

Sin embargo, las medidas tomadas por Cárdenas no son realmente socialistas. El nacionalismo de la Revolución Mexicana se desarrolla dentro de los marcos del capitalismo. Lo que pretende el cardenismo es crear una nación industrializada, dirigida por una clase capaz de hacer por México algo semejante a lo que grupos sociales equivalentes habían hecho por los grandes países de Occidente y de los Estados Unidos. La Revolución se proponía crear una sociedad en la que se mantuviera el equilibrio de intereses de los diversos grupos sociales para hacer posible el desarrollo armónico e integral de la nación (XVII, 185 y ss.). Por eso Cárdenas trató de limitar el poder de los intereses extranjeros, mas no para eliminados sino para lograr que al beneficiarse beneficiaran también a la nación. Para ello era necesario un gobierno fuerte, democrático, que favoreciera a todos, pero dirigido, que pudiese alcanzar con eficacia los fines propuestos sin naufragar en el caos. Por este motivo no llega a producirse una verdadera participación de las grandes masas en el movimiento revolucionario. Terminan, así, por imponerse los grandes grupos de interés, lo que impide realizar plenamente los ideales originarios de la Revolución Mexicana que, sin querer destruir ni las clases ni el capitalismo, tenía la meta de beneficiar a las clases populares (XVII, 189 y ss.).

Algo parecido sucede en Brasil y Argentina. Pero la diferencia es que en estos países la revolución depende de un solo hombre y no logra institucionalizarse. (XVII, 197). Getulio Vargas se enfrenta a la oligarquía paulista apoyándose en las clases medias que aspiran a industrializar el Brasil, en los profesionales, en los campesinos, en los trabajadores. La segunda Guerra Mundial favorece, como en el caso de Cárdenas, sus planes. La bonanza económica le permite aprobar una legislación social progresista para la época. Su ideología es el nacionalismo y su método la democracia dirigida, una dictadura que persigue la independencia de la nación, la intervención del Estado en la vida económica y, como meta final, la democracia al fin del camino (XVII, 199, 200). Para alcanzar las metas que se propone, Vargas utiliza la colaboración de todas las clases y hace milagros de equilibrio que le permiten, sin romper con el poder económico interno y externo, hacer una política nacionalista, realmente brasileña, que favorece a las clases más modestas. Pero al término de la guerra, Vargas no puede ya conservar el equilibrio entre los diversos grupos. Los grupos de poder económico quieren un Estado a su servicio, no al servicio de todas las clases. Los

Estados Unidos presionan para conseguir materias primas más baratas. Se levanta, así, la bandera antitotalitaria contra Vargas y se exigen elecciones democráticas. Vargas es derrocado, pero los grupos de poder económico, que ahora pueden imponer directivas al gobierno, olvidan las reformas sociales impuestas. Esto permite a Vargas, mediante la fundación del partido Trabajista, resurgir políticamente y ser visto por los grupos afectados como el fiel intérprete de sus intereses (XVII, 204, 205). Vargas triunfa en elecciones democráticas y re toma el poder, transformado ahora en un demócrata progresista. Su nacionalismo y las reformas sociales que realiza, cada vez más profundas, le confieren una inmensa popularidad. Pero los grupos de poder económico apoyados por los militares y los intelectuales que no comprenden la importancia de su obra, son ya demasiado poderosos. La Fuerza Armada exige su renuncia y Vargas responde suicidándose (XVII, 204, 205).

En Argentina Juan Domingo Perón levanta también la bandera del nacionalismo. Un movimiento militar lo lleva al poder. Es uno de los primeros brotes del militarismo que después se generaliza en América Latina. La Argentina de su época es un país que se pretende democrático, liberal y progresista. Pero es una visión falsa de sí misma. Hay grandes grupos marginados, casi no hay leyes sociales. Perón se apoya en estos grupos, en los "descamisados", se enfrenta al dominio de una oligarquía ganadera que mantenía el país bajo su poder y logra imponerse a pesar de la fuerte resistencia de los "estancieros", industriales, comerciantes e intelectuales. Al igual que Cárdenas y Vargas, se mueve dentro del sistema capitalista pero persigue una Argentina fuerte y unida y hace reformas para favorecer a las masas. Pero sus reformas no son realmente revolucionarias sino que se basan en un equilibrado reparto de sacrificios y beneficios, que en el fondo no es sino un equilibrio entre el capital y el trabajo (XVII, 207 y ss., 211). En 1946 convoca a elecciones democráticas y la hostilidad de los Estados Unidos lo transforma de líder de los descamisados en el representante del antiimperialismo de la América del Sur. A partir de este momento Perón, ayudado por su esposa Eva Duarte de Perón, dedica sus esfuerzos al fortalecimiento de los sindicatos y conquista la poderosa Confederación General de Trabajadores. Pero en el fondo utiliza a los trabajadores para su propio poder que se torna cada día más dictatorial, llegando a alcanzar niveles totalitarios (educación de la niñez y juventud en la doctrina del justicialismo que es la doctrina creada por él) (XVII, 213, 214). Logra, así, un gobierno estable en el que los diversos grupos y

tendencias se mantienen en equilibrio bajo su poder omnímodo. La ruptura con la Iglesia, el problema del petróleo y dificultades económicas, resquebrajan una unidad del gobierno peronista y el dictador cae en 1955. Para hacer frente a las dificultades económicas, Perón cede ante el imperialismo norteamericano y hace concesiones a empresas petroleras. Entre los militares que derrocan a Perón hay verdaderos nacionalistas pero los que toman, finalmente, el poder, con el pretexto de la democracia, no hacen sino favorecer los intereses del poderoso imperio americano. Lo mismo hacen los militares brasileños que derrocan a Vargas. Comienza a hacerse presente el *gorilismo* que caracteriza las últimas décadas de la política latinoamericana (XVII, 215, 216, 217). Pero la caída de Perón contribuye a que la masa laboral que había despertado, tome conciencia de su propia significación como fuerza social. Desaparece Perón pero queda el peronismo, con o sin él, convertido en una fuerza popular extraordinaria (XVII, 217, Y ss.).

Así como la segunda Guerra Mundial favorece las tendencias nacionalistas, la guerra fría que se establece entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, las dos grandes potencias ganadoras de la guerra, crea un clima que favorece la presión de la primera potencia para imponer condiciones en los países subdesarrollados del mundo entero y muy en especial en América Latina. Las potencias europeas, debilitadas por la guerra, no pueden ya mantener su poderío en las colonias. Los Estados Unidos son ahora los llamados a mantener el orden. El pretexto es fácil: el comunismo atenta contra los valores fundamentales de la civilización occidental. Los Estados Unidos siguen presentándose como los abanderados de la libertad. Primero lo fueron contra el totalitarismo nazi, ahora lo son contra el totalitarismo soviético, contra el peligro comunista. Así, los supuestos guardianes de la civilización se enfrentarán a cualquier intento de alterar el orden necesario para su supervivencia. El anticomunismo justificará cualquier intervención para imponer un orden que salvaguarde los intereses del imperio (XVII, 244, 245 y ss.). La búsqueda de un justo equilibrio entre el individuo y la sociedad, entre la iniciativa privada y los intereses de la comunidad, base del nacionalismo latinoamericano, será vista como maniobra del comunismo internacional para destruir la democracia y el mundo libre. El nacionalismo es, a partir de este momento, el enemigo que debe ser vencido por las fuerzas de la democracia a las que se adhieren ahora una serie de dictadores y aventureros al servicio del viejo

imperialismo. La ola de libertad que desencadenó la lucha contra el nazi-fascismo, es seguida de inmediato por una ola de represión y violencia en la que interviene la aparición de nuevas dictaduras (XVII, 248). México es uno de los pocos países que se libra del tipo de dictadura militar establecida en muchos de los países restantes. Pero se libra porque su burguesía ha obtenido el total control de las fuerzas que conforman la nación. Tiene cuidado de que el desarrollo nacional no signifique un peligro para la expansión y estabilidad de los intereses norteamericanos. La Revolución Mexicana parecía haber logrado el equilibrio entre los diversos intereses de la nación de tal manera que no representaran ya una amenaza ni para la burguesía nacional ni para el capitalismo de los Estados Unidos (XVII, 255).

Pero este repunte de la presión norteamericana que constituye un nuevo tipo de colonialismo, un neocolonialismo que sustituye al viejo colonialismo europeo, contribuye, a su vez, a intensificar el desarrollo de la autoconciencia de América Latina. La intensificación de la autoconciencia se manifiesta por nuevos brotes de nacionalismo en la mayor parte de nuestros países que produce una nueva marea hacia la propia afirmación. Mas todos estos movimientos actúan dentro de los marcos que les impone el imperio.

La revolución guatemalteca trata de romper los marcos y es aplastada sin piedad por el imperio en 1954. Hay un movimiento, sin embargo, que logra romper la valla: la Revolución cubana (XVII, 264 y ss.). En sus inicios, la Revolución cubana aspira a lo mismo a que han aspirado los movimientos nacionalistas latinoamericanos que han sido descritos. Quiere formar parte del mundo capitalista liberal, pero no como país subordinado. Como las anteriores revoluciones, la cubana afecta los intereses privados de empresas norteamericanas. En un principio se cree que puede llegarse a un entendimiento, que los Estados Unidos comprenderán lo que pretendieron los cubanos, que no es nada más que lo que pretendieron ellos mismos cuando hicieron su revolución, y lo mismo que pretendieron nuestros libertadores en el inicio de nuestra vida independiente. El propio Castro se inspira en los ideales de Martí. No piensa seguir la vía del comunismo. Pero tampoco piensa seguir el tipo de capitalismo que quiere imponer el imperio. Castro intenta una nueva vía en el humanismo, una concepción que considera que el hombre es el centro de la historia y que la revolución debe armonizar la justicia social con la libertad.

Pero, cuando en nombre del humanismo Castro, el Che Guevara y todo el equipo revolucionario cubano, comienzan a hacer cambios estructurales profundos en la economía del país y a nacionalizar grandes empresas azucareras norteamericanas, los grupos de poder en Norteamérica comienzan a apretar la garra. Sin embargo, el régimen revolucionario cubano, lejos de romper su ímpetu, lo acelera. Los Estados Unidos imponen un bloqueo económico que no impide el avance de la revolución. Intentan, entonces, una intervención militar como la que hicieron en Guatemala utilizando los servicios del filibustero Castillo Armas (XVII, 268, 274 y ss.). Pero la Revolución cubana triunfa en todos los obstáculos, sigue adelante y se consolida cada vez con mayor firmeza. Mas tiene que buscar un aliado, un soporte que le permita aguantar el bloqueo. Desde que comienza la presión norteamericana los líderes cubanos comprenden que, si quieren mantener la revolución, la única salida es buscar el apoyo de la Unión Soviética. El propio Che Guevara comenta que la actitud norteamericana va a echar a Cuba en brazos de Moscú (XVII, 280). Como consecuencia del intento de invasión de Cuba organizada por los Estados Unidos, que fracasa en último momento porque Kennedy se niega a realizar una intervención abierta con tropas norteamericanas, Castro y sus colaboradores responden declarando que la revolución cubana es socialista y democrática, o sea, que se une a la órbita comunista. A fuerza de invocar el comunismo para justificar su presión sobre Cuba, los Estados Unidos han hecho del fantasma una realidad (XVII, 182). Los Estados Unidos responden con la Alianza para el Progreso, pensando que un progreso económico rápido e integral hará imposible en nuestros países el avance del comunismo. Además, hacen esfuerzos por aislar a Cuba de las restantes naciones latinoamericanas y maniobran para expulsarla de la OEA. Pero esta vez las cosas no salen de la manera prevista. La toma de conciencia en nuestros países ha avanzado ya demasiado. Numerosos gobiernos no dan su voto para la expulsión. Lo único que pueden conseguir los Estados Unidos en un comienzo es que se acepte por mayoría la suspensión del comercio de armas y, además, que se estudie la conveniencia de extender esa suspensión a otros artículos (XVII, 282 y ss., 291). Mas, al fin y al cabo Cuba es expulsada de la OEA y queda aislada. Sólo México, manteniendo su carácter especial, conserva sus relaciones con la isla y a través de este país se mantiene el enlace entre Cuba y el resto de América (XVII, 291). Todo esto no hace sino comprometer

más a la revolución cubana con el socialismo mundial. Y esto significa un extraordinario cambio en la dialéctica de las relaciones entre los Estados Unidos y América Latina. Esta dialéctica dinamiza los esfuerzos latinoamericanos por lograr la independencia final. A pesar de que la Alianza para el Progreso fracasa porque desaparece la figura de Kennedy y encuentra la oposición de las oligarquías latinoamericanas, a pesar de que el temor a la presión norteamericana contra el comunismo es el gran pretexto, para evitar las reformas sociales en nuestros países, el ejemplo cubano seguirá vivo y habrá de inspirar nuevas expresiones en los pueblos latinoamericanos como la Revolución peruana encabezada por una Fuerza Armada que ha dejado ya de ser un engranaje de la oligarquía local (XVII, 302).

El proceso descrito contribuye, a través del enfrentamiento entre los Estados Unidos y nuestros países, a generar una conciencia cada vez más lúcida de nuestra situación. Después de una experiencia tan dramática como variada, los latinoamericanos hemos tomado conciencia de un hecho real, innegable: el fracaso de las dos utopías que orientan nuestra acción política durante el siglo pasado: la utopía conservadora y la utopía modernizante conduce, de manera inevitable, al nacionalismo. Pero la gran esperanza del nacionalismo también se frustra. Se frustra porque es concebido e impulsado por las burguesías locales y los intereses de estas burguesías no pueden enfrentarse a los de los Estados Unidos. Durante el presente siglo nuestra historia se desarrolló en torno del esfuerzo de nuestras burguesías nacionalistas por lograr que nuestros países se incorporen al sistema capitalista. Cuando el nacionalismo, necesario para que nuestra economía pueda desarrollarse plenamente, choca contra los intereses de las grandes potencias, y muy particularmente del imperio norteamericano, la burguesía es incapaz de dar la lucha. Sus propios intereses le impiden enfrentarse a la fuerte presión extranjera (XVII, 313, 314). Esta imposibilidad de enfrentarse se debe a que, en tanto burguesía, nunca pretendió ir más allá de las reformas necesarias para la buena marcha del sistema económico capitalista, nunca intentó hacer reformas estructurales profundas.

