Referencia bibliográfica

Congreso Nacional de Filosofía. (1984). *El Pensamiento en el Perú y América Latina. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía.* Departamento Académico de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

REPOSITORIO DIGITAL DE LIBROS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor	Congreso Nacional de Filosofía
Título	El Pensamiento en el Perú y América Latina. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía
País de publicación	Perú
Fecha de publicación	1984
Tipo de publicación	Actas
Idioma	Español

Resumen

Este volumen recoge las actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía "Augusto Salazar Bondy", realizado en Lima del 9 al 12 de agosto de 1984 en el Convento de Santo Domingo. El evento, de gran relevancia histórica para el pensamiento peruano, abordó como tema central “El pensamiento en el Perú y en América Latina”, y se desarrolló en sesiones plenarias y ocho talleres temáticos. Contó con ponencias nacionales e internacionales, algunas enviadas por destacados pensadores como Roig, Scannone y Dussel. La edición de las actas fue fruto de un esfuerzo colectivo universitario que permitió rescatar este valioso aporte intelectual.

Palabras clave	Congreso; Augusto Salazar Bondy; Filosofía
Campo del conocimiento del OCDE	Filosofía
Tipo de Publicación	Congreso; Augusto Salazar Bondy; Filosofía
Institución	Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ACTAS

I CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

LIMA - PERU, 1984

Pensamiento en el Perú y América Latina

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

(Universidad del Perú, DECANA DE AMERICA)

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

El pensamiento en el Perú y América Latina

(Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Lima, 1984)

LIMA - PERU

COMISION DE HONOR

Dr. Gastón Pons Muzzo
Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias
Presidente Honorario del Congreso.

R.P. Aymond La Cruz
Prior del Convento de Santo Domingo.

Dr. Luis Piscoya Hermoza
Jefe del Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Dr. Edgardo Albizu
Presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía.

COMISION ORGANIZADORA

PRESIDENTE :
Dr. Antonio Peña Cabrera

SECRETARIO EJECUTIVO :
Dr. Gilberto Bustamante Guerrero

TESORERO :
Dr. Sixto García

MIEMBROS :

Dr. Juan Abugattás
Dr. Edgardo Albizu
Dr. Carlos Matta
Dr. Raimundo Prado
Dr. Raúl Tafúr

TALLERES :

Historia de las ideas en el Perú y Latinoamérica.
Moderador: Dra. María Luisa Rivara de Tuesta.

Corrientes y sistemas de la filosofía en el siglo XX y sus perspectivas en el Perú.
Moderador: Dr. Oscar Marañón Ventura.

El pensamiento político y religioso en el Perú.
Moderador: Dr. Juan Rivera Palomino.

Ciencia, tecnología e ideología.
Moderador: Dra. Magdalena Vexler.

Cuestiones de metafísica, ética y estética.
Moderador: Dr. Edgardo Albizu

La enseñanza y la investigación filosófica en el Perú.
Moderador: Dr. Juan Camacho C.

Epistemología y Lógica.
Moderador: Dr. Luis Piscoya Hermoza.

PRESENTACION

Este volumen contiene las Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado entre el 9 y 12 de agosto de 1984 en el Convento de Santo Domingo. La sesión inaugural tuvo lugar en su Sala Capitular, histórico recinto donde 433 años antes comenzó a funcionar nuestra casa de estudios, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Dicha ceremonia fue presidida por el entonces Rector, Dr. Gastón Pons Muzzo, quien en actitud deferente cedió la palabra al a la sazón Alcalde de Lima, Dr. Alfonso Barrantes Lingán, para que declarara oficialmente inaugurado el Congreso.

Por decisión unánime de los asistentes la denominación completa del evento fue PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA AUGUSTO SALAZAR BONDY, en memoria de un notable maestro y pensador sanmarquino, cuyas enseñanzas influyeron decisivamente en la generación de profesores que tuvo la iniciativa en la organización del congreso. El tema de las sesiones plenarias fue: El pensamiento en el Perú y en América Latina. Los temas más específicos y aquellos que se relacionan con los problemas clásicos de la filosofía fueron discutidos en ocho talleres que funcionaron simultáneamente. La organización de los trabajos que publicamos corresponde exactamente a la de las actividades del congreso.

No todas las ponencias contenidas en este volumen fueron sustentadas personalmente, es el caso de las de Arturo A. Roig, Carlos Scannone y Enrique Dussel, invitados extranjeros, que no pudieron venir a Lima, pero tuvieron la gentileza de enviarnos los textos correspondientes por correo. En el caso de las ponencias en idioma Inglés, ellas han sido traducidas por profesores que han colaborado con esta edición. Sin embargo debemos puntualizar que por dificultades que sería largo explicar, las versiones castellanas no han sido consultadas con los autores a quienes por ello les presentamos nuestras excusas.

El solo hecho de que recién en 1984 se realizara por primera vez

en el Perú un Congreso de Filosofía de dimensión nacional, siendo que los estudios correspondientes en la Universidad de San Marcos son de vieja data, es un argumento suficiente como para sostener fundadamente que dicho acontecimiento fue de genuina importancia histórica para el pensamiento peruano. Ello nos coloca ante el imperativo moral de recordar con profunda gratitud el apoyo decidido y entusiasta que brindó el Rector Pons Muzzo al Departamento de Humanidades, de entonces, para facilitar y dinamizar la organización del congreso. Gracias a este apoyo la Comisión organizadora pudo cumplir sus funciones, las mismas que en los aspectos organizacionales fueron ejercidas eficiente y abnegadamente por su Secretario ejecutivo Dr. Gilberto Bustamante G. Lo secundó en este empeño, como personal operativo, el empleado señor Víctor Antay Gavilán cuyo trabajo fue responsable e infatigable. La preparación de los originales de estas actas estuvo a cargo del estudiante Luis García Venegas. Las coordinaciones con los traductores también fueron de su responsabilidad.

Las pruebas de galeras han sido corregidas con la colaboración de numerosos profesores, sin embargo la tarea minuciosa y paciente de corregir las pruebas de página la ha cumplido el profesor Oscar Marañón Ventura, miembro del Comité Editor. Asimismo, él ha coordinado directamente con el señor Wolfgang Combe, actual Jefe de la Imprenta de nuestra Universidad, la manera más adecuada de superar las limitaciones tipográficas y fotomecánicas propias de nuestra maquinaria obsoleta.

No podemos terminar esta breve nota sin expresar nuestro agradecimiento al Dr. Pedro Espinoza Haro, actual Jefe de la Oficina de Biblioteca y Publicaciones, quien tomó la decisión de continuar y concluir los trabajos de edición de estas actas iniciados hace seis años. De esta manera ha rescatado un fruto importante del pensamiento peruano de una postergación que amenazaba su existencia misma. Sin embargo, nos queda aún material para un segundo tomo él mismo que podría aparecer a corto plazo si gestos como el que hoy debemos reconocer se hacen más frecuentes en la conducción de nuestra Universidad.

Luis A. Piscoya Hermoza
Presidente del Comité Editor.

Lima, Setiembre de 1990.

BREVE CRONICA DEL CONGRESO

La idea del Primer Congreso Nacional de Filosofía surgió en las reuniones semanales de los VIERNES FILOSOFICOS que desde hace un buen tiempo se realizan en el actual Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Se concibió con el propósito de hacer conversar sobre la identidad cultural de nuestros pueblos a los profesores de filosofía o filósofos y a quienes estuvieran interesados por el pensar en el Perú. La idea tuvo el apoyo decisivo del entonces Rector de la Universidad de San Marcos, Dr. Gastón Pons Muzzo y del Jefe del antiguo Departamento de Humanidades, Dr. Luis A. Piscoya Hermoza. Desde el momento de la puesta en marcha de la idea se contó con la colaboración de la Sociedad Peruana de Filosofía y de otras Universidades del país. La Comisión Organizadora que se constituyó para el efecto, se vio animada por el interés entusiasta que la idea despertó en los profesores de las universidades del Cusco, Arequipa, Trujillo, Piura, Cajamarca, Huánuco Tingo María y, entre las universidades particulares, la Universidad de Lima brindó especial colaboración. El plan de hacerlo en el Convento de Santo Domingo, lugar donde funcionó San Marcos a poco de nacer, fue acogido por los miembros de la Orden, en especial por el Prior R.P. Aymond La Cruz, con una comprensión y un espíritu de colaboración más allá de lo esperado.

El Congreso se realizó del 9 al 12 de agosto de 1984. Participaron más de 500 congresistas de diferente procedencia, mayoritariamente profesores y estudiantes de filosofía de varios lugares del país. Se contó también con la presencia de distinguidas personalidades representativas del quehacer filosófico en América y Europa. Presidente Honorario del Congreso fue el Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias, figura descollante del pensamiento latinoamericano. Presidente Activo elegido por los congresistas fue el Dr.

Antonio Peña Cabrera y Vice Presidente el Dr. Manuel Zevallos Vera. Se leyeron y discutieron más de 80 ponencias en 8 diferentes talleres. Desafortunadamente, no todas se publican en este volumen. Las sesiones plenarias estuvieron dedicadas al tema central del Congreso: El pensamiento en el Perú y América Latina. Estas se realizaron por las tardes en la Sala Capitular del Convento. Por decisión de los congresistas en la sesión peparatoria, el Congreso llevó el nombre de Augusto Salazar Bondy, filósofo peruano de gran repercusión en el pensamiento peruano y latinoamericano, desaparecido prematuramente.

Acuerdos de este Congreso fueron entre otros: realizar cada dos años un certamente semejante en alguna ciudad importante del país y publicar las actas del Congreso. El primer acuerdo se viene cumpliendo regularmente: en el Cusco tuvo lugar el Segundo (1986) y en Trujillo el Tercero (1988). El Cuarto Congreso Nacional de Filosofía está programado para este año (1990) en Arequipa. Al otro acuerdo recién se está dando cumplimiento.

DISCURSO DEL PRESIDENTE DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA, Dr. ANTONIO PEÑA CABRERA, EN LA SESION INAUGURAL DEL 9 de Agosto de 1984

¡Señoras y señores congresistas!

Tengo el honor de hablarles como Presidente del Primer Congreso Nacional de Filosofía en este acto inaugural, honor que me enaltece muchísimo más allá de mis merecimientos. Da la casualidad —aunque mejor sería decir causalidad— que soy también Presidente de la Comisión Organizadora de este Congreso, lo que me coloca en la situación de referente obligado de un pasado inmediato y de un futuro expectante. Referirles por qué hemos organizado este Congreso bajo la añosa sombra de San Marcos, cuyo lugar de nacimiento es el suelo que estamos pisando, es también hablarles de lo que esperamos de él. Quizás el hombre tiene pasado porque se inquieta por el futuro y lo aguarda con renovada esperanza. Los pueblos que no esperan del futuro, tampoco se acuerdan del pasado: son los pueblos que se sienten satisfechos de lo que tienen y buscan sólo dominar el presente, sin embargo temen de los que nada tienen o tienen muy poco. "La sociedad burguesa avanzada —dice Adorno— anula su memoria, el recuerdo, como un residuo irracional del pasado". La racionalidad burguesa es intemporal. A los que como pueblo andamos buscando el cambio se nos alarga el pasado en la medida en que hurgamos en el futuro en la búsqueda de nuestro destino, el que no podrá hallarse a menos que seamos fieles a nuestra realidad. A esto es lo que se llama "búsqueda de la identidad". Pero volvamos a nuesra idea inicial.

La idea matriz que ha dado origen al Congreso que hoy se inicia, ha brotado de la preocupación, entre los que hacemos filosofía en el Perú, de esclarecer el sentido de esta vocación. Ha-

cer filosofía en el Perú y en América Latina ha significado hasta hace poco hacerla al modo tradicional, esto es respondiendo a las mismas preguntas de quienes se las formularon por exigencias de un contexto histórico cultural diferente al nuestro. Na se cuestiona aquí si esas preguntas remiten a lo que trasciende a las contingencias histórico-culturales en la búsqueda de una "philosophia perennis". ¡No! La preocupación nuestra es si al hacerlo estamos siendo fieles a nuestra realidad actuante, concreta, circundante...

Decía Francisco Romero, allá por los años 50, que la filosofía en América Latina, había entrado a la etapa de **normalización**. Con ello quería decir no otra cosa que se había iniciado entre nosotros la profesionalización de la filosofía. El filósofo ya no sería el que hace filosofía en sus ratos de ocio como un **divertimento,** sino el que se dedica plenamente a ella. Las manifestaciones de esa profesionalización se verían en: el rigor, la solidez de la argumentación, la seguridad en el manejo de las fuentes, la información actualizada de la producción filosófica en los países desarrollados, etc. Pero nuestra preocupación de si hacemos realmente filosofía, surge justamente de esa situación aparentemente alcanzada. Acaso vivimos de la filosofía, pero no vivimos la filosofía. Acaso al instrumentalizar la filosofía como un medio de vida, igual que el ingeniero o el abogado, estamos justamente alejándonos del quehacer auténticamente filosófico que es reflexionar sobre la realidad inmediata que no es otra que la realidad que vivimos. Distante estoy de pensar que hemos de ignorar la filosofía occidental o negarla. Justamente se trata de lo contrario: debemos conocerla mejor, pero en su historia y en su proceso, pues sólo así se nos mostrarán sus condicionamientos, limitaciones y contradicciones, en suma su historicidad.

Filosofar es por antonomasia pensar: pensar la realidad y esclarecerla mediante el discurso. Esta realidad americana la han pensado no sólo los filósofos, quizás los que menos. Tarea de nuestros filósofos deberá ser en primer lugar, averiguar por todo lo que se ha pensado en esta parte del mundo. Desde el día siguiente de la Conquista, el hombre de estas tierras se ha preguntado si es indio, español o mestizo. El Inca Garcilaso no se sin-

tió bien ni como español, ni como indio, ni como mestizo. Octavio Paz en su **Laberinto de la Soledad** nos dice que el "mejicano no quiere ser ni indio ni español. Ni quiere descender de ellos. Los niega. Tampoco se considera mestizo, sino que quiere ser una abstracción: ser hombre. Es hijo de la nada". Este nihilismo antropológico que colinda con un universalismo vacío no hay que confundirlo con el nihilismo ontológico del hombre de la sociedad industrializada de hoy. El nihilismo antropológico latinoamericano es el resultado de una sensación de no ser lo que es. "Acaso esta conciencia de que no somos y el deseo de querer ser nos lleva a ser falsamente" dice el argentino Alvarez Murena. Pensar en el Perú y América Latina va teniendo ya las características de expresar la extrañeza de hallarnos dentro de una realidad mediatizada por el "logocentrismo" occidental. Cosa sumamente grave, más de lo que se supone. El logocentrismo occidental es expresión de una racionalidad puesta al servicio del control y la dominación de la naturaleza y, por consecuencia, del hombre. Esa racionalidad no apunta al conocimiento de la realidad en cuanto tal, sino a su sojuzgamiento. Tal racionalidad choca básicamente con dos cosas: con la idea de una "sociedad racional" (Marcuse) y con la experiencia histórica de que hay otras formas de pensar humano. "El pensar humano —dice Zilsel— se ha desarrollado por diferentes caminos: uno de ellos es el científico". La filosofía latinoamericana tendría por misión la "liberación" de las formas de pensar del logocentrismo occidental, que hasta ahora han tenido su legitimación en una falsa pretensión de universalidad.

Este Congreso está concebido como un foro abierto a la discusión. Quisiéramos que sea un certamen de ideas, reflexiones y que salgamos enriquecidos, confortados y convencidos de que pensar es pensar la realidad, y pensar la realidad es pensar auténticamente. Pero la realidad histórico-cultural —que es al fin de cuentas la realidad de hombre— es el pasado que se proyecta en nosotros hacia el futuro. La consideración del pasado es entre nosotros tanto más urgente cuanto más deseamos cambiar para ser lo que debemos ser. Dicho de otro modo: negar el pasado para ser verdaderamente, es como saltar en el vacío. Creo que este pensamiento es del Maestro Zea, aquí presente.

Este Congreso, por decisión unánime de los congresistas, lleva el nombre de Augusto Salazar Bondy, filósofo peruano prematuramente desaparecido. Pocos pensadores de Nuestra América como él, anduvieron preocupados por lo que es pensar dentro de una Cultura de Dominación. El tema de este Congreso es el mejor homenaje que podemos rendir a su memoria. Se realiza —como dije al comenzar— en el suelo donde nació San Marcos hace más de 430 años. San Marcos se fundó a poco de llegados los españoles al Perú. Es pues el símbolo de la introducción del pensamiento occidental en nuestro país. Y es justamente San Marcos la que hoy nos convoca para hacer la revisión crítica de esa forma de pensar. Creo que la ocasión es propicia para la tarea y que son tiempos de sazón.

I PLENARIAS

LATINOAMERICA: EL RETO DE LAS REDEFINICIONES

JUAN ABUGATTÁS ABUGATTÁS

Mientras que la confrontación entre las tendencias universalistas y particularistas se planteó a los europeos en el marco del proceso de disolución de un orden que se pretendía universal, y si el particularismo fue allí, al iniciarse el desarrollo del capitalismo, una fuerza progresiva antes que regresiva; en nuestra América esa confrontación se viene librando desde el inicio mismo de la gesta emancipadora, con la diferencia de que en estas tierras el particularismo significa, y ha significado siempre la opción más nefasta y regresiva.

La América Latina actual es producto de dos grandes desgracias: la colonización ibérica, que por su carácter burdo, sangriento y depredador desquició toda posibilidad de que las gentes del continente se pudiesen tomar a sí mismos como punto de partida y de llegada de su actividad productiva y creadora; y el fracaso de los proyectos unitaristas e integracionistas que inspiraron a los grandes líderes de la lucha emancipadora, y de los cuales el de Bolívar fue, sin duda, el más lúcido y de mayor embergadura.

Lo primero es fácil de entender y, a estas alturas, existe un cierto consenso al respecto, pues son ya pocas las voces que se alzan para alabar las virtudes de la colonización ibérica que, junto a sus utopías y ensueños, trajo consigo hábitos, creencias, prejuicios y leyes diseñadas especialmente para impedir su materialización.

Las consecuencias gravísimas de la colonización se dejan ver hasta ahora y marcan todos y cada uno de los actos colectivos de los latinoamericanos, que desde ese entonces han tenido una existencia enajenada y enajenante en el más preciso sentido de la palabra. Hay únicamente dos objetivos posibles de la acción colec-

tiva, pues o bien trabajan las sociedades para satisfacerse a sí mismas, o bien lo hacen para satisfacer las necesidades de otros. A pesar de su carácter despótico, tenían las sociedades precolombinas el mérito de estar organizadas teniendo como horizonte las costas americanas de los grandes océanos, esto es, cualquier acción que emprendiesen tenía que tener como punto de partida el conocimiento de la realidad circundante, por ende, estaba relativamente asegurada la adecuación del pensamiento de la cosa. Primitivo o no, el conocimiento que de sí tenían los habitantes precolombinos de estas tierras era autónomamente generado y las acciones de él derivadas tenían una mayor probabilidad de generar beneficio a quienes las emprendiesen. Eso explica, tal vez, la fascinación que ejercen sobre muchas conciencias las antiguas civilizaciones americanas, y permite entender los llamados aparentemente exóticos que formulan periódicamente algunos grupos para su reconstrucción. En realidad, no debe extrañar que esto suceda, puesto que son las antiguas civilizaciones el único ejemplo que poseemos los latinoamericanos de lo que puede ser una sociedad que se organice en base a los recursos de esta comarca y a los sueños que en ella se han generado. Frente a esto, hay la experiencia, producto de la colonia, de lo que es actuar en base a conocimientos adecuados a otras realidades, con el propósito central de satisfacer necesidades ajenas.

Lo segundo, esto es, lo relativo al fracaso de los proyectos integracionistas, si bien no es menos fácil de entender, es verdad menos grata de admitir, porque aún tienen plena vigencia y hasta general aceptación las realidades políticas generadas por el particularismo.

El particularismo político que triunfó en la América Latina, una de cuyas expresiones más tangibles y nefastas es el nacionalismo provinciano, es un fenómeno por lo demás curioso, pues es compatible y concomitante con ciertas formas del universalismo. Lo que el particularismo afirma es la presunta diferencia entre los pueblos de la America Latina entre sí, al mismo tiempo que postula la existencia de un hombre universal, cuyo paradigma es la humanidad europea. Así el "peruano" o el "ecuatoriano" pueden, a la vez, considerarse diferentes uno del otro, e idénticos ambos al "francés" o al "alemán".

En el ámbito de la filosofía esto tiene consecuencias inmensas,

pues en la medida en que se asuma el viejo ideal griego según el cual el conocimiento verdadero es universal y necesario, es el pensamiento del europeo, paradigma del hombre universal, el que se acepta como más adecuado a la realidad. O, para expresar esto con más precisión, la piedra de toque de las ideas es la aceptación que ellas alcancen de parte de los europeos.

El latinoamericano se debate así entre un falso universalismo y un falso particularismo. La precariedad del primero la descubre al sentir el desprecio del europeo; la endeblez del segundo la percibe en sus ratos de lucidez, cuando su conciencia no está ganada ni por la mala fe ni por el chauvinismo y nota que sus pretendidas diferencias esenciales con sus congéneres latinoamericanos no tienen más sustancia que la arbitrariedad característica de la ley positiva.

No es por eso ni casual ni carente de importancia el hecho que Bolívar haya postulado el problema de la identidad del hombre americano como uno de los asuntos más angustiantes a resolver. Sin duda, fue la lucidez uno de los principales méritos del Libertador, quien percibió mejor que nadie en su tiempo las dos cuestiones que debió resolver un americano que pretendiese apostar a la emancipación y al intento de construir una América verdaderamente independiente, a saber, la cuestión de si las afirmaciones de los europeos sobre América y los americanos eran correctas; y la cuestión, a la larga mucho más importante, sobre lo que había que hacer y lo que se podía hacer para asegurar la independencia y la prosperidad de estas tierras.

La clave para zanjar la primera cuestión se la dieron a Bolívar el Barón von Humboldt e Hipólito Unanue. Ambos habían sabido demostrar que las tesis sobre el carácter degenerado y degenerante del hombre y la naturaleza americanos eran absurdas, y que, por el contrario, aquí la natualeza era pródiga en bondades aprovechables. En este contexto cabe sñalar que quienes con mayor fervor defendieron las tesis anti-americanas fueron algunos preclaros representantes del racionalismo de la Ilustración europea, quienes compartían con el inefable Sepúlveda la convicción de que los americanos éramos hombrecillos sin esperanza de redención. Solamente cuando se superó definitivamente esta creencia es que se pudo plantear en América la tarea de lograr la emancipación de la tutela europea.

Sin embargo, el hecho mismo de que fuera el Barón von Humboldt, un "bien intencionado" europeo quien enseñase a los americanos el valor de sus tierras y de sí mismos, indica que la superación del servilismo no había sido total. Pero si a este hecho, si se quiere incidental, agregamos otro si mucho más grave, a saber, el carácter foráneo de los proyectos políticos que se plantearon los líderes independentistas y la timidez inherente a sus disposiciones sociales una vez que hubieron logrado el control de los estados que crearon o que arrancaron de manos ibéricas, tendremos una idea más cabal de la magnitud del fracaso histórico que significó la emancipación.

Examinemos esto con mayor cuidado.

Convencido, o casi convencido Bolívar de la viabilidad de un proyecto americano independiente, tuvo que interrogarse acerca de las condiciones para su realización, y, a la vez, acerca de la forma que adoptaría la sociedad americana del futuro.

En lo primero, Bolívar vio con toda claridad que la balcanización de la América del Sur, y su división en pequeñas "naciones" controladas por grupos de interés locales, pondría a toda la región a merced de las grandes potencias de entonces. Comprendió, así, que la única vía segura hacia la independencia real era la constitución de un ente político que agrupase a todas las provincias americanas de España.

Sin duda, es justamente el haber podido sopesar adecuadamente las condiciones del nuevo equilibrio del poder internacional que se gestaba a partir de la independización de las colonias americanas del norte y del sur, y del eclipse del poder español la principal y más permanente contribución del Libertador a la comprensión de la posición de la América Latina. Bolívar comprendió una verdad cuya negación interesada ha sido la principal fuente de males y desastres para la América Latina, a saber, que sin la integración y unión de sus pueblos no podrá garantizarse el éxito de ningún proyecto político. Fue también Bolívar quien, consciente de que la principal rivalidad que se gestaba en el hemisferio era la que opondría irremediablemente a los Estados Unidos y a la América Latina, quien mejor percibió el carácter tramposo y nefasto de lo que ahora se llama "interamericanismo" o "pan-americanismo".

Conviene señalar, sin embargo, que lo verdaderamente importante en la tesis bolivariana es que se sustente más en cálculos político-estratégicos, que en consideraciones sobre el pasado común y las similitudes etno-culturales de los habitantes de las provincias españolas de América. Cuando después se ha insistido en hacer hincapie en este último elemento, es que se ha entrampado al pensamiento político latinoamericano en los estrechos marcos del "nacionalismo" europeo.

La gravedad de este entrampamiento se ha dejado ver siempre que habiéndose comprendido la importancia del mensaje bolivariano, se ha tratado de sustentar una tesis integracionista en base a una argumentación "nacionalista", oponiendo el "nacionalismo" particularista y balcanizador, a un nacionalismo regionalista e integrador. Tal es el caso de las tesis de Vasconcelos en México, de Antenor Orrego en el Perú y de Jorge Abelardo Ramos en Argentina, para nombrar sólo algunas. Pretender solucionar el problema de la identidad del latino-americano en términos del "nacionalismo" inventado por los europeos en los siglos XVIII y XIX es condenar la reflexión a una estéril discusión en torno a conceptos vacíos y a categorías sin correlato real en este continente. No hay manera más segura de someter el pensamiento latino-americano a la tutela europea que pretendiendo definir al hombre americano en función de su "raza", de su "lengua" o de su "cultura" mestiza, pues son justamente esas las categorías que han ido inventando los europeos para distinguirse tanto unos de otros, como colectivamente de los pueblos que iban sometiendo.