Una vez que hemos tomado conciencia de esta situación, nuestra lucidez nos muestra la única salida posible: el socialismo. Las burguesías nacionales, al defender sus intereses y al aliarse con los intereses foráneos, se han transformado en oligarquías. En lugar de favorecer el desarrollo de otros grupos sociales, como los

obreros, los campesinos, y numerosos grupos medios lo obstaculiza. Se ha producido, así, un descontento que se hace cada vez más profundo y plantea soluciones más hondas, transformaciones profundas de las estructuras sociales y económicas que vayan a la raíz misma del problema: *alcanzar de una vez por todas la emancipación* (XVII, 319, 320, 321). Ya no más la relativa emancipación dentro de la dependencia, que fue lo único que pudo lograr el nacionalismo propiciado por la burguesía. Ya los grupos sociales más desamparados no deben ser manipulados, sino que deben participar en la solución de problemas que nos son comunes a todos: La emancipación será incompleta si no abarca los intereses de la totalidad de la sociedad. Ya hay brotes de esta nueva actitud. La Revolución cubana ha mostrado que es posible intentar otros métodos que los nacionalismos burgueses. El intento chileno muestra también nuevas posibilidades, la revolución militar peruana, la nueva actitud de la Iglesia que ha comenzado a apoyar decididamente a los grupos oprimidos de América Latina, revelan nuevas auras y despliegan el horizonte socialista 9 (XVII, 319 y ss., 322 y ss., 326 y ss.). Al tomar conciencia de su historia, los latinoamericanos toman también conciencia de que las demás regiones marginadas del mundo están en la misma situación. El único gran obstáculo para alcanzar la verdadera independencia y la justicia social, es el imperio creado por el sistema capitalista. Habrá que enfrentarse a este sistema en forma total, es decir, mediante la unidad de todos los pueblos que son objeto de subordinación, unidos en una lucha de dimensiones planetarias. Se inicia, así, como lo profetizaba Hegel, una batalla de alcance universal, una batalla por la liberación del espíritu, cada vez más consciente de sí mismo. La batalla es por la conquista de la historia y esta conquista sólo tiene un estandarte: la liberación del hombre. La toma de conciencia de América Latina significa, así, para Zea, un caso decisivo en la realización del humanismo (XVII, 337 y ss., 353).

f) *Filosofía de la historia y proyecto humano*

El nacionalismo, como intento de afirmación frente a la presión externa para imponernos un destino que no hemos elegido, genera un proceso histórico que llega hasta nuestros días. En este proceso, grupos e individuos representativos de las mayorías realizan esfuerzos desesperados por llevar a sus respectivos países a una situación de independencia, en la que sus decisiones sean respetadas por los países poderosos y su dignidad y libertad

reconocidas en el consorcio internacional. Pero las resistencias a las que tienen que enfrentarse son tan grandes que no pueden alcanzar las metas que persiguen. Su esfuerzo genera un extraño proceso en el que las diversas fuerzas encontradas tienden a producir una situación de equilibrio. Los líderes nacionalistas tienen que apoyarse a veces en las mayorías, a veces en la gran burguesía, otras veces en la pequeña burguesía y en el proletariado. Pero nunca (salvo en el caso de Cuba que, como acabamos de ver, constituye un nuevo hito en la historia de América) pueden hacer una política que constituya una auténtica liberación de las mayorías. Para poderse mantener en el poder tienen que hacer una política de equilibrio de clases. Y ni siquiera esta política puede, al final, tener éxito, porque el creciente poder de la gran burguesía, aliado natural de los países imperialistas, rompe el equilibrio en su favor.

Todo este proceso real se desenvuelve dentro de una conciencia determinada, conciencia a la que corresponde un proyecto definido. La conciencia de una determinada época histórica es la manera como esta época es vista por los hombres que la viven, la manera como ellos ven lo que creen ser su realidad. Según esta visión, será su manera de actuar, porque la condición humana consiste en tener siempre un proyecto de ser, una meta existencial que se quiere alcanzar. El nacionalismo es un proceso histórico generado por el choque entre el proyecto modernizador y una realidad que se opone a toda transformación social capaz de superar nuestra situación de dependencia. Y el proyecto modernizador no es sino la manifestación inmediata de la conciencia que tenemos de nosotros mismos cuando rompemos con la Metrópoli. España es vista como lo negativo, como lo que debe ser superado. Esta conciencia sólo podía producir un proyecto de forjar una realidad completamente nueva. Pero aunque el genio de Bolívar propone un modelo inédito, nuestra condición social y cultural hacía imposible que pudiéramos comprenderlo y asimilarlo. Era inevitable por eso que buscáramos un modelo entre los existentes. Entre todos ellos había uno que era irresistible, porque era el modelo del éxito, era el modelo que había demostrado su superioridad sobre el vetusto y oscuro modelo ibérico: el que había logrado encarnar los modernos países capitalistas, especialmente Francia, Inglaterra y, en forma más reciente pero aun con mayor brillo y potencia, los Estados Unidos. Los latinoamericanos, sin, poder imitarle, asumen este modelo,

inician una nueva etapa histórica mediante lo que lea llama primero el "proyecto modernizante" y luego el "proyecto civilizador".

Las tensiones, las tragedias, las esperanzas, los triunfos y los fracasos, los desgarramientos fraticidas de la historia que genera este proyecto, contribuyen a que el latinoamericano vaya tomando una conciencia cada vez más clara de su situación. Hay, así, una especie de influencia recíproca entre la conciencia y el proceso histórico. De un lado la conciencia genera un proceso histórico. Hemos visto cómo la conciencia negativa que tenemos frente a nuestra historia cuando rompemos con la península, hace inevitable que tengamos un proyecto de modernización. Este proyecto encauza nuestra historia hacia el nacionalismo y el drama que genera el nacionalismo hace que tengamos que ascender a una conciencia más lúcida y más realista que la anterior. A una conciencia que haya superado la negatividad dentro de la cual hemos visto nuestra historia a partir de la Independencia, una conciencia que permita comprender que mientras sigamos rechazando nuestro pasado y queramos crear una sociedad que no tenga ningún lazo con él, los proyectos que asumamos tendrán que fracasar. Pero también una conciencia que nos permita comprender que asumir nuestro pasado no significa regresar a los tiempos caducos que han sido definitivamente superados, sino simplemente en aceptarlo como nuestro pasado, como un pasado que forma parte de nuestro ser, que al ser asumido es superado dentro de una realidad más auténtica y más humana.

El filósofo de la historia latinoamericana tiene la misión de contribuir a aclarar y a intensificar este nuevo tipo de conciencia gracias al cual seremos capaces de superar el callejón sin salida dentro del cual nos hemos debatido desde que surgimos a la llamada "vida independiente". La filosofía de la historia americana tiene que ser la vanguardia de esta nueva conciencia, tiene que precisar el camino que ella vislumbra, el *modelo* cuya realización hará posible, por fin, forjar una realidad que sea auténticamente nuestra. Mas, para ello, es necesario analizar en detalle las etapas anteriores de nuestra conciencia histórica. Tenemos que profundizar en el análisis de la conciencia que produce el proyecto modernizador o *civilizador* para comprender mejor cómo se genera la nueva conciencia y qué clase de proyecto habrá de corresponderle. Y tenemos que profundizar además, en el análisis de otros tipos de conciencia. Porque, como hemos visto, la conciencia que rechaza nuestro pasado surge como reacción

contra la conciencia que los proclama como nuestra única realidad posible y esta última existe al lado de la conciencia que, insurgiendo contra la opresión ibérica, siente la libertad como el valor supremo, una libertad que apunta a nuestro futuro común, un futuro de integración y de fraternidad de nuestras naciones. Estos diferentes tipos de conciencia generan proyectos correspondientes cuyo análisis habrá de revelarnos el verdadero sentido de aquéllos porque la conciencia sólo puede comprenderse a partir de los proyectos que elabora. Hay, pues, que estudiar los grandes proyectos que han ido surgiendo a través de nuestra historia, que han ido conformándola y que han ido siendo, a su vez, conformados por ella. Los proyectos se han sucedido en una dinámica de afirmaciones y oposiciones, una dinámica que revela la progresiva toma de conciencia de nuestra situación real y que culmina en la clara visión de que sólo un proyecto de transformación social radical podrá, al fin, tener el éxito que esperamos: la liberación definitiva de nuestros pueblos, la creación de una América Latina verdaderamente independiente y plenamente humanizada.

Para comprender esta dinámica de los proyectos latinoamericanos debe partirse del proyecto occidental que conduce al europeo a la conquista del mundo. El europeo, creador de una cultura extraordinaria que, gracias a la ciencia ha desarrollado una técnica que le confiere un poder infinitamente superior al de las culturas rivales, se lanza a la conquista del mundo y se interpreta a sí mismo como la expresión suprema de la humanidad. *Crea la filosofía de la historia*, la historia deja de ser crónica o relato, se busca su sentido; surge así la historia como conciencia y como razón. Crea la antropología y se estudia a sí mismo. Cuando descubre otros entes en las tierras que conquista, la idea de que puedan ser sus semejantes queda en suspenso (XVIII, 48). Los considera como instrumentos que pueden ser utilizados para su propia expansión. No habrá hombres fuera de la imagen que de sí mismo tiene el europeo. No habrá tampoco otra historia sino la propia. La historia de los demás pueblos empieza cuando éstos se encuentran con el europeo (XVIII, 51). Al entrar en la historia, los otros, los nativos, se encuentran con las grandes compañías inglesas, francesas, holandesas que se disputan el mundo, un mundo en el que sus habitantes no son más de lo que son sus minerales, vegetales y animales, esto es, simples objetos apropiables (XVIII, 53).

Este extraordinario proyecto de expansión será justificado por la filosofía de la historia y la antropología que son puestos al servicio del afán de dominio del occidental. El carácter justificatorio de la filosofía alcanza su máxima expresión en la filosofía de la historia de Hegel. En la historia, según el pensador alemán, no se da nunca la arbitrariedad. Todo lo que sucede tiene un sentido, una razón de ser. La razón tiene astucias que engañan a los individuos que creen seguir sus propios intereses cuando actúan, pero que no hacen sino seguir los caminos que ella señala. Por eso en la hazaña de la conquista y dominación de otros hombres hay algo más que la ambición, algo más que la pasión subjetiva. Este algo es el destino del espíritu. Y este destino es la toma de conciencia frente a sí mismo, toma de conciencia que hacen posible los hombres que se saben portadores del espíritu, que tienen conciencia del significado de su acción. Estos hombres están realizando la historia exigida por el espíritu porque son su misma encarnación (XVIII, 55 y ss.)

La expansión europea queda, así, justificada. Europa se revela a su propia conciencia como el centro de la historia. Todo lo que ha sucedido en el universo no es sino una vía que conduce a la realización plena del espíritu por medio de la historia de Europa. Por eso la filosofía de la historia occidental es eurocentrista. Este eurocentrismo se manifiesta hasta en una filosofía tan progresista como el marxismo. Porque, aunque esta filosofía rechaza la justificación racional de la historia y considera que su fin no es la realización o de la idea sino la liberación real y efectiva de los hombres concretos de carne y hueso, ve al imperialismo como un medio para suscitar la toma de conciencia de los individuos. Marx destaca la bondad de la incorporación al sistema capitalista que hace el occidental de los pueblos marginados. El imperialismo, dice, permite la formación del capitalismo en los países atrasados, y este sistema tiene que culminar, por una inevitable dinámica interna, en el socialismo. Marx no niega la brutalidad del sistema capitalista, pero considera que el sufrimiento de los colonizados y explotados es el pago indispensable que los pueblos atrasados deben hacer para incorporarse a la historia del hombre. De la entrada de los pueblos no occidentales en la historia del mundo occidental, depende, pues, su entrada en la historia que los conducirá al verdadero humanismo. Por esta razón Marx justifica la conquista inglesa de la India y Engels celebra la conquista de Argelia por Francia y la agresión norteamericana a México (XVIII, 70, 72, 73). Vemos, así, que a pesar de sus diferencias, tanto para

Hegel como para Marx y Engels, la historia del mundo occidental es la historia por excelencia (XVIII, 76).

g) *Los proyectos colonizadores. Síntesis dialéctica y yuxtaposición*

A través de la historia el encuentro de las culturas y de los pueblos, como lo expresa Hegel, ha producido relaciones de dependencia. U nos hombres conquistan a otros, los niegan. Pero los negados, a su vez, niegan a los negadores y en este proceso se produce una síntesis, una asimilación. Así se formó Europa, asimilando los aportes de otras culturas, otras razas. El conquistador hace suya la - cultura del conquistado, al mismo que enriquece la de aquél. Esto sucede entre Grecia y Asia, Roma y Grecia, Roma y los invasores bárbaros, España y los moros. En Europa, como señala Hegel, negar no significa eliminar, dejar fuera, sino conservar, asimilar. Por eso, en la historia el pasado tiene un signo positivo: es lo que ha sido y que, por haber sido no puede seguir siendo real, pero puede seguir siendo como experiencia. De esta manera lo que ha sido queda asimilado a lo que ya es y a lo que llegará a ser (XVIII, 103, 104).

Pero este proceso de síntesis, fundamental para que la historia encuentre su cauce, no se da cuando Europa inicia su expansión mundial. Entre el mundo occidental y el otro mundo no se establece la negación hegeliana, no hay absorción; y si a pesar de todo, la hay, no llega a ser consciente ni para el conquistador ni para el conquistado. Ambos se presentan como oposiciones cerradas, imposibles de sintetizar. Esto explica por qué la síntesis que se produce sólo a través de un largo y difícil proceso; no es consciente y sólo se toma conciencia de ella a través de una experiencia de fracasos sociales y políticos, y de un sentimiento cada vez más agudo, de nuestra dependencia. Es que, por primera vez en la historia, el conquistador no quiere ser asimilado, pero tampoco quiere asimilar. Sólo quiere imponerse, dominar. El europeo se considera demasiado superior a los conquistados para aceptar algo de ellos (XVII, 104).