En el ámbito de la filosofía, aún entre aquellas corrientes que más han avanzado en la tarea de buscar las condiciones para el desarrollo libre del pensamiento en la América Latina, los esfuerzos reflexivos se han visto también tratados a menudo cuando se ha preguntado, al modo y usanza europeos, por la "esencia" de lo americano o pero aún de lo "argentino", "mexicano", o "peruano". La creencia de que los pueblos tienen "esencias" es justamente la base del nacionalismo europeo, que pretende así sustentar la necesidad de subdividir al mundo en "naciones" que agrupen a sectores de la humanidad fundamentalmente distintos unos de otros.

Claro que es siempre más grave hablar de una "nación" "peruana", "chilena" o "mexicana", que de una nación latinoamericana, pues lo primero implica la tesis a todas luces absurda que un

acto jurídico puede crear una esencia. Parte de la tarea liberadora del pensamiento es justamente evitar caer en estos absurdos. Para ello es apenas menester prestar oídos a una recomendación que hizo Bolívar repetidas veces, y que volvió a formular, tal vez con más vehemencia, Martí, a saber, tratar de que el pensar parta de un reconocimiento claro y de una admisión valiente de la verdadera realidad, de la real condición del hombre latino-americano. Afirmar que el ser latino-americano es una "condición", una manera de ser hombre, no implica prejuzgar sobre su "esencia" o sus características nacionales. Nuestra primera tarea es, justamente, desarrollar las categorías que permitan una descripción y caracterización adecuadas de esa condición. Es así como entiendo yo el llamado a la autenticidad. En otras palabras, creo que ese llamado nos plantea la radical tarea de inventar las categorías que abran las puertas a una nueva comprensión de la situación del hombre en América y de sus opciones.

Pero, ¿cuál es la categoría central de todo pensamiento político?, sin duda la categoría de "hombre". Esto es, no hay doctrina filosófica alguna que no se sustente en una cierta concepción del hombre, y que tome esa concepción como punto de partida y premisa central de sus deducciones. Me atrevería a afirmar que las teorías sociales que existen son simples deducciones a partir de una cierta idea o imagen del hombre. Pues, ¿qué es el liberalismo, tanto político, como económico, sino la consecuencia inevitable de la concepción del hombre como individuo racional y egoísta? Esta verdad se expresa bien con la fórmula platónica según la cual el orden social debe adecuarse a la naturaleza del hombre. Es la naturaleza del hombre latinoamericano lo que hay que determinar. Esto requiere, como hemos visto, de un conocimiento preciso de su condición, pero, además, de la formulación de una propuesta sobre sus posibilidades y potencialidades.

Si algo hay en lo que la inmensa mayoría de pensadores estará de acuerdo es en que lo central de la condición del latinoamericano es que está trabado, entrampado tanto por sus hábitos y concepciones, como por las instituciones dentro de las que se mueve cotidianamente. La condición normal del latinoamericano es la frustración. Por ello, un buen primer paso hacia el descubrimiento de la condición del hombre americano podría ser el estudio histórico y crítico de sus instituciones, y, sobre todo, de los presupues-

tos en base a los que éstas funcionan. Urge, pues, desarrollar una historia social de las ideas, que saque a luz el intrincado sistema de valores que mantiene encadenado al hombre latinoamericano y que le impide plantearse a sí mismo tareas colectivas de creación y, más modestamente, coordinar acciones con sus conciudadanos para mejorar las condiciones materiales de vida. Porque si bien el recurrido dicho de Raimondi puede no ser cierto referido exclusivamente al Perú, es indudablemente cierto para el conjunto de las tierras americanas que son ricas en recursos y que podrían garantizar un alto nivel de comodidad material a una población tan escasa como la que puebla este subcontinente.

Afortunadamente, ya algo han contribuido en este sentido las ciencias sociales en los últimos decenios. Sin embargo, ellas mismas están limitadas en cuanto a su profundidad de penetración de la realidad, porque operan con categorías del pensamiento europeo. Sólo aquellos economistas y sociólogos que han comprendido la necesidad de revisar los postulados iniciales de sus ciencias han podido avanzar de manera importante en el camino que debe recorrerse. Incluyo entre éstos a Celso Furtado, quien ha planteado la necesidad de hallar nuevas categorías para estudiar la realidad económica latinoamericana, y a Cardozo, que, por lo menos en lo que atañe al estudio del "estado", se ha dado cuenta que podría ser útil preguntarse por las funciones peculiares que desempeña en los países de la América Latina.

Pero quien, sin duda, es el principal pionero en el ámbito de la historia social de las ideas es José Luis Romero. El ha percibido con gran claridad que es por esa vía que se facilita la dura tarea de replantear las instituciones. Al profundizar y desarrollar ese tipo de estudios, que son preliminares a toda reevaluación política de la condición del hombre americano, y a cualquier posibilidad de formular un proyecto colectivo de acción, debe tenerse también en cuenta que la evaluación de las ideas que se han manejado en nuestra historia política requiere que se llegue a comprender los referentes sociales de cada una de ellas en términos de los grupos de interés que las han asimilado e impuesto. Porque si es cierto que el pensamiento político americano es imitativo y carente de originalidad, también lo es que, en cada caso, se han seleccionado con cuidado las ideas que se deseaba imitar de entre las muchas que, en cada momento, ofrecía el mercado europeo

de ideas. Así, el nacionalismo novecentista fue importado no solamente porque estaba de moda, sino porque respondía a los intereses particularistas de grupos de poder americanos que aspiraban a obtener el control hegemónico de ciertas áreas del continente. Ahora, bien valdría la pena, por ejemplo, interrogarse acerca del significado real que tiene el "marxismo-leninismo" para algunas capas sociales latinoamericanas.

Pero no obstante su importancia, la tarea de comprender la historia de la gestación de la actual condición del hombre americano no es, ni de lejos, la más significativa e importante, pues a diferencia de los europeos, que fueron definiendo sus programas nacionales desde el pasado, nosotros, con un pasado vergonzante y fracasado, tenemos más bien que mirar preferentemente hacia el futuro para precisar en términos de lo que no somos aún, pero que podríamos ser, antes que en virtud de lo que somos o hemos sido, los objetivos de creación colectiva que sea sensato perseguir.

Es a este nivel que el pensamiento y la imaginación deben avanar con especial cuidado pues los caminos que han de transitar están llenos de amenazas y peligros de toda índole. Están, por ejemplo, las tentaciones y los hábitos heredados de la época colonial, que nos impelen a percibir la América como el "Nuevo Mundo", esto es, como la tierra virgen y no contaminada en la cual pueden realizarse las utopías que no han podido hacerse realidad en el "viejo mundo". La América, que tiene su propia tradición y, por ende, su propia solidez ni es infinitamente maleable, ni es terreno particularmente propicio para la creación rauda de un reino milenario poblado de "santos" y gentes puras e ingenuas. Por lo demás, si algo caracteriza a la América del Sur a estas alturas de su historia es el haberse convertido en el más grande cementerio de utopías. Aquí no han fracasado solamente los intentos, solo a medias honestos, de traducir en realidad los sueños medioevales europeos, sino, más drástica y recientemente, el experimento de escenificar el magno guión del hombre fáustico, a saber, el proyecto capitalista. Los actores sudamericanos no han podido sino producir una mala comedia, cuando lo que se quería era escenificar el más suntuoso, serio e impresionante de los dramas humanos. Ese fracaso resulta particularmente penoso, porque su magnitud resalta por contraste con el éxito que en esa misma empresa han obtenido los americanos del norte.

De esos fracasos, cuyas causas más profundas han de salir a luz inevitablemente cuando se comprenda la condición del hombre americano, no debe, en ningún caso, extraerse la conclusión negativa que no hay salida y que todo está perdido. Esa visión más que pesimista, cobarde, es una de las causas del entrampamiento actual. Los americanos no deben temer soñar e imaginar, pues no es en el soñar que radica su debilidad, sino en el no haber sabido o no haber querido soñar con autonomía y libertad. La emancipación de la humanidad americana tiene como premisa indispensable la liberación de su capacidad de soñar e imaginar. Es más, pocas veces en la historia se ha de haber presentado una tarea tan ardua y grande a la imaginación de un pueblo, como la que se presenta ahora y que consiste en repensarlo todo, toda la realidad social, económica y cultural, para hallar, luego, alternativas y opciones novedosas con que reemplazar los modos de ser y las instituciones que, sin excepción, han demostrado ser inútiles o nocivas. En una palabra, se trata de que el hombre americano cree, invente sus propias utopías, que se plantee sus propios ideales, a partir de las circunstancias que determinan su condición actual. América Latina debe convertirse en un proyecto capaz de aglutinar tras sí a todos los grupos heterogéneos que la conforman. No es negándose a sí mismos, sino asumiendo su heterogeneidad, sus flaquezas, sus subordinaciones y prejuicios que los latinoamericanos podrán empezar a soñar y, por ende, a crearse las condiciones propicias para actuar colectivamente. Si en sus sueños continúan representándose como seres marginales, si persisten en seguir creyendo que su emancipación y hasta la mejoría de su nivel de vida material dependen de iniciativas y de cambios que se originen y produzcan en otros lugares; esto es, si no aprenden a tomarse a sí mismos como centro de su pensamiento y de su acción, si no adoptan esa suerte de egoísmo colectivo que caracteriza a los pueblos con iniciativa histórica, permanecerán postrados y no sólo verán empeorar sus condiciones de vida, sino que correrán el peligro de convertir su postración en una forma permanente de ser. En este contexto, no debemos olvidar que las luchas y rivalidades del mundo contemporáneo se plantean en la forma de un antagonismo irreconciliable entre bloques de poder económico y político, y particularmente entre los países del sur y del norte industrializado, con un margen cada vez más pequeño para la negociación y

el compromiso. La rigidez es especialmente intensa en la relación norte-sur, donde las relaciones están determinadas por una regla cruel, que hace que cualquiera de las partes que ceda corre el riesgo de perderlo todo. Ceder posiciones para los países del sur significa convertir su pobreza en miseria y su miseria en pauperismo. Ceder significa para los países del norte poner en peligro sus privilegios y, más aún, el sistema que los sostiene, basado en un industrialismo comprometido con los sueños del progreso y del crecimiento económico. La regla, pues, puede formularse simplemente diciendo que lo que se consume en el sur, no puede ya ser consumido en el norte. No es de extrañar, por ello, que las guerras contemporáneas tiendan a degenerar prontamente en prácticas genocidas, y que en muchos círculos se plantea la sobrepoblación como el presunto origen de todos los males de la humanidad.

Ante estas realidades, que tornan ilusorias y peligrosas las esperanzas de una conciliación universal de intereses en base a los valores morales y a los sueños de la razón europea, no le queda a la América Latina sino asumir con entereza el reto de constituirse en una entidad política capaz de exigir, en virtud de su fortaleza e independencia, el derecho a vivir para sí. Ese nuevo proyecto de vida es lo que queda ahora por desarrollar.

ANGUSTIA DE IDENTIDAD CULTURAL

LEOPOLDO CHIAPPO

1. *Origen y fundamento de la cuestión de la identidad*

La cuestión de la identidad cultural no ha nacido espontáneamente, aislada, sin contexto. Todo lo contrario. La cuestión de la identidad cultural aparece como respuesta de una sociedad y cultura avasallada, invadida, despojada y sobrepujada por otra cultura y sociedad en proceso de expansión colonizante.

Por ello la cuestión de la identidad cultural se plantea en los países que han tenido un pasado colonial como objeto de colonización dentro de una mecánica de dominación militar, política y económica. Y es así que la cuestión de la identidad cultural emerge de la toma de conciencia de la realidad de nuestros países de la región, todos con tradición colonial en situación defectiva.

Nosotros nos insertamos en la historia mundial a partir del descubrimiento. Nuestra tradición cultural es la tradición de los países colonizados. Nosotros hemos sido "decubiertos", es decir, conquistados, colonizados y "civilizados" dentro del proceso de expansión económica y política de los países del Norte del Mundo. Nuestra inserción defectiva en la estructura Norte-Dominador y Sur-Indigente nos plantea el problema de la identidad cultural. El *descubrimiento* de América es el descubrimiento *ante los ojos del conquistador*, antes de esa mirada (que los hace sujetos y a nosotros objeto de historia) América vivía *en el no-ser para nadie*, pues, en esa visión desapropiante de nuestro ser cultural, nuestro ser para nosotros mismos no cuenta mientras estemos cubiertos para esa mirada desde la cultura hegemónica. Entramos a la historia de "ellos", la historia de la expansión imperialista, y con ello, se instala la des-identificación cultural con nosotros mismos. La cultura

hegemónica da la medida de lo que es o no es, de lo que vale o no vale culturalmente, de lo culto y de lo inculto, de lo civilizado y de lo bárbaro. Nos ubicamos marginalmente en ultramar, en el más allá del mar vistos desde los otros ("América es Europa de ultramar", dicen algunos americanos del sur). Culturalmente estamos "in partibus infidelium", somos lo "exótico" del otro. Esta misma relación "sujeto-objeto", "centro-periferie", acontece en el neocolonialismo: la superpotencia del norte de América monopoliza, con exclusión, hasta el nombre mismo de América, aniquilando supuestamente en el anonimato la identidad americana de los demás pueblos del norte, del centro y del sur de América. Culturalmente, hemos aprendido a mirarnos con ojos ajenos. ¿Cómo desaprender esta alienación?

2. *La cuestión de la identidad como angustia*

La cuestión de la identidad dentro del contexto señalado en el parágrafo anterior aparece no sólo como un *hecho de respuesta* sino como un fenómeno de angustia, la *angustia de identidad cultural.*

Se trata de la ansiedad de querer ahondar en lo que somos, un querer diferenciarnos en nuestro ser, se trata de la búsqueda afanosa de originalidad creativa, de autoafirmarnos como proyecto y como productores de cultura que sea una expresión genuina e inédita de nuestra realidad personal y social, tan adulterada por influencias foráneas, por la imitación servil, por el transplante mimético de ideas, aparatos e instituciones calcadas de otras realidades y por último y para colmo, una realidad manipulada por la aparición de un fenómeno de penetración cultural estratégicamente preparada para domesticarnos a la medida de los intereses económicos y políticos de poderes externos. Es una angustia de identidad cultural que de algún modo está ligada a una lucha de liberación, entendida como logro de autonomía de nuestro destino histórico, como explicitación y despliegue de nuestra propia potencialidad cultural creadora dentro de una sociedad justa integrada internamente y defendida exteriormente de la amenaza de agresión. Es *angustia* porque está en juego nuestra libertad, es decir, el despliegue, el crecimiento, la realización plena de nosotros mismos. Es *angustia* por el riesgo permanente, la amenaza real, el peligro

de caer en la *des-apropiación* del propio proyecto de existencia como colectividad humana autónoma y justa.

3. *Las diversas tesis para colmar la angustia*

Esta *angustia de identidad cultural* se ha pretendido resolver, y por ende calmar, de diversos modos:

La *tesis indigenista* pretende ser el criterio de identidad cultural. La cultura prehispánica (riquísima en sus formas maya, azteca, inca, pre-inca, etc.) nos daría la medida de nuestro ser propio cultural, lo sustantivo. Esto sería lo genuino, todo lo demás espúreo, alienante. Se identifica así la identidad cultural como tarea de folclorización de la cultura. La identidad cultural se encontraría así en la llamada cultura popular, en tanto opuesta a la cultura de élite (extranjerizante).

La *tesis hispanista* inaugura la cultura genuina con la importación, conquistadora y colonizadora, de los productos culturales, anexos a la pacificación de los indígenas y como "óleo favorable que allana, asegura y facilita el áspero mecanismo del imperio" (Del Discurso de don José Baquíjano y Carrillo ante el Virrey Jáuregui, 15 de agosto de 1781). La cultura hispánica no sólo es instrumento de domesticación ("instalar la paz con que humaniza y domestica al infiel indio" op. cit.) sino medio de abrir mercado a las potencias hegemónicas ("Es bueno predicarles el Evangelio a los salvajes de América que aunque no se les enseñe más Cristianismo que el necesario para andar vestidos es una gran ventaja para las fábricas inglesas" Boyle, citado en el mencionado Elogio al Virrey Jáuregui de 1781). Es la tesis de la moderna penetración cultural, en el que el centro hegemónico ha sido sustituido por otro y por la que los productos culturales importados sirven de campo de aterrizaje para los productos industriales y comerciales que afectan desfavorablemente nuestras balanzas y producen la desocupación de nuestros trabajadores a cambio de financiar el alto nivel de vida del trabajador foráneo y las ganancias, a costa de nuestra pobreza e improductividad.

La *tesis del mestizaje*, que ha pretendido zanjar la estéril polémica entre indigenistas e hispanistas. El mestizaje serviría de criterio de nuestra identidad cultural. Por ejemplo, en el Perú se sostiene la tesis de que el escritor de los Comentarios Reales en el

siglo XVI, Garcilaso Inca de la Vega, mestizo de india principesca y aristócrata español, es el "primer peruano", el peruano paradigmático que produce en idioma español contenidos de referencia india; así mismo, la idea de que el "cholo" (mestizo indio-español) es el "auténtico peruano". La identidad cultural encontrada en el mestizaje desautentiza y convierte en espúreos a quienes no tienen tal característica propia y exclusiva de lo "nacional", de lo propio. Esto ocurre, mutatis mutandis, en todos nuestros países. La tesis del mestizaje esconde una tesis racista, se pasa del ario puro, la ariolatría, al mestizo, la chololatría. Lo curioso es que la tesis del cholismo pasa por ser una superación de los prejuicios raciales.

Frente a la tesis del mestizaje y a la realidad de diversos aportes a lo largo de la historia se sostiene la tesis del *"mosaico cultural"*, con la variedad de elementos prehispánicos, hispánicos, europeos, múltiples, africanos, asiáticos, oceánicos, amazónicos y occidentales y orientales. Esto lleva al problema de identidad al "sincretismo", que es una mezcla abigarrada y caótica de estilos culturales ajenos y que se han adquirido por imitación, la cultura de los epígonos, de los parásitos que se alimentan de la creación ajena sepultando las posibilidades de la creación propia. La tesis del "mosaico cultural" "expresa esa compleja y múltiple verdad que somos".

La tesis del "mosaico cultural", en la cual encontraríamos nuestra identidad, va unida a los siguientes enunciados de política cultural: 1º Debe haber una apertura total a todas las corrientes culturales, vengan de donde vinieren, ésta es la única manera de poner a prueba nuestra propia experiencia cultural y de enriquecerla; 2º Así retada y alentada, nuestra cultura se convierte en la mejor herramienta de nuestro progreso educativo (e incluso económico y social); 3º El "nacionalismo cultural" debe ser condenado como atrofia para la vida espiritual de un país, significa enclaustrarse cerrando las ventanas a lo exterior; 4º La cultura debe florecer en un ámbito de libertad y de pluralismo permitiéndose la intensidad del "intercambio y la rivalidad de ideas"; 5º El "mosaico cultural" constituye una "situación de privilegio" para la práctica de un pluralismo cultural irrestricto y adverso a cualquier representatividad exclusivista de ninguno de los elementos que lo constituyen (europeo, yanqui, indígena, asiático, africano); 6º No importa que nuestra cultura sea a veces extranjerizante, otras folklórica, tradi-

cional, vanguardista, hispanizante, afrancesada, indigenista o norteamericanizada; 7º La intervención del Estado en asunto cultural (la llamada política cultural) es nociva porque atrapa la vida cultural en la "camisa de fuerza de una burocracia", que anquilosa y sume "a la sociedad en el letargo espiritual"; 8º El Estado debe limitarse a garantizar la libertad y el pluralismo cultural, la libre expresión y circulación de ideas, fomentar la investigación y las artes, pues el Estado es un "elefante" que hay que mantener inmóvil para evitar ser aplastados; 9º La penetración cultural y la agresión cultural son "fantasmas" y producto de "un delirio de persecusión de los progresistas", que en realidad serían los verdaderos retrógrados, continuadores de la intolerancia y de la Inquisición; 10º "Los medios de comunicación masiva no son culpables del uso mediocre o equivocado que se haga de ellos, nuestro deber es conquistarlos para la verdadera cultura, elevando mediante la educación y la información el nivel del público" y así construir un mundo en que la "cultura sea por fin de todos, hecha por todos y para todos como quería Lautremont para la poesía".

La tesis del "mosaico cultural" y el decálogo del mejoramiento de la educación a través del aporte cultural múltiple e irrestricto esconde una tesis sobre identidad cultural y es que la *identidad cultural para nosotros consiste precisamente en no tenerla.* Es la tesis de la libertad del gavilán suelto y de las gallinas a la intemperie, es la tesis de la originalidad que consiste en no tenerla ni pretenderla.

La teoría del "mosaico cultural" puede ser ubicada en el nivel del diagnóstico y precisamente de la existencia de una situación de alienación, de des-apropiación del ser si-mismo, de negación de la identidad cultural. Pero así sin más y simplemente no puede ser considerada en el *nivel de lo deseable* como proyecto histórico de nuestra identidad posible. Entre el conformismo satisfecho y la angustia, preferible es la angustia.

4. *El nacionalismo cultural y el autoctonismo*

Se pretende encontrar la identidad en el "nacionalismo cultural", con diversos matices y la misma omisión. Es decir, el "nacionalismo cultural" como fórmula verbal para referirse a la actitud chauvinista, a la retórica autoafirmación patriotera, a la chatu-

ra de negar la cultura universal de calidad a cambio de magnificar cualquier producción vernacular, aunque sea mediocre o inferior. Son los que practican una suerte de xenofobia cultural que, exaltando el "criollismo" o lo "indígena", desdeña a Dante o a Shakespeare, por demasiado elevados o extranjeros que no, nos dicen nada porque no han brotado, como se dice, de nuestra realidad o porque el "pueblo no los entiende". La xenofobia cultural y el plebeísmo nivelador por lo bajo no pueden ser criterios de identidad cultural, sin el riesgo de amputar las posibilidades de participación creadora en los más altos niveles del espíritu humano, el arte, la ciencia y la filosofía.

Hay también otro matiz de "nacionalismo cultural": el autoctonismo como criterio de identidad cultural. Así como hay la alienación hacia lo extranjero con negación de lo propio existe paradójicamente, la alienación hacia el propio pasado, idealizándolo con idolatría excluyente: es la alienación del autoctonismo y del tradicionalismo pasadista (hispanismo).

5. *Los supuestos del nacionalismo*

La omisión en que se incurre al considerar el nacionalismo como criterio de identidad cultural es la ausencia de un análisis crítico de los supuestos del nacionalismo, tal como se le viene, frecuentemente, entendiendo y practicando en nuestros países.

1º No podemos fundar nuestra identidad cultural en el supuesto de una pretendida unidad nacional, entendida como "etnia" o grupo ligado por afinidad de raza, lengua, costumbres, tradiciones, etc. Así puede haber un nacionalismo croata, vasco, irlandés, francés, alemán, etc. Nosotros somos una variada pluralidad nacional, conjuntamente, así como en cada uno de nuestros países. Y es que el nacionalismo es un fenómeno transplantado de Europa, fértil en nacionalismos y en guerras nacionalistas atroces. Es por tanto un concepto espúreo, que no corresponde auténticamente a la realidad y a las realidades sociales, en tanto pretendidamente unificador. No podemos, pues, fundar nuestra identidad según criterios tales como el *jus sanguinis*, ni siquiera el *jus soli*, de los romanos. Son criterios retrospectivos y ajenos a nuestra realidad. De esa alienidad se han nutrido el indigenismo, el hispanismo y la tesis del mestizaje.

2º El otro supuesto es dar por hecho el que en cada uno de nuestros países ya se ha constituido la unidad nacional y la superimposición de una estructura política globalmente abarcante de la población circunscrita, cuando en realidad se trata de una multiplicidad de "etnias" y de una diversidad contrastada de clases dentro de una, más o menos acentuada, configuración piramidal. En estas condiciones es muy difícil hablar de una identidad cultural, si no es en términos flotantes y gaseosos.

6. *El fundamento de la identidad cultural*

Si el nacionalismo, superado el criterio anteriormente señalado, es considerado en sentido *prospectivo* como *solidaridad* y *conciencia de pertenencia*, como *proyecto* de destino histórico común para construir sociedades justas e independientes, es decir, liberadas de la explotación interna y de la dependencia externa, entonces la palabra adquiere significación, fundada en la realidad dinámica de nuestros países. Y el nacionalismo como compromiso puede a su vez fundar nuestra identidad cultural.

7. *Replanteamiento de la concepción de cultura*

Hay que someter a cuestionamiento "cultura" en lo que tiene de *reductivo* y *acrítico*. En lo que se refiere a la *visión reductiva* de la cultura hay un doble recorte: la cultura es reducida a los productos culturales desvinculados de su inserción real (el producto cultural congelado es objeto de contemplación); se recorta la cultura a sólo aquellos objetos que pertenecen al ámbito de las artes, literatura, arqueología, etc. La cultura viva y real, en cambio, no sólo es irreductible a sus objetos sino que tiene *sentido*. Develar el *sentido* es precisamente superar el carácter acrítico, por el cual la cultura resulta *neutra*, políticamente aséptica.