Al tratar de imponer su cultura los españoles y portugueses, tratan de cristianizar a los conquistados pero sin que su cultura se contamine. Por eso desde el inicio, el hombre autóctono aprendió que era hijo ilegítimo de una cultura que no era suya, que le era extraña. Y el español consideró que los autóctonos tenían que

aceptar la misión que había sido encomendada a sus salvadores, que era la de enseñarles la verdadera religión (XVIII, 120, 121). Se justifican así la codicia del conquistador, la encomienda, la mita. Ante esta situación de hecho, se opone la voz extraordinaria de Bartolomé de las Casas cuya defensa del oprimido señala ya el camino que habrá de seguir el pensamiento moderno, filosofía que se proclamará pero que no se cumplirá (XVIII, 126 Y ss.).

En el siglo XVII, con un espíritu mucho más moderno, los ingleses, y luego europeos de diferentes naciones, expandieron la conquista occidental en el norte. Los nuevos grupos tenían ideas muy diferentes de los españoles. No se sentían conquistadores ni salvadores de almas, se consideraban, simplemente, colonos. Lo que interesaba a los colonos era el aprovechamiento de los recursos naturales en provecho propio. No tenían el menor interés en expandir la cristiandad, ni les interesaba saber si los indígenas tenían o no alma. Ni siquiera querían esclavizarlos. Simplemente los utilizaban como instrumentos de acuerdo a sus intereses y si era necesario eliminarlos, los eliminaban. En cambio, estaban interesados en la salvación de sus propias almas. Para ello era necesario que existiera libertad religiosa y ésta exigía la libertad política. El signo de haber sido elegido por Dios era la capacidad de hacer producir a la naturaleza, y, en consecuencia, de crear riqueza. Esta capacidad, que era una predestinación, se podía extender a todo un pueblo. La predestinación individual a la salvación se podía transformar en predestinación colectiva. Como los nativos de América del Norte no sabían hacer rendir a la tierra sus frutos, los colonizadores tenían no sólo derecho sino la obligación de apropiársela para hacerla fructificar. Se organiza, así la nueva Jerusalén donde sólo entran los llamados, los elegidos del Señor y nadie más (XVIII, 133 y ss.). Como los indígenas eran incapaces de entender el llamado, quedaban excluidos de los beneficios de la civilización y debían ser escarmentados.

Sin embargo, al lado de este tipo de historia comienza a desarrollarse otra de la mayor importancia. La gran filosofía europea, como culminación del movimiento racionalista que considera que la razón es universal y posesión común de la condición humana, proclama la igualdad de todos los hombres. Pero estas declaraciones sólo tienen valor para quienes las emiten. La libertad, la igualdad son las de un hombre y una historia: la occidental. A pesar de todo, los pensadores europeos comienzan a comprender y respetar las formas diferentes de cultura que

encuentran en su movimiento de expansión. Comienzan a comprender que no es necesario cambiar las creencias de otros grupos humanos, ni destruir sus tipos diferentes de sociedad. Algunos, como Diderot, inclusive, denuncian la situación de opresión en que están los conquistados y los falsos motivos que se esgrimen para mantenerlos en dicho estado, (XVIII, 144 y ss.). Pero en nombre de la razón universal, los ilustrados europeos proponen que la misión del civilizado es educar al salvaje, prepararlo para que pueda disfrutar de la verdadera civilización que es la occidental, la creada por la razón universal. Los llamados a la rebelión que hacen los filósofos de la ilustración en nombre de la razón universal, son dirigidos, en esencia, contra el propio orden europeo. Es la burguesía la que quiere despojar del poder a la aristocracia y comenzar a ejercerlo en beneficio propio. Por eso muchos de estos filósofos terminan por ver en el salvaje de los países exóticos, tipos degenerados de hombre. Los hombres pueden ser iguales por la razón, pero son diferentes por las circunstancias históricas y geográficas dentro de las cuales han vivido. Hay ciertamente, que ayudar a los inferiores, más para ello es necesario colonizar la nueva tierra. Europa no ha renunciado a la colonización, simplemente, ha encontrado una nueva forma de justificarla (XVIII, 144 y ss.).

El proceso descrito hace que, al ir adquiriendo conciencia de su situación de dependencia, el latinoamericano llegue a ver su historia de manera negativa. Hay un momento en que tiene que romper con sus dominadores y por eso niega su historia. Pero como estos dominadores lo habían negado a él mismo por completo, su negación no alcanza a ser una negación de la negación realmente dialéctica, una negación que niegue superando y asumiendo como momento constitutivo de su propio ser aquello mismo que niega.

El latinoamericano niega, así, de manera antidualéctica su historia, la quiere reducir a la nada, deja de reconocerla como parte de su ser, hace una negación sin *Aufhebung* hegeliana. Y al hacer esto queda en una situación ambigua. De un lado existen grupos que se aferran al pasado. Por lo mismo que este pasado no está asumido en el hecho mismo de la superación, sólo se puede ver como una nada o como un absoluto. O el pasado se conserva tal cual es paralizándolo, así, la historia, o el pasado se niega en tal forma que la propia historia se capta como una nada y cuando se quiere encontrar un nuevo modelo que remplace al modelo negado

se tiene que buscar en una historia diferente de la propia. Por eso el latinoamericano queda desgarrado, separado de manera irreconciliable entre un conservadurismo que se aferra a un pasado que no existe ya, ni puede seguir existiendo, o una actitud innovadora que contempla, deslumbrada, el modelo que ofrecen los grandes pueblos europeos y sobre todo los Estados Unidos. El modelo que surgió para responder a exigencias que no eran las suyas, tuvo sentido dentro de experiencias que nada tenían que ver con sus propias experiencias (XVIII, 165 y ss.). Al adoptar la actitud innovadora se adoptan las vigencias, los valores de aquella realidad que nos negó y nos dominó y se cree que adoptándolos habrá de cancelarse la pasada dependencia. Pero en realidad lo único que se hace es aceptar el modelo que produce la dependencia (XVIII, 172).

El latinoamericano, ve, así, su cultura no como un proceso de síntesis y de integración, sino como una sucesión de realidades yuxtapuestas. Se comprende, de esta manera, cómo una historia de yuxtaposiciones que se suceden unas a otras pero sin conexión integradora. América Latina resulta, por eso, una realidad desintegrada, tal como lo vislumbró Bolívar de manera genial. Esta diversidad de grupos culturales y étnicos, facilita el dominio externo, la diversidad social e histórica se convierte en instrumento para la unidad de la explotación (XVIII, 174 y ss.).

h) Los cuatro proyectos

1) El proyecto libertario

La negación radical de nuestra historia y la ambigüedad que ella produce hacen que el proceso de la toma de conciencia se desarrolle de manera correspondiente. Rotos sus vínculos con España, el latinoamericano se ve a sí mismo de manera diferente y desvinculada, a través de etapas que se suceden sin que se tenga conciencia de su conexión. Este proceso se desarrolla a través de cuatro proyectos que, aunque en algunos casos pueden coexistir dentro de ciertos lapsos, constituyen verdaderos momentos en nuestra larga marcha hacia la toma definitiva de conciencia. El primero de ellos es el que lea llama el *proyecto libertario*. Es el grandioso proyecto bolivariano que inspira todo el proceso de la Emancipación y que alcanza el cenit cuando en el Perú se logra, por fin, la victoria definitiva sobre los españoles. El triunfo de Ayacucho permite ver como posible la realización del soñado

proyecto libertario. Bolívar lo expresa con extraordinaria lucidez y dedica su vida a realizarlo. En un comienzo adquiere vigencia general. Pero pronto la realidad conduce al desencanto. El proyecto se basa en la exigencia de la unión de todas las naciones latinoamericanas en una sola y grandiosa nación y en la clara conciencia de que esta unidad sólo puede forjarse sobre la base de nuestra propia idiosincrasia y no mediante la copia de modelos ajenos a nuestra realidad (XVIII, 190).

Pero el proyecto fracasa porque las nuevas naciones en lugar de pensar en la unión sólo piensan en su propio poder. Bolívar hace esfuerzos desesperados por lograr la unidad, organiza el Congreso Anfictiónico que fracasa lamentablemente: Los Estados Unidos contribuyen a este fracaso, en todo momento se oponen al ideal bolivariano. Al darse cuenta de lo que va a suceder, el propio Bolívar deja de asistir, comprende que los pueblos de nuestra América no están maduros para integrarse de manera libre (XVIII, 198). El Libertador se ve obligado, posteriormente, a proponer la división de lo que en vano había tratado de unir. La tremenda realidad no permite otra cosa. El proyecto libertario, se derrumba, así, a los pocos años de haber nacido (XVIII, 202).

2) *El proyecto conservador*

Al derrumbarse el proyecto libertario, la propia generación que había intervenido en el proceso emancipatorio, intenta comprender su propia realidad, interpretarla para poder, así, forjarla de acuerdo a metas definidas. La situación de esta generación le imponía límites interpretativos. De un lado, la realidad española seguía imperando omnipotente. La disolución del vínculo político con España había dejado intacta la estructura social. Era lógico que muchos representantes importantes de la nueva generación se aferrasen al pasado, hablasen de libertad pero en un sentido que les permitiera observar un orden en el que eran poderosos y tenían privilegios. De otro lado era igualmente lógico que otros representantes generacionales quisieran negar definitiva ente la vieja realidad colonial. Pero el modelo libertario, que era un modelo propio, autóctono, pleno de sentido, se había derrumbado. Había, por eso, que buscar un modelo externo. Este modelo existía, era el que habían forjado los países modernos, los países que habían dejado atrás a la península, que la habían superado mediante el pensamiento libre y un nuevo sistema

político y económico en una palabra, los países que habían sido capaces de crear la civilización moderna. Surgen, así, dos nuevos proyectos: el proyecto conservador y el proyecto civilizador.

Los conservadores disponían de un argumento poderoso: el caos que se había producido después de la Independencia. Era, por eso imprescindible asimilar lo mejor del pasado hispánico. Porque España había mostrado ser capaz de unir reinos diferentes dentro de un orden armónico y solidario. Había, pues, que imitar este orden, que alcanzar esta armonía (XVIII, 211 y ss.). Ya durante la Colonia se había podido apreciar la eficacia del orden español. Sin orden la libertad reclamada no es sino libertinaje. Por eso los propios libertadores, como Bolívar y O'Higgins, tuvieron que transformarse en dictadores.

La concepción conservadora termina por imponerse y la generación subsiguiente sigue el camino del orden y de la rígida estructura social heredados de la Colonia. Por lo mismo que los Estados Unidos representaban la modernidad, los conservadores lo rechazan. Pero también porque se daban cuenta del peligro que significaba para nuestra realidad el poder creciente del joven gigante (XVIII, 231 y ss.). El orden, única manera de ser fuerte, es imprescindible. Diego Portales dirá, por eso, que los pueblos, de esta América deberían someterse al "peso de la noche". La Colonia era el peso de una larga noche que las nuevas ideas habían agitado (XVIII, 233).

Pero el proyecto conservador estaba destinado a fracasar. El conservadurismo representaba el orden de España sin España, o sea el orden de los hacendados, estancieros, estanqueros, el orden de los viejos señores. Ellos formaban el peso de la noche de que hablaba Portales. Pero de una noche que ya había sido agitada de manera irreversible. El proceso de la Independencia había generado nuevos grupos sociales, cada día más grandes y poderosos que no podían ya ser satisfechos por el orden colonial; mestizos, indios, criollos que no se conformaban ya con volver al lugar que ocupaban antes de la Revolución Emancipadora. El viejo orden era el orden de los amos de la tierra. Era un orden ajeno a los desheredados, los condenados de la tierra, las castas, los indios. Por ello estos grupos intentarán crear un nuevo orden (XVIII, 241, 242. 243).

3) *El proyecto civilizador*



Estos nuevos grupos considerarán que el orden colonial es bárbaro y que hay que barrerlo para siempre de nuestra historia para poder elevarnos a la civilización. Es la reacción de los hombres nuevos contra los tiranos que defienden el viejo orden. Mora, Lastarria, Bilbao, Montalvo, Sarmiento, Alberdi y otras grandes personalidades, son representantes del nuevo proyecto. El modelo que debe ser realizado es el de los Estados Unidos. Debe ser copiado de la manera más exacta posible (XVIII, 245). El pasado es el responsable de todos los males vividos desde la ruptura con la Metrópoli, incluso de la anarquía.

Pero este proyecto está, también, de manera tan inexorable como el anterior, destinado al fracaso. Porque la civilización que tanto admiraban los nuevos grupos que aspiraban al poder, y que lograron alcanzar en la mayor parte de nuestros países, era la civilización europea que se había caracterizado por su actitud dominadora ante los países de otras regiones del mundo. Los occidentales, en efecto, una vez superadas las vigencias medievales que imperan aun en España, proclaman el humanismo, la igualdad de todos los hombres. Pero encuentran un pretexto sumamente eficaz para seguir dominando y explotando a los pueblos más débiles. Ya no consideran como los primeros colonizadores españoles y portugueses que, en nombre de la religión, deben someter a los cuerpos para salvar sus almas. Ahora están convencidos de que deben colonizarlos para regenerarlos, para hacer posible que puedan civilizarse (XVIII, 244). Al adoptar el proyecto civilizador y querer ser como los europeos y sobre todo, como su producto más depurado y extraordinario, los Estados Unidos, los latinoamericanos rechazan su propia realidad. Rechazan su raza, sus costumbres y su cultura. Y consideran que deben acercarse a los grandes países civilizadores, que necesitan de su ayuda cultural y económica. Son, por eso, partidarios de la inmigración europea masiva, para mejorar la raza. Se trata, como ellos mismos dicen, de una re colonización (XVIII, 257, 261).

La educación debe ser cambiada radicalmente. Debe ser como la europea y como la norteamericana. Se persigue no sólo tener hombres libres sino hombres que puedan hacer por sus pueblos lo que los hombres de los pueblos civilizados habían hecho por los suyos. Los nuevos hombres deben ser capacitados para la vida práctica, para la industria y el comercio. Por eso, el sistema educativo que debe adaptarse es el positivista. De esta

manera se persigue cambiar radicalmente la actitud de nuestros pueblos, se trata, hablando en términos modernos, de un verdadero "lavado de cerebro".

Desde luego, la meta no podrá alcanzarse sino con la ayuda de los países que tanto se admiran. La inversión extranjera será el pilar sobre el que habrá de erigirse, con la ayuda de la raza blanca y de la educación positivista, la nueva civilización (XVIII, 267). A través de la admiración, y sobre todo, de la inversión extranjera, los grupos que sostienen el proyecto civilizador, se subordinan a los intereses occidentales. Los occidentales quieren civilizarnos, pero consideran que la única manera de hacerla es ocupando el vacío de poder dejado por España. No porque quieran dominarnos, sino porque sólo mediante una supremacía efectiva se podrá realmente lograr que la civilización penetre en estas regiones que, hasta ayer, eran bárbaras.

Naturalmente el proyecto tenía que fracasar, porque pretendía imponer una serie de estructuras y dinamismos en una realidad que nada tenía que ver con ellos. La educación positivista no podía formar hombres de espíritu positivo, porque para que un sistema educativo tenga éxito es necesario que existan una serie de factores que no existían ni podían existir en nuestros pueblos. La inmigración no produjo tampoco los efectos esperados. Porque los grupos que vinieron no fueron los mismos que llegaron a los Estados Unidos y fueron la base de su grandeza. Fueron en su mayoría latinos, italianos y españoles. Los pocos sajones que llegaron a esta América fueron los representantes de la gran burguesía occidental, fueron los gerentes y los técnicos encargados de la explotación de las riquezas que les habían sido entregadas.

Tampoco se forma una burguesía poderosa como la que había hecho la grandeza de Europa y de Estados Unidos. Surge sólo una seudoburguesía que se conforma con ser la protegida, la intermediaria y la amanuense de los intereses de la burguesía occidental. Se forma, así, una oligarquía encargada de guardar el orden, reprimiendo cualquier expresión de rebeldía o protesta. El proyecto civilizador no creó, pues, nada semejante a lo que él mismo entendía por civilización (XVIII, 267, 268).

4) *El proyecto asuntivo*

Llegados a este punto, los latinoamericanos tienen que elevarse a una nueva conciencia y encontrar un nuevo proyecto. Y este nuevo proyecto no puede ser ya ni el conservador ni el civilizador porque ambas formas de interpretación de su realidad, los han conducido a proyectos que históricamente han fracasado. Es imposible retomar a la vieja estructura colonial porque el surgimiento de nuevas fuerzas hace imposible mantener el viejo orden. Pero también es imposible seguir creyendo que el rechazo total de nuestro pasado y una subordinación a los países occidentales va a crear la civilización que anhelamos para nosotros. Enajenando nuestra libertad, representando a hombres y grupos que se creen superiores a nosotros y cuya única finalidad es explotarnos y dominarnos, jamás seremos ni libres ni civilizados. Una vez que tomamos conciencia de estas imposibilidades adquirimos una nueva conciencia más lúcida más profunda. Ante el fracaso del proyecto conservador y del civilizador no nos queda sino una salida, un nuevo y último proyecto: el *proyecto asuntivo*. Si no es posible tener como modelo una realidad que no tiene nada que ver con la nuestra, si no es posible rechazar nuestra historia y anular nuestro pasado, *tenemos que asumir nuestra propia realidad*. No para perpetuar formas pasadas, puesto que ese proyecto tampoco ha sido ni puede ser posible, sino como punto de partida para forjar una nueva realidad, para construir el mundo que anhelamos (XVIII, 269, 270). Tiene que haber negación pero en sentido hegeliano, es decir, afirmación, absorción, asunción de la propia realidad. Debemos asumir todo para superarlo, negado pero dialécticamente. Es esta asunción, esta conexión del pasado con el presente y el futuro lo que ha permitido al Occidente marchar de superación en superación (XVIII, 270, 271).

El proyecto asuntivo pretende ir más allá de la propia realidad, pero conociéndola, cabalgando sobre la experiencia que de ella hemos tenido. No podemos despreciarnos a nosotros mismos, no podemos juzgarnos por el juicio que sobre nosotros tienen los occidentales. No todo fue malo en nuestro pasado, ni es todo bueno en Europa y los Estados Unidos. La intervención norteamericana y francesa en México muestra, claramente, que los poderosos occidentales, con el pretexto de la civilización, pretenden dominarnos y explotarnos. En Europa y en los Estados Unidos también hay miseria humana, explotación. En el gran país del norte se impuso la esclavitud, se exterminó al indio, se traicionó el ideal libertario de los padres fundadores de la Patria (XVIII, 272 y ss.). El advenimiento de esta nueva conciencia, se manifiesta en

una nueva y brillante generación, que rechaza los dos modelos anteriores. José Enrique Rodó, José Vas con celos, Manuel González Prada, Alfonso Reyes, Manuel Ugarte, José Martí y muchos otros. Una generación que propone la vuelta a la realidad y la historia propias. Pero de una realidad que sea el punto de partida para nuevas creaciones, para la construcción de una realidad superior, más humana y justa. Comienza a hablarse de un nuevo mestizaje, de una nueva raza, la que Vasconcelos llamará "raza cósmica". Mestizaje no sólo racial sino cultural, para el que, debido a su historia, se encontraba especialmente preparada América Latina. En esta cultura el nuevo hombre realizará la síntesis de los valores del conquistador y los valores del conquistado, una síntesis que habrá de originar una nueva cultura, una nueva civilización (XVIII, 274). No se rechazan los valores de la civilización estadounidense, se aceptan el utilitarismo y el pragmatismo pero sólo como instrumentos al servicio de la realidad que queremos forjar, que es una realidad auténticamente nuestra, no una servil imitación de la primera.

Naturalmente, el proyecto asuntivo choca contra la dominación de las potencias occidentales, especialmente contra la inmensa fuerza de los Estados Unidos. Y esto plantea nuevamente el proyecto libertario, la lucha por la segunda independencia de que hablara Martí. Se desemboca, así, en el proyecto inicial. Pero ahora con conocimientos de causa. Los diversos ensayos sociales, económicos y políticos que, a través de inevitables fracasos, determinan la dinámica de nuestra toma de conciencia, las interpretaciones falsas de nuestra realidad que corresponden a los diferentes estados de esta toma de conciencia y que conducen a modelos utópicos que no pueden funcionar, todo ello hace que podamos replantear el ideal del Libertador desde una perspectiva más realista. Una perspectiva que integre los valores más nobles del pasado con los valores del mundo moderno y que permita utilizar las conquistas de este último, las conquistas de la ciencia y de la técnica en beneficio propio.

Zea culmina su trayectoria teórica con un resultado práctico. La búsqueda del ser del latinoamericano lo conduce a señalar el camino de la liberación para América Latina. Este camino no es otro que el propio camino del Libertador, el de la integración en la libertad. Por eso, al final de su libro sobre la filosofía de la historia americana, termina con una hermosa cita de Martí que señala cómo el ideal bolivariano sigue siendo el ideal que da sentido a

nuestra historia, el ideal que constituye la base del proyecto asuntivo, del proyecto que expresa la toma definitiva de conciencia de nuestra verdadera situación histórica. "¿Adónde irá Bolívar?", se pregunta Martí y responde: "Al brazo de los hombres, para que defiendan de la nueva codicia y del terco espíritu viejo la tierra donde será más dichosa y bella la humanidad." ¿Adónde irá Bolívar? repite Zea, y responde: "A nuestra América". La América de Bolívar y de Martí. A la América que hará suyos, asumirá a esos hombres llama (XVIII, 294).

i) Filosofía de la historia, humanismo y liberación

El pensamiento de Leopoldo Zea, desde que comienza a manifestarse en su ya clásica trilogía sobre el positivismo en México y América Latina, pasando por sus escritos sobre filosofía de lo mexicano hasta sus dos últimos libros sobre filosofía de la historia americana, posee una notable unidad, unidad que debe ser claramente captada para que su obra sea plenamente comprendida. Esta unidad es su concepción del hombre como un ser que es, en sí, un valor absoluto y *que*, por lo tanto, exige la forja de un mundo en el que pueda realizar, en la libertad y la fraternidad, todas sus potencialidades; en una palabra, el *humanismo*. La historia no es sino la lucha de los hombres que, a través de la trágica experiencia de la dominación, van asumiendo cada vez con mayor nitidez, la conciencia del valor de la condición humana y del desvalor de todo aquello que contribuye a restarle posibilidades de plenitud.

Desde que comienza a escribir, se nota que este tema fundamental es el trasfondo desde el cual recibe sentido toda su obra. En un comienzo de manera intuitiva, más o menos implícita, para luego irse explicitando a medida que su pensamiento va adquiriendo madurez hasta alcanzar una luminosa claridad y una intensidad dramática. Así, en su primer libro, *El positivismo en México*) cuando se refiere a la filosofía que se ha practicado en Latinoamérica, que ha sido criticada por su falta de originalidad y considerada como una mala copia del pensamiento europeo, dice:

"Se trata de una experiencia humana (se refiere a la utilización de la filosofía positivista en América Latina), la de unos determinados hombres en unas determinadas circunstancias. Es esta experiencia la que no puede ser despreciada, máxime cuando la

sabemos nuestra. Acaso sea este el secreto, la razón por la cual la filosofía creada en la cultura europea tiene un valor universal: puesto que eleva a concepción universal aquellas experiencias que le son propias, sin que se le plantee el problema de la universalidad de las mismas (1, Prefacio, 16)."

Aquí se ve claramente cómo Zea, desde su primer libro, considera que toda experiencia humana es intrínsecamente valiosa y que, por eso, puede ser siempre punto de partida de enseñanza y de inspiración creadora. Su valor consiste en que se trata de experiencia humana. En su tercer libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, se lee:

"Quizá ninguna etapa de nuestra historia expresa mejor un modo de ser propio del hombre hispanoamericano como ésta a que se hace referencia. En ella se plantea el problema del hombre que se encuentra con un ser! o un modo de ser hecho que no considera como propio, que ve como algo prestado o, algo peor, como algo que le ha sido impuesto" (III, Prefacio, 9).

No sólo la experiencia filosófica y, en general, cultural, latinoamericana es valiosa, sino que el principal problema que tiene que resolver el hombre de América Latina es el de su propio ser. Su *modo de ser* es decir, su estilo de vida y la visión que él tiene de sí mismo, le han sido impuestos. La consecuencia, implícita pero claramente derivable, es que el latinoamericano debe buscar su propio ser, debe afirmarse como hombre auténtico, capaz de crear una cultura propia.

En 1952 y 1953, en dos sugestivos libros, *Conciencia y posibilidad del mexicano* y *El Occidente y la conciencia de México*, Leopoldo Zea explicita ya, de manera sistemática, el humanismo que inspira y da sentido a toda su filosofía. Partiendo del análisis del ser del mexicano, descubre el ser de todos los hombres e interpreta la historia, americana y universal, como el movimiento que aspira a su cabal plenitud. Al hablar de la Revolución Mexicana expresa:

"La Revolución, con su poderosa sacudida, permitió al hombre de México encontrarse a sí mismo... Ahora que este hombre se siente y se palpa adivinando y dibujando su ser, se va dibujando, al mismo tiempo el perfil del hombre sin más. Ese hombre que ha de ser



*dibujado con la experiencia de todos los hombres
concretos sin distinciones ni discriminaciones."*

"Y, en la misma obra, al referirse al carácter antihumano de la segunda Guerra Mundial:

"Frente a este mundo (el europeo, responsable de la guerra) los pueblos de nuestra América, Y México entre ellos, se dan cuenta de que no son atrasados, ni tan faltos de valores, como se había venido suponiendo. México se da cuenta del alto espíritu humano de que está provisto a pesar de todos sus errores y fracasos. Ahora el europeo no es sino un hombre entre hombres; un hombre cuya cultura ha sido puesta en suspenso. Por primera vez se da cuenta de su radical soledad. Una soledad originada en su fatuo afán de sentirse como el hombre sin más. Una soledad que sólo puede ser rota reconociendo la humanidad de otros hombres, de otros pueblos, convirtiéndose en contemporáneos de todos los hombres." (v, 79).

En estos párrafos el humanismo se expresa de manera consciente "como el valor más alto y el destino de la historia. lea utiliza un recurso que es esencial al humanismo moderno: descubrir en lo considerado inferior los más altos valores, mostrar cómo aquellos que se creían superiores no lo eran en realidad. Afirma el humanismo, de manera contundente, al encontrar en la condición concreta de los hombres marginados, de aquellos que fueron despreciados, la expresión del ser universal del hombre. Esta universalidad se destaca con especial nitidez en la segunda de las obras mencionadas:

"Lo humano, afirma Zea, está más allá de una determinada concepción del mundo que trata de captarlo por exclusión. Lo humano se encuentra en ese modo concreto de ser concreto que es cada hombre en particular (VIII, 14)."

Llegado a este punto, era inevitable que lea plantease la filosofía de lo mexicano y de lo americano como una filosofía de la liberación, aplicable a todas las regiones del mundo que han tenido las mismas experiencias que nosotros: la negación de su ser, el desprecio de su condición por hombres que los dominaron y que pretendieron perpetuar su dominio. Así, ya en esta misma obra, al hablar del papel del indio en la Revolución Mexicana, manifiesta:

"El mundo indígena, hasta ayer ahogado bajo los intereses de otras clases que se habían venido justificando con doctrinas importadas, se imponía, a su vez, y justificaba intereses, no sólo indígenas, sino de todo hombre explotado, independientemente de su situación racial. El indio dejó de ser indio, como expresión denigratoria, para convertirse sin más, en pueblo. Ya no más encomendado, como estableció la Colonia; ya no más traba del progreso, como lo vio el porfirismo. Esto es, ya no un pueblo dentro de otro pueblo, sino simplemente el pueblo." (VIII, 70, 71).

Es debido al descubrimiento del valor universal que irradia la condición humana, cualquiera que sea su situación, aunque le hayan negado este valor supremo, que Leopoldo lea pasa de la filosofía de lo mexicano a la filosofía de lo americano y luego, en una última etapa de madurez, a la filosofía del Tercer Mundo. Y es debido a que considera que el ser del hombre consiste en la exigencia de realización de su valor intangible y absoluto, en el logro total de su plenitud, que su pensamiento desemboca en la filosofía de la liberación. Esta interpretación humanista del hombre y su historia es, hoy día, el horizonte desde el cual se desenvuelven las teorías de la cultura de la dependencia y en el cual hunde muchas de sus raíces la filosofía de la liberación.