Tenemos que considerar la cultura desde un punto de vista dinámico y prospectivo, es decir, como el *sistema y el proceso de mediación* (intersubjetiva e intrasubjetiva), a través de los productos creados por el hombre (objetos culturales: desde cosas físicas e instrumentos hasta instituciones, normas, hábitos sociales, etc.) y que hace posible la existencia real de un contexto histórico-social de personas y grupos vinculados y dentro del cual acontece la tra-

dición, incorporación e innovación de dichos productos, considerándose que tanto en la mediación como en los productos se constituyen y expresan formas de vida humana (experiencias y comportamientos, estilos, niveles y modo de vivir, de pensar, de sentir y de actuar), instalándose estructuras de poder relacionadas, positiva o negativamente, a la liberación del hombre (culturas dominadas, culturas dominantes, culturas para la dominación o culturas para la liberación de las personas, grupos, sociedades). Es que en la cultura nos movemos, vivimos y somos (parafraseando a Paulo de Tarso).

Esta manera dinámica y crítica de aproximarse a la cultura permite distinguir claramente:

A. Respecto a la estructura del sistema de mediación: a) La dimensión objetal (los productos culturales); b) la dimensión intrasubjetiva (el efecto de los objetos culturales y del sistema de intermediación en la potenciación o inhibición de las posibilidades de desarrollo personal); c) la dimensión intersubjetiva (el efecto del sistema de objetos culturales en el modo de relacionarse los individuos y de constituirse los grupos).

B. Respecto a los niveles valorativos de la vida: a) Nivel primario, dado por los valores de *importancia vital*, es decir, aquellos sin cuya realización el animal humano no puede mantenerse en la existencia y sobrevivir. Se trata de los sistemas de intermediación vinculados a la habitación, la alimentación, la salud, la educación, la procreación, la seguridad, la organización socio-económica, la institucionalización poltíica, el confort, el esparcimiento, etc.; b) nivel secundario, dado por los sistemas de intermediación vinculados a la *valía esencial* de la realidad humana. Se trata de los valores que aunque no estén directamente vinculados a la conservación y defensa de la vida le agregan a ésta, en tanto vida humana, calidad y nobleza, cumplimiento y mejoramiento de esencia, independientemente de la utilidad que tengan para el sostenimiento del organismo individual y social. Es el nivel espiritual que significa cultura en sentido estricto y que constituye tesoro del hombre (el arte, el teatro, la música, la literatura, la filosofía, la teología, la religión, etc.).

C. Respecto del sentido: a) Cultura para la dominación, en cuanto restringe o frustra las posibilidades de realización del ser sí mismo de individuos y sociedades; b) cultura para la liberación,

en cuanto los *mediadores* (objetos culturales) y el sistema de relaciones entre individuos, grupos y sociedades permiten, facilitan y potencian las capacidades de autorrealización de los individuos, de los grupos y de las sociedades. Hay culturas asfixiantes y culturas estimulantes, si no *in toto* siempre, por lo menos en parte, encuanto los procesos experienciales de las personas y de las sociedades alcanzan desarrollos y niveles de conciencia tales como encuentran en la cultura, en la que viven inmersos, estructuras de opresión o sistemas de progreso y ensanchamiento de la vida (liberación).

8. Hacia la elevación de la conciencia de identidad

La conciencia de los valores de la propia cultura puede mejorar la calidad de la educación actualmente en uno si a través del proceso educativo se promueve una conciencia crítica de la propia cultura y del patrimonio cultural en tanto significan liberación humana o dominación, progreso en el nivel de humanización o deshumanización, estímulo o rémora para una transformación social hacia la sociedad justa, incentivo o evasión para una intervención comprometida y responsable en el proceso social, ahondamiento o impedimento para una integración interna de los grupos contrastados en cada país y para una integración externa respecto de los países subdesarrollados de América y de la comunidad internacional dentro de un nuevo orden económico, político y cultural.

Los riesgos del chauvinismo cultural, de la alienación, de la xenofobia cultural, de la actitud acrítica, del reduccionismo, de la imitación servil o calco, del pasadismo, de la simple contemplación del patrimonio cultural y de los objetos culturales, deben ser evitados, pues, llevan, en el proceso educativo, a la deformación de actitudes respecto de la cultura, de la identidad cultural y del aprovechamiento de las posibilidades educativas del patrimonio cultural. La conciencia de valores de la propia cultura debe ir conjuntamente con una concepción de la educación entendida no como *formación* sobreimpuesta verticalmente de acuerdo a un modelo pre-establecido, sino como un *despertamiento* de las potencialidades de ver, sentir, imaginar, pensar y actuar de las personas dentro de un sistema de interaprendizaje libre establecido entre maestro y alumnos.

Entonces, sólo así, la conciencia de los valores culturales puede alimentar el proceso de la creación, es decir, convertirse en estímulo vivo de la creatividad. La cultura entendida como lujo superfluo o adorno, el patrimonio cultural y los productos culturales como residuos congelados del pasado y mero objeto de contemplación, tienden a rebajar la educación a ser meramente un sistema de repetición estéril en cuanto perpetúan una falsa conciencia de los propios valores culturales; en cambio mejora la calidad de la educación si se entiende la cultura y el patrimonio cultural como fuente de inspiración y como tierra buena de cultivo y aire y agua para la germinación de las potencialidades de la sensibilidad, de la imaginación, de la inteligencia y de la conducta de esos individuos y grupos inmersos en esa cultura y herederos conscientes y activos de ese patrimonio cultural.

El progreso y la intensificación de los medios de comunicación, aunque ventajoso como fenómeno en sí, ha provocado una creciente *vulnerabilidad de la frontera cultural*. El efecto previsible es lo que está ocurriendo: una incesante y creciente pérdida de identidad cultural. Las sociedades subdesarrolladas de América quedan prácticamente indefensas frente a la penetración cultural indiscriminada. La educación y las políticas culturales y educativas sólo deben defender la identidad cultural mediante decisivos y persistentes programas de *elevación de conciencia crítica* de las personas y multitudes de población frente al mensaje alienante o de baja calidad; *conciencia crítica* respecto del signo político involucrado en el mensaje (generalmente contenido de bajo nivel estético y humano).

La educación y la política educativa so pretexto de preservar la identidad no debe cerrar la frontera cultural vuelta vulnerable por el auge de los medios de comunicación sino que debe mejorar la calidad orientando los contenidos a despertar y mantener vigilante la conciencia crítica tanto de los productos culturales importados cuanto de los generados internamente. Preservar la identidad cultural es promover la *conciencia de pertenencia* y la *solidaridad*.

En los países con estructuras socioeconómicas piramidales, con grupos étnicos plurilingüísticos y con lazos de dependencia respecto de poderes hegemónicos, la identidad cultural corre diversos riesgos, ya señalados. Hay uno que se refiere específicamente a

los materiales educativos. El riesgo de los materiales educativos sofisticados, sea importados o elaborados en función de la clase dominante, es el riesgo de la ideología implícita y de la inadecuación pedagógico-cultural respecto de los estratos bajos y marginados. El mejoramiento de la calidad de la educación con miras a promover la identidad cultural y al aprovechamiento de la fuerza inspiradora del patrimonio cultural debe incidir no tanto en los aparatos y en las ayudas audio-visuales —aunque la elaboración y uso de instrumentos fabricados por los propios maestros y alumnos a partir de elementos humildes y baratos y en forma ingeniosa es importante no sólo para tomar conciencia de situación subdesarrollada, de trabajo creativo, sino para evitar el efecto de demostración del producto importado y altamente sofisticado y caro—, sino más bien en el libro y los contenidos de lectura (la expansión del libro de texto escolar traducido de otros idiomas y concebido y editado en otros países culturalmente diferentes resulta una verdadera invasión atentatoria contra la identidad cultural y la adecuación pedagógica en función del horizonte cultural de los educandos).

Estas cuestiones sobre identidad cultural y calidad de la educación concluyen con una cuestión que formulamos en forma de pregunta: ¿Cuáles son las raíces profundas de carácter histórico y actual y en función de nuestro futuro que nos llevan a nosotros, a nuestras sociedades en emergencia, en nuestros países subdesarrollados, a plantearnos en forma tan inveterada y persistente el problema de la identidad cultural? La pregunta sigue viva y abierta, aunque a lo largo de este trabajo hayamos intentado algunas respuestas. Y es la pregunta que debe permanecer vigilante para llevarlo a la fuente de nuestra angustia de identidad cultural, y, con ello, a respuestas positivas y fecundas.

THE FUTURE AND PHILOSOPHY IN IBEROAMERICA

WILLIAM J. KILGORE

This address will focus on the ways in which philosophy can participate in and contribute to the development of the cultures in Iberoamerica.

The future is indeterminate. Although its roots are in the past, it offers promise of novelty and development, growth and change. Yet novelty or change is not always in the direction of progress. Progress itself depends in part on a cultural perspective and is relative to some scale of measurement in which regression as well as progress can apply to the human situation.

1. *Philosophy as a Search for Critical Understanding*

The pursuit of philosophy is both an intellectual and cultural activity. An inquiry into philosophy's historical roots in Western culture lays bare the foundations of its present development and possible future tendencies. Traditionally philosophers have been persons who have loved wisdom and sought truth. However worthy these goals may be, they have a certain indefiniteness about them. At the same time the search for these goals has not been restricted to those who regarted themselves as philosophers.

A basic objective of philosohy throughout its history has been to increase man's understanding of himself, of his society, and of the world in which he lives. The sciences, whether they are focused on the natural world in which man lives or upon social institutions and human behavior with which man interacts, also seek to gain an understanding of man in his environment. Such sciences seek to develop laws, techniques and instruments which enable man at

least in part to anticipate future events in his world and in some cases to control them.

Philosophers focus, in part, on seeking to understand the world of human experience and to propose foundations and goals both for human well being and for social institutions. They search for any meaning that can be given to human life and for preferred directions that human life and social institutions can take in order to achieve their most worthwhile contributions on the enrichment of human life and the common good.

A fundamental objective of philosophers has been to develop a sound methodology in which to ground man's understanding of himself and his world. The have sought to advance criteria to justify beliefs that some ways of individual and social responses to present and emerging conditions are more promising for human well being than others.

In justifying their conclusions philosophers have to distinguish between the kinds of reasons which they advance and those found in mythology, astrology, naive common sense or revealed theology. They have to emphasize that they are using a method that is both rational in the way in which it arranges its evidence and public in the sense that other qualified investigators or inquirers can examine and duplicate the evidence given to justify its conclusions. They have found it essential to distinguish between appearance and actuality. Characterizing any sound philosophical approach is the need to accept and advance evidence through the use of a critical rather than a naive method of justifying conclusions and to set forth its findings on the basis of the universality, accessibility, adequacy and applicability of its positions.

Having committed themselves to a rigorous methodology philosophers may be overwhelmed with the tasks of their undertaking; Rather than becoming bewildered by the magnitude of such tasks, philosophers have come to recognize that they are part of a community of inquirers in which many other investigators participate. They are not setting forth irrevocable pronouncements. Rather they are sharing with their peers considered and critical positions which they have reached about a segment of a journey. They are aware that others may find a different or a better way to attain to a comparable level of development or a more satisfactory way to continue the journey.

In making this journey philosophers find that some techniques become essential to making further progress. For one thing they have to make clear the meaning of the concepts they use. Although some philosophers advance the notion that such clarification is the basic goal of philosophy, this function appears to be an essential yet only preparatory step for advancing the kind of understanding which they are seeking to develop

Philosophers also have to set forth theses or hypotheses regarding the most promising direction for their journeys to take. In many cases the theses or hypotheses developed by philosophers as well as by scientists precede the rational support needed to justify the acceptance of such finding as the most propitious ones. Comparable to experiments in science many of these hypotheses or theses tend upon critical testing not to be trustworthy or reliable. Yet in the activity of such critical examination philosophers may find that some conclusions are more promising than others and are able to carry them further along on the journey on which they have embarked.

Most philosophers have focused only on one or several stages of this philosophical journey. Rarely has any one philosopher attempted to cover all stretches of the journey. The field of philosophy has become so complex that any one philospoher has attained a major accomplishment if he or she can make a significant contribution to one of its subject areas.

2. *The Historical Focus of Western Philosophy*

One interest area on which philosophers concentrate their efforts is the methodology of justifying knowledge claims. They focus on such issues as what is knowledge, what counts as evidence, how are knowledge claims justified, how can philosophical disputes be resolved, what rational or logic systems can be made consistent and applicable to solving specific problems and how are such systems related to the world that philosophers claim to know?

Another primary concern of philosophers has been an effort to try to understand how our experience fits together. In seeking to develop such interests philosophers have sought to examine such issues as the initial grounds of experience, the components of experience and the ways of organizing experience. They have also

focused on issues related to the place of human beings within the total field of experience, any significance that might be attributed to human existence, and the possibility that such understanding of human experience might require some transcendent reference on object.

A third primary concern of philosophy has been with the justification of evaluations. How can acceptable justifications be provided in seeking answers to the following kinds of questions? Are some ways of deriving basic satisfactions more praiseworthy than others? Are some human actions is specific contexts more commendable than others? Are some literary and other artistic endeavors more worthy of man's admiration than others? Are some forms of social organization and some means of preserving social order in striving toward a common good more worthy of being sought than others?

Philosophers deal with the above kinds of questions on various levels. A primary level relates to the procedures in which one goes about in seeking to justify any kind of acceptable public and critical responses to the above issues. Another level of philosophical endeavor is the attempt to construct an adequate and applicable solution for concrete issues related to these matters.

In discussing the future of philosophy in Latin America we are concerned with endeavors to give critical answers to the above kinds of issues. Specifically we have interest with proposals about such issues as these might develop out of the writings of philosophers whose cultural roots have their grounding in Iberoamerica.

3. *Some Recent Emphases in Philosophical Thought*

Several other tendencies tend to characterize the development of philosophy in the Western world, particularly in the twentieth century. These tendencies appear to be interrelated. One tendency is the recognition of the need for ongoing correction of the views and conclusions advanced by philosophers or philosophical movements. In some respects the development of philosophy is like the movement of crests or waves. Some may be higher or more forceful than others, yet they are replaced by others following in their wake. In other respects the movement is like the formation of volcanic peaks which while they can tower as monuments to creative activity

are subject to being reshaped or destroyed by the very forces which helped create them. Proposed philosophical conclusions set forth as alledged finalities tend to be cast aside by the ongoing thrust of new insights.

Another tendency in contemporary philosophy has been the pervasiveness of a mitigated skepticism. Although serious philosophical activity tends to work toward the construction of rigorous positions supported by evidence, the examination of such positions by others may result in the emergence of new insights taking off into unexpected directions Reevaluation of the foundations of established positions can result in a refinement, enrichment, or even an abandonment of views which philosophers once held firmly.

Another tendency has been the recognition that pluralistic approaches to philosophy are conducive to the refinement of philosophical positions. The lot of philosophers has become that of providing some light and direction for the times in which they live. If some insights, methods, or approaches are viable for future circumstances in addition to those which gave rise to their formulation and become helpful in resolving issues of new generations, then an additional achievement has been attained.

Although there are issues and problems of perennial concern to philiosophers, the activity of each generation in reevaluating and reconstructing the work of their predecessors helps to assure that philosophy will remain alive and relevant for newer and changing conditions.

4. Philosophy and Iberoamerica

The above tendencies are relevant to the frequently asked question, Is there a Latin American philosophy? One can claim that the question itself is misguided, since philosophers do not appear to be a property of national boundaries or of geographical areas. While there may be some philosophical tendencies that characterize the views of many philosophers in countries like Germany or France, Britain or the United States, I do not find in any of these countries a singular philosophy that one would want to epitimize in terms of its philosophical content and approach either as the German philosophy or the French philosophy, the British philosophy or the United States philosophy. Rather what we find

are significant differences and divergencies in the philosophical views expressed in these countries.

The critical issue is whether or not those are doing philosophy in these countries and in Latin America are contributing to the contemporary advancement of philosophy within the West and in the Americas. In this respect I do believe that many philosophers with their roots deeply entrenched in Latin America are making significant contributions to the development of philosophy. These contributions are not set forth as a single Latin American philosophy but rather as a part of various philosophical expressings that are growing and developing in the Western world. If by "a Latin American philosophy" reference is being made to significant philosophical activity and writing that develop within this geographic area and with multiple approaches and proposed differing solutions to philosophical issues, then crearly there would be "a Latin American philosophy". For example, significant concentrations of philosophical inquiry are present in various Latin American countries. To mention only some of these places we can point to such centers as the National Autonomous University of Mexico, universities in Caracas and Bogotá, various organized philosophical research groups in Buenos Aires, Lima, and San José, and the graduate philosophy faculties at Campinas and São Paulo.

If by "Latin American philosophy" is meant a philosophy with a single perspective or a single way of going about trying to deal with philosophical issues or proposing a single set of solutions to such interests, the notion of a Latin American philosophy an idle fancy. Such a unity of perspective likely could be attained only through some kind of exercise of authority which itself would be antithetical to any sound philosophical approach. Such an imposition of authority might be attempted from without the field of philosophy. It also is conceivable, even though highly unlikely, that someone might attempt to impose a kind of philosophical orthodoxy through the efforts of an alleged school of philosophers. For example, efforts might be made to control teaching appointments or the acceptance of manuscripts to professional journals or publications through which philosophers express their views. But the carrying out of such a task in a free society would be preposterous and some form of open rebellion surely would take place. Philo-

sophy in the Americas, as in other geographic areas, is dynamic in that it is in the process of ongoing change and development.

The degree to which philosophies develop in the future in Latin America remains an open question. Many philosophers in these nations have achieved international reputations and have taught or are teaching in major philosophical centers in the Western world. At the same time there have been external restraints which appear to have mitigated against the producing by many philosophers of the kind of works which their innate abilities and preparation might have led them to achieve. In some respects the socio-economic conditions under which many of them have to fulfill their philosophical vocation have been the most formidable restraint which they have faced.

Aristotle emphasized that the opportunity for leasure which includes the opportunity to have the time and resources essential to undertake the development of creative and comprehensive philosophical positions is a primary factor in the advancement of philosophical endeavors. Economic pressures upon philosophy students frequently extends significantly the formal period of their philosophical studies in universities. They also contribute a need in various instances for philosophers to need multiple vocational opportunities to meet the economic necessities of their families. As a consequence many highly capable and aspiring philosophers in Latin America have had to divert much of their time andenergies to meeting personal economic concerns. Yet there is need to emphasize that there are philosophers in Latin America who have had the time and resources to make significant contributions to philosophy and others have been able to attain significant accomplishments in spite of initial adverse circunmstances.

In looking at the broader spectrum the emergence of philosophers who attain a superior level of professional performance becomes more probable as certain kinds of conditions are met. Students whose professors are producing scholars who take the time to develop and evaluate a student's philosophical writing are a valuable asset in helping to develop creative and producing scholars. Like other humanistic studies philosophers need the opportunity to have access to extensive and well-organized library materials which not only have excellent collections in the history of philosophy but also a wide range of contemporary philosophical

journals and literature. There is a need for sufficient remuneration to enable qualified philosophers to spend more of their time and effort in developing their scholarship and in research and in producing significant philosophical articles. Philosophers also can refine their professional insight through the constructive criticism of their works by their peers. Such criticism not only can help them sharpen original drafts of essays and books but it is also highly useful in the further developments of their arguments and of ideas. Likewise, the support of a cultural environment which offers an adequate livelihood for a career of writing and research and sustains conditions strengthening the freedom of expression and of publication is highly instrumental in the development of those conditions essential for sound philosophical work.

Meeting the above conditions does not assure that significant philosophical work will follow. Neither does it follow that an inability to fulfill each of these conditions will prevent the development of important philosophical work. What is suggested is that as such conditions are met, the likelihood of such significant work increases. Furthermore with limited resources it may be preferable for philosophy faculties to concentrate their efforts in restricted areas while at the same time they provide more general support for the developing of a sound philosophical background for their philosophy students.

Philosophy in Latin America as elsewhere needs to be authentic but authenticity in itself is not a sufficient condition to produce superior works of philosophy. The attaining of sound philosophical work requires more than some sense of inspiration. Along with such authenticity there is need for a thorough grounding in philosophical ideas themselves, for the ability to express ideas clearly, for the development of new insights worthy of being shared within a philosophical community and for an ability to write in a way that meets standards for sound philosophical discourse.

In addressing the many different kinds of problems which they confront Latin American philosophers, similar to philosophers in other areas, need to deal with issues found in the social, economic and other cultural conditions in the environment in which they live. Philosophers can run the risk either of developing perspectives that are too narrow because of their focusing too exclusively on social and economic issues or of ignoring such social issues in the

development of their philosophical positions. Social and economic issues do not constitute the whole of philosophy but neither can a comprehensive philosophy be developed without focusing adequate and discerning attention upon these matters.

By way of a summary significant development of philosophical issues has been achieved already in Latin America. With the establishment of major centers of philosophical activity the creation of significant philosophical work has accelerated in these countries during he second half of this century. These philosophical movements represent a variety of approaches. Some of them focus on the broader themes found in Western philosophy and others tend to focus more on themes growing out of the cultural setting in which these philosophers carry out their work. Accelerated growth of sound philosophical materials produced in these countries will depend, in part, on the degree of cultural support given to meeting conditions which support such activities. The ability and motivation to produce important philosophical works is present in Iberoamerican countries. The future of philosophy in these nations depends significanty upon the degree of support which these cultures are willing to provide to make possible superior philosophical achievements.

EL FUTURO Y LA FILOSOFIA EN IBEROAMERICA

WILLIAM J. KILGORE

Esta alocución se centrará en las maneras en las cuales la Filosofía puede participar en y contribuir al desarrollo de las culturas en Iberoamérica.

El futuro es indeterminado. Aunque sus raíces están en el pasado, ofrece la promesa de novedad y desarrollo, crecimiento y cambio. Sin embargo la novedad o el cambio no es siempre en la dirección del progreso. El progreso depende en parte de una perspectiva cultural y es relativo a cierta escala de medida en la cual la represión tanto como el progreso se pueden aplicar a la situación humana.

1. La Filosofía como búsqueda de conocimiento crítico

La búsqueda de la Filosofía es una actividad intelectual y cultural. Una indagación sobre las raíces históricas de la Filosofía en la cultura occidental, pone al descubierto los fundamentos de su desarrollo presente y las posibles tendencias futuras. Los filósofos tradicionalmente han sido personas que han amado la sabiduría y buscado la verdad. Sin embargo, por más valiosas que seas estas metas, hay cierta indefinición acerca de ellas. Al mismo tiempo la búsqueda de estas metas no se ha limitado a aquellos que se consideraban a sí mismos filósofos.

Un objetivo básico de la Filosofía a través de su historia ha consistido en aumentar el conocimiento del hombre de sí mismo, de su sociedad y del mundo en el cual vive. Las ciencias, ya sea que se centren en el mundo natural en el cual el hombre vive o en el comportamiento y las instituciones sociales con las cuales el hombre interactúa, también buscan alcanzar una comprensión del hombre en su medio. Tales ciencias buscan desarrollar leyes, técnicas e instrumentos que capaciten al hombre, por lo menos en parte, para anticipar los eventos futuros en su mundo y, en algunos casos, para controlarlos.

Los filósofos se centran, en parte, en tratar de comprender el mundo de la experiencia humana y en proponer fundamentos y metas, tanto para el bienestar humano como para las instituciones sociales. Tratan de encontrar algún sentido que se pueda dar a

la vida humana y las direcciones preferidas que la vida humana y las instituciones sociales pueden tomar para alcanzar sus más valiosas contribuciones al enriquecimiento de la vida humana y el bien común.

Un objetivo fundamental de los filósofos ha sido desarrollar una sólida metodología en la cual basar la comprensión del hombre de sí mismo y de su mundo. Ellos han tratado de proponer criterios para justificar las creencias de que algunos modos de respuestas individuales y sociales en las presentes y emergentes condiciones son más prometedoras para el bienestar humano que otros.

Al justificar sus conclusiones los filósofos tienen que distinguir entre los tipos de razones que ellos proponen y aquellas fundadas en la mitología, la astrología o el simple sentido común o la téología revelada. Ellos tienen que poner énfasis en que están usando un método que es racional en el modo en que dispone sus evidencias y que es público en el sentido de que otros investigadores calificados o indagadores, pueden examinar y duplicar la evidencia dada para justificar sus conclusiones. Ellos han encontrado esencial distinguir entre apariencia y realidad. Lo que caracteriza a cualquier enfoque filosófico sólido es la necesidad de aceptar y proponer evidencia a través del uso de un método crítico y no ingenuo de justificar conclusiones y de exponer sus hallazgos, sobre la base de la universalidad, accesibilidad, adecuación y aplicabilidad de sus posiciones.

Habiéndose sujetado ellos mismos a una metodología rigurosa, los filósofos pueden ser abrumados con las tareas de su empresa. Más que llegar a ser aturdidos por la magnitud de tales tareas, los filósofos han llegado a reconocer que son parte de una comunidad de indagadores, en la cual, muchos otros investigadores participan. No establecen enunciados irrevocables. Más bien comparten con sus colegas posiciones reflexivas y críticas que han alcanzado acerca de un segmento de un trayecto. Ellos son conscientes que otros pueden encontrar un modo diferente, o mejor, de alcanzar un nivel comparable al desarrollo o un modo más satisfactorio de continuar el trayecto.

Al hacer este trayecto los filósofos encuentran que algunas técnicas llegan a ser esenciales para hacer un progreso mayor. En una palabra, tienen que hacer claro el significado de los conceptos que usan. Aunque algunos filósofos plantean la noción de que tal clarificación es la meta básica de la Filosofía; esta función parece ser un paso esencial, sin embargo, sólo preparatorio para promover la clase de conocimiento que están tratando de desarrollar.

Los filósofos tienen también que establecer tesis o hipótesis con respecto a la dirección más prometedora que pueden seguir en su trayectoria.