2. ABELARDO VILLEGAS: AMÉRICA LATINA EN LA ENCRUCIJADA

a) Dialéctica y ciencia empírica

Como hemos dicho, la labor que desarrolla Leopoldo Zea para crear un movimiento de la historia de las ideas, primero y luego, de filosofía de lo americano, tiene extraordinario éxito y culmina en la formación de un equipo muy grande y significativo que comienza a hacer contribuciones cada vez más importantes. Abelardo Villegas es una de las personalidades más destacadas de este movimiento.

Es difícil determinar con precisión su ubicación generacional, pues cronológicamente puede decirse que pertenece a las últimas hornadas de la tercera o a las primeras de la cuarta generación. Este hecho no presenta mayores problemas interpretativos pues ya

lo hemos señalado, no pueden encontrarse caracteres realmente diferenciales entre el contenido teórico y el estilo de filosofar de estas dos últimas generaciones.

Abelardo Villegas es discípulo de Leopoldo Zea en el sentido más auténtico de la palabra: la enseñanza del maestro es la catálisis que despierta su vocación y despliega ante su mirada juvenil, una rica gama de posibilidades. Pero la exploración es propia. En el recorrido del camino, Abelardo Villegas abre su propia brecha, utiliza su propia metodología y llega a conclusiones personales que a veces no sólo no coinciden con las de Zea sino se alejan francamente de ellas. La relación Zea-Villegas y la de ambos con el equipo dedicado a estudiar la historia de las ideas y la filosofía de lo americano, es significativa desde el punto de vista de la historia de nuestro pensamiento. Muestra que ya en nuestro ámbito cultural se está superando el aislamiento en que vivieron los patriarcas y los forjadores. Muestra que el filosofar latinoamericano, por lo menos en algunas de sus dimensiones, ha tomado ya la forma que adquiere la creación filosófica en su madurez: el trabajo en equipo, el trabajo en cadena que trasmite de eslabón en eslabón, lo acumulado, y que contribuye a forjar una sólida tradición cultural. Sería interesante investigar las razones por las cuales la primera manifestación de la filosofía latinoamericana que comienza a organizarse en forma de movimiento que se va constituyendo en tradición, es la historia de las ideas y la filosofía de lo americano. En la actualidad hay dos grupos importantes que han logrado también organizarse en movimientos que comienzan, ya a constituir una tradición. Lo llamativo es que estos grupos se hallan en el extremo opuesto del filosofar: el primero es el grupo brasileño de lógica que se ha aglutinado en torno de N.C.A. da Costa creador del revolucionario sistema de lógica paraconsistente. Pero este grupo se forma bastante años más tarde que el de historia de las ideas y filosofía de lo americano. El segundo grupo también bastante más reciente que el mexicano, es el de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Hasta dónde han influido circunstancias fortuitas en la formación de estos grupos (por ejemplo la personalidad de quienes los han inspirado) o hasta dónde ha sido la propia dinámica histórico-cultural latinoamericana la que ha encauzado la dirección de su desarrollo, es un tema que vale la pena dilucidar pero que rebasa los marcos del presente estudio.

Uno de los aspectos más personales del pensamiento de Abelardo Villegas es el metodológico. Al igual que lea y que Sambarino, utiliza la dialéctica en un sentido diferente del tradicional. Es interesante observar cómo se repite, en el filosofar latinoamericano, la tendencia a utilizar la dialéctica de manera libre, rompiendo los esquemas congelados que se encuentran en la tradición hegeliana marxista. Según Villegas el método dialéctico es fundamental para la historia de las ideas porque permite comprender la relación entre las ideas y la realidad social (111, 3). Pero debe encontrarse en un sentido lato. Por lo pronto el concepto de contradicción, clave de la dialéctica, debe comprenderse en su justo sentido. En la lógica formal tradicional sólo las proposiciones pueden ser contradictorias. Pero la contradicción dialéctica implica pugna, antagonismo o incompatibilidad entre diferentes términos, por ejemplo entre una idea y la acción que engendra. Por eso la contradicción no tiene por qué ser bipolar, los términos contradictorios pueden ser múltiples, pueden formar un todo estructural. La agudeza de las contradicciones condiciona la rapidez y profundidad de los cambios, aunque no de manera absoluta. En la realidad latinoamericana hay una serie de variantes en relación a las contradicciones dialécticas que aun no han sido suficientemente estudiadas (III, 3, 4).

Debe rechazarse, nos dice Villegas, la tesis de que las ideas concebidas por los individuos quedan plenamente explicadas por los condicionamientos históricos, sociales y económicos. El mundo ideológico no es una superestructura sino una parte de la estructura social. La idea, por otra parte, no es un objeto opaco que tenga que ser explicado desde fuera. Además de estar condicionada sociológicamente, sigue su propia dinámica, es aquello que nos permite abrirnos al mundo para conocerlo, y por eso revierte sobre sus factores condicionantes (sociales, históricos, económicos), adquiriendo efectividad sobre ellos (111, 4). Tampoco deben interpretarse las relaciones entre los diversos factores como una determinación causal sino como un condicionamiento, en tanto los factores de la estructura social se constituyen en condiciones de la posibilidad unos de otros. Por ejemplo, los fenómenos económicos o sociales pueden ser la condición de posibilidad de una transformación ideológica, pero ello no significa que esta transformación tenga que producirse de manera necesaria como si fuera el efecto de una causa (111, 4, 5). Todo esto muestra que el desarrollo histórico no puede explicarse mediante la dualidad estructura-superestructura. La historia es algo

demasiado rico, demasiado complicado para reducir a esquemas simplistas. (111, 58).

¿Cómo pueden, entonces, encontrarse los factores dominantes, los elementos estructurales, los elementos derivados o superestructurales, cómo pueden ubicarse las verdaderas tensiones que ponen en movimiento la historia?

En relación a este problema, Villegas presenta un inesperado planteamiento, tratándose de un filósofo que utiliza el método dialéctico. Porque su respuesta es que la única manera de encontrar los factores y elementos mencionados es *recurriendo a la experiencia*. La dialéctica tradicional, nos dice, sólo ha podido formular anticipaciones que a la postre han tenido el valor de meras hipótesis. La dialéctica en sí, no permite saber cuáles son los antagonismos dominantes. Sirve como guía heurística. Pero lo que ella dice, sólo puede considerarse como científico si es comprobado por la experiencia. Las hipótesis y las probabilidades son las únicas formas de anticipación que la experiencia ha mostrado como fructíferas. Porque cuando se verifican empíricamente la teoría se confirma y el conocimiento que trasmite resulta fundado (111, 60).

Villegas une, de esta manera, el método dialéctico con el método empírico, la teoría dialéctica con la teoría explicativo-predictiva. Y las une de la única manera como pueden unirse: *considerando que los enunciados dialécticos referentes a la manera como se desarrolla la historia mediante pugnas y contraposiciones son hipotéticos y exigen ser verificados mediante la observación empírica*. De esta manera supera el dogmatismo dialéctico pero conserva la riqueza analítica del método dialéctico.

Otro planteamiento epistemológico personal de Villegas, es que considera que los términos utilizados en el análisis dialéctico deben tener significado preciso. Considera, por eso, que no debe de hablarse de contradicciones dialécticas sino de pugnas o contraposiciones. La palabra "contradicción", nos dice, tiene en lógica una acepción muy precisa que no se aviene con lo que sucede en los procesos dialécticos. Una contradicción sólo existe entre dos proposiciones. Lo que existe en un proceso dialéctico son pugnas y contraposiciones. Por eso, aunque, a veces, siguiendo el uso de los filósofos dialécticos tradicionales, nos habla de contradicciones, cuando quiere hacer análisis precisos, evita el

término "contradicción" y utiliza palabras que expresan realmente lo que sucede: que en el proceso de la historia y de la vida social se manifiestan fuerzas que se oponen entre sí, que pugnan entre ellas, que entran en conflicto pero que, a veces, coinciden en la dirección en que actúan, se armonizan y se relacionan de manera complementaria (111, 57, 58).

b) Feudalismo y liberación: círculo vicioso

Una vez delineado el método, con bastante mayor precisión que en la mayoría de los trabajos dedicados a la interpretación filosófica de los hechos históricos, Abelardo Villegas lo aplica sistemáticamente al análisis de las ideas políticas y a la interpretación de la historia política latinoamericana. De acuerdo con el carácter hipotético de los planteamientos dialécticos, elabora una hipótesis de trabajo, que trata, luego, de verificar a través de un ceñido estudio en el que utiliza, como material de confirmación, un amplio acopio de conocimientos históricos, económicos, sociológicos y de ciencia política. Esta hipótesis es la siguiente: *hay un antagonismo básico que confiere todo su carácter y sentido a la dialéctica de la historia latinoamericana, este antagonismo es la contraposición entre la expansión capitalista moderna y la supervivencia de la sociedad colonial*. (III, 61).

La comprobación de la hipótesis, es decir, su confirmación por medio de los datos empíricamente establecidos, hará posible comprender (en el sentido de inteligir, de darse cuenta) *por qué* la historia política de América Latina ha sido como ha sido. Y permite comprender también la historia de las ideas políticas, porque esta historia es el reflejo de la primera.

El punto de partida del análisis debe ser, por eso, el momento en que la sociedad latinoamericana, debido al impacto de la expansión europea, comienza a dinamizarse económicamente. Esta dinamización se orienta hacia la creación de un nuevo tipo de sociedad, de corte capitalista. Pero la sociedad latinoamericana, debido al rígido sello que le ha impuesto la Colonia, es de carácter feudal. No sólo la economía, la estructura social, los dinamismos que se desarrollan dentro de sus cauces, tienen este carácter. Cuando nuestros pueblos se liberan del yugo de la Metrópoli, reciben la vigorosa influencia de la nueva burguesía liberal europea que ha creado una civilización industrial de extraordinaria vitalidad y de irresistible poder expansivo. Debido a esta influencia surgen

en las diversas repúblicas latinoamericanas poderosos movimientos que persiguen la transformación de nuestra realidad en una sociedad moderna, al estilo europeo. Pero la estructura feudal existente es demasiado rígida y resiste estos esfuerzos de transformación. Sin embargo, es porosa, es capaz de absorber una serie de transformaciones, a pesar de su rigidez, sin que su estructura básica se colapse. Este hace que los intentos de modernización avancen un buen trecho y produzcan modificaciones en los detalles de la estructura fundamental, pero que no logren, de verdad, cambiar el sistema. Los intentos de modernización no producen los efectos previstos, no hay verdadera evolución social, evolución con el sentido de que desemboque en una forma social realmente nueva en que las relaciones de poder hayan sufrido cambios sustanciales. La presión modernizadora hace que muchas de nuestras instituciones se deformen, sin que adquieran una forma que les permita cumplir su papel social con eficacia. Este proceso deformante, ineficaz, al lado de la permanencia (a pesar de todas las transformaciones de detalle) de la estructura social proveniente de la Colonia, produce la inevitable frustración de nuestro proceso histórico y crea una situación de dependencia de nuestros países respecto de las potencias imperialistas (III, 11 y ss.).

La situación descrita hace que el proceso de inversión de capital extranjero que, en apariencia, está orientado hacia la modernización de la sociedad latinoamericana, en lugar de cambiar la estructura socio-económica, contribuya, al revés, a fortalecerla. La colonización capitalista se orienta hacia la explotación de materias primas y deja intocados, en lo esencial, los intereses tradicionales, es decir, los intereses de los que constituyen el grupo dominante. Los antiguos propietarios, al entrar en contacto con el capitalismo asumieron una actitud ambivalente: frente a sus connacionales siguieron comportándose como señores feudales; en cambio en relación al comercio exterior adoptaron una actitud liberal, casi moderna. Muchos de sus representantes llegaron a vivir como modernos burgueses, imitando las formas de vida más avanzadas de la gran burguesía europea. Pero seguían actuando como señores feudales cuando se trataban de la producción de la tierra, que continuaba siendo la principal producción en sus respectivos países. Y por eso nunca comprendieron verdaderamente el sentido moderno de la sociedad privada que es el resultado del trabajo productivo. El trabajo no fue comprendido al estilo burgués, como fuente generadora de la propiedad, sino que

ésta fue considerada como un estado exterior del hombre (III, 9, 12, 13). Villegas denomina, con feliz expresión, "seudoburgueses" a los miembros de este grupo (pág. 48).

La imposibilidad de cambiar la estructura feudal de la propiedad de la tierra y la actitud real del grupo dominante, imponen a América Latina un carácter sui generis: de un lado existen pequeños grupos que concentran la riqueza y el poder; del otro, grandes masas cuya civilización es apenas superior a la de los primitivos habitantes de nuestro continente. Y esto hace difícil saber cuál es la etapa de la civilización occidental en que se encuentra la sociedad latinoamericana (III, 14). Nuestra historia avanza, así, por medio de superposiciones, de nuevas formas que se importan y que coexisten al lado de las anteriores sin fusionarse con ellas, lo que hace imposible que nuestra realidad alcance la homogeneidad necesaria para que pueda superar sus contradicciones (III, 15, 16, 17).

Todo esto hace que seamos incapaces de resistir el embate del imperialismo. Hacia mediados del siglo pasado, comienza a expandirse por el mundo entero el capital europeo, especialmente el inglés. Esta expansión es decididamente imperialista y sólo persigue obtener utilidades para los grupos inversionistas que aspiran a la conquista del mercado mundial. Por eso, la inversión capitalista extranjera en América Latina, en lugar de ayudarnos a resolver nuestros problemas no hace sino acumular nuevas dificultades sobre las que ha producido el feudalismo. Las mayorías latinoamericanas siguen siendo objeto de un proceso histórico y no sujetos, siguen siendo instrumentos para lograr propósitos que no son los suyos (III, 19, 20). Esta cosificación llegó al máximo cuando los propios latinoamericanos intentaron imitar los métodos capitalistas de la metrópoli. La intención de los núcleos dirigentes de llevar a la práctica el capitalismo liberal tuvo como resultado que las grandes metrópolis capitalistas tuvieran mayor poder sobre nuestros países. Y este poder no hizo sino reforzar las estructuras feudales.

Nos encontramos, así, ante un círculo vicioso. De un lado, la existencia de estructuras feudales impulsa a la seudoburguesía a cambiar el país mediante una economía de tipo capitalista basada en la inversión extranjera; de otro lado, la inversión extranjera no hace sino reforzar la estructura feudal. Este círculo vicioso impone un cauce inescapable a la teoría y a la praxis políticas

latinoamericanas. El pensamiento político refleja esta situación de dos maneras. De un lado trata de defender la situación imperante justificando las dictaduras que defienden la sociedad semifeudal o la inversión extranjera; de otro lado hay una corriente que va adquiriendo conciencia de la situación y del callejón sin salida al que conduce. La primera expresión es *alienada* porque, aunque, como es natural, presenta diversas tendencias que dependen de las situaciones concretas de cada país, no advierte que el tipo de modernización que persigue conduce a un impasse insuperable. La segunda termina por comprender la situación y desemboca, por eso, dentro de sus tendencias también diversas, en el planteamiento de una liberación radical, de un cambio de la situación total que no puede ser otro que el socialismo unido al nacionalismo (m, 19, 20, 21).

c) *Carácter sui generis de la democracia latinoamericana*

La situación descrita hace imposible que nuestros países logren establecer una democracia de tipo burgués. Esta democracia, según señala Marx, consiste en la igualdad política. Se trata de una igualdad formal, el mismo derecho de elegir y de ser elegido, para preservar la situación personal de los ciudadanos. De manera que la igualdad política permite conservar las desigualdades civiles (riqueza, poder, situación social, etc.) (III, 66). Pero en América Latina no se logra nunca la verdadera igualdad política. Se piensa que la democracia consiste en la libertad política, mas no se actúa como se piensa. En nuestra sociedad el individuo no ejerce sus derechos libremente frente a las dictaduras políticas, como sucede en la verdadera sociedad burguesa, sino que sólo los puede ejercer a través de la corporación o del estamento al que pertenece. Por eso, en este tipo de sociedad, la libertad democrática es atributo sólo de ciertos grupos que, procediendo como los antiguos aristócratas, la niegan a los grupos restantes. En América Latina la democracia es aristocrática no porque quienes la manejan sean de origen aristocrático, sino porque los fines aristocráticos de la vieja sociedad estamental, barnizada ahora de modernidad, han sobrevivido y se han perpetuado (III, 66, 67).

Los caracteres de la verdadera democracia liberal son la existencia del régimen parlamentario y del sistema de partidos políticos. El proceso político latinoamericano puede describirse como el tránsito progresivo de una democracia restringida hacia

una democracia general, que no llega a culminar nunca. Este tránsito, cada vez que daba la impresión de que iba a alcanzar la universalidad, fue interrumpido por dictaduras caudillistas que eran producto directo del grupo tradicional de la sociedad. Estas dictaduras reajustan el sistema cada vez que está en trance de superar la democracia aristocrática y hacen que permanezca dentro de este marco. La presión por superar los límites de la democracia y por alcanzar una democracia universal, se produce cada vez que se presentan crisis económicas y sociales que agudizan los problemas existentes, hecho que impulsa a las mayorías a participar en la política para superar la situación en que las ha sumido la crisis. La tradición, de esta manera, en la forma de dictadura, opera sobre las tendencias modernas y a la vez que las deforma, las asimila (III, 67, 68).

Villegas presenta ejemplos que comprueban las anteriores afirmaciones. Así el poder de la Iglesia y de la Fuerza Armada obligan a muchos regímenes parlamentarios a proclamar que la religión católica es la religión oficial y a ceder ante el fuero militar (III, 69). Las mayorías campesinas están sometidas al régimen de la gran hacienda que las mantiene aisladas de los grupos políticos e impiden su movilidad social; la restricción del voto impuesta por numerosas constituciones, como la incapacidad para votar de los analfabetos, de las mujeres, de los pertenecientes a partidos; supuestamente, internacionales (*Ibid*, 69, 70).

Esta situación hace que las ideas políticas de los que preconizan la democracia coincidan, en lo esencial, con las de los que defienden las dictaduras. Los teóricos de las dictaduras reconocen la validez del principio de la soberanía democrática, pero justifican su restricción en la práctica (III, 23 y ss.). Pero en la democracia también se pospone el ejercicio de la soberanía popular. La diferencia entre ambos tipos de gobierno es que la dictadura es caudillista mientras que la democracia es oligárquica. Por eso, aunque hay antagonismo entre las dictaduras y los regímenes democráticos, hayal mismo tiempo, una afinidad de fondo (III, 81.)

d) *Entre la revolución y el reformismo*

Contra esta situación surgen fuerzas poderosas que intentan en serio cambiar las arcaicas estructuras que mantienen a nuestros países en una situación de atraso y dependencia. Estos intentos

son los que generan las revoluciones latinoamericanas. *Las revoluciones tienen como finalidad la desintegración del antagonismo básico.* Por eso su meta ha sido la de destruir de un lado el feudalismo y el liberalismo colonialista y por otro, oponerse a la penetración del nuevo imperialismo. Han sido, así, antitradicionalistas y antiimperialistas (III, 83).

Aunque el antagonismo básico que les da significación no ha sido nunca definido con claridad en estos movimientos, su aspecto negativo, su lucha en contra de las estructuras tradicionales y de la penetración económica imperialista, ha sido bastante claro. Pero, en cambio, en el aspecto positivo, ha habido una visión mucho menos definida. Porque las revoluciones latinoamericanas han coincidido todas en la idea de destruir la sociedad tradicional, pero, sin embargo, han aspirado a los beneficios del mundo moderno, como la riqueza en gran escala, la eficacia de la técnica, la libertad democrática, etc. Lo grave es que estos aspectos positivos han estado casi invariablemente unidos a la agresión imperialista de los países más modernos y poderosos. El gran problema al que han tenido que enfrentarse nuestros revolucionarios, ha sido el de encontrar la manera de alcanzar los beneficios del mundo moderno superando el colonialismo y la dependencia. Y para ello han tenido que encontrar ideas nuevas, hacer creaciones doctrinarias originales, tratando de superar el vado dejado por la disolución del antagonismo básico, de hacer que la revolución adquiriera un aspecto constructivo (III, 84).

Pero estos intentos creadores han sido vagos y débiles. Los intentos revolucionarios han fracasado, no han sido capaces de realizar la desintegración del antagonismo fundamental. En lugar de ser revoluciones verdaderas, que cambiaran las estructuras sociales y la dinámica del poder, se redujeron a ser reformismos sanguinarios. Produjeron, así, un sentimiento de frustración, que condujo a la idea de hacer *otras* revoluciones, realmente capaces de romper el orden tradicional y de crear un nuevo orden en el que las mayorías pudieran resolver sus problemas (m, 84).

Frente al afán revolucionario se encuentra la actitud reformista. El liberalismo, consciente de la gravedad del antagonismo básico, considera que la única manera de superarlo es mediante el desarrollo del capitalismo. Este desarrollo terminará por destruir el orden tradicional. Para el liberalismo, uno de los

términos del antagonismo básico, terminará por destruir el otro, porque no hay verdadera afinidad entre ellos (III, 85).

Esta salida supone, desde luego un proceso gradual y no violento en el que se evite la lucha de clases y se persiga, más bien, el acomodamiento de los intereses de los diversos grupos y su transformación gradual a través de la transformación total de la sociedad. Por eso, en lo interno, en los países en que se intenta esta salida, son los propios grupos dominantes los que se encargarán de la modernización. O, en otros casos, los grupos reformistas pactarán con los grupos tradicionales porque éstos no se opondrán al cambio paulatino. Los grandes imperios capitalistas serán considerados claves para el éxito de las reformas.

La ideología política latinoamericana del siglo XX refleja esta situación. Las teorías políticas fluctúan entre planteamientos que justifican y exigen la destrucción del antagonismo básico por medio de una verdadera revolución o por medio del desarrollo del capitalismo. La ideología, como consecuencia de la enorme inercia de las viejas estructuras y del antagonismo básico, oscila, así, entre la revolución y el reformismo (III, 85, 86).

Para verificar este planteamiento Villegas estudia los dos movimientos revolucionarios latinoamericanos que, antes de la revolución cubana, merecen el nombre de tales: la Revolución Mexicana y la revolución uruguaya, y los dos movimientos reformistas más característicos de la segunda tendencia: el reformismo argentino y el brasileño. El estudio se complementa con un análisis de la situación peruana que presenta un curioso estancamiento hasta la revolución militar de 1968, y de la revolución cubana que logra superar la frustración que parecía ser el inevitable destino de las revoluciones latinoamericanas.

e) *Las revoluciones latinoamericanas*

1) *La Revolución Mexicana*

La ideología de la Revolución Mexicana es difícil de precisar porque se trató de un movimiento en el que participaron grupos de diversas tendencias y que rebasó a las grandes personalidades que la protagonizaron. Para orientarse en esta multiplicidad, Abelardo Villegas elige dos escritores que en su concepto, son los que mejor expresan, en el mundo de las ideas, los hechos reales:

Andrés Molina Enríquez y Ricardo Flores Magón. Además, incluye las ideas expresadas por Plutarco Elías Calles el presidente que institucionalizó la Revolución mediante la fundación de un partido de caracteres completamente inéditos.

Andrés Molina Enríquez publica en 1908 un libro fundamental para comprender una tendencia muy importante en la ideología de la Revolución Mexicana, la tendencia radical. La tesis central de Molina es que la reforma liberal del siglo XIX en lugar de terminar con los latifundios no hizo sino ampliarlos y generalizados y que este hecho fue característico del porfirismo (III. 88). Los que Molina llama "criollos liberales" y "mestizos liberales" aprovecharon la ley de desamortización cuya finalidad aparente era distribuir la gran riqueza de la Iglesia entre los peones y los arrendatarios. La expropiación de los bienes de la Iglesia sólo hizo posible que los poseedores de riqueza, es decir, los criollos, entraran en posesión de grandes extensiones de terreno. Los mestizos, por su parte, verdaderos advenedizos al poder aprovechando la misma ley e interpretando ciertos términos jurídicos en manera forzosa, se apoderaron de las tierras comunales de los municipios y de los pueblos con que la Corona española había dotado a los núcleos indígenas. La ley fraccionó todas las tierras, de acuerdo al espíritu liberal imperante, de manera que los campesinos se encontraron dueños de parcelas, y perdieron la capacidad que les confería la propiedad comunal. No pudieron pagar los gravámenes, ni las titulaciones, ni los juicios de sucesión etc., y tuvieron que vender por precios miserables. Muchos indígenas ni siquiera llegaron a poseer nunca las fracciones que les correspondían (III, 88, 89).

Se incorporan, así, al lado de los criollos de origen hispánico que nada habían perdido de sus propiedades, los criollos y los mestizos liberales. Estos tres grupos se unen sólidamente y constituyen, según Molina, la base del porfirismo (III. 88, 89). Desde luego, el espíritu feudal de la Colonia se mantuvo. El propietario de una hacienda, ejerció una dominación absoluta y jamás tuvo noción de lo que es la propiedad en sentido moderno. Sólo se interesó por la renta. Esto hizo que la productividad no aumentara y que la economía se estancara. En este régimen precapitalista, los peones de las haciendas sólo podían ser tratados como esclavos (III, 88, 89). La situación siguió, por eso, igual que cuando la Iglesia tenía grandes propiedades: la tierra siguió siendo improductiva (III. 91).

Para superar esta situación, Molina propone una nueva y verdadera repartición de la tierra. Y, con gran agudeza, se da cuenta de que no puede hacerse bajo los principios del liberalismo puro, pues estos principios encubren y defienden el latifundismo, es decir el mismo tipo de sociedad que pretende cambiar (m. 94). Propone, por eso, leyes que pongan límites a la propiedad privada, pues el interés social tiene que predominar sobre el interés privado. Molina sugiere a Porfirio Díaz que lleve a cabo la reforma agraria y sostiene que la reforma tendrá que hacerse de todas maneras, por medios pacíficos o revolucionarios (III, 94, 95).

Viene el estallido y, cuando se instala el Congreso Constituyente de la Revolución en 1917, Molina es llamado como asesor de la comisión encargada de proyectar los artículos referentes a la propiedad. La Constitución Mexicana resulta avanzada, pues modifica los principios del liberalismo al decir que la propiedad de las tierras y aguas corresponden a la Nación la que tiene derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares (III. 97).

Villegas señala que en este proceso, se cumple la primera parte del proceso dialéctico que caracteriza la oposición entre la estructura tradicional y la modernización de la expansión capitalista. La nueva Constitución es avanzada, cierto, pero deja abierto el debate sobre el destino final de los capitales.

Ricardo Flores Magón es un anarquista que va más allá de la posición asumida por Molina. Para él el problema social sólo podrá resolverse cuando los desheredados, los pobres, tomen el poder y se adueñen de la tierra. Acusa a Madero, el gran líder revolucionario, de ser representante de la burguesía. La acusación de Flores Magón es, según Villegas, correcta. La clase que impulsó la revolución y se adueñó, luego, de ella, fue la pseudo-burguesía cuyo interés fundamental fue el poder político y económico en su propio país y que nunca pudo superar la vieja mentalidad feudal (III, 99 y ss.).

Aunque sus planteamientos son bastante ingenuos, Flores Magón tuvo intuiciones certeras y planteó claramente al antagonismo que determinó al destino posterior de la Revolución Mexicana: una tensión entre el proceso de socialización y el proceso de industrialización dentro del régimen capitalista. Durante la revolución se socializan varios aspectos de la economía.

Además de la tierra, el petróleo, los transportes, la electricidad. Pero la tendencia definitiva fue la de apoyar el capitalismo y la propiedad privada. El triunfo fue, en definitiva, de la pseudo-burguesía.