En muchos casos las tesis o hipótesis desarrolladas, tanto por los filósofos como por los científicos preceden al soporte racional que se necesita para justificar la aceptación de tales hallazgos como los más propicios. Comparables a los experimentos en la ciencia, muchas de estas hipótesis o tesis tienden a la prueba crítica, no a ser tomadas como dignas de confianza o seguras. Sin embargo, en la actividad de tal examen crítico, los filósofos pueden encontrar que muchas conclusiones son más prometedoras que otras y son capaces de llevarlos adelante en el camino que han emprendido.

La mayoría de los filósofos se han centrado solamente en una o varias etapas de esta jornada filosófica. Raramente ha intentado un solo filósofo cubrir todos los trechos del camino. El campo de la filosofía ha llegado a ser tan complejo que un filósofo ha alcanzado una realización notable si él o ella puede hacer una contribución significativa en usa de sus áreas de estudio.

2. *El Núcleo Histórico de la Filosofía Occidental.*

Un área de interés en la cual los filósofos concentran sus esfuerzos es la metodología para justificar las demandas de conocimiento. Ellos se centran en tales temas como, qué es el conocimiento, qué cuenta como evidencia, cómo justifican las demandas de conocimiento, cómo se pueden resolver las disputas filosóficas, qué sistemas racionales o lógicos pueden hacerse consistentes y aplicables para la solución de problemas específicos y cómo se relacionan tales sistemas con el mundo que los filósofos pretenden conocer.

Otro interés primario de los filósofos ha sido el esfuerzo por tratar cómo nuestra experiencia se conforma. Para tratar de desarrollar tales intereses los filósofos han tratado de examinar tales puntos, como los fundamentos de la experiencia y los modos de organizar la experiencia. Ellos se han centrado también en puntos relacionados con el lugar de los seres humanos dentro del campo total de la experiencia, la significación que se le podría atribuir a la experiencia humana, y la posibilidad de que tal comprensión de la experiencia humana pudiera requerir alguna referencia trascendental acerca del objeto.

Una tercera preocupación primaria de la Filosofía ha sido la justificación de las evaluaciones. Cómo se puede proporcionar justificaciones aceptables al buscar respuestas a las siguientes clases de preguntas: ¿son algunos medios de derivar satisfacciones básicas más valiosos que otros? ¿son algunas acciones humanas en contextos específicos, más recomendables que otras? ¿son algunas realizaciones literarias y artísticas más merecedoras de la admiración del hombre que otras? ¿son algunas formas de organización social y algunos medios de preservar el orden social en

el empeño hacia un bien común, más merecedoras de ser buscadas que otras?

Los filósofos se ocupan de varios niveles de las clases de cuestionen mencionadas. Un nivel primario se relaciona con los procedimientos con los cuales se trata de justificar cualquier clase de respuestas públicas y críticas aceptables a los puntos antes mencionados. Otro nivel del quehacer filosófico es el intento de construir una solución adecuada y aplicable para puntos concretos relacionados con estas materias.

Al discutir el futuro de la Filosofía en Latinoamérica, estamos interesados en los intentos de dar respuestas críticas a las clases de asuntos antes mencionados.

Específicamente tenemos interés en propuestas acerca de tales temas que se pueden desarrollar a partir de los filósofos cuyas raíces culturales tienen sus fundamentos en Iberoamérica.

3. *Algunos recientes énfasis en el pensamiento filosófico*

Varias otras tendencias tienden a caracterizar el desarrollo de la Filosofía en el mundo occidental, particularmente en el siglo veinte.

Estas tendencias parecen ser interrelacionadas.

Una tendencia es el reconocimiento de la necesidad de la conección continua de los puntos de vista y conclusiones propuestas por los filósofos o los movimientos filosóficos. En algunos aspectos el desarrollo de la filosofía es como el movimiento de las crestas de las ondas.

Algunas pueden ser más altas o más poderosas que otras, sin embargo son reemplazadas por otras que siguen en su estela. En otros aspectos el movimiento es como la formación de picos volcánicos que mientras que pueden sobresalir como monumentos a la actividad creativa, pueden ser remodelados o destruidos por las mismas fuerzas que ayudaron a crearlos.

Las conclusiones filosóficas establecidas como pretendidas finalidades tienden a ser dejadas de lado por la arremetida continua de nuevas concepciones.

Otra tendencia en la filosofía contemporánea ha sido la difusión de un escepticismo mitigado.

Aunque la actividad filosófica seria tiende a trabajar hacia la construcción de posiciones rigurosas, apoyadas por la evidencia, el examen de tales posiciones por otros puede resultar en la emergencia de nuevos puntos de vista, despegándose en direcciones inesperadas. La revaluación de los fundamentos de las posiciones establecidas, puede resultar en un refinamiento, enriquecimiento, o aún abandono de los puntos de vista que los filósofos sostuvieron firmemente una vez.

Otra tendencia ha sido el reconocimiento de que las aproximaciones pluralistas a la filosofía conducen al refinamiento de las posiciones filosóficas. La misión de los filósofos ha llegado a ser la de proveer alguna luz y dirección para los tiempos en que viven. Si algunas concepciones, métodos o aproximaciones son viables para futuras circunstancias, además de las que dieron lugar a su formulación, y llegan a ser útiles para resolver los problemas de nuevas generaciones, entonces se ha alcanzado un logro adicional.

Aunque hay cuestiones y problemas de interés perenne para los filósofos, la actividad de cada generación al reevaluar y reconstruir el trabajo de sus predecesores, ayuda a asegurar que la filosofía permanecerá viva y relevante para condiciones más nuevas y cambiantes.

4. *Filosofía e Iberoamérica*

Las tendencias mencionadas son relevantes para la cuestión que se formula con frecuencia: ¿hay una filosofía latinoamericana?

Uno puede sostener que la cuestión misma es errada, ya que los filósofos no parecen ser una propiedad de las fronteras nacionales o de las áreas geográficas. Aún cuando pueden haber algunas tendencias filosóficas que caracterizan las concepciones de muchos filósofos en países como Alemania o Francia, Inglaterra o los Estados Unidos, yo no encuentro en cualesquiera de estos países una filosofía única que uno quisiera compendiar en términos de su contenido filosófico y enfoque, ya sea como la filosofía alemana o la filosofía francesa, la filosofía inglesa o la filosofía de los Estados Unidos. Más bien lo que encontramos son diferencias significativas y divergencias en las concepciones filosóficas expresadas en estos países.

El punto crítico es si aquellos que están haciendo filosofía en estos países y en América Latina, están contribuyendo o no al avance contemporáneo de la filosofía en occidente y en las Américas. En este aspecto creo que muchos filósofos, con sus raíces profundamente asentadas en América Latina, están haciendo contribuciones significativas al desarrollo de la filosofía. Estas contribuciones no son formuladas como una filosofía latinoamericana única, sino más bien como una parte de varias formas de expresión filosófica que están creciendo y desarrollándose en el mundo occidental. Si por "una filosofía latinoamericana" se hace referencia a las actividades y obras filosóficas significativas que se desarrollan dentro de esta área geográfica con enfoques múltiples y diferentes soluciones propuestas para cuestiones filosóficas, entonces claramente habría "una Filosofía Latinoamericana".

Por ejemplo, están presentes en varios países latinoamericanos concentraciones significativas de investigación filosófica. Pa-

ra mencionar sólo algunos de estos lugares podemos apuntar a tales centros como la Universidad Autónoma de Méjico, universidades en Caracas y Bogotá, varios grupos organizados de investigación filosófica en Buenos Aires, Lima y San José, y las facultades de filosofía para graduados en Campinas y Sao Paulo.

Si por "Filosofía Latinoamericana" se quiere decir una filosofía con una perspectiva única a una manera única de intentar tratar de encarar los problemas filosóficos o proponer un conjunto único de soluciones para tales intereses, la noción de una filosofía latinoamericana es una fantasía ociosa.

Tal unidad de perspectiva probablemente pudiera ser obtenida solamente a través de algún tipo de ejercicio de autoridad que por si misma sería antitética con cualquier enfoque filosófico sano. Tal imposición de autoridad podría ser intentada fuera del campo de la filosofía. Es también concebible, aunque altamente improbable que alguien podría intentar un tipo de ortodoxia filosófica a través de los esfuerzos de una pretendida escuela de filósofos.

Por ejemplo, se podrían hacer esfuerzos para controlar los establecimientos de enseñanza o la aceptación de manuscritos en las revistas profesionales o publicaciones a través de las cuales los filósofos expresan sus concepciones. Pero llevar a cabo semejante tarea en una sociedad libre, sería ridículo y ciertamente tendría lugar alguna forma de rebelión abierta. La filosofía en las Américas, como en otras áreas geográficas, es dinámica en el sentido de que está en el proceso de emprender el cambio y el desarrollo.

El grado en el que las filosofías se desarrollen en el futuro en América Latina permanece una cuestión abierta. Muchos filósofos en estas naciones han alcanzado reputación internacional y han enseñado o están enseñando en centros filosóficos principales en el mundo occidental. Al mismo tiempo han habido restricciones externas que parece se han mitigado ante la producción por muchos filósofos del tipo de obras que sus habilidades innatas y su preparación los habría conducido a realizar. En algunos respectos las condiciones socio-económicas en las cuales muchos de ellos tienen que realizar su vocación filosófica han sido la más formidable restricción que han enfrentado.

Aristóteles puso énfasis en que la oportunidad de ocio que incluye la oportunidad de tener el tiempo y los recursos esenciales para emprender el desarrollo de posiciones creativas y comprensivas, es un factor primario en el avance de los esfuerzos filosóficos. Las presiones económicas sobre los estudiantes de filosofía frecuentemente prolonga significativamente el período formal de sus estudios filosóficos en las universidades. Ellas contribuyen a la necesidad en varias instancias de que los filósofos tengan que buscar oportunidades vacacionales para cubrir las necesidades económi-

cas de sus familias. Como una consecuencia muchos filósofos aspirantes altamente capaces en Latinoamérica han tenido que distraer mucho de su tiempo y energías para cubrir sus preocupaciones económicas. Sin embargo, es necesario poner de relieve que hay filósofos en Latinoamérica que han tenido el tiempo y recursos para hacer contribuciones significativas a la filosofía y otros han sido capaces de lograr realizaciones a pesar de circunstancias iniciales adversas.

Mirando el espectro más amplio, la emergencia de filósofos que alcanzan un nivel superior de competencia profesional llega a ser más probable cuando se cumplen cierto tipo de condiciones. Los profesores que están produciendo investigadores (scholars), que se toman el tiempo para desarrollar y evaluar un escrito filosófico de un estudiante son un valiosa caudal para ayudar a desarrollar investigadores (scholars) creativos y que produzcan. Como otros estudios humanísticos, los filósofos necesitan la oportunidad de tener acceso a materiales de biblioteca extensos y bien organizados que no tengan solamente colecciones excelentes en la historia de la filosofía sino también un amplio rango de literatura y de revistas filosóficas contemporáneas. Hay necesidad de remuneración suficiente para permitir a filósofos calificados para emplear más de su tiempo y esfuerzo para desarrollar su erudición y en isvestigación y producir artículos filosóficos significativos. Los filósofos también pueden refinar su conocimiento profesional a través de la crítica constructiva de sus trabajos por sus colegas. Tal criticismo no solamente puede ayudarlos a pulir los borradores de sus ensayos y libros sino que es altamente útil en los desarrollos ulteriores de sus argumentos y de ideas. Además, el apoyo de un medio cultural que ofrece una adecuada subsistencia para una carrera de producción escrita e investigación y mantiene condiciones que fortalecen la libertad de expresión y de publicación, es altamente instrumental para el desarrollo de aquellas condiciones esenciales para un trabajo filosófico importante.

Cumplir las condiciones mencionadas no asegura que se dará un trabajo filosófico significativo. Tampoco se desprende que una incapacidad para llevar estas condiciones impedirá el desarrollo de un trabajo filosófico importante. Lo que se sugiere es que en la medida en que tales condiciones se cumplan, la probabilidad de tal trabajo significativo aumentará. Más aún, con recursos limitados puede ser preferible para las facultades de filosofía, concentrar sus esfuerzos en áreas restringidas mientras que al mismo tiempo proporcionan más apoyo general para el desarrollo de una base filosófica sólida para sus estudiantes de filosofía.

La filosofía en Latinoamérica como en cualquier parte necesita ser auténtica pero la autenticidad en sí misma no es una condición suficiente para producir obras superiores de filosofía. La ob-

tención de trabajo filosófico sólido requiere más que algún sentido de inspiración; junto con tal autenticidad hay la necesidad de un dominio cabal de las ideas filosóficas mismas, de una habilidad para expresar las ideas claramente, de nuevos enfoques dignos de ser compartidos dentro de una comunidad filosófica y de una habilidad de escribir de una manera que satisfaga los requisitos necesarios para un discurso filosófico importante.

Al encarar los diferentes tipos de problemas que confrontan los filósofos latinoamericanos, similares a los de los filósofos en otras áreas, necesitan tratar con problemas que se encuentran en lo social, lo económico y otras condiciones culturales en el medio en que viven. Los filósofos pueden correr el riesgo ya sea de desarrollar perspectivas que son demasiado estrechas porque se centran demasiado exclusivamente en aspectos sociales y económicos, o de ignorar tales aspectos sociales en el desarrollo de sus posiciones filosóficas. Las cuestiones sociales y económicas no constituyen el todo de la filosofía, pero tampoco se puede desarrollar una filosofía comprensiva sin centrar una atención adecuada y perspicaz sobre estas materias.

A manera de resumen, se ha alcanzado ya en Latinoamérica un desarrollo significativo de cuestiones filosóficas. Con el establecimiento de centros importantes de actividad filosófica, la creación de trabajo filosófico significativo se ha acelerado en estos países durante la segunda mitad de este siglo. Estos movimientos filosóficos representan una variedad de enfoques. Algunos de ellos se centran en los amplios temas que se encuentran en la filosofía occidental, y otros tienden a centrarse más en temas que surgen del marco cultural en el cual estos filósofos llevan adelante su trabajo.

El crecimiento acelerado de materiales filosóficos importantes producidos en estos países dependerá, en parte, del grado del apoyo cultural dado para alcanzar las soluciones que sostienen tales actividades. La habilidad y motivación para producir trabajos filosóficos importantes está presente en los países Iberoamericanos. El futuro de la filosofía en estas naciones depende significativamente del grado de apoyo que estas culturas quieran proporcionar para hacer posible realizaciones filosóficas superiores.

EL PROBLEMA DE LA AUTENTICIDAD EN LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

FRANCISCO MIRÓ QUESADA C.

Tres posiciones sobre la autenticidad

Uno de los rasgos más característicos de la filosofía latinoamericana es que, desde sus inicios, se viene planteando el problema de su propia autenticidad. Es decir, la filosofía latinoamericana duda, o ha dudado, de sí misma. Mientras la filosofía europea o norteamericana simplemente se han planteado problemas y han tratado de resolverlos, nuestra filosofía, además de hacer lo mismo, se ha planteado un problema suplementario: el *problema de su propia posibilidad*.

Debido a las circunstancias históricas y culturales imperantes en nuestro medio, cuando a fines del siglo pasado y comienzos del presente comenzamos a hacer filosofía de manera sistemática, el hecho de basar todo nuestro pensamiento sobre usa filosofía importada, nos induce a pensar que lo que estamos haciendo es repetir conceptos filosóficos que no hemos creado y es, entonces, inevitable que nos preguntemos si somos capaces de crear conceptos nuevos, resultado de un pensamiento que no sea mera copia de otro pensamiento sino expresión de nuestro propio poder creador. Surge, así, el proyecto de filosofar auténticamente, de llegar a hacer una filosofía que merezca el nombre de tal. Este proyecto toma cuerpo y se pone en marcha —aunque comienza a germinar en generaciones anteriores— en la generación que se inicia en la vida filosófica alrededor de la Segunda Guerra Mundial (entre los años 35 y 45). Es un proyecto que caracteriza a toda una generación y que confiere sentido a su actividad creadora. [1]

Pero aunque el proyecto engloba a toda la generación, la manera como es concebido presenta variaciones irreconciliables. Y

---

[1] **Sobre el nacimiento del proyecto de filosofar auténticamente en América Latina, ver Miró Quesada: Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano. Fondo de Cultura Económica, México.**

a estas variaciones corresponden tipos diferentes de filosofar que se expresan polémicamente en relación a lo que debe entenderse por autenticidad filosófica.

Aunque no negamos que puede haber otras posiciones, creemos que la mayor parte de las actitudes ante el ideal de hacer filosofía auténtica pueden reducirse a tres: 1) la universalista, 2) la regionalista, 3) la futurista. Aunque cada actitud es asumida por numerosos pensadores, para simplificar tomamos como paradigmas a tres filósofos latinoamericanos que son, probablemente, los que han expresado con más vigor las posiciones mencionadas: Mario Bunge, Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy.

El universalismo

Según Mario Bunge la autenticidad de la filosofía consiste en hacer contribuciones de interés al tratamiento de los grandes problemas de la filosofía universal. La filosofía tiene un devenir histórico y, según las épocas, sus temas pueden tratarse desde enfoques y perspectivas diferentes. Pero se trata de temas qu se presentan constantemente porque son los que interesan realmente al filósofo: el tema del ser y del devenir, el tema del conocimiento los problemas éticos y estéticos.

Hacer filosofía auténtica significa hacer contribuciones de interés a estos temas. Una contribución es de interés cuando abre alguna nueva perspectiva sobre el tema que se está tratando, cuando hace ver algo que aún no se había visto. Esto no significa que todo aporte de interés tenga que ser extraordinario, sino, simplemente que signifique algo nuevo. Si es repetitiva, la filosofía no es auténtica. La autenticidad es creatividad y esta creatividad tiene que producirse en relación a los grandes temas universales que interesan a la comunidad filosófica. [2]

El regionalismo

Leopoldo Zea sostiene una posición contraria. Según su punto de vista, intentar hacer creaciones en relación a temas universales no puede conducirnos a la autenticidad filosófica porque la filosofía es un intento de resolver problemas que atañen a la comunidad donde se practica. Los temas que hoy atribuimos a la filosofía universal surgen porque filósofos de determinados países, en determinada época histórica, sintieron la necesidad de resolver

---

[2] **Estas opiniones de Mario Bunge han sido expresadas en discusiones, en congresos y en conversaciones personales con el autor de las presentes líneas.**

problemas que atañían a la comunidad en que ellos vivían. Esos problemas no son los mismos que nos interesan, aquí y ahora, a los latinoamericanos. Filosofar como filosofaron los griegos, los europeos y los norteamericanos, aunque se haga con talento intelectual, no es auténtico. Lo auténtico es filosofar sobre problemas de América Latina. Para comprender bien cuáles son estos problemas hay que poner en marcha una *historia de las ideas*. Porque en ella se descubre cómo las ideas que fueron recibidas de Europa y de los Estados Unidos, fueron aplicadas para enfrentar problemas de nuestra realidad política y social. A través de la historia de las ideas podremos conocer la relación entre la filosofía y nuestra realidad. Y a través de esta relación podemos enfrentarnos al problema de saber lo que realmente somos. Sólo una meditación sobre nuestra propia realidad, sobre lo que significa ser latinoamericano puede conducirnos a la autenticidad filosófica, porque sólo así podremos filosofar sobre problemas que realmente nos interesan y que confieren una función al filósofo en su comunidad. [3]

El futurismo

Augusto Salazar Bondy asume una actitud aún más radical que la de Zea. Para él no puede haber filosofía auténtica en América Latina mientras no se libere de la dependencia en que está sumida frente a las grandes potencias occidentales. Nuestra cultura es la cultura de una sociedad dominada, encauzada por fuerzas que le imponen una dinámica histórica que no es la suya propia. En consecuencia nuestro pensamiento está alienado, está encuadrado dentro de categorías que no ha creado y que lo deforman. En estas condiciones es imposible crear nada original, hacer algún aporte de interés para el pensamiento universal.

La única manera de hacer filosofía auténtica es, por eso, romper con los lazos de dependencia que alienan nuestra cultura. Cuando seamos libres, dueños de nuestro destino, entonces, podremos tener un pensamiento filosófico creador. Mientras sigamos atados al carro de la dependencia seguiremos repitiendo ideas, a veces con apariencias de originalidad, pero en realidad, ideas que no hacen sino contribuir a afianzar la dependencia. Por eso hay que luchar contra esta dependencia, hay que hacer una revolución que rompa con todos los moldes intelectuales que nos han impuesto. La libertad nos llevará a la creatividad y a la autenticidad. [4]

---

[3] **Leopoldo Zea: América en su historia.**

[4] **Salazar Bondy: ¿Existe una filosofía en nuestra América? Siglo XXI, México 1968.**

Crítica de las anteriores posiciones

En nuestro concepto ninguna de las anteriores posiciones es aceptable. El universalismo, tal como lo entiende Mario Bunge, es correcto en su aspecto positivo, pero se le puede hacer reparos en el aspecto negativo. En efecto, no cabe duda de que quien es capaz de hacer aportes de interés en el tratamiento de los grandes problemas de la filosofía universal, hace filosofía auténtica. Pero esto no significa que meditar sobre nuestra propia realidad no pueda conducir a la autenticidad filosófica.

Veamos, primero, el aspecto positivo. Supongamos que un filósofo latinoamericano, como es el caso del propio Mario Bunge y de otras figuras importantes de nuestra filosofía, haya sido capaz de ofrecer un punto de vista original en relación a algún problema filosófico (por ejemplo, una concepción realista de la física cuántica, con argumentos novedosos). No vemos que haya ninguna razón para considerar que no ha hecho filosofía auténtica. La filosofía es una actividad teórica, que persigue el conocimiento. Es cierto que entre sus fines puede estar también, la crítica de la realidad y la elaboración de un modelo de sociedad ideal. Pero nadie podrá negar que su función es eminentemente teórica. Hacer filosofía auténtica es, entonces, hacer teoría auténtica. Si un filósofo latinoamricano es capaz de hacer aportes que interesen a la comunidad filosófica mundial, en el sentido de que interese a cualquier persona que estudie seriamente el tema, decir que no es filosofía auténtica es forzar el sentido de las palabras.

Puede sostenerse, desde luego, que un filósofo dedicado a hacer este tipo de aportes, no se interesa por los problemas de nuestra realidad y, en consecuencia, deja sin tocar el tema de la cultura de la dominación y contribuye, de esta manera, a mantener la situación de dependencia en que vive su comunidad. Esto es cierto. Pero lo único que ello significaría es que un pensamiento filosófico auténtico puede tener efectos sociales negativos. Lo contrario es concebir a la filosofía no como teoría sino como política. Hay, desde luego, una profunda relación entre filosofía y política (bástenos pensar en Platón). Políticamente la filosofía puede utilizarse para liberar a los hombres. No solamente puede sino que debe utilizarse de esta manera. Pero esto no quiere decir que un aporte teórico importante no sea auténtico. La filosofía tiene un aspecto intrínseco, un dinamismo racional que sigue su propio curso. Y ser capaz de introducirse en este dinamismo, en particular en el engranaje que lo mueve, es hacer filosofía auténtica.

Por otra parte debe anotarse que en América Latina hay muchísimos filósofos dedicados a meditar sobre nuestra propia realidad y a denunciar la injusticia, la opresión interna y externa en

nuestras sociedades. De manera que el hecho de que otros filósofos se dediquen a pensar sobre temas estrictamente teóricos, no va a poner en peligro el movimiento de liberación que es fundamental para el destino de América Latina. Si todos los filósofos latinoamericanos se dedicaran exclusivamente a meditar sobre temas teóricos de carácter universal, entonces podría pensarse que nuestro pensamiento estaba realmente contribuyendo a afianzar la dependencia. Pero no sucede esto sino todo lo contrario. Hay, pues, para todos los gustos. Y esto permite hablar de autenticidad sin forzar el sentido de las palabras.

Si pasamos del aspecto positivo de la tesis de Mario Bunge, al negativo, nuestro acuerdo no puede mantenerse. Porque así como no vemos ninguna razón para negar que la filosofía puramente teórica, de carácter universal, practicada en América Latina, sea auténtica, tampoco la vemos para negar autenticidad a la meditación filosófica sobre nuestra propia realidad.

El problema de la relación de la ciencia y de la filosofía con la universalidad es complicado y no puede, ya, abordarse con los criterios imperantes en tiempos de Aristóteles. En la actualidad hay numerosas ciencias o partes de ciencias que no versan sobre objetos universales sino sobre aspectos concretos de la realidad; por ejemplo, la selenografía. La universalidad es, además, relativa. Una teoría sobre el sistema solar puede parecer universal en relación a los planetas pero es, evidentemente, parcial en relación a nuestra galaxia y una teoría de la Vía Láctea es parcial en relación a la teoría general de las galaxias.

En la actualidad la universalidad se considera más como la validez del resultado de la investigación que como el contenido del conocimiento. Si una investigación científica o filosófica está bien fundamentada, entonces las proposiciones que afirma deben tener valor universal, es decir, deben ser válidas (consideradas verdaderas) para todos aquellos capaces de comprender su significado y de seguir el proceso racional mediante el cual han sido fundamentadas. Por eso, en relación a la filosofía de lo americano no vale la objeción de que no se trata de un tema suficientemente universal. Si la investigación está bien fundamentada, si los planteamientos inciden sobre temas auténticamente filosóficos (por ejemplo el problema del ser del latinoameriacno o sobre si la historia de América Latina se desarrolla dialécticamente o linealmente, si es necesario o si es contingente, etc.), no hay ningún asidero para considerar que se trata de filosofía inauténtica.