Para salir del caos en que la revolución había sumido al país, los líderes del movimiento decidieron dar estabilidad al nuevo régimen. Plutarco Elías Calles es el hombre que realiza este proyecto. Cuando, en 1928, Obregón, la personalidad dominante en ese momento, es asesinado, Calles plantea la necesidad de estabilizar la vida del país y propone, como única salida posible, la creación de un partido único que pudiera unificar a todos los partidarios de la revolución. Este partido que ha recibido diversos nombres, se *conoce hoy como* el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Gracias a la unidad y a la disciplina que habría de lograrse mediante un partido semejante, se podría después de un proceso evolutivo, alcanzar, la democracia. Se adoptó la idea de Madero de que no hubiera reelección presidencial y esta disposición contribuyó, en forma notable, a dar la estabilidad política deseada.

A pesar de que, algunos años más tarde Lázaro Cárdenas intenta aplicar de manera sistemática el principio de que la propiedad privada debe subordinarse al poder público, idea que está ya en la Constitución del 17, la Revolución Mexicana no logra superar el antagonismo básico. Cárdenas, a pesar de su lucha en favor del pueblo, nunca fue un verdadero socialista. Su fin último fue lograr la máxima justicia pero dentro del sistema capitalista (III, 314, 315). Los gobiernos posteriores a Cárdenas mantuvieron la maquinaria política, los instrumentos de poder, pero dejaron de lado la orientación popular que aquél había impreso a la política del nuevo partido. El proceso político ha favorecido netamente a la pseudo-burguesía y ello ha contribuido a aumentar la influencia del capital extranjero en el país (III, 317, 318).

2) *La revolución batllista*

La revolución llevada a cabo en Uruguay por José Batlle y Ordóñez, que se inicia en la primera década del siglo, es muy diferente de la mexicana en el detalle, pero semejante a ella en su sentido histórico y su significación política. Batlle se enfrenta a la situación política increíblemente primitiva de su país, imperante a fines del siglo pasado. El dominio político estaba repartido entre

dos partidos tradicionales, el partido de los blancos y el de los colorados. Cada partido tenía una fuerza excluyente en el territorio de su dominación, se practicaba el fraude y el asesinato. Ninguno de los partidos tenía una ideología clara y estaban dirigidos por élites o cúpulas. No se trataba de una división entre conservadores y liberales, sino de grupos *con* intereses parecidos en sus respectivos dominios. En ambos partidos se nota claramente el antagonismo básico que caracteriza la dialéctica de la política latinoamericana. Así, Saravia, el caudillo del partido de los blancos, en una revuelta contra los colorados, pide garantías para el sufragio y representación de minorías, o sea, persigue objetivos liberales y modernizantes, mas, por otro lado, exige el control de ocho departamentos, lo que es claramente feudal (III, 117, 118 y ss.).

Batlle y Ordóñez, en su primer periodo presidencial, después de una cruenta guerra civil, logra imponer cambios radicales en la estructura política y económica del país. Realiza una serie de nacionalizaciones y favorece decididamente a las clases más pobres, pero se olvida por completo del campo y esto hace que, a pesar de que la explotación no era *como* la de México, se mantenga la estructura feudal de la economía uruguaya. Por eso, el intento de superar el antagonismo básico, quedó incompleto, porque, a pesar de la modernización urbana, el campo, despoblado por la afluencia a la ciudad, continuó siendo tradicional en esencia. Y debido a esta estructura es que, al igual que en México, el campo no aumentará realmente su productividad mediante un proceso de industrialización, y el capital extranjero logrará imponer condiciones. Batlle, por otra parte, a pesar de su progresismo, nunca llegó a pensar de manera socialista. Su meta fue la unidad nacional mediante la armonización de los intereses de las diferentes clases (III, 137, 138 y ss.).

La revolución batllista se ve en el dilema de todas las revoluciones modernas: conciliar la alta productividad con el consumo generalizado. Mientras la riqueza no se construya, no puede haber una verdadera redistribución. Debido a que la Revolución Mexicana y la uruguaya eligieron la segunda alternativa (la del consumo) no pudieron superar el antagonismo básico. Cuando se insiste en el consumo, dentro de una estructura que pretende ser modernizante, pero que, en el fondo perpetúa en el poder a una clase, se producen hondas desigualdades entre los usufructuarios de dicho consumo y los que trabajan para hacerla

posible. La elección de esta alternativa, es probablemente, lo que ha hecho imposible redimir a las clases marginadas, lo que ha anulado el sentido humano de los movimientos revolucionarios y lo que ha producido su parálisis y frustración (III, 139, 140).

f) Los movimientos reformistas

1) El reformismo argentino

De acuerdo con la idea central de su trabajo, Villegas nos dice que el reformismo consiste en reforzar uno de los términos del antagonismo básico para eliminar el otro. Esta vía es la que se sigue en Argentina: abrir el país a la penetración del capitalismo moderno para que su presencia elimine gradualmente la sociedad tradicional (III, 180). Generalmente el nacionalismo acompaña al reformismo, porque el nacionalismo permite concebir a la nación como el gran todo en el que pueden coexistir totalmente unidos en torno de grandes ideales, las diferentes clases de la sociedad.

La diferencia con los movimientos revolucionarios descritos es que, aunque éstos también suponen la unión de varias clases, exigen, sin embargo, la supresión de otras clases que se consideran como un obstáculo para la integración nacional. Por eso, el reformismo es una especie de astucia, una trampa que se le pone a lo viejo para que desaparezca sin advertirlo, una disolución de la tradición sin un enfrentamiento con ella (111, 181).

El reformismo argentino tiene dos grandes etapas: el radicalismo de Hipólito Yrigoyen y el justicialismo de Juan Domingo Perón (III, 183). Ambos tienen una característica común: hablan un lenguaje revolucionario, engañoso a primera vista, pero su praxis es puramente reformista. Así Yrigoyen, que encabeza el radicalismo, partido que se había constituido para luchar contra el predominio de la generación oligárquica de 1880, nos habla de revolución, democracia, nacionalizaciones, reforma agraria. Todo hace pensar en una ideología revolucionaria. Pero una lectura que sepa interpretar no sólo lo que dicen los discursos y los escritos de Yrigoyen, sino lo que no dicen, descubre fácilmente el reformismo. Y lo que nunca dice Yrigoyen es que los privilegios de la oligarquía deben anularse definitivamente. Nunca habló de fraccionamiento de las grandes haciendas ni de propiedad colectiva. Siempre evitó choques con la gran oligarquía latifundista. Su nacionalismo fue el poderoso recurso que le permitió proclamar una ideología radical,

aunque gaseosa, y evitar el enfrentamiento con la oligarquía. Para él, la Nación estaba sobre todo, era una unidad indisoluble, por eso, debía haber conciliación, no desintegración de grupos. Nunca reconoció, por eso, el antagonismo irreductible entre las clases sociales. Cuando cae Yrigoyen en 1930, debido al desprestigio de los regímenes democráticos en aquella época (ascensión del fascismo, la Revolución rusa, la crisis del 29, etc.), no se habían realizado cambios sociales importantes (III, 182 y ss.). A partir de esta fecha hasta 1943, Argentina es gobernada por una serie de regímenes de tendencias claramente fascistas o por democracias fraudulentas y corrompidas. La Fuerza Armada comienza a transformarse en el árbitro de la política nacional y se concibe a sí misma como poseedora de un destino manifiesto. Su destino la obliga a intervenir para evitar el desquiciamiento nacional. Por otra parte la creciente industrialización de Argentina atrae gran parte de la población campesina a la ciudad, conformando masas cada vez más desvalidas. Estas masas serán el principal contingente del peronismo (III, 208).

El peronismo es un movimiento complicado que refleja la complicación social de la Argentina, es una mezcla de corporativismo y democracia, de militarismo y proletarismo, de nacionalismo y de fascismo, todo ello unificado a través de la personalidad carismática de Juan Domingo Perón, líder típicamente hispanoamericano (III, 214).

Perón intenta conciliar estas tendencias contrarias. Por eso su lema es: "nuestra revolución es individualista en todo cuanto no perjudique al Estado, y estatal en todo lo que no tiranice al hombre." Sobre esta base se desarrolla la ideología justicialista que, en resumen, nos dice lo siguiente: la patria, la nación es el principio fundamental en torno del cual han de conciliarse todos los intereses (obsérvese la coincidencia con el reformista Yrigoyen); el rechazo de la lucha de clases como método revolucionario (este principio está implícito en el anterior); la justicia debe asegurarse para todos, ricos y pobres, poderosos y débiles; el capital y el trabajo deben considerarse por partes iguales, como dos grandes fuerzas para producir un beneficio común; el Estado es tutelar, el Estado regula y encauza, armoniza los intereses del capital y el trabajo (III, 214 y ss.).

No se encuentra en esta ideología, en ningún momento, la idea de que el capitalismo y la burguesía deben desaparecer (III,

219). El peronismo fue un obrerismo efectivo y pudo, por eso, haber sido revolucionario. Perón transformó a los trabajadores en una fuerza política de primera magnitud en su país. Pero no llegó a ser un verdadero revolucionario pues su concepción del nacionalismo como una unidad que permitiese armonizar los conflictos de intereses, evitó que hiciera reformas radicales como por ejemplo una auténtica reforma agraria. Además, su caudillismo hacía imposible hacer una revolución que se institucionalizara porque su movimiento quedó ligado a su destino personal. Por otra parte pretendió que las inversiones extranjeras ayudaran a financiar su movimiento, orientando la economía nacional hacia la exportación de productos agrícolas (III, 225 y ss.).

2) *El reformismo brasileño*

En el Brasil, cuando se inicia la República, la situación era como en la mayor parte de los países latinoamericanos, pero las contraposiciones eran, debido a la índole del país, gigantescas. Una oligarquía poderosísima evitaba que la naciente clase media lograra una mejor distribución de la riqueza y del poder político. Debido a su estructura federal existían oligarquías locales en cada estado y las rivalidades de estos nacionalismos regionales eran feroces. Esto hizo que la clase media volteara sus esperanzas hacia las fuerzas militares. Getulio Vargas, que siguió de joven la carrera militar y fue luego abogado y político profesional aglutinó, en torno de su vigorosa personalidad, las diversas fuerzas antioligárquicas. En 1930 una revolución, producto directo de la crisis económica y del descontento contra la política imperante, lo lleva al poder (III, 231 y ss.).

Gobernó hasta 1936 en que convocó a elecciones. Pero con el pretexto de que existía un clima de zozobra creado por sus enemigos políticos, se adelantó a los resultados electorales y dio un golpe de Estado. Ese mismo día Vargas lanzó una proclama en la que afirmó la ideología del *Estado Nava*. En esta ideología destacan los siguientes aspectos: es antiliberal, en vez del individualismo (que se considera sinónimo de libertinaje y de comunismo, debe prevalecer la coordinación perfecta de todas las iniciativas por medio del Estado, las organizaciones de clase deben ser colaboradoras de la administración pública, debe lucharse contra el desorden del federalismo, el poder debe centralizarse, la Patria está por encima de las disensiones de grupo y de los privilegios de clase (III, 248, 249).

En esta ideología hay aspectos progresistas puesto que se limitan los privilegios de clase. Y no cabe duda de que Vargas hizo muchas transformaciones importantes y, en diversas oportunidades se enfrentó a los intereses oligárquicos. Pero sólo en el detalle. En último término, Vargas conservó el orden importante. Como en el caso de Perón, su insistencia en la nación como conciliadora de intereses y en el Estado fuerte, le sirvió para salir de dificultades causadas por la crisis y la mala administración y para planear la economía. Pero también le sirvió lo mismo que al primero, para evitar las reformas demasiado radicales (III, 242 y ss.).

Los resultados de los esfuerzos de Vargas fueron interesantes. La ideología del Estado Nava se realizó en buena parte. Vargas realizó importantes nacionalizaciones, como, por ejemplo, los ferrocarriles, puso en marcha con préstamos del extranjero, grandes industrias pesadas, dio incentivos a la industria nacional e impuso severas restricciones a las compañías que tenían su sede en el exterior. En una palabra, dio un fuerte impulso al desarrollo económico del Brasil. Pero aunque insistió en la nacionalización del escaso petróleo explotado por el Brasil y trató de hacer una política nacionalista, no pudo controlar el dominio del capital extranjero. Las nacionalizaciones, cuando no son dentro de un gobierno socialista, pueden contribuir al desarrollo económico, pero, como ha sucedido en los países latinoamericanos (no socialistas) terminan por reforzar el poder de la seudoburguesía y la penetración del capital imperialista (m, 256 y ss.).

El movimiento de Vargas, lo mismo que el de Perón no pasó de la categoría de lo que Celso Furtado ha llamado "populismo". Ambos líderes utilizan un lenguaje socializan te, tomando el socialismo utópico, propugnan la intervención del Estado y fomentan el crecimiento de los servicios, de las clases medias y del proletariado. El Estado es el armonizador de los intereses. El pueblo es siempre utilizado como masa de maniobras para asustar a los adversarios y conquistar las posiciones claves. Todo esto sólo puede realizarse porque no es sino un método de lucha de una facción de la clase dirigente contra la otra (III, 243).

g) *El Perú: un extraño proceso*

En el Perú el proceso político ha sido muy diferente de los descritos y, por eso, presenta especial interés. En este país se

encuentra un vigoroso movimiento ideológico que no culmina en revolución ni siquiera en reformismo tipo argentino o brasileño. Las dos ideologías que surgen en el Perú son la doctrina marxista de José Carlos Mariátegui y la doctrina aprista de Víctor Raúl Haya de la Torre. El primero señala, con especial nitidez las condiciones de atraso de la sociedad peruana, la coexistencia en ella de sistemas económicos y sociales que pertenecen a épocas diferentes y que no están integrados. La economía burguesa del Perú es radicalmente inauténtica. El latifundista criollo quiere saltar una etapa del desarrollo capitalista, quiere pasar de gran propietario feudal a gran empresario capitalista sin pasar por la desintegración del feudalismo. La única manera de romper este impasse es resolver el problema del indio. Mariátegui señala que la solución de este problema no es filantrópica ni cultural sino agraria, económica. Hay que devolverle la tierra que le quitaron. El empresario feudal no puede saltar al capitalismo moderno, pero el indígena marginado sí puede pasar de su condición de explotado a la organización socialista (III, 141 y ss. 160, 162, 163).

Mariátegui no se plantea el problema de saber si las condiciones objetivas, a las que tanta importancia dan los marxistas clásicos, permiten el paso de la sociedad peruana del estado semifeudal y seudoburgués al socialismo. Pues si estas condiciones no se dan, la revolución será imposible. Se trata de una dificultad a la que el marxismo latinoamericano le ha dedicado muy poca atención (III, 155, 156). El hecho es que Mariátegui plantea la revolución a fondo en el Perú, pero que esta revolución no se lleva a cabo. Mariátegui no llegó a actuar en política y no tuvo la oportunidad de intentar llevar a la práctica sus ideas (m, 165).

Su compañero de generación, Víctor Raúl Haya de la Torre, en cambio, tuvo la oportunidad de intervenir en política durante más de medio siglo. Es por eso revelador analizar la relación entre sus ideas originariamente revolucionarias y una realidad reacia a las transformaciones sociales (m, 165). Haya de la Torre está, en un principio, fuertemente influido por Marx, pero se da cuenta que es imposible aplicar el marxismo al pie de la letra en América.

A diferencia de Mariátegui que se preocupa exclusivamente por el Perú, Haya de la Torre se preocupa por la totalidad del continente que él llama "Indoamérica" y considera que las nacionalidades son barreras que se oponen a un movimiento de

independencia que debe ser continental (III, 166). El imperialismo es la última etapa del capitalismo en los países industrializados, pero en los países de economía retrasada no es sino la primera etapa del capitalismo. Por eso, mientras Mariátegui estudia las causas internas de la dependencia, Haya de la Torre estudia sus causas externas, sin olvidarse de las internas contra las que tuvo que luchar denodadamente. Haya de la Torre, al igual que Mariátegui, señala la yuxtaposición de diversas etapas económicas e históricas en nuestra realidad, yuxtaposición que es una verdadera constante de nuestra historia. Y por eso no puede plantearse el problema social como una lucha bipolar entre el proletariado y la burguesía.

Partiendo de los análisis de nuestra realidad, Haya de la Torre, en la primera etapa de su pensamiento, sostiene que es inútil intentar la modernización de Indoamérica mediante el capital exterior porque éste no hace sino acentuar el carácter feudal de nuestra economía y de nuestra sociedad. La lucha debe ser, pues, contra el imperialismo, mediante la coordinación del proletariado, del campesinado y de nuestras empobrecidas clases medias (m, 167, 168). Para Mariátegui el sujeto de la revolución debe ser el campesino, para Haya de la Torre deben ser las tres clases mencionadas. El sujeto es, pues, pluriclasista (III, 168). Para lograr la independencia frente al imperialismo, nuestros países tienen que alcanzar el desarrollo industrial, liberado de la explotación inhumana y de la sujeción al extranjero. Se trata, así, de crear un capitalismo, pero un capitalismo nacionalista, autónomo y de consciente proyección social. Mas la etapa final es el socialismo (III, 169, 170).

Pero el pensamiento de Haya de la Torre va evolucionando hacia posiciones menos radicales. Así en 1956, en uno de sus principales libros, *Treinta Años de Aprismo*, manteniendo siempre la necesidad de hacer nacionalizaciones y de enfrentarse al imperialismo, sostiene que hay que dar ancho campo a la iniciativa privada tanto nacional como extranjera a fin de lograr la desfeudalización y la industrialización indispensables al progreso de nuestros pueblos. Propone, además, al lado de los tres poderes clásicos, Ejecutivo, Legislativo y judicial, el Congreso Económico en el que estén representados todos los que intervienen en alguna forma en la producción. Esta idea es de 1931, pero, según Villegas, sólo en 1956 cobra todo su significado, pues ahora Haya de la



Torre considera el capitalismo de manera mucho más favorable (III, 171, 172).

De acuerdo con esta evolución el método político del Apra se caracterizó por su capacidad de negociar alianzas. Como el partido estaba perseguido; aspiraba a una democracia en la que pudiera actuar libremente, e hizo pactos con cualquier grupo político (III, 175, 176). Esta apertura en lo externo, fue paralela con una organización vertical basada en la supremacía absoluta del jefe.

Esta evolución comienza desde que, en 1931, el Apra se somete a unos comicios viciados. El Apra, a partir de entonces, renuncia a la revolución como método de transformación social y acepta una democracia preparada y arbitrada por los grupos tradicionales, renunciando a las transformaciones de fondo (III, 176).

Al enjuiciar la trayectoria del Apra, Villegas afirma que lo que más resalta del pensamiento de Haya de la Torre es el contraste entre sus doctrinas revolucionarias y los procedimientos reformistas con los que quiso llevarlas a la práctica. Pero tal vez, nos dice citando a Bourricaud, el resultado más positivo del aprismo ha sido la creación de una conciencia y de ideas políticas que pudiesen ser llevadas a la práctica por grupos y personas no apristas (III, 178, 179).

h) La revolución verdadera

Después de hacer un análisis de los factores que desencadenan la Revolución cubana y de las circunstancias que la hacen evolucionar de un humanismo más o menos vago a un socialismo de corte marxista (III, 264 y ss.), Villegas aborda lo que, en nuestro concepto, es el problema fundamental de la política latinoamericana, e incluso, mundial: las dificultades en la propia realización del socialismo.

La Revolución cubana es una verdadera revolución, es decir, una revolución que no se frustra, que no se queda a mitad de camino. Ello se debe a que es el único movimiento hasta el presente que ha logrado superar el antagonismo básico entre el viejo orden y el nuevo. Ha logrado esta superación porque ha disuelto uno de los términos de la contradicción: la clase dominante de carácter seudoburgués (III, 279). Una verdadera revolución en

América Latina no podía, pues, ser sino socialista. Pero al hacerla, Cuba se encuentra en la situación típica de todo país socialista. De un lado se supone que es el pueblo el que gobierna mediante la dictadura del proletariado, pero del otro, resulta que el gobierno efectivo está ejercido ni siquiera por el partido gobernante (el comunista) sino por una pequeña cúpula partidaria. Teóricamente se espera la disolución progresiva del Estado, puesto que el Estado no es sino el órgano supremo de poder de la clase dominante; pero en la práctica, después de varias décadas de gobierno socialista en diferentes países, resulta que el Estado aparece cada día más fuerte (III, 280 y ss.). Esta situación lleva al caudillismo y al culto de la personalidad (m, 284, 285). Castro tiene conciencia de esta dificultad y trata de resolverla mediante la creación de un partido que no sea de dominio sino de orientación (III, 286, 287).

Pero la construcción del socialismo es tarea difícil y exige una fuerte autoridad centralizada en pocas manos. Y esta exigencia se contrapone al ideal socialista de la libertad, la espontaneidad, la iniciativa de la clase obrera. Tanto Castro como Guevara intentan resolver el dilema acudiendo a la idea de que las masas deben orientar la acción de los líderes. Pero en último término es la inevitable burocracia estatista la que impone las decisiones (III, 292). Castro y su grupo dirigente habrían quedado atrapados en la dialéctica contradictoria planteada entre los ideales democráticos leninistas y el dirigismo radical (III, 294). Al tener conciencia de esta contraposición, tienen también la decisión de realizar el ideal socialista de una sociedad desalienada de hombres libres y de luchar en lo interno y en lo externo hasta alcanzada. Por eso la Revolución cubana es tan importante porque tiene conciencia del problema y parece decidida a resolverlo. El problema no es de prestigio, si la Revolución cubana lo pierde o lo gana, sino que remite a la posibilidad misma de superar las dificultades del socialismo y las carencias de nuestro continente (III, 198).

i) Las alternativas y el futuro. El camino de la libertad

Posteriormente a la Revolución cubana se han presentado en América Latina dos alternativas: la Revolución chilena encabezada por Salvador Allende, la Revolución peruana puesta en marcha por la Fuerza Armada del Perú. Después de señalar lo endeble de las críticas de los conservadores y los neoliberales a la

Revolución cubana y demostrar que movimientos como los de Betancourt en Venezuela, de Frei en Chile o de Frondizi en Argentina, son incapaces de superar al antagonismo básico (III, 300), realiza un análisis ceñido del intento allendista de llegar al socialismo mediante la democracia representativa y muestra su contraste con el movimiento cubano. De un lado, nos dice, parece imposible realizar una verdadera revolución dentro de los marcos de la democracia representativa, porque este tipo de democracia obliga a la conciliación y convierte en conciliador al revolucionario, a pesar suyo. De otro lado, el marxismo a la manera cubana incurre en dictaduras y queriendo cambiar todo hace sobrevivir una de las formas más odiosas de la sociedad tradicional. Esta es una de las mayores aporías de nuestro tiempo. América Latina se debate en ella, porque esa aporía simboliza otra mayor que se ha planteado a lo largo de todo el trabajo: la oposición entre el reformismo y la revolución (III, 326, 327).

Frente a los intentos de Allende de llegar al socialismo dentro de la democracia representativa, la Revolución peruana presenta un aspecto particular porque utiliza una metodología nueva. Se trata de un movimiento revolucionario hecho por militares, lo que contradice la tesis tradicional de que la Fuerza Armada no es sino un instrumento de poder de las clases dominantes. Es, además, un movimiento antidogmático e intenta realizar una revolución profunda de manera pacífica sin violencia y sin derramamiento de sangre. No persigue, por eso, un modelo único, sino que propone un pluralismo y declara que es una revolución anticapitalista y anticomunista, y como método fundamental revolucionario introduce el de la autogestión.

Pero, desde luego, la Revolución de los militares peruanos se enfrenta a dificultades. Así, tiene que aceptar en forma "realista" que el capitalismo no puede ser eliminado por decreto y que frente a la inversión nacional y extranjera, lo que debe rescatarse es el control peruano de la riqueza (tesis que recuerda las de Haya de la Torre en los primeros tiempos del Apra). El método de la autogestión es inusitado, afirma Villegas, pues se trata de organizar la libre participación de las masas mediante un gobierno autoritario. Y esto presenta un problema muy arduo (como sucede en la Revolución cubana, salvando las distancias). Y termina diciendo que es demasiado pronto para poder saber si el movimiento peruano es una verdadera revolución en el sentido en que él ha dado al término (III, 328 y ss.).

Al final de su estudio Villegas llega a varias conclusiones. La primera es que considera que los análisis efectuados, junto con los datos presentados, comprueban la hipótesis fundamental de trabajo que imprime su sentido al libro: que la alternativa ideológica para la América Latina de hoy es la elección entre el reformismo o la revolución (III, 334). Y que esta alternativa se debe a la vigencia del antagonismo dominante de la historia latinoamericana contemporánea (*Ibid.*). Pero, además, la alternativa muestra que quienes las plantean creen que es posible planificar los acontecimientos históricos, es decir, racionalizarlos. De un lado se cree que es posible orientar la historia hacia el socialismo, de otro lado se cree que es posible postergar esta solución desarrollando a fondo el capitalismo, y hay quienes persiguen una tercera posibilidad: la de impedir que el socialismo advenga alguna vez. Esta es la cuestión fundamental: o vamos hacia el socialismo en forma revolucionaria, rompiendo definitivamente el antagonismo básico, o mantenemos la vieja situación, situación que, a pesar de todos los reformismos, perpetúa el predominio de una oligarquía (*Ibid.*).

No parece haber una tercera posibilidad, la posibilidad de que América Latina siga un camino sui generis, original y propio.

Hasta ahora nadie ha podido precisar en qué consiste esta posibilidad (III, 335).

Nuestra historia muestra que el reformismo es un callejón sin salida porque no ha podido eliminar la estructura de la sociedad tradicional. Para superar este impasse Villegas no ve otro camino que el socialismo. Pero de un socialismo bien entendido que no entronice la violencia como si fuera un mito o una necesidad metafísica, sino que la ubique en su verdadero lugar. A veces es necesaria para romper la resistencia de los intereses, pero no siempre es inevitable, y en último término, debe ser eliminada del contexto social si se quiere realmente forjar una sociedad desalienada en la que todos los hombres disfruten de la riqueza producida y sean efectivamente libres. (III, 343 y ss.).

El análisis de la situación histórica de América Latina que revela el antagonismo básico entre las viejas estructuras feudales y el afán de modernización, nos revela un aspecto importante del ser latinoamericano. Porque la existencia de dicho antagonismo se

debe al hecho de que, para nuestros países, el sentido de la historia consiste en asumir la historia de la metrópoli. En la época en que entramos en la historia, España y Portugal están históricamente atrasados, mantienen todavía la concepción medieval que considera que el mundo es tal como debe ser, que todo en él está jerarquizado según pautas eternas. Por eso, si se quiere ser como la metrópoli, sólo se puede aspirar a una sociedad final e inmutable. Esto explica por qué las estructuras de carácter feudal que imperan en América Latina en la época en que ésta se independiza políticamente, presentan una resistencia tan grande a los intentos de cambio. Y explica también por qué la actitud de América Latina, a través de su historia independiente, ha sido más de imitación que de creación (IV, 47 y ss.). Por eso hemos tratado de imitar modelos que fueron inventados para funcionar en otras realidades, diferentes de las nuestras.

La única manera de superar nuestras dificultades es romper esta inercia y asumir una actitud creadora. Y si nos decidimos a crear un nuevo modelo de sociedad que nos permita hacer frente a los ingentes problemas que nos aquejan, tenemos que elegir el socialismo, un socialismo libre, no dogmático, pero de todas maneras, socialismo (IV, 58, 59, 60).

Como en el caso de Zea y de otros historiadores de las ideas, la historia de las ideas conduce en el pensamiento de Villegas prácticamente desde el comienzo, a una filosofía de lo americano, y ésta desemboca en una filosofía de la liberación. Las tesis expuestas permiten ver, claramente, cómo Villegas, partiendo del análisis de la situación histórica latinoamericana y de la manera como esta situación incide en, y es afectada por, la historia de las ideas, necesariamente tiene que desembocar en una filosofía de la liberación. Nos permiten, también, colegir cuál es el cauce que habrá de seguir su pensamiento. Pero, tal como advertimos en el prólogo, tenemos que dejar lo referente a la filosofía de la liberación, y a otros temas, para un trabajo posterior.