De otro lado, no cabe duda de que hay una relación profunda entre el pensamiento filosófico y la realidad dentro de la cual se constituye. Y que sólo puede comprenderse a fondo lo que quiere decir un filósofo cuando se comprende de qué manera se relacio-

na con dicha realidad. Esta relación no puede ser completamente aclarada por la sociología del saber ni por la antropología. Porque, en último término, se trata de una relación de *ser*, el filósofo piensa de tal o cual manera porque es español, alemán o latinoamericano. En este último caso es fundamental esclarecer (o tratar de hacerlo) en qué consiste *ser latinoamericano* porque sólo a través de esta comprensión puede lograrse una comprensión de nuestra historia, y a su vez, esta última comprensión permitirá hacer una filosofía que pueda ser útil para enfrentarse a los problemas de nuestros tiempos, a los problemas que interesan realmente a nuestra comunidad, por ejemplo, el problema de la dependencia.

Pero no sólo es importante esclarecer la relación entre el pensamiento del filósofo y el de la realidad dentro de la cual filosofa, sino que (debido a esta misma importancia) hay una tradición en la propia filosofía occidental de meditación sobre la propia realidad. Bástenos recordar las profundas reflexiones de Hegel sobre el mundo germánico, los escritos de Ortega sobre España y su famoso ensayo De Europa meditatio quaedam, los estudios de Spengler sobre el carácter alemán (Prussianismus und Sozialismus, Jahre der Entscheidung), las admirables tesis de Husserl sobre la esencia de la cultura occidental, para mostrar que hay una tradición viva en la filosofía de Occidente de meditación sobre su propia realidad. ¿Por qué, nos preguntamos, los europeos pueden meditar sobre su propia realidad y nosotros no podemos hacerlo?

En cuanto a la tesis de Zea, nuestra posición es la misma que frente a la de Mario Bunge. Aceptamos la parte positiva, pero no la parte negativa. Aceptamos que la "filosofía de lo americano" es auténtica filosofía cuando se hace con seriedad. Pero no creemos de ninguna manera que dedicarse a la filosofía de la lógica, de las matemáticas o de la física no sea auténtico. Si hay, entre nosotros (y de haber los hay), pensadores capaces de decir cosas interesantes sobre estos temas, de hacer aportes personales que significan, en cierta manera, un nuevo punto de vista, o un aporte constructivo en la elaboración de alguna teoría, ¿cómo puede considerarse que no se trata de filosofía auténtica?

La tesis de Salazar es tan radical que hasta el mismo Zea se enfrentó a ella. En 1968 Augusto Salazar Bondy publicó un libro titulado ¿Existe una filosofía en nuestra América? [5] en el que sostiene que nuestra filosofía es inauténtica debido a que se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La autenticidad de nuestra filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del desarrollo y de la dominación. Pero

---

[5] **Augusto Salazar Bondy. Op. cit.**

puede avanzar como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica. La filosofía, así, en América Latina, debe ser una filosofía de denuncia, debe contribuir en la lucha por la liberación. Puede lograrse, de esta manera, una especie de autenticidad dentro de la inautenticidad. [6]

Esta tesis coincide, en parte, con la de Zea porque según el pensador mexicano, la filosofía debe tener relación con la realidad del filósofo, debe ser una respuesta a los problemas de su comunidad y uno de los problemas más graves de la comunidad latinoamericana es precisamente el de la dependencia. Precisamente, uno de los resultados de la filosofía de lo americano es que el ser del latinoamericano consiste en la exigencia de reconocimiento. Y, por eso, el papel de la filosofía en América Latina consiste en denunciar la dominación occidental y en contribuir a crear un orden más justo en que nuestra América no sea ya más el instrumento de los dominadores sino sea capaz de forjar su propio destino. [7] Pero Zea no sólo considera que la autenticidad de la filosofía consiste en intervenir en la lucha por la liberación. Además, la autenticidad de la que habla Salazar es sólo dentro de la inautenticidad imperante. La única, verdadera, autenticidad sólo vendrá cuando nos hayamos por fin liberado. Zea está convencido, con razón, de que el enfrentamiento filosófico con nuestros problemas es auténtico y de que muchas de las respuestas que se han dado no pueden considerarse como mera copia del pensamiento europeo, ni como enajenadas. La tesis de Salazar, destruye, de un plumazo, la mayor parte de la obra realizada por una pléyade de pensadores sobre historia de las ideas y también, una buena parte de la filosofía de la americano en la que se intenta revelar el sentido de nuestro ser y de la historia latinoamericana. Poner la autenticidad en el futuro es, para Zea, desconocer lo que ya se ha hecho y lo que se está haciendo. [8]

Un argumento convincente en contra de la tesis de Salazar Bondy es lo que podría llamarse "argumentum ad opus". Como prueba de que en América Latina hay filosofía auténtica basta analizar la propia obra de Salazar Bondy porque dicha obra presenta todos los caracteres de la autenticidad. La obra del filósofo peruano presenta dos aspectos: uno puramente teórico y otro de carácter ideológico. En sus primeras obras, de orientación fenomenológica (Idealidad e irrealidad) y, luego, de orientación analítica (Sobre el concepto de lo bueno) se encuentra rigor intelectual, originalidad, en una palabra, autenticidad. Y lo mismo, puede de-

---

[6] Salazar. Ibid. pág. 125 y sgtes.
[7] Leopoldo Zea: La filosofía americana como filosofía sin más. Pág. 40 y sgtes.
[8] Zea. Ibid, pág. 151 y sgtes.

cirse de sus obras ideológicas como ¿Existe una filosofía en nuestra América? Entre Escila y Caribdis, Bartolomé o de la dominación y otras más. Cuando se lee a Salazar Bondy se encuentra que su obra tiene valor filosófico porque no es mera repetición de lo que han pensado otros sino que es expresión de un pensamiento original y creador. De manera que la realidad de su obra es un argumento irrebatible contra su tesis de que en América Latina aún no hay filosofía auténtica. Desde luego, este hecho hace resaltar una cualidad personal del autor: su modestia.

Pero hay, además, otro argumento. La condición humana: dominador-dominado, no nos parece tener ninguna relación con la autenticidad filosófica. Los romanos fueron un pueblo dominador y no tuvieron nunca una gran filosofía. Y los griegos, una vez dominados por los romanos, no pierden su espíritu filosófico. Una figura como Plotino muestra claramente que la autenticidad filosófica no depende de ser dominante o dominado. La situación de dominado, puede, incluso, contribuir a incentivar la creación filosófica puesto que una sociedad dominada presenta una serie de problemas que inciden directamente sobre la condición humana. El dominado tiende a rechazar la superioridad racial o cultural que se arroga el dominador, y el análisis racional es el instrumento más eficaz para mostrar que los valores que proclama el dominador son deleznables.

La autenticidad de la filosofía latinoamericana

Las observaciones que anteceden permiten llegar a la conclusión de que hay autenticidad filosófica en América Latina. Y que la hay en todos los campos. Ya lo hemos visto, la autenticidad consiste en abordar los problemas filosóficos pensando por sí mismo, teniendo la capacidad de llegar a conclusiones que, dentro de un margen muy amplio, pueden ser considerados como apartes, como nuevos puntos de vista sobre los temas tratados. La filosofía latinoamericana cumple estos requisitos.

Sería demasiado largo hacer un análisis detallado de los principales aportes de la filosofía latinoamericana. Pero basta mencionar las principales contribuciones de algunos destacados filósofos latinoamericanos para probar nuestra tesis. En filosofía de la física recordemos los trabajos de Mario Bunge que han contribuido a imponer, cada vez más, una posición realista en la interpretación de la física cuántica. Pero además Bunge ha hecho uno de los primeros ensayos, con sus propios métodos, de axiomatización de la física tanto en sus aspectos clásico, como relativista y cuántico. En los últimos tiempos ha comenzado a investigar la posibilidad de rigorizar los conceptos básicos de las ciencias socia-

les, por ejemplo, el concepto de estructura social y de transformación social.

En lógica, filosofía de la lógica y de las matemáticas, mencionamos a N. C. A. de Costa, creador de la lógica paraconsistente.[9] Da Costa y su escuela, en la que deben mencionarse figuras tan importantes como Arruda, Sette, de Carolis, Mickenberg y otros, ha aplicado la lógica paraconsistente al desarrollo de una teoría contradictoria de los conjuntos que es, sin embargo, consistente. Al decir de Routley uno de los lógicos más notables del presente, los trabajos de da Costa y también los de Asenjo, un distinguido lógico argentino, son mundialmente pioneros. Estamos ante un caso en que la filosofía latinoamericana es, como dirían los alemanes, Bahnbrechend.

Pero no sólo los trabajos de la escuela brasileña deben ser mencionados. Además de Asenjo, de quien ya hemos hablado, debemos señalar a Tamburino, Raggio, Klimowsky, Orayen, Lungarzo, Simpson, Guerra, Ferro, Mazaveu, Sifuentes (los tres últimos peruanos), que han hecho o están haciendo interesante labor creadora.

Otro campo en el que la filosofía latinoamericana destaca por su autenticidad es la filosofía del derecho. Hay una verdadera tradición jusfilosófica entre nosotros, que toma cuerpo con Cossio en la Argentina, Reale en el Brasil y García Maynez en México. Y que con los trabajos de Alchourrón, Bulygin, Garzón Valdez, Carrió, Nino, Farrel y otros coloca, hoy, a América Latina en el más alto nivel en la comunidad mundial. Ultimamente se ha estado desarrollando una teoría de la derogación que, en forma inesperada, ha revelado problemas lógicos de extraordinaria profundidad. Estos problemas están siendo explorados por Alchourrón que, como en el caso de la matemática contradictoria de Da Costa y Asenjo, despliega nuevos horizontes.

En relación a la lógica deóntica y a la lógica imperativa se debe mencionar a Héctor Neri Castañeda que, además, ha trabajado sobre teoría de la acción planteando una serie de tesis originales, y a José Luis Esparza. Rabossi ha destacado por sus investigaciones sobre ética.

En cuanto a la historia de las ideas y la filosofía de lo americano ya hemos explicado lo que estas dos expresiones características de la filosofía latinoamericana significan como originalidad. En este sentido los trabajos pioneros de Leopoldo Zea son muy im-

---

[9] **En realidad el creador fue el polaco Jáskowsky, pero lo hizo sólo en el nivel proposicional. Da Costa, algunos años después, con métodos y conceptos diferentes, desarrollará un sistema cuantificacional. Además, el primero no aplicó su sistema, mientras que Da Costa lo ha aplicado para desarrollar un nuevo tipo de matemática.**

portantes pues desarrollan, en forma sistemática, una filosofía de la historia latinoamericana. El solo hecho de hacer una filosofía de la historia es un índice de la vena creadora de este esfuerzo de meditación sobre nuestra realidad. Al nombre de Zea deben agregarse los de Villegas, Ardao, Roig, Sambarino, Maiz Vallenilla, Domínguez Caballero, Valdez, Soler y muchos otros.

La filosofía de lo americano desemboca en una filosofía de la liberación que considera que la misión de la filosofía es contribuir, mediante la denuncia y la crítica, al proceso de liberación que confiere carácter y sentido a la historia de América Latina. En este sentido la filosofía de la liberación se distingue del marxismo que considera que la filosofía es un órgano de clase. Para los filósofos de la liberación la filosofía en cuanto tal, auténticamente practicada, debe conducir a planteamientos de liberación. De otra manera es inauténtica. Por otra parte, se distingue también de la filosofía del siglo XVIII. Si bien el enciplopedismo consideró a la filosofía como un instrumento de liberación, no tuvo plena conciencia de que la liberación no era sólo la del hombre europeo sino la del mundo todo. Es cierto que ya en el Abate Reynal y en Diderot se nota una toma de conciencia del sentido universal de la liberación. Pero ningún hombre de la época pudo sospechar que se iba a utilizar la idea de la acción civilizadora para someter y explotar a otros pueblos. La filosofía de la liberación al denunciar el eurocentrismo y el occidenticentrismo alcanza a la universalidad total y se transforma, así, en una filosofía del Tercer Mundo. Otro de sus rasgos originales es que rompe los esquemas culteranos del filosofar clásico y propone una inspiración filosófica en la sabiduría popular, para luchar por la liberación partiendo de un filosofar inculturado. A nombres como los de Zea, Villegas, Roig y Ardao, debnn agregarse, en este campo los de Dussel, Cerutti y Scannone

Para terminar esta breve descripción debemos decir que tam bién en los campos de la temática clásica, de la filosofía exegética y de los movimientos modernos como la fenomenología y el existencialismo, el pensamiento latinoamericano presenta aportes vigorosos y originales como los de Iberico, Wagner y Alarco, Cruz Vélez, Sierra, Maíz Vallenilla, Granell, Nuño, Pucciarelli, Carpio, Millas, Vial y otros. [10]

---

[10] **Como hemos dicho, sólo estamos haciendo una breve enumeración para dar una idea de los principales aportes del pensamiento latinoamericano en los diferentes campos de la filosofía. Tenemos plena conciencia de que hemos debido mencionar muchos otros nombres, pero, por la brevedad del espacio nos hemos limitado a aquellos cuya obra conocemos mejor. Si hemos omtido algún nombre que merezca ser citado presentamos nuestras sentidos excusas. Pero en un trabajo como el presente no es posible abarcar la totalidad del panorama.**

CONCLUSION

Las consideraciones que anteceden muestran, así lo esperamos, que el problema de la autenticidad de la filosofía latinoamericana ha sido resuelto mediante la propia práctica del filosofar. La solución se encuentra en el hecho patente de que tanto los pensadores que reducen la autenticidad al filosofar sobre temas de interés universal, como los que la encuentran en el filosofar sobre nuestra propia realidad o los que la sitúan en un futuro de liberación, han hecho aportes que, fuera de tener los requisitos de rigor y de información que exige todo pensamiento filosófico serio, presentan aspectos de innegable originalidad. La filosofía latinoamericana, a través de un proceso de rápida maduración ha entrado, de esta manera, en una etapa creadora en la que cumple los requisitos exigidos por la autenticidad. Y todo permite pensar que este aspecto creador no va a hacer sino acentuarse en los años venideros.

¿CONFORMISMO O SUBVERSION CREADORA?
UN DILEMA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

EDGAR MONTIEL

INTRODUCCION

¿O asimilamos inocentemente los productos intelectuales extralatinoamericanos o creamos nuestros propios valores culturales? He aquí uno de los flagrantes dilemas de la filosofía latinoamericana. Si se adopta una u otra actitud las consecuencias son trascendentales: conformidad con el orden teórico imperante o una subversión creadora, que proponga alternativas.

Pero, ¿rechazar el seguidismo intelectual signiiica necesariamente desconocer las contribuciones de la filosofía euro-occidental? No, significa reconocer la necesidad de *historizar* [1] esos conocimientos para que puedan funcionar en las realidades concretas y no sean meras infiltraciones intelectuales. Para evitar el contrabando en las importaciones filosóficas, éstas deberán pasar por un *cedazo crítico*, por una *criba* histórica y cultural, ya que, en fin de cuentas, los conceptos deben expresar nuestra historia y nuestra civilización.

El conformismo filosófico es entonces una conducta contraria al desarrollo de una filosofía latinoamericana. Ante las realidades inexploradas, casi todo está condenado a ser original en América Latina. La búsqueda de la *autenticidad* será entonces un *modus-operandi* de la filosofía continental. Hay por delante un esfuerzo monumental por zafarse de sistemas conceptuales prestados, para crear respuestas apropiadas a nuestros singulares problemas.

---

[1] **Historizar un conocimiento consiste —y ésta es una proposición— en someter un conocimiento de origen exógeno a los procesos de una realidad determinada. Si no "encaja" en los contextos en los cuales pretende funcionar entonces se trata de un concepto a-histórico (para esa realidad).**

La capacidad autónoma de saber interpretar nuestras realidades económicas, políticas y cultuales, constituirá una base sólida para edificar la filosofía de América Latina. Ese *autoconocimiento* permitirá a la filosofía latinoamericana crear sus *propias problemáticas* y sus *propias metafísicas,* es decir sus niveles más elevados de abstracción. Así, abstracción (meta-física) y análisis de lo concreto forman parte de un mismo proceso.

¿La reflexión latinoamericana ya llegó a ese nivel? Creemos que ella está inmersa en varias contradicciones. Hemos detectado un primer dilema: conformismo filosófico contra subversión creadora. Esta no es la única contradicción. Se puede observar tres más: 1) Imitación contra autenticidad; 2) Asimilación contra rigor crítico; 3) Aculturación contra identidad continental. De la victoria epistemológica de los segundos sobre los primeros depen de la configuración de una filosofía propiamente americana. Una filosofía que deberá nutrirse de nuestros valores civilizacionales y haga de la historia americana la *fuente* principal de sus filosofemas.

Actualmente estamos abocados al estudio de estas cuatro contiendas decisivas para la construcción de la filosofía latinoamericana;[2] pero, por el momento, nos introducimos al campo de batalla donde se libra la lucha entre el conformismo intelectual y la subversión creadora.

Imitación versus creación

A ciertos intelectuales europeos les llama la atención que los pensadores latinoamericanos tengan una preocupación constante por la política. Creen que lo politizamos todo. Cuando hablamos de "anti-imperialismo", "anti-oligarquía", "anti-dictatorial", escritores como Jean Francois Revel creen que lo hacemos por manía, porque no tenemos un "espíritu constructivo".[3] Otros comentaristas dijeron, cuando García Márquez publicó *El Otoño del Patriarca,* Carpentier *El Recurso del Método,* y Roa Bastos *Yo el Supremo,* novelando la figura del dictador, que estábamos contaminando la estética con la política. Como si la estética fuera algo virginal e inocente.

¡Qué grueso error de apreciación! Si los Pinochets, los D'Abuidsson, los Stroernes o los Ríos Mont no se metieran con nadie, los pensadores ni se ocuparían de ellos. Pero se meten con todos, y los intelectuales son un blanco favorito: los censuran, los persiguen, los exilan, los torturan, los secuestran o los hacen "de-

---

[2] **Este ensayo forma parte de una investigación en curso.**
[3] **Revista Caretas, Lima, Octubre de 1979.**

saparecer".[4] Preocuparse por la política significa, entonces, preocuparse por lo cotidiano. Participar con el pensamiento en la lucha política es una forma de autodefensa, ya que, ante un poder político brutal, el primer refugio es la conciencia crítica y el segundo la acción.

Los dictadores tienen una idea supersticiosa de la filosofía. La ven como una de esas ciencias ocultas con poderes maléficos. Es normal. Por su falta de independencia, la oligarquía y la burguesía no han podido construir su propia doctrina. Como decía Mariátegui, la oligarquía "forzada por su rol económico" se vio obligada a "hacer la función" de clase dirigente.[5] Pero cumplieron mal su papel, y nunca se desprendieron de su genes señoriales y autoritarios. En el plano ideológico *no constituyeron un cuerpo de ideas* que legitimará su acción política. Eran (y son) burguesía incompletas, castradas doctrinariamente. Es coherente, entonces, que en el dominio del pensamiento se constituyeran en la vanguardia de la docilidad. Faltos de producir sus conceptos, los tomaban de los pensadores extranjeros.

Esta situación se viene repitiendo desde hace muchas décadas. Ya filósofos como Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea o Abelardo Villegas, han retratado, en sus respectivos libros de historia de las ideas, el itinerario imitador de las clases dominantes latinoamericanas. Esta no es una vieja historia; en los últimos años se han producido dos casos de antología. Que nos sea permitido contarlos en detalle:

En medio de la coyuntura electoral francesa aparecieron en 1978 los "nouveaux philosophes". Seis meses después Bernard Henri-Lévy y su corte fueron invitados a México por la "iniciativa privada', y recibidos con todos los honores de la prensa, la radio y la TV (salvo la universidad donde hubo cierta agit-trop). No nos preocupa el viaje de estos filósofos a México sino el hecho tan sintomático como grotesco de que las étiles dominantes locales, por una especie de reflejo condicionado, comenzaron a utilizar en sus debates nacionales los argumentos que los "nouveaux philosophes" crearon para la polémica política parisina.

El otro caso curioso ocurrió con Jean Francois Revel. En 1976 aparece un prólogo de éste al libro *Du bon sauvage au bon revolutionnaire*, del venezolano Rangel. En Lima un político ilustrado

---

[4] Sobre el trato a los pensadores y a la universidad por parte de regímenes dictatoriales, ver el artículo "En la clandestinidad, la universidad sobrevive a la guerra contra el pensamiento", **Proceso,** 3 de agosto 1981, México.

[5] Mariátegui, José Carlos. Ver tercer ensayo de **7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana,** Edit. Amauta, Lima.

y conservador, Haya de la Torre, tratando de mostrar una exquisitez intelectual, se refiere ampliamente al libro en un mitin. El doctrinario francés se vuelve popular y hasta intelectuales de izquierda creyeron que era de buen gusto —y estar a la moda— hablar del "más celebre filósofo francés contemporáneo". Como es de rigor, en 1979 lo invitan a Lima como una de las grandes figuras de un coloquio sobre "democracia social del mercado", organizado por un instituto ligado al derechista Partido Popular Cristiano. Recibido también con todos los honores de la prensa, la radio y la TV, Revel publica —para mostrar su alcurnia intelectual— un artículo donde pontifica sobre el desarrollo económico, político y cultural en América Latina. ¡Un gran fiasco! Cualquier lector atento se dio cuenta que Revel tenía una ignorancia mayúscula sobre problemas de desarrollo en América Latina (y los universitarios franceses saben bien la modestia de sus trabajos filosóficos). Pero, pasaron por alto, y Revel siguió dando línea teórica a los incautos y a cierta derecha limeña.

Estas cosas, que a veces uno lee con humor deberían preocuparnos ya que no son anécdotas. La incultura en los dictadores y Primeros Magistrados es tan grotesca como dramática. Alejo Carpentier nos contaba en Paris que el dictador Machado (1928) había ordenado decomisar los "libros rojos", pues bien, entre los libros decomisados, según el informe al Primer Magistrado, estuvo *Rojo y Negro* de Stendhal, *El Caballero de la casa Roja* de Alejandro Dumas. *La Azucena Roja* de Anatole France y *La Caperucita Roja*. Y dejaron pasar como "libro religioso" *La Sagrada Familia* de Engels.[6] Esta tampoco es una vieja historia. Cincuenta años después los tenebrosos servicios de inteligencia (sic) de Pinochet ordenaron recoger toda la literatura sobre el "cubismo", ya que, según argumentaron, se trataba de un movimiento de "pintores castristas"...

Entonces, ¿cómo, con tan vistoso desconocimiento, pueden diferenciar a los pensadores? ¿Cómo distinguen un Plotino de un Epicuro, un Nietzsche de Marx, o un Borges de un García Márquez? ¿De lecturas, de oídas, de instinto? Pareciera que funcionara en ellos una especie de instinto político. Instinto que les desarrolla el ejercicio del poder. Para ellos los mensajes intelectuales son como fantasmas que recorren las cabezas de las gentes. Miran con desconfianza a cualquier persona que piense. Pensar constituye así un acto de insumisión. Puede tratarse de un intelectual

---

[6] **Montiel, Edgar, Le dictateur et le romancier. Un entretien inedit avec Alejo Carpentier. Revista "Le Nouvel Observateur", No. 810, du 19 mai 1980, Paris.**

anti-comunista, pero si se expresa con un juicio independiente, inmediatamente causa la sospecha del poder.[7]

En este panorama, los intelectuales están condenados a ser sediciosos en América Latina. Porque todo acto de reflexión entraña la posibilidad de alumbrar una región de la realidad irrevelada del continente. Si la realidad se presentara *transparente* para la conciencia colectiva, la transformación de las estructuras vendría como consecuencia. Por esto mismo ser *objetivo*, como preocupación científica, es subversivo; ya que significa descubrir en toda su desnudez las realidades dramáticas y miserables del continente. La objetividad hace tomar partido a las conciencias. Aquí podemos adherir a Gramsci cuando proclamaba que la objetividad y la verdad son revolucionarias.

Resumiendo: ser pensante y ser objetivo en América Latina es subversivo. Por ello la filosofía latinoamericana será sublevante o no será. Pero, a diferencia de las otras filosofías revolucionarias, la filosofía latinoamericana será sediciosa no sólo en el plano de las proposiciones políticas sino en el orden civilizacional: luchará contra las filosofías hegemónicas que pretenden cercarla, anularla. Se trata de una insubordinación contra una realidad asfixiante que busca imponer la imitación (la no creación) y contra los sistemas filosóficos venidos de otros contextos, que se instalan sin pasar previamente por los procesos de *crítica*, selección, *criba epistemológica*, historización y relativización.

Es como si Schopenhauer, Descartes, Hegel o Santo Tomás trataran de imponerse como patrones del pensamiento, y dejaran como actividad *marginal* el planteo de las grandes problemáticas de nuestra civilización. Ese esfuerzo por tomar distancias, por *crear* nuestras *propias* problemáticas (expresar filosóficamente nuestras realidades) constituye una sublevación, frente a las filosofías consagradas que, en sus temas y métodos, se reclaman de "universal", válidos para el Norte y el Sur, el Este y el Oeste. De lo que se trata, pues, es de resistir, de guardar nuestro rostro, para, afirmándose, constituir frente a occidente la *otra* filosofía.

"Crear es la palabra de pase de esta generación", proclamaba Martí. Frente a las ya viejas problemáticas creadas por la filosofía europea, ser original se asemeja a la conspiración. Significa, por ejemplo, dejar de lado la clasificación que hace Hegel de la estética (clasicismo, romanticismo, simbolismo, etc.) ya que para nosotros no es operativo, dado que nuestra trayectoria cultu-

---

[7] García Márquez lo plantea así: "Es una guerra abierta contra los intelectuales y los artistas que tengan la temeridad de pensar..." en **Breve nota de adios al olor de la guayaba de Feliza Brusztyn.** Revista "Proceso" del 3 de agosto de 1981.

ral es otra.[8] De igual modo será necesario hacer las rectificaciones a la concepción marxista (consagrada por Stalin) de la evolución de la historia (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo, comunismo, etc.) que no corresponde al itinerario histórico de América Latina. No hay que "forzar" la teoría para hacerla entrar en la realidad; hay que crear nuestros diagnósticos. Vemos así que la filosofía latinoamericana tiene que ser insubordinada hasta con zorros como Hegel y Marx.

¿Y cómo se recepciona el marxismo en América Latina? Sería una flagrante falta de objetividad si tratáramos solamente sobre la docilidad intelectual de la burguesía y no nos detuviéramos en el conformismo de los ideólogos de (nuestra) izquierda. Mayormente el marxismo ha sido asimilado como una teoría inmutable, cerrada, como un sistema *acabado*, o como un programa. Diríamos que los intelectuales la ven como una concepción *fuera de toda sospecha*, donde la cita de Marx va a etiquetar como revolucionario un discurso. El militante partidario lo ve como una praxis (sacrificada, abnegada) y un programa (el de la III Internacional). Una y otra actitud se justifica con el débil argumento de que "el marxismo-leninismo es una concepción científica universal".

Se adhiere al marxismo como una totalidad, como un fardo cerrado. Se le recepciona sin recelos (por el sólo prejuicio de que se trata de una teoría revolucionaria). Como no entran en los "detalles", no les preocupa comprender como Marx repite, en un momento, las tesis idealistas y reaccionarias de Hegel sobre el mundo colonial. Tesis erradas que suelen hacer autoridad entre los marxistas-seguidistas latinoamericanos.[9] Al identificarse con un todo, cargan con los aciertos y errores. No hay un esfuerzo crítico, selectivo de historización. Un marxismo de esta naturaleza constituye un materialismo congelado, sin capacidad de revolucionar la realidad.

A nombre justamente de un materialismo científico es que nosotros exigimos que las filosofías extra-continentales sean historizadas, relativizadas, sometidas al decantamiento epistemológico. Desengañémonos, el marxismo no es una amalgama universal, es la expresión teórica de una formación histórica, de una civilización

---

[8] G. W. Hegel, **Esthetique**. Cuatro Volúmenes. Ed. Garnier Flammarion, Paris 1980.

[9] Marx considera, por ejemplo, a las culturas incas y aztecas como "sociedades desarrolladas, pero históricamente inmaduras". La fórmula es contradictoria (por lo de "desarrollada" e "inmaduras"). Lo que ocurre es que Marx toma la noción de "madurez" (sic) en la historia de la visión eurocéntrica de Hegel, expuesta en **Lecciones de la Filosofía de la Historia.**

industrial naciente. El hecho que la palabra "dialéctica" sea un dialecto alemán en su acepción más completa es ya muy revelador. Una tal concepción, resultado de la revolución industrial, no funciona tal cual en los países dependientes, neo-colonizados; salvo si solamente se asimila el método y se relativiza sus proposiciones.

Necesitamos pues un *materialismo imaginativo*, creador, que se oponga a ese marxismo epidérmico, que nos proponen los ortodoxos. Estamos por un marxismo creativo, que pueda dar respuestas imaginativas depende la fuerza transformadora del marxismo latinoamericano. De otro modo sería una ideología artificial, incapaz de penetrar en la historia (la realidad-real) y de echar raíces en las fuerzas populares.

Esta proclamación de un marxismo creativo no es nuevo en América Latina. Es cierto que *no* es la actitud dominante (¡lejos de eso!) pero es el antecedente más significativo: hace 50 años José Carlos Mariátegui pregonaba que el proyecto socialista en el continente debía ser una "creación heroica y no un calco o una copia", con lo que abría la vía de un materialismo de raíces latinoamericanas. Lo más importante en Mariátegui es que —como apunta José Aricó— "a diferencia del resto de los marxistas latinoamericanos, se esforzó por 'traducir' el marxismo aprendido en Europa en términos de 'peruanización' ". [10]

Hubo pues en Mariátegui un esfuerzo de historizar, de relativizar el marxismo o las coordenadas históricas de Perú y América Latina y, cuando no encontró referencias, creó. Así pudo dar respuestas a *problemas no planteados* por los marxistas europeos. Por eso se puede decir que los *7 Ensayos* constituye, a cincuenta años de su publicación, una obra fundadora (sin marcada continuación) del marxismo latinoamericano.

Del hecho que de un materialismo creativo haya salido la obra teórica más importante del marxismo latinoamericano hay que sacar todas las consecuencias. Esa obra —los *7 Ensayos*— constituye, por la calidad del análisis, la contribución con bagaje científico más significativa del marxismo al desarrollo de las ciencias sociales en el continente. En otro ensayo hemos sostenido que esa obra genera una ruptura epistemológica en la historia de los análisis socio-políticos que se realizan en el continente: con los *7 Ensayos* la ciencia social latinoamericana pasa de una etapa a otra. [11] Podemos concluir, entonces, que imaginación materialista

---

[10] Aricó, José, Prólogo a **Mariátegui y los Orígenes del Marxismo Latinoamericano,** Cuadernos Pasado y Presente. No. 60. 1978, México.

[11] Sobre el impacto de los **7 Ensayos** en la evolución de la ciencia Social en Latinoamérica, ver: Montiel, C. **Mariátegui et l'Amerique Latine** in "La Pensée" No. 207. 1979, París.

y trabajo científico no se oponen en Latinoamerica; el primero es una *condición* para lo segundo.

¿Y qué podemos decir de la filosofía que se practica en las universidades? Sería también una falta de lesa-objetividad no detenernos en hablar de los filósofos de academia. Aquí también se observa el *préstamo* sistemático de problemáticas. Los préstamos se realizan tanto en filosofía de la ciencia, en filosofía política, como en estética. Veamos algunos casos:

Si el industrialismo anglo-sajón crea las condiciones para la proliferación de la lógica, la filosofía analítica, o la filosofía de la ciencia, en América Latina los círculos filosóficos son tan sensibles a estas novedades que, aunque conozcan mediocremente la historia de las sociedades industriales, se lanzan a "filosofar" sobre el desarrollo tecnológico y los viajes a la luna.

Caso similar ocurre con la "filosofía anti-autoritaria" que practica un Chatelet, Guatari, Foucault o un Lacán. Estos filósofos han denunciado los métodos sofisticados que tiene el Estado industrial para oprimir al hombre: todas las instituciones sirven para eso: escuela, hospital, prensa, siquiatras, iglesia, televisión, cuartel, médicos, etc. Estas instituciones "carcelares" no cumplen el mismo rol en América Latina. La cosa es más simple: la violencia que ejercen las dictaduras económicas o políticas aplican directamente, no "perturban" la conciencia sino que matan. Por la insuficiencia de vías institucionales, el poder del Estado se expresa por la fuerza. Es pues una situación diferente al Estado industrial europeo. Sin embargo no hay filósofo anti-autoritario bien nacido que no ande con su Foucault bajo el brazo.

Y entre los seguidores del marxismo hay también seguidismo. Si Louis Althusser con un gran sentido de análisis da cuenta de los "aparatos ideológicos" de que se sirve el Estado moderno para *reproducir* el sistema productivo e ideológico (es decir mantener el statu-quo), en México, Lima o Caracas los filósofos marxistas asimilan esos aparatos ideológicos como los de su burguesía locales. ¡Grave mecanicismo teórico! Estos aparatos pertenecen a una burguesía políticamente desarrollada, con una ideología propia, intelectuales orgánicos, con un *sistema institucionalizado* de dominación que va de la escuela a la religión y de la prensa a las leyes. No es este el caso de las burguesías latinoamericanas, que a duras penas han llegado a constituir un Estado, que no tienen una doctrina propia, y que para su dominación recurre más bien a la violencia que a los aparatos ideológicos. [12]

---

[12] **Otro caso sintomático ocurrió cuando Etienne Balibar publicó en París su libro sobre la dictadura del proletariado. Este se tradujo a los pocos meses en México y, visto el éxito, aparecieron varias edicio-**

Hay aquí tres casos de préstamos de problemáticas. Préstamos que sus usuarios perciben como propias. No decimos que el planteo de estas problemáticas sean erróneas o inconsistentes. Al contrario; una filosofía de la ciencia es altamente útil en países que tienen que tomar grandes decisiones tecnológicas (solamente que en América Latina estamos lejos de esos "grandes" progresos científicos-técnicos. Deberíamos más bien reflexionar sobre la dependencia científica). Del mismo modo, una filosofía anti-autoritaria tiene un importante mensaje liberador en sociedades donde una superinstitucionalización asfixia al hombre (solamente que ser anti-autoritario sería una delicadeza en América Latina, ya que nuestra filosofía debería reflexionar sobre el Estado antropófago y sobre el subdesarrollo como la *más alta expresión de la violencia*). Igualmente las tesis sobre los aparatos ideológicos muestran bien los mecanismos aceitados de que se sirve la burguesía cosmopolita para mantener su dominación (solamente que en América Latina las oligarquías recurren a las bombas lacrimógenas antes que a los mecanismos ideológicos; en consecuencia deberíamos filosofar sobre las desventajas de nuestra sociedad civil). Se trata, entonces, de filosofías que responden a situaciones históricas concretas. Que no son las de América Latina.

Estos sistemáticos préstamos muestran una *ausencia de identidad* en los filósofos latinoamericanos. Una falta de ontología histórica. Actúan como si tuvieran un tal grado de aculturación que no reaccionaran frente a sus propios problemas sino que se apropian de las problemáticas ajenas. Pareciera que están mirando más a los "focos-culturales" que a su alrededor. Más en serio que en broma un profesor Sorboniano nos comentaba que muchas veces la popularidad de un filósofo del Barrio Latino llegaba más rápido a México, Caracas o Buenos Aires, que a las provincias de Francia...

Ante esto, *¿qué hacer?* La pregunta es un desafío. Como decíamos al principio, éste no es un ensayo de *respuesta* sino de *provocación*. Que nos sea permitido, entonces, dar solamente algunas pistas.

A la filosofía, por ser la disciplina *sospecha-todo*, le corresponde jugar un papel de agitadora, de ser la primera en echar suspi-

---

nes. El libro armó una polémica entre revistas, partidos de izquierda, periódicos, intelectuales orgánicos e inorgánicos. ¿Y todo para qué? Para recrear una polémica nacida en París por el abandono del PCF de la noción de "dictadura del proletariado". Como es sabido, el libro-dossier de Balibar fue escrito respondiendo a esta polémica. Curiosamente los marxistas mexicanos fueron muy sensibles a un debate ajeno, pero no reaccionan con tal prontitud ante los problemas teóricos propios a la realidad mexicana.

cacias y desconfianzas sobre el orden teórico imperante. Con su carga crítica y corrosiva, la filosofía latinoamericana está llamada a cumplir un papel *desencadenante*, para que las ciencias humanas se independicen de sus ataduras que le impiden despegar. Y, sobre todo, la filosofía latinoamericana será sublevante porque busca actuar en la transformación *efectiva* de la realidad. No se queda en el nivel de las independencias cognoscitivas sino que irrumpe en la transformación de las estructuras que generan precisamente el orden intelectual de la inautenticidad. Se entiende que, en definitiva, la filosofía latinoamericana consagrará su *yo* (que la diferencia del *otro*) con la superación de las estructuras coloniales, neo-coloniales, o dependientes.

La falta de nitidez de una "escuela" filosófica propiamente latinoamericana se explica, históricamente, por la presencia de un ordenamiento económico, político y cultural, que antes estuvo sometido a las metrópolis coloniales y ahora a la dependencia de las grandes metrópolis capitalistas. En consecuencia, la plasmación concluyente de una filosofía latinoamericana será el resultado de la transformación de esas estructuras. Por ello resulta evidente la conexión orgánica que existe entre un *proyecto filosófico* latinoamericano y un *proyecto político* nacional y continental.

Pero la filosofía, la literatura y el arte, no son reflejos mecánicos de una realidad. Las producciones intelectuales pueden (y tienen el deber) liberarse antes que las estructuras políticas y económicas. Por eso es necesario realizar un esfuerzo excepcional (voluntario y no espontáneo) para sentar las bases de esa filosofía. Ya no se puede seguir con la cobardía intelectual de hablar de la filosofía "de lo" americano, como lo hacen los Congresos Interamericanos de Filosofía. Hay que hacer de la historia americana —en sus dimensiones culturales, políticas, económicas y sociales— la *fuente principal* de *nuestras problemáticas* (condición esencial de toda filosofía). Ahí encontrará los *sujetos* y *objetos* de sus filosofemas.

Por su misma naturaleza, nuestra filosofía está llamada a no ser una filosofía de la filosofía sino una filosofía *de;* es decir una filosofía política, una filosofía de la historia, una filosofía del conocimiento, una filosofía de las ideologías sociales, una filosofía de la ciencia, una filosofía de la cultura. Nuestra reflexión no debe abarcar solamente los tradicionales problemas planteados por los filósofos griegos sino que debe alcanzar su *propia personalidad* abordando los problemas *específicos* de la vida social y cultural del continente. Por ejemplo, una filosofía política estará directamente interesada por la ideología del Estado y las clases sociales, una filosofía de la historia reflexionará sobre nuestro devenir en tanto civilización; y una filosofía de la cultura tratará sobre temas

tan importantes como la identidad nacional y la cultura nacional, y hay otros tantos problemas que ameritan un *status* filosófico.

En conclusión, el conocimiento de nuestra situación nos lleva a plantear una realidad alternativa. En esto hay una saludable propensión deicida: imaginar la destrucción de una realidad avasalladora para suplantarla por otra atractiva. El conocimiento de los problemas nos lleva a una actitud de transformación y no de conformismo. Por ello casi todas las producciones intelectuales más trascendentes en América Latina han estado ligadas a un proyecto alternativo de sociedad. Dentro de esta perspectiva se ubica la materialización de una filosofía auténtica y creadora.

Nuestra filosofía, al crear sus propias metafísicas (sus grados más elevados de abstracción) se articulará necesariamente con las encrucijadas históricas, sociales y políticas. De ahí la vocación abarcadora y totalizante de la filosofía latinoamericana. Esta filosofía que deberá estar presente en todas las regiones de la realidad —ya que todo necesita ser problematizado en América Latina— alimentará una alternativa: un proyecto de sociedad.

CIENCIA Y DEPENDENCIA

LUIS PISCOYA HERMOZA

I. En primer lugar trataré de ubicar el planteamiento que formularemos dentro del pensamiento filosófico Latinoamericano. En ese sentido y dentro de un particular punto de vista intentaré delinear las principales tareas filosóficas que hemos venido cumpliendo los latinoamericanos:

1. Se ha trabajado en la aplicación de tesis filosóficas, que reclaman validez general, a problemas específicos del Perú y de América Latina. Es el caso de la interpretación del marxismo que hizo Mariátegui y de otros esfuerzos que han seguido fundamentalmente una orientación doctrinaria de carácter ideológico y que no han estado dirigidos a círculos académicos sino a las masas, pues su sentido fundamental era generar un movimiento político en el que la militancia fue difícil de compatibilizar con el análisis racional y la crítica.

2. Se han formulado tesis rigurosas respecto de problemas clásicos de la filosofía. Es el caso, entre otros, de Francisco Romero y sus tesis en Antropología filosófica, de Risieri Frondizi y sus tesis sobre teoría del valor, de Mario Bunge y sus planteamientos sobre la naturaleza de las teorías y los conceptos de la Física, de A. Salazar Bondy y sus tesis sobre el concepto de "bueno", de Francisco Miró Quesada y sus tesis sobre la estructura de la razón, de Sánchez Vásquez y sus tesis sobre la objetividad de las ciencias sociales.

3. Se han formulado tesis, que no se reducen a interpretaciones de filosofías más generales, acerca del estado defectivo de opresión y miseria que viven las mayorías en el Perú y en América Latina. Destacan especialmente dos religiosos Pablo Freire de Brasil y Gustavo Gutiérrez del Perú.

4. Se han formulado tesis sobre la dependencia cultural y económica enfatizando particularmente la ideologización de la ciencia como un mecanismo para afianzarla. Han trabajado en este campo O. Varsavsky, Jaguaribe, D. Ribeyro, entre otros.

5. Se han formulado planteamientos acerca de la naturaleza, validez y autenticidad de las tesis filosóficas que se formulan en América Latina y acerca de la responsabilidad social e histórica del filósofo. Entre ellos se destacan Salazar Bondy, Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada, entre otros.

II. Nuestro trabajo se inscribe en la tendencia tipificada en cuarto lugar en el esquema anterior y utiliza como uno de sus instrumentos el concepto de "imagen social de la ciencia" que se refiere al modo dominante como se percibe la ciencia en sociedades como la nuestra. Este concepto que tiene inmediatas resonancias sociológicas tiene sin embargo, interés filosófico porque la imagen social de la ciencia está fuertemente condicionada por el sistema de valores que sustenta la ideología dominante.

En lo que sigue señalaremos algunas características de la imagen social de la ciencia que juzgamos relevantes.

a) Tiene un núcleo teórico difuso expresado mediante denominaciones genéricas como física relativista, matemática conjuntista, etc.

b) Tiene un núcleo metodológico difuso relacionado más con instrumentos que con procedimientos (computador, acelerador atómico, etc.

c) Atribuye a la ciencia ciertas cualidades como son:

— Universalidad sin limitaciones.
— Carácter público intrasubjetivo.
— Neutralidad valorativa, política e ideológica.
— Ser susceptible de ser usada o aplicada sin discriminaciones por la especie humana.

Nosotros nos proponemos especialmente examinar las cualidades listadas en el parágrafo c) por ser las más directamente ligadas al sistema de valores dominante. Empero, previamente haremos algunas distinciones.

El concepto de "imagen social de la ciencia" se diferencia del paradigma de ciencia normal de T. Kuhn (al que en adelante nos referiremos con la abreviación PCN) en lo siguiente:

1. La imagen social de la ciencia (ISC) no sólo tiene vigencia en la comunidad científica sino en el contexto social.

.2 La ISC no pretende explicar las revoluciones científicas o el cambio científico porque mientras el PCN pretende describir lo que la ciencia es la ISC se refiere a la percepción de la misma.

3. El PCN condiciona o repercute en la ISC otorgándole ciertos visos de seriedad.

4. El PCN tiene un núcleo teórico y metodológico preciso en relación con la ISC. La razón es que el PCN es compartido por una comunidad especializada.

Este trabajo no presupone necesariamente una hipótesis específica acerca de lo que la ciencia en última instancia es. Puede ser compatible con las tesis de Kuhn, con el llamado "Statement point of view" o con las tesis estructurales del tipo de la de Stegmüller.

III. Ahora procederemos a examinar brevemente aquello que en la ISC es ideológico y, en medida significativa, desorientador.

1. La universalidad, sin limitaciones, hace alusión a la validez de las afirmaciones científicas que son pensadas como necesarias y, por tanto, como leyes inexorables. Los ejemplos que se mencionan son siempre de origen físico o matemático.

Esta cualidad hipotética no resiste un análisis. En el mejor de los casos sólo se puede reclamar universalidad para los productos de la investigación pero no para ella misma que se realiza en tiempos y lugares específicos. Los proyectos de investigación si tienen nacionalidad y esto, que parecería obvio, es encubierto cuando se habla de universalidad a secas.

Un aspecto más ligado a la naturaleza misma de la ciencia es que ella no es un todo homogéneo sino que existen sectores, como las ciencias sociales, donde la validez universal de las afirmaciones no se produce. Esto ha servido para justificar decisiones eminentemente ideológicas como cerrar, por ejemplo, una escuela de sociología, bajo el argumento de que en ella no se cultiva ciencia porque no se producen conocimientos universales.

Por añadidura actualmente la universalidad ha sido sustituida por la probabilidad Reichenbach Popper.

2. Algunos filósofos, entre ellos Popper, han afirmado que la ciencia es esencialmente conocimiento público, intrasubjetivo. Esta característica que tiene fundamento cuando se habla de procedimientos de validación o contrastación entraña, sin embargo, el riesgo de ser enfatizada para ocultar el valor estratégico y comercial de la investigación científica y también el acceso limitado a la información que tenemos los países dependientes que somos fundamentalmente consumidores de una ciencia que no producimos.

En los hechos, la ciencia no es conocimiento público sino más bien, en muchos casos, conocimiento secreto y, en otros, conocimiento administrado por los centros hegemónicos que los facilitan en función de sus intereses, a través de diversos expedientes, uno de ellos se llama asistencia técnica.

3. Se ha dicho, especialmente por declaración de los expertos, que la ciencia es valorativa, política e ideológicamente neutral en el sentido de que sus frutos no favorecen en particular ninguna opción valorativa ni sistema político alguno.

Por esa razón, se afirma, los expertos pueden ayudar a cualquier nación, ellos dicen solamente lo que es y los políticos deciden. Esta tesis presupone que en el mundo actual primero son las investigaciones y luego las decisiones sobre el uso de las mismas. Lo que se soslaya de este modo es que la planificación moderna establece primero metas y objetivos sociales y después usa a la ciencia, la orienta y la financia para que se desarrolle en la dirección que los planes aconsejan. De este modo los resultados de la ciencia sí favorecen una decisión valorativa en tanto que proporcionan información que es útil principalmente para quienes la tomaron. Esto se evidencia en las diferencias teóricas que se producen entre quienes proponen tesis para mantener un sistema social y entre los que proponen tesis para reemplazarlo.

4. Otra de las creencias inherentes a la ISC es que producen bienestar generalizado y más o menos igualitario a la especie humana. Muchas veces se ha dicho que el científico sirve fundamentalmente a la humanidad. Para ello se toma como ejemplo el descubrimiento de los antibióticos o de las vitaminas para enfatizar la cantidad de enfermedades vencidas en el planeta. Un ligero análisis sugiere que, por ejemplo, las víctimas de Hiroshima no podrían pensar así, tampoco los millones de niños que mueren de enfermedades infecciosas. Y es que la ciencia como hija de los centros hegemónicos se usa principalmente para el bienestar de ellos y para afianzar las relaciones de dominación que se ejercen sobre los países dependientes o dominados. En efecto, las aplicaciones de la ciencia han servido, en una de sus dimensiones más importantes, para perfeccionar los mecanismos de dominación de hombres sobre hombres más que los de dominio de la naturaleza.

IV. El ligero análisis precedente muestra que la ISC está ideológicamente condicionada en tanto que atribuye a la ciencia cualidades que realmente no tiene y que principalmente sirven para afianzar nuestra situación de consumidores marginales de resultados que no producimos.

Finalmente consideramos importante el examen de la ISC porque orienta:

a) La valoración social del trabajo científico.
b) El apoyo social a la investigación.
c) La enseñanza de la ciencia.
d) La formulación de políticas científicas y tecnológicas.

TRES PREGUNTAS DE AUGUSTO SALAZAR BONDY A LA FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

RAIMUNDO PRADO REDONDEZ

"El formular un problema es resolverlo".
Karl Marx

Creemos que el mejor homenaje a un maestro como Augusto Salazar Bondy, cuyo nombre con justicia lleva este I Congreso Nacional de Filosofía, puede y debe consistir no en la piadosa recepción de sus ideas sino en la capacidad de heredar y afrontar sus problemas y dificultades. Pues, en general, lo mejor de los grandes pensadores no son sus respuestas sino sus preguntas.

Pensamos que la valiosa herencia de Salazar, en torno a la Filosofía latinoamericana, la encontramos cristalizada en tres cuestiones decisivas, que exigen no sólo respuestas coherentes sino una clara distinción de aspectos y situaciones. Asimismo, demandan la explicación de sus presupuestos conceptuales y metodológicos.

Estas cuestiones fundamentales, cuyas formulaciones nos permitimos simplificarlas y señalar sus problemas y dificultades, son las siguientes:

I. *Cuestión descriptivo-explicativa*: cómo es y cómo ha sido la filosofía latinoamericana. Si ha habido una filosofía original, genuina o peculiar.

II. *Cuestión prospectivo-normativa*: cómo debe ser la filosofía latinoamericana si quiere lograr autenticidad y garantizar su progreso.

III. *Cuestión de especificidad*: si lo latinoamericano debe o puede ser tema de reflexión filosófica.

Esta suerte de interpelación teórica está contenida en el pequeño gran libro de ASB que lleva también como título una pregunta: *"¿Existe una filosofía de nuestra América?"* (México, Siglo XXI, 1968, p. 11).

Debemos anotar que Salazar, con su característica prudencia teórica, limita sus planteos y tesis a la "filosofía hispanoamericana". Nosotros consideramos que son válidos, en líneas generales, para la Filosofía Latinoamericana en general. El mismo autor sugiere también esta posibilidad.

I. *Problemas de la descripción y explicación de la Filosofía Latinoamericana*

El planteo explícito de las cuestiones decisivas sobre la Filosofía en nuestra América agravan la responsabilidad teórica de las nuevas generaciones de estudiosos de esta problemática. Ya no es posible pensar espontásea y azarosamente. Tenemos que proceder con un inventario previo de problemas y con una clara delimitación de conceptos. Nosotros, ahora, sólo queremos señalar las cuestiones que nos interpelan en primera instancia.

1. *La ambigüedad del concepto de "Filosofía Latinoamericana"*. La expresión "filosofía latinoamericana" es extremadamente ambigua cuando se habla en forma general. Si, por ejemplo, se señalaran ciertas características, no sabríamos si estas características corresponden a todas las corrientes filosóficas y a la totalidad de la diversidad de sus ramas.

Es, pues, un imperativo asumir desde el primer momento, para evitar pseudo-problemas, por lo menos ciertas definiciones estipulativas si no es posible formular definiciones informativas.

Nosotros podemos señalar que la expresión "filosofía latinoamericana" se usa principalmente con los siguientes sentidos:

Primero, como filosofía *en* América Latina, es decir, como la filosofía practicada, enseñada, escrita por latinoamericanos o *en* América Latina. De este modo, "filosofía latinoamericana" se estaría empleando en un sentido casi exclusivamente denotativo y sin mayores especificaciones.

Segundo, como filosofía *de* América Latina, es decir, como una filosofía con temática latinoamericana. Este sentido podría ser subsumido en el sentido inmediato anterior. La filosofía *en* América Latina puede tener como temática lo "latinoamericano". Pero también puede entenderse como una filosofía *típica*, con estilo y peculiaridad propios.

Tercero, se puede entender incluso en el sentido de una filosofía posible: renovadora, revolucionaria, con repercusión mundial. En este sentido no existe aún la filosofía latinoamericana.

Cuando se pregunta si existe una filosofía "característicamente hispanoamericana" o "latinoamericana", sin duda, en un sentido fuerte, no sólo estamos pensando en ciertos rasgos o estilos peculiares sino en que esta filosofía sea la expresión vital y orgánica de la realidad latinoamericana.

Es, pues, obvia la necesidad de aclarar en nuestras discusiones los diversos alcances y sentidos que atribuimos, en cada caso, a la expresión "filosofía latinoamericana".

2. *La imposibilidad de una descripción neutral.* Algunos filósofos suelen sostener que los filósofos no intercambian descripciones sino argumentos o que manejan proposiciones sui géneris. Pero lo cierto es que buena parte de lo que "dicen" los filósofos son predicaciones, descripciones generales, sobre el mundo. Así, cuando hablamos de *"la filosofía latinoamericana"* refiriéndonos a la totalidad de las corrientes filosóficas que se han sucedido históricamente en América Latina, estamos tratando de construir un concepto en el cual queremos fijar ciertas características comunes, esenciales y reiterativas, compartidas por todas estas filosofías.

Pero, ¿es posible una descripción neutral? Al menos, la descripción filosófica no puede ser neutral: siempre se hace desde una perspectiva teórica, ideológica y bajo el peso de complejas determinaciones sociales y mediaciones (lenguaje, posición de clase, etc.).

El problema es, entonces, elegir una posición teórico-metodológica y valorativa adecuadas: qué sistema conceptual, qué teorías podrían ayudarnos a descubrir la realidad; qué aspectos de la realidad nos interesan o, acaso, la totalidad concreta. En suma, cómo lograr la elección de un órgano interpretativo que tuviese mayor poder heurístico y de explicación.

3. *¿Es posible una descripción totalizadora?* Salazar señala alrededor de 15 características como notas distintivas (Ob. cit. pp. 27-43) de la filosofía hispanoamericana, aplicables a la filosofía latinoamericana en general. Es evidente que la descripción de estas características generales pero tipificantes al mismo tiempo, solamente se puede lograr con recursos conceptuales y metodológicos filosóficos. Se trata de descubrir la unidad en la diversidad y la diversidad o especificidad en la unidad, de atrapar la realidad del pensamiento filosófico latinoamericano con conceptos como "determinación", "alienación", "superación" (Aufhebung), "liberación", autenticidad", etc. A modo de ejemplo, señalemos algunas caracterizaciones que hace Salazar; que se trata de un pensamiento filosófico *inauténtico* o imitativo, *alienado y alienante*, sin historia propia y con *determinante* exógeno, etc. Los concepos subrayados no son puramente científicos; tienen filiación filosófica y dimensión valorativa.

4. *Posición de clase.* El Talón de Aquiles de buena parte de la historiografía filosófica es la falta de reconocimiento de la determinación de clase de la posición filosófica que se asume. En gran medida lo que se quiere ver o no ver, el uso de ciertas categorías explicativas, dependen del interés de clase del intérprete. El interés de clase puede favorecer o bloquear el conocimiento ob-

jetivo. Por ejemplo, los beneficiarios de una filosofía y cultura alienadas no podrán reconocer esta característica, ni la postularían como hipótesis de trabajo.

II. *El problema prospectivo y normativo*

Dada la limitación del tiempo en esta clase de eventos, nos limitaremos a señalar algunos problemas. Ojalá en el momento del debate, tengamos la oportunidad de hacer algunas precisiones.

1. Necesidad de distinguir *"tendencias"* de *"proyectos"*. Un proyecto se asume y una tendencia se describe o predice. El proyecto puede ser ilusorio, utópico, irrealizable. El proyecto no puede consistir en una simple consagración de la tendencia: no se puede sostener que lo que tiende a ser debe ser. En todo caso, lo que tiende a ser puede constituirse en fundamento objetivo de una opción valorativa (de un proyecto).

b. *Cómo debe ser* la filosofía latinoamericana. Creemos que es posible, al respecto, resumir y suscribir las tesis esenciales de ASB de la siguiente manera: se postula una filosofía con doble función. En primer lugar, debe ser una filosofía que debe cumplir una óptima función de diagnóstico de la realidad filosófica latinoamericana y de la realidad en general; segundo, debe constituirse en un proyecto de plena realización del hombre de nuestra América, o como dice él mismo, debe ser "la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro" (Ob. cit. p. 125).

Nosotros agregamos que debe ser una *filosofía de enriquecimiento*: una filosofía de auténtica apropiación asimiladora de nuestra historia, de nuestras raíces como también de lo extraño.

III. El problema de la especificidad: si lo *"hispanoamericano"* o *"latinoamericano"* puede ser y debe ser una temática filosófica

Sin duda, la posición de ASB, al respecto, es afirmativa. Pero carece de una fundamentación explícita.

Con cargo de una fundamentación en el debate, nosotros queremos formular las siguientes tesis aparentemente heréticas:

1. Lo "latinoamericano", para la filosofía que se practica en América Latina, debe ser la meta suprema. Creemos con Marx que quedarse con lo universal o general es quedarse en el momento o aspecto tautológico del conocimiento.

2. Plantearse o *saber universal* o *saber de lo singular* es incurrir en la falacia llamada por Vaz Ferreira como la "falacia de falsa contradicción".

.3 El saber de lo específico o singular (lo "latinoamericano") no es posible sin la mediación del "saber universal" (filosofía).

Pero lo universal no es lo absoluto ni lo definitivamente construido. Cualquier pensador, de cualquier parte del mundo, tiene el derecho y el deber de participar en su elaboración.

Para terminar mi intervención, debo declarar que las ideas expuestas no constituyen sino una suerte de materia prima rústicamente presentada para una reflexión crítica colectiva.

DEVELOPMENT AND TECHNOLOGY (ABSTRACT)

FRIEDRICH RAPP

Importing Technology

Evidently developing countries have no choice but to continue developing and introducing science and technology. In general terms they are on a par with the industrialized countries, since all of them must accommodate to technological change, if they want to compete in international economy. The immediate task is to introduce in the developing countries *appropriate technology*. In doing this, the stock of the skills and knowledge available should be used to attain that type of technology which fits best to the special needs of these countries (labour intensive and not capital intensive).

On superficial observation one cannot see any particular difficulty in doing this. One could simply suppose that Third World countries should just *take on the level of development* that has been achieved by the industrialized nations, lock, stock and barrel. This, one might argue, would spare them the problems that have arisen over the years for the industrialized world when it has adopted new sciences and technologies that proved unsatisfactory in later stages. Developing countries, one might think, could leap straight from underdevelopment to advanced technology without the intervening growing pains.

In reality the situation is much more complicated. Obviously attempts are made as far as possible to take over the highest level achieved, in which all intermediate stages have culminated. Students from developing countries who attend universities in industrialized nations, are taught the most up-to-date state of research in science and technology. Similarly, the machinery exported to developing countries is always the latest and most sophisticated. It is possible to transfer the highest standards of technological artifacts and human ingenuity from an industrialized nation to developing countries without major difficulties arising.

The real problem arises when one considers the *anthropological prerequisites* for successful application of science and technology. Even the most sophisticated technological achievements can only

be used to their full advantage if those who are supposed to handle the machinery agree to alter their life style and to accept the discipline that is required for the matter-of-fact world of maximizing productivity. Virtually all mechanical processes are based on continuously repeated monotonous rotating motions. This modern, 'inorganic' type of technology differs completely from the traditional 'organic' type (based on wind, water, and animal power). The constant, monotonous pace thus established is inhuman in so far as it is in opposition to spontaneous human activity and to the organic rhythms of the human body. As a result, efficient handling of modern technology requires rigorous discipline and postponing inmeditate satisfaction of wishes, so as to bring (hopefully) about later fulfilment and to attain full advantage from a given technological process.

Specific Heritage

The *mentality* needed for effective use of modern technology cannot be imported into developing countries from the industrialized world along with the technical knowledge offered and the technological machinery provided. Surely technology transfer implies also a certain amount of cultural transfer, if the machinery received is to be used effectively. At least the level of behaviour must be shaped in such a way as to allow for an appropriate handling of the technological devices.

In order to correctly judge about the cultural background of modern technology one must consider the fact that *science and technology* as they *emerged in Europe and in North America* are the upshot of a long historical process. During this process there was a constant interaction between science and technology on the one hand and social, political, and cultural conditions on the other. The historical development proceeded in such a way that in every stage both elements interacted so that finally some sort of pre-established harmony between technological hardware and cultural attitudes came about.

The roots of this historical development can be traced back to the *Judaic-Christian* faith in the creation with its commandment that the earth was to be made man's subject. In the *Renaissance period* traditional craftsmanship and technological skill combined with the experimental method and with the mathematical description of the physical world. This theoretical approach emerged with the idea of progress fostered in the *Age of Reason*. The beginnings of the *Industrial Revolution* were based on a general experimental attitude, rather than on scientific principles. But since the nineteenth century the scientific approach became more and more dominant, so that

today often no clear-cut distinction between science, technology, and industry can be made.

In the countries of the *Third World* the historical heritage is of quite a different type. If nature is understood as an *organic cosmos* in the order of which man has a fixed role to play, the material world cannot simply be regarded as a mere material to be used in technological processes. Where the cultural ideals are directed towards *meditation* and obtaining *wisdom* of life only minor consideration will be given to the kind of learning on which modern technology is based. He who strives for intense *inner feelings and personal perfection* will not pay much attention to the Promethean efforts of changing the outside world. In a society where whatever happens is considered as *God-willed*, and where the aim is to cling on to the old traditions, any cultural or technological innovation will necessarily be regarded as a heresy.

To all who see the events of this world as a *continuously repeating process*, the idea of linear progress established through permanent technological innovations and through increasing growth rates must appear completely absurd. Surely to the "enlightened" and modernized European understanding this type of thinking is just an out-of-date and antiquated relict of past epochs. From the Marxist poin of view it could even be added that the traditional type of thinking is just an attempt to give an ideological legitimation for unjustified exploitation and political power.

But things are not that simple. On closer observation the blessings of technology turn out to be *ambivalent*. The developing countries are forced to introduce technology in order to guarantee their continued existence. But in highly industrialized countries the growing distrust in the scienific and technological world can be noted. It seems as if science and technology are accepted without reservations only in areas where they have not made their presence felt to the full extent as yet. The basic complaint is that technology today has lost its *instrumental* function and has become a determining instance per se. Technological development today appears to have slipped from the controlling grasp of human influence so that in highly industrialized countries technology, metaphorically speaking, is no longer the servant of mankind, but man became the slave of a technology which determines his life in all spheres and all kinds of expression. But despite all the criticism one hears of the technological world, there are very few people in industrialized nations who would be prepared to go without the benefits and advantages offered by technology. Thus one can conclude from the actual behaviour that in sum total the judgment about modern technology is a positive one.

Metaphysical Interpretations

On the *descriptive level* the dynamism of modern technology can be traced back to the complex interaction of institutionalized scientific research, systematic technological development, and push into the market. Economic competition and the demands for a higher standard of living act as constant incentives for the process of technological development which is constantly feeding itself. Since technology has the task of satisfying certain universal human needs —food, clothing, shelter, information, transportation— it is usually evident which of two competing solutions gives the best results (the railway is more effective than the stagecoach, and the telephone is superior to the courier). This is how the 'rising' development of technology comes about. But current criticism of technology shows that the hitherto prevailing criteria of selection, which have largely ignored secondary effects, are by no means the only possible ones.

In deeper analysis the train of events can be referred back to the *scales of values* and activities of the individuals involved. There is no technological imperative that would demand to bring to use any technological innovation regardless of the negative aspects. To be sure, from the fact that modern technology is spreading all over the world, we can conclude that there is a potential in human nature for the science and technology way of life. But this way is by no means the only one possible. In human nature there are also potentials for *many other ways of life* as can be learned from the various cultural systems that existed and/or are existing today, each of which is the realization of a specific set of value. The circumstance that technology provides the material component of a *cultural system* opens the way for a more penetrating analysis by revealing the *ultimate driving forces* of the process actually going on. Three types of interpretation can be distinguished here:

1) In opposition to the traditional intellectual conception of man as the animal rationale one can turn to the homo faber and explain technology in terms of *(biological) anthropology*. In this view man is a natural being among other animals, lacking fixed instincts and highly specified organs; hence he is by his very nature forced to produce technical artifacts in order to be relieved from the pressure of the hostile forces of nature. This interpretation joins with the explanation of technological creativity in terms of a basic instinct in man, comparable to the drive to manipulate as it is present in the primates and in the activity of children at play. In the last analysis this approach leads to technological determinism, since the whole history of mankind would then be reduced to the

invention of *better tools*, which turn out superior and hence victorious in history.

2) But the anthropological interpretation covers only part of the truth, since the very procedure of technology consists in deliberately designed intentional action. For this reason a rational interpretation in terms of *effective procedure* suggests itself. In terms of the traditional distinction between matter and mind, this interpretation is the direct opposite of the naturalistic view mentioned above. No longer is nature treated as the ultimate source of development; the *intellect* is now the basic principle and fulfils its destiny of ruling over matter. This approach combines the understanding of the engineering science with the idea of a spiritualization of matter (by divine command).

3) In a third version the *volitional impulse* is regarded as a decisive factor. In this context the Promethean drive for activity and appetite for personal selfinterest and power comes into play. In a broader perspective also the *mythical structure* of human understanding is relevant here. In the last analysis there are always mythical patterns which constitute the ultimate frame of reference for cultural meaning. These patterns are also present today, only in a hidden and disguised form. In fact in our secularized society technology has in many respects taken over the characteristics of the sacred or the diabolical and is thus endowed with a mythical function: It has become an object of infinite adoration or of absolute condemnation.

Evidently none of the three types of interpretation mentioned can claim to cover the whole truth. In fact these interpretations are to a large degree complementary. Biological drives and cultural factors need not to be construed as mutually exclusive determinants of the process of technological development. The need to cope with the environment and the existence of corresponding natural-biological drives are just as real as in the fact that higher forms of technological activity belong to the realm of intellectual and cultural creativity. The feature that technology is ultimately rooted in the human constitution explains why history portrays man at every stage as homo faber. And since technology is part of the sphere of culture, it has an open horizon and can, like all other forms of cultural achievement, manifest itself in a multitude of changing forms. This is why there is always a chance that the countries of the Third World will find a ways of their own for dealing with modern technology, a way that allows to integrate the material achievements of technology with the specific cultural heritage of these countries.

DESARROLLO Y TECNOLOGIA

FRIEDRICH RAPP

Importando Tecnología

Evidentemente los países en desarrollo no tienen ninguna elección sino continuar desarrollando e introduciendo ciencia y tecnología. En términos generales están a la par con los países industrializados ya que todos ellos deben adecuarse al cambio tecnológico, si quieren competir en la economía internacional. La tarea inmediata es introducir en los países en desarrollo, tecnología apropiada. Al hacer esto la existencia de habilidades y conocimientos disponibles debe ser usada para obtener ese tipo de tecnología que mejor se adecúa a las necesidades especiales de estos países (mano de obra intensiva y no capital intensivo).

En una observación superficial no se puede percatar de ninguna dificultad particular para hacer esto. Uno podría simplemente suponer que los países del Tercer Mundo deberían adoptar meramente en el nivel de desarrollo que ha sido alcanzado por las naciones industrializadas en su integridad. Esto, se podría argumentar, les evitaría los problemas que se han originado a través de los años para el mundo industrializado cuando han adoptado nuevas ciencias y tecnologías que se mostraron insatisfactorias en posteriores etapas. Los países en desarrollo, uno podría pensar, podrían saltar directamente del subdesarrollo a la tecnología avanzada, sin las crecientes dificultades que intervienen en el proceso.

En realidad, la situación es mucho más complicada. Hasta donde era posible, obviamente, se ha hecho intentos de adquirir de frente el más alto nivel logrado en el cual todas las etapas intermedias han culminado. A los estudiantes de los países en desarrollo que estudian en universidades en las naciones industrializadas, se les enseña el estado más actual de la investigación en ciencias y tecnología. Similarmente, la maquinaria exportada a los países en desarrollo es siempre la última y más sofisticada. Es posible transferir los más altos estandartes de artefactos tecnológicos y de ingenio humano de una nación industrializada a los países en desarrollo, sin que surgan mayores dificultades.

El problema real surge cuando uno considera los prerrequisitos antropológicos para la aplicación exitosa de la ciencia y la tecnología. Aun los más sofisticados logros tecnológicos pueden sólo ser usados en su total ventaja si aquellos que se supone que van a manejar la maquinaria están de acuerdo en cambiar su estilo de vida y aceptar la disciplina que se requiere para el mundo realista de maximizar la productividad. Virtualmente todos los procesos mecánicos se basan en movimientos rotativos monótomos repetidos continuamente. Este tipo moderno e "inorgánico" de tecnología difiere completamente del tipo orgánico tradicional (basado en el viento, el agua, y en la potencia animal).

La marcha constante, monótona, así establecida, es inhumana en la medida en que está en oposición a la actividad humana espontánea y a los rítmos orgánicos del cuerpo humano. Como resultado, el manejo eficiente de la tecnología moderna, requiere una disciplina rigurosa y el posponer la satisfacción inmediata de los deseos, para lograr (como se espera) posterior realización y obtener completo ventaja de un proceso tecnológico dado.

Herencia Específica

La mentalidad necesaria para un uso efectivo de la tecnología, no puede ser importada en los países en desarrollo del mundo industrializado junto con el conocimiento técnico ofrecido y la maquinaria tecnológica proporcionada. Por cierto la transferencia de tecnología implica también una cierta cantidad de transferencia cultural, si la maquinaria recibida se va a usar efectivamente. Por lo menos el nivel de comportamiento debe ser moldeado de tal forma de permitir un manejo apropiado de los aparatos tecnológicos. Para juzgar correctamente la base cultural de la tecnología moderna, uno debe considerar el hecho de que la ciencia y la tecnología como han emergido en Europa y en Norte América, son el resultado de un largo proceso histórico. Durante este proceso había una constante interacción entre ciencia y tecnología por un lado y condiciones sociales, políticas y culturales por otro. El desarrollo histórico prosiguió de tal manera que en cada etapa ambos elementos interactuaron de modo que finalmente se consiguió algún tipo de armonía preestablecida entre la maquinaria tecnológica y las actitudes culturales.

Las raíces de este desarrollo histórico pueden retraerse hasta la fe judeo-cristiana en la creación por mandamiento de que la tierra tenía que ser hecha sujeto del hombre. En el período del Renacimiento, la artesanía tradicional y la habilidad combinada con el método experimental y con la descripción matemática del mundo físico. Esta aproximación teorética surgió con la idea de progreso adoptada en la Edad de la Razón. Los comienzos de la *Revolución Industrial* se basaron en una actitud experimental ge-

neral, más que en principios científicos. Pero desde el siglo diecinueve el enfoque científico llegó a ser más y más dominante, de manera que hoy a menudo, no puede hacerse una distinción bien diferenciada entre ciencia, tecnología e industria.

En los países del Tercer Mundo, la herencia histórica es de un tipo bastante diferente. Si la naturaleza se comprende como un cosmos orgánico en el orden del cual el hombre tiene un rol fijo que jugar, el mundo material no puede simplemente ser considerado como un mero material para ser usado en los procesos tecnológicos. Donde los ideales culturales están dirigidos hacia la meditación y a obtener sabiduría de la vida sólo se le dará una consideración menor a ese tipo de aprendizaje en el cual se basa la moderna tecnología. El que se esfuerza por alcanzar sentimientos internos, intensos y perfección personal, no prestará mucha atención a los esfuerzos prometeicos de cambiar el mundo exterior. En una sociedad donde cualquier cosa que sucede es considerada como querida por Dios, y donde la meta consiste en adherir a las viejas tradiciones, cualquier innovación tecnológica necesariamente se considerará como una herejía.

Para todos los que ven los eventos de este mundo como un proceso que se repite continuamente, la idea de progreso linear establecido a través de innovaciones tecnológicas permanentes y a través de tasas de crecimiento que se incrementan, debe aparecer completamente absurda. Con seguridad, para el entendimiento europeo "iluminado" y modernizado, este tipo de pensamiento es simplemente obsoleta y anticuada reliquia de épocas pasadas. Desde el punto de vista marxista se podría todavía añadir que el tipo tradicional de pensamiento, es simplemente un intento de legitimización ideológica para la explotación injustificada y el poder político. Pero las cosas no son tan simples. Para una observación más cercana las bendiciones de la tecnología resultan ser ambivalentes. Los países en desarrollo se ven forzados a introducir tecnología para garantizar la continuación de su existencia. Pero en países altamente industrializados, se puede notar la creciente desconfianza en el mundo científico y tecnológico. Parece como si la ciencia y la tecnología son aceptadas sin reservas solamente en áreas donde no han hecho sentir todavía su presencia en toda su extensión. La queja básica es que esa tecnología hoy día ha perdido su función instrumntal y ha llegado a ser una instancia determinante por ser. El desarrolo tecnológico hoy día aparece haber escapado del manejo controlado de la influencia humana, de manera que en los países altamente industrializados, la tecnología, metafóricamente hablando, no es más la sirvienta de la humanidad, sino que el hombre se ha convertido en el esclavo de una tecnología que determina su vida en todas las esferas y en todas las formas de expresión. Pero a pesar de toda la crítica que uno escucha del mundo tecnológico, hay muy poca gente en las

naciones industrializadas que estarían dispuestas para marchar sin los beneficios y ventajas ofrecidas por la tecnología. Así se puede concluir del comportamiento actual, que en suma, el juicio acerca de la tecnología moderna es positivo.

Interpretaciones metafísicas

En el nivel descriptivo, el dinamismo de la tecnología moderna puede ser rastreado hasta la compleja interacción de investigación científica institucionalizada, desarrollo tecnológico sistemático y puesta en el mercado. La competencia económica y la demanda por más altos estandares de vida, actúan como constantes incentivos para el proceso del desarrollo tecnológico que está constantemente retro-alimentándose ya que la tecnología tiene la tarea de satisfacer ciertas necesidades universales humanas —alimento, vestido, vivienda, información, transporte— es usualmente evidente cual de las dos soluciones en competencia da los mejores resultados (el ferrocarril es más efectivo que el carruaje y el teléfono es superior al correo). Así es como se efectúa, el creciente desarrollo de la tecnología. Pero la crítica general de selección de tecnología muestra que los criterios prevalecientes hasta ahora, que han ignorado ampliamente los efectos secundarios, no son de ninguna manera los únicos posibles. En un análisis más profundo el encadenamiento de los eventos puede remontarse a las escalas de valores y actividades de los individuos implicados. No hay imperativo tecnológico que exigiría el uso de cualquier innovación tecnológica sin considerar los aspectos negativos. Del hecho de que la tecnología moderna está extendiéndose por todo el mundo, podemos concluir con certeza que hay un potencial en la naturaleza humana para el modo de vida que implica ciencia y tecnología. Pero este modo de vida no es de ninguna manera el único posible. En la naturaleza humana hay también potenciales para muchos otros modos de vida como puede ser ilustrado por los varios sistemas culturales que existían y/o están existiendo hoy día, cada uno de los cuales es la realización de un específico conjunto de valores. El hecho de que la tecnología proporciona el componente material de un sistema cultural, abre el camino para un análisis más penetrante, al revelar las fuerzas impulsoras últimas del proceso actualmente en marcha. Se pueden distinguir aquí tres tipos de interpretación:

1) En oposición a la concepción intelectual tradicional del hombre como el animal rationale, uno puede pasar al homo faber y explicar la tecnología en términos de antropología (biológica). En este punto de vista el hombre es un ser natural entre otros animales, faltándole instintos fijos, y órganos altamente especializados, de ahí es por su propia naturaleza forzado a producir artefactos técnicos para ser liberado de la presión de las fuerzas hostiles de la

naturaleza. Esta interpretación se une con la explicación de la creatividad tecnológica en términos de un instinto básico en el hombre, comparable al impulso de manipular como está presente en los primates y en la actividad de los niños en el juego. En último análisis este enfoque conduce al determinismo tecnológico, ya que toda la historia de la humanidad se reduciría entonces a la invención de mejores herramientas, que resultan superiores y por ello victoriosos en la historia.

2) Pero la interpretación antropológica cubre solamente parte de la verdad, ya que el propio procedimiento de la tecnología consiste en acción intencional deliberadamente proyectada. Por esta razón se sugiere una interpretación racional en términos de procedimiento efectivo. En términos de la tradicional distinción entre materia y mente, esta interpretación es la opuesta directa de la visión naturalista mencionada antes. La naturaleza ya no es tratada como la última fuente de desarrollo; el intelecto es ahora el principio básico y cumple su destino de gobernar sobre la materia. Este enfoque combina la comprensión de la ciencia de la ingeniería con la idea de una espiritualización de la materia (por mandato divino).

3) En una tercera versión el impulso volitivo es mirada como un factor decisivo. En este contexto el impulso prometeico para la actividad y el apetito por el propio intrés personal y poder entra en juego. En una perspectiva más amplia, también la estructura mítica del entendimiento humano es relevante aquí. En último análisis hay siempre patrones míticos que constituyen el marco último de referencia para el significado cultural. Estos patrones están presentes también hoy, solamente en una forma escondida y disimulada. En realidad en nuestra securalizada sociedad, la tecnolog6a ha asumido en muchos respectos las características de lo sagrado y de lo diabólico y es así dotada con una función mítica. Se ha convertido en objeto de adoración infinita o de absolua condena.

Evidentemente ninguno de estos tres tipos de interpretación mencionados, puede reclamar cubrir la verdad completa. En realidad estas interpretaciones son en alto grado complementarias. Los impulsos biológicos y los factores culturales, no necesitan entenderse como excluyentes determinantes mutuamente del proceso del desarrollo tecnológico. La necesidad de dominar el mundo exterior y la existencia de impulsos biológicos naturales correspondientes, son simplemente tan reales como es el hecho de que formas superiores de actividad tecnológica, pertenecen al reino de la creatividad, intelectual y cultural. La característica de que la tecnología tiene en última instancia sus raíces en la constitución humana, explica por qué la historia retrata al hombre en cada etapa como homo faber. Y ya que la tecnología es parte de la esfera de la cultura, tiene un horizonte abierto y puede, como todas las otras formas del logro cultural, manifestarse en una mul-

titud de formas cambiantes. Esto es por qué hay siempre una oportunidad de que los países del Tercer Mundo encontrarán sus propios caminos para saber que hacer con la tecnología moderna; un camino que permita integrar los logros materiales de la tecnología con la herencia cultural específica de sus países.

AUGUSTO SALAZAR BONDY: FILOSOFIA E IDEOLOGIA EN LATINOAMERICA Y EN EL PERU

María Luisa Rivara de Tuesta

La concepción esencialmente humanista de nuestra filosofía constituye su característica esencial, le da su sello personal, pero es indispensable aquí hacer un escolio interpretativo de su proceso histórico a fin de insertar en él las obras que comentaremos y que en verdad se constituyen en manifestaciones de madurez del pensamiento latinoamericano.

Entendemos que el término filosofía, en sentido estricto, está referido a una forma de pensamiento surgido en las colonias griegas de Jonia, forma de meditación que ha guiado al Viejo Mundo en el desarrollo de la cultura y de su historia, constituyéndose en el fundamento de su civilización.

Vista desde esta perspectiva la filosofía es un conocimiento que ha servido de guía a la conducta del hombre occidental. En otras palabras, no ha sido mera teoría, ni saber abstracto, desinteresado, sino que ha venido proporcionando determinados principios racionales que han servido de fundamentación para su desenvolvimiento histórico.

En lo que al Nuevo Mundo se refiere, cabe hacer una distinción entre el pensamiento anterior a la conquista española y el pensamiento posterior, que podríamos llamar occidental-americano, ya que es, sin lugar a dudas, una proyección de ese pensamiento. El pensamiento anterior a la conquista española, concepción suigéneris, desarrollado principalmente por las culturas Inca, Maya y Azteca, constituye inquietante tema de investigación para historiadores, etnólogos, antropólogos, sociólogos, etc., que encuentran en las masas que han permanecido casi al margen de la cultura occidental las proyecciones de esas antiguas estructuras de pensamiento. En la medida en que se profundiza en el estudio del pensamiento pre-hispánico más se afirma que nuestra secuencia filosófica tiene sus gérmenes primigenios de meditación en el enfrentamiento de estructuras culturales y valorativas de índole diferente, ya que la problemática surgida por este hecho sería la que ha determinado su desenvolvimiento.

Y es que con motivo del descubrimiento del Nuevo Mundo se superpone al mundo indígena el mundo occidental. América es incorporada, a través de España, a occidente. Sin discusiones y sin poner en tela de juicio las posibilidades de la implantación de la cultura y los valores desarrollados en Europa se inicia el fenómeno de la transculturación.

Con el trasfondo de la problemática indígena se inicia pues nuestro proceso de transculturación nacional. La filosofía, elemento fundamental de la cultura y civilización europea, se traslada a América. Se inició, así mismo, el proceso histórico de la filosofía Latinoamericana, es decir el de la secuencia histórica de las filosofías que en Latinoamérica se han ido sucediendo desde esa incorporación al mundo occidental, y que indudablemente se constituye en la base y punto de partida de todo estudio que pretende un cabal conocimiento de nuestro quehacer filosófico. Desde la filosofía escolástica hasta las múltiples expresiones actuales de la Filosofía Occidental, pasando por la Filosofía Espiritualista de corte Bergsoniano —que a su vez se constituyen en grandes etapas de nuestro desenvolvimiento filosófico— llevamos ya una secuencia ininterrupida de cuatro siglos y medio de ejercicio filosófico, cuya característica más reveladora es la ausencia de creatividad, acusando así nuestra "Filosofía" más bien un carácter imitativo. Pero si bien es cierto nuestra fioslofía en sentido estricto, es decir referida a la construcción de grandes sistemas filosóficos y el hecho de que no se hayan dado eminentes y caracterizados filósofos, no ha tenido carácter creativo y mas bien sí intuitivo, ha servido de fundamento a los pensadores, que inspirados, justamente, por esos sistemas o esos filósofos, procuraron hacer válidas unas filosofías aplicándolas reflexivamente a determinadas realidades coyunturales históricas a fin de superarlas. Si la actitud estrictamente filosófica se desenvolvió sobre todo en las Universidades y Centros Académicos como saber abstracto y eminentemente teórico, la filosofía sirvió, desde su vertiente práctica, como guía de la conducta del hombre americano proporcionándole determinados filosofemas o principios racionales que al conjugarlos con nuestra realidad sirvieron, en primer lugar, para patentizar una situación humana y cultural defectiva que obligaba a efectuar modificaciones en la estructura en vigencia, y en segundo lugar, condujeran a la modificación, reforma o cambio de esa situación coyuntural.

Ambas líneas de pensamiento han actuado en forma paralela y se han ido fortaleciendo mutuamente. La filosofía dentro de su carácter académico ha ido adquiriendo una actitud más libre y crítica, ha logrado un cierto estilo de pensamiento y ha llegado a la reflexión actual, que evidencia un cabal conocimiento de las últimas tendencias, sistemas y doctrinas filosóficas. De otro lado la construcción que denominaremos *ideológica* iría marcando su pro-

pia línea de desarrollo, robustecida sobre todo por el marxismo y las preocupaciones por modificar nuestro status humano, político y socio-económico.

Postulamos así que todo intento de reflexión acerca de nuestro pasado histórico, con miras a la solución de las problemáticas históricas del presente, obliga al estudio, no sólo de las influencias filosóficas que se han venido sucediendo en el transcurrir histórico de nuestra filosofía, sino también, y esto es fundamental, llegar a un ajustado conocimiento de aquéllas influencias filosóficas que no fueran seguidas literalmente, sino que se modificaron por el peso de nuestra propia realidad humana y cultural, pero que al sufrir esas determinadas transformaciones actuaron sobre nuestra realidad histórica modificándola.

Esta cuestión de la alteridad de la filosofía "importada", aparentemente sencilla, conlleva de por sí interrogantes de tipo filosófico a los cuales debemos atender a fin de descartar definitivamente el concepto erróneo de que el transcurrir histórico de nuestra filosofía no ha sido otra cosa que una gratuita importación de sistemas filosóficos o de filosofías, sino que más bien ha constituido la vía hacia el ejercicio de una filosofía genuina y original.

En efecto, mirando con atención, este proceso histórico nos permite interrogarnos, en primera instancia, por el aspecto selectivo que se da en la adopción de ciertas filosofías; no es la imposición, el azar a la mera pedantería intelectual las que priman en la elección, sino una búsqueda de determinado sistema filosófico o filósofo que permita, de un lado, una cabal incorporación al mundo cultural europeo a través del desarrollo histórico de su filosofía, y de otro, la conversión de los principios de ese sistema a la praxis histórica con el objeto de encauzarla dentro de moldes de vida occidental más humanos y más justos.

Vista desde esta perspectiva la historia de la filosofía en Latinoamérica y por ende en el Perú presenta un cuadro de desenvolvimiento peculiar —de naturaleza bipolar— que va más allá del modelo dado en determinado tiempo y lugar y ofrece ya una personal manera de aceptación tanto de las doctrinas imperantes en occidente, que es lo que constituye la vertiente rigurosa, academicista de nuestro filosofar, y de otra el hacer válidas estas filosofías en el mundo cultural y en la realidad histórica americana, esfuerzo, este último, a través del cual vemos convertida la filosofía en lo que podríamos llamar ideología.

Es conveniente aquí referirnos al término *ideología*. La ideología, desde nuestro punto de vista, no es en sentido estricto ni filosofía ni ciencia. La ideología surge como resultado de *una tensión* entre el mundo teórico y la praxis y hace asequible socialmente una teoría filosófica, que se convierte en formulación ideológica sistemática. Y es un hecho que en América y con ocasión de Amé-

rica se han dado ideologías formales, emergidas en aquel momento en que el sistema filosófico imperante o que se quería hacer válido en la vida política y social, fue puesto en duda y rechazado.

Se podrá argüir que eso no es filosofía, no pensamos así, más bien sostenemos que esa en una forma de hacer filosofía y que la más conveniente manera de estudiar el proceso histórico del filosofar latinoamericano y peruano consiste en no atenerse sólo a los textos academicistas y al movimiento filosófico en las Universidades, sino estudiar los prolegómenos de esos textos y movimientos filosóficos ya que conducen a formulaciones ideológicas, de suyo importantes y significativas, que nos permiten entender nuestro proceso histórico cultural y, lo que es más impotrante aún, constituye la vía del proceso que conduce a la explicación actual de tendencias, temas y problemáticas, incluyendo las tendencias hacia la creatividad de una original y genuina filosofía latinoamericana.

Por eso en el transcurrir de nuestro pensamiento, nuestros ideólogos buscan, sirviéndose de la filosofía, reemplazar el pensamiento tradicional por nuevas formulaciones teóricas que, convenientemente adaptadas a la realidad, refuercen y sistematicen su intuición primordial, recogida, justamente de la tensión existente. Resultan así los ideólogos el nexo entre determinadas formulaciones teórico-filosóficas y una sociedad en tensión; son los que llevan a cabo la relación entre filosofía y praxis.

Decíamos que en América y con ocasión de América se han dado ideologías, conviene por lo tanto concretizar esta afirmación, al mismo tiempo que señalar el rol histórico que han cumplido. En efecto, en la etapa colonial la filosofía escolástica tiene en la *ideología humanista*, fundamentalmente defensora de la capacidad intelectual del natural americano, una influencia determinante para la conceptualización antropológica del aborigen, que no solamente controló la férrea jerarquización escolástica, sino que la atenuó en lo referente a las relaciones de convivencia entre conquistados y conquistadores. La filosofía de la Ilustración, en abierta oposición a esta filosofía escolástica genera a su vez la *ideología en la emancipación* que permitió la liberación política del hombre americano. La filosofía romántica y social, convertida en *ideología republicana* permite, no sólo la continuidad de nuestra concepción democrática, sino que postula la idea de "soberanía del pueblo" y ejecuta la libertad de los esclavos. La filosofía positivista es convertida en *ideología científica y tecnológica* con miras a obtener orden y progreso en nuestras repúblicas. Por úitlmo la filosofía espiritualista plantea ideológicamente un *neo-humanismo*: la formación de un nuevo hombre latinoamericano que bajo el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad quede cabalmente inmerso en la cultura occidental.

Es este el momento en que el *marxismo*, con postulados antitéticos, rechaza la postura elitista de los espiritualistas pugnando por efectuar la síntesis del binomio filosofía-ideología el eregirse en la única filosofía, al mismo tiempo que, sin tener una conciencia muy clara sobre la continuidad de nuestra trayectoria ideológica, pretende consumar el rol histórico que las ideologías que la precedieron vinieron cumpliendo.

Desde la perspectiva del desarrollo histórico ideológico que procuramos presentar, indudablemente, las etapas Ilustrada, Romántica y Positivista estuvieon relacionadas con los problemas coyunturales de la realidad histórica hispano-americana y representan, en su síntesis, un proceso de luchas entre las fuerzas conservadoras, continuadoras ideológicamente de formas de pensamiento estáticas, amparadas en principios absolutos y autoritarios; y las tendencias liberales defensoras de la movilización social, del sistema democrático, y que actuaron bajo los ideales de justicia, igualdad y libertad.

En síntesis nuestro proceso filosófico ha venido ofreciendo un desenvolvimiento singular: una vertiente estrictamente académica, rigurosa que nos ha mantenido en contacto con los grandes sistemas y doctrinas filosóficas. En esta vertiente se ha llegado a alcanzar la madurez filosófica, tanto en la formación del filósofo como en el ejercicio de la historia de las ideas, nuestros pensadores o ideólogos se han venido nutriendo constantemente de estas filosofías actuando sobre la realidad histórica, modificándola y alterándola; pero, justamente en este contacto constante con la praxis histórica y el manejo de filosofías que convertían en "ideologías" han ido madurando y adquiriendo experiencia de carácter filosófico de tan alto nivel que nos permite afirmar que han llegado a la postulación de una filosofía con caracteres específicos latinoamericanos, pero de alcances universales en cuanto su planteamiento fundamental se ha convertido en una metafísica del hombre. De sse hombre tantas veces encontrado en la historia de la humanidad como dominado y oprimido, sea a través de filosofías, ideologías, o expresiones culturales o religiosas. Así, pues, nos encontramos, después de un largo proceso de aceptación y práctica de la filosofía, en un punto culminante de su desenvolvimiento histórico donde la palabra balbuceante y tímida ha alcanzado su auténtico y genuino logos.

Frente a este cuadro evolutivo de la filosofía y el pensamiento latinoamericano la obra realizada por *Augusto Salazar Bondy*, marca no solamente un momento de asunción histórica sino un momento de superación logrado a través de la reflexión genuina y original. Fue no solamente profesor de filosofía sino filósofo e ideólogo, adquirió un cabal conocimiento de las últimas tendencias, sistemas y doctrinas filosóficas y postuló una teoría con miras a la

modificación de nuestro status antropológico, político y socio-económico.

La postulación de esta teoría fue posible a través de un continuo y penetrante estudio sobre el transcurrir de la Filosofía y las Ideas en el Perú y en América, que habría de influir y vivificar su concepción filosófica. Descubre así que nuestra filosofía en su transcurrir histórico tiene "un carácter reflejo y ancilar, careciendo de originalidad", [1] pero descubre al mismo tiempo que la filosofía no ha sido entendida nunca como "un producto puro del intelecto, separado de la existencia social" [2] que nuestros pensadores han visto en ella un camino que lleva de la meditación a la acción, que siempre han alentado "el ideal de un pensamiento ligado a nuestra realidad y enlazado con el proyecto de fundar una cultura capaz de expresar los valores y las aspiraciones del hombre de esta parte del mundo". [3]

Ante esta evidencia, surgida del trato directo con las fuentes, entiende que "el pensamiento hasta donde lo permitan las energías humanas que es capaz de potenciar, debe ser instrumento de crítica radical a fin de lograr por el análisis y la iluminación racional una conciencia plenamente realista de nuestra situación". [4] Quedaba así concebida la necesidad de una filosofía estricta nutrida en su esencia y sus fines por la vida de nuestros pueblos.

Ha descubierto, también, el rol que le compete jugar a la filosofía: haciéndola actuar sobre nuestra realidad terminaría con su carácter imitativo, lo que significaba al mismo tiempo una fusión de nuestras tradicionales bipolares vertientes reflexivas, la filosófica y la ideológica. Emprende así no por azar o por artificio de abstracción, sino por asunción histórica la tarea de contribuir a la continuidad y perfeccionamiento de nuestro ser filosófico.

La continuidad y el posible perfeccionamiento de nuestro ser filosófico se dan en sus múltiples obras y ensayos interpretativos y es ahí, donde hace filosofía e ideología al descubrir y expresar nuestra esencia antropológica y postular, sumergido en la sustancia histórica de nuestra comunidad hispanoindia, una teoría filosófica que busca valores y categorías que la expresen y sirvan de punto de partida de un movimiento transformador que permita, al mismo tiempo, un proceso ascendente de nuestra civilización y cultura.

---

[1] SALAZAR BONDY, Augusto. **La Filosofía en el Perú.** Lima, Ed. Universo S. A., (Colección de autores peruanos), 1967, p. 118.

[2] SALAZAR BONDY, Augusto. **Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo.** Lima, Francisco Moncloa Editores S. A., Tomo II, p. 455.

[3] **Ob. cit.,** Tomo II, p. 456.

[4] Ob. cit., p. 118.

Descubrir y expresar nuestra esencia antropológica lo lleva a la aceptación de que no es posible realizar una reflexión sobre los problemas de nuestro mundo contemporáneo, así como abordar su solución, sin considerar el proceso entero de nuestra cultura, proceso cultural que afecta en forma directa al sujeto histórico y a la filosofía por ser justamente ésta una meditación centrada en el hombre.

Para Salazar el transplante y adopción de ideas y normas de cultura iniciado en el siglo XVI, con ocasión del establecimiento español en América, produjo una ruptura con la tradición histórico-cultural autóctona que afecta aún hoy nuestro mundo espiritual que sigue "adoptando patrones extraños y desigualmente aceptados o elaborados". [5] Esta cultura transplantada no ha podido representar "Una unidad de valores y metas compartidas por toda la sociedad y alimentados y promovidos por el conjunto de la existencia social" [6] porque le ha faltado la unidad de una misma esencia cultural y porque se ha venido dando en una "comunidad escindida en capas opuestas y con graves distancias de tradición, formación y propósitos entre unas y otras". [7]

La filosofía, culminación de la existencia colectiva en la reflexión, no ha podido menos de reflejar esta situación, no ha podido por eso darse ese coronamiento de la cultura que es propio de las sociedades libres y de las culturas bien desarrolladas debido a la frustración del sujeto histórico ya que una existencia dentro de "una comunidad dividida y precaria no puede generar una reflexión genuina y productiva". [8]

Para Salazar el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico, siempre antropológicamente relevante como autoanálisis, porque debe ser "una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie". [9]

Queremos aquí relievar esta preocupación de Augusto Salazar Bondy por la condición del hombre americano inserto en un mundo cultural que actúa sobre él dominándolo e impidiéndole el normal desenvolvimiento de su ser. Es significativo por eso que su

---

[5] SALAZAR BONDY, Augusto. **Entre Escila y Caribdis.** Reflexiones sobre la vida peruana. Lima, Ed. Casa de la Cultura del Perú, 1969, p. 61.

[6] Ob. cit., p. 61.

[7] Ob. cit., p. 61.

[8] Ob. cit., p. 62.

[9] SALAZAR BONDY, Augusto. **¿Existe una filosofía en nuestra América?** México, 1ª ed., Ed. Siglo XXI, 1969, 133 p.

primer trabajo de Historia de las Ideas estuviese dedicado a Hipólito Unánue, quien impugnó la posición antiamericana suscitada en el siglo XVIII a partir de las tesis de De Pauw y de Buffon, — este último hablaba de una naturaleza americana inmadura y débil, subrayando la inferioridad física de los animales del Nuevo Mundo y la decadencia de los importados de Europa. Según Salazar en el Perú Unánue es la más decisiva voz que impugna esta posición antiamericana al sostener que "el transcurso del tiempo... ha hecho ver... que los indios no son irracionales, y que no se degrada la parte del género transplantada de la Europa a la América". [10]

Esta polémica remite, según Salazar, a la disputa anterior en dos centurias entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda acerca de la irracionalidad del indio americano, y es igualmente significativo que su última publicación *"Bartolomé o de la Dominación"* [11] haya sido elaborada con el propósito de actualizar, a través de los términos de su propia postulación filosófica, la condición antropológica cultural del americano.

En forma de diálogo replantea Salazar la polémica y Bartolomé habla de Hatuey, cacique de las Antillas diciéndole:

> "El europeo no sólo invade tus tierras; también toma posesión de tu conciencia. (...). La lengua, el arte, la filosofía, la cultura en suma, son armas de dominación.
>
> (...) Por eso, hay que hablar de cultura de la dominación como expresión del ser alienado de un pueblo. (...) ¿Te das cuenta de la gravedad de este hecho y de cómo amenaza permanentemente la libertad de tu nación?". [12]

a lo que Hatuey le contesta:

> "Entonces hay que desmontarla totalmente, al mismo tiempo que se revolucionan las bases económicas y sociales de la vida del pueblo.
> Por ello es necesario rechazar la civilización occidental que nos ha sido impuesta como modelo. A partir de esa negación que todo lo cuestiona, podremos reconstruir

---

[10] UNANUE, Hipólito. **Mercurio Peruano,** No. 375, p. 232, Cit. por Augusto Salazar Bondy. **Documentos,** Revista de la Sociedad de Historia, Tomo II: I, año, II, N-1, p., 397.

[11] SALAZAR BONDY, Augusto. **Bartolomé o de la dominación.** Lima, Ediciones PEISA, Biblioteca Peruana, 1977, p. 159.

[12] **Ob., cit.,** p. 147-148.

nuestra existencia hoy abatida y aprovechar lo que los demás pueblos han creado. Hoy todo eso es estéril o nocivo si no es reinterpretado". [13]

Bartolomé replicando a Hatuey le dice:

"Me duelo contigo de ese sino trágico de tu pueblo.
Comprendo que está cogido en el círculo infernal de la dominación y que la cultura lo hace más dominado aún.
Es necesario romper ese círculo. Veo que por eso la rebelión tiene que ser total.
Más ¿Cómo hacerlo sin recaer en la violencia? Esa es mi duda lacerante.
Pero que es preciso iniciar una nueva cruzada liberadora, de eso estoy seguro". [14]

Es la obra de Augusto Salazar Bondy una verdadera cruzada liberadora de nuestros pueblos donde la filosofía debe actuar dialécticamente: Como conciencia lúcida de nuestra condición deprimida y como pensamiento de la negación de nuestro ser dependiente.

La Filosofía como conciencia lúcida de nuestra condición deprimida es expresada en términos defectivos de inautenticidad o imitación de nuestra filosofía y cultura, de nuestra vida alienada por el subdesarrollo, de nuestra situación económico-social de países dependientes y dominados. Y la filosofía como pensamiento cancelatorio de esta condición es expresada en términos de negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia.

Pero al mismo tiempo que cruzada liberadora de nuestros pueblos, es en su validez universal preocupación por el hombre, pensamiento reflexivo y ¿por qué no filosofía?, que busca un equilibrio de la humanidad frente a su condición dialéctica desarrollada en la historia en términos contradictorios de esclavo-amo, siervo-señor y dominantes-dominados.

Sin lugar a dudas la reflexión de Augusto Salazar Bondy no se da aislada, representa un momento significativo en el cuadro evolutivo de la filosofía y el pensamiento latinoamericano que entre las décadas del 50 al 60 modeló el carácter de nuestra filosofía como un quehacer que aspirase a pensar por sí mismo los grandes temas del filosofar occidental hasta alcanzar la creatividad. Esta exigencia de creatividad también se hizo sentir con más fuerza,

---

[13] **Ob., cit.,** p. 149.
[14] **Ob., cit.,** p. 150.

en otro grupo de filósofos, * cuyo más caracterizado representante es el mexicano Leopoldo Zea, y que desde la década del 50 insistieron en hablar del nacimiento y desarrollo de la filosofía americana. Para este segundo grupo no se trata sólo de reconocer el hecho de que en América se ha cultivado la filosofía, sino de algo más significativo: crear una auténtica y original reflexión filosófica desde la circunstancia histórica y geográfica americana.

Para Leopoldo Zea, "... a la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía de nuestra América, sólo cabe una respuesta: no sólo es posible sino lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad. En esta filosofía en la que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando". [15]

Observa Zea que "se perfila una nueva actitud filosófica, preocupada más por la acción eficaz que por la teoría. Una filosofía que muestra las posibilidades de esta acción y de su no menos posible eficacia". [16] "Una nueva actitud que cumplirá también su función, como la que le antecedió cumplió la suya. No ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre". [17]

Se trata de dos perspectivas sobre nuestra filosofía. Para la primera, la de Augusto Salazar Bondy, nuestra filosofía ha sido y es inauténtica e imitativa, aun cuando reconoce que nunca ha estado separada de la existencia social; para la segunda, la de Leopoldo Zea, sin cuidarse de su autenticidad e inautenticidad, nuestra filosofía tiene ya sus realizaciones y constituyen las bases del futuro quehacer filosófico caracterizado más por la acción eficaz que la filosofía ha producido en nuestro transcurrir histórico que por

---

* En 1956 fueron apareciendo las primeras publicaciones de la etapa inicial del proyecto referente a las idaes contemporáneas de América, editadas por el F. C. E.: Arturo Ardeo, **La filosofía en el Uruguay en el siglo XX;** Guillermo Francovich, **El pensamiento boliviano en el siglo XX;** João Cruz Costa, **Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil;** José Luis Romero, **El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX;** Rafael Heliodoro Valle, **Historia de las ideas contemporáneas en Centro América;** Angélica Mendoza, **Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos;** Víctor Alva, **Las ideas sociales contemporáneas en México;** Antonio Gómez Robledo, **Idea y experiencia de América;** Augusto Salazar Bondy, **Historia de las ideas en el Perú contemporáneo,** en Lima; y Jaime Jaramillo Uribe, **El pensamiento colombiano en el siglo XIX,** en Bogotá.

[15] ZEA, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más.** Siglo XXI, México, 1976, pp. 157-158.

[16] **Ob. cit.,** p. 159.

[17] **Ob. cit.,** p. 160.

la actitud teórica y especulativa, con lo cual Zea, en forma más decidida y segura, se entronca en nuestro proceso ideológico.

Y es que a partir de la publicación de *¿Existe una filosofía de nuestra América?* de Salazar Bondy, se agita, en forma inusitada, nuestra intelectualidad filosófica en torno a la inautenticidad y falta de originalidad de nuestro ejercicio filosófico.

Desde la perspectva Filosofía-Ideología en que venimos desarrollando el presente artículo, el debate sobre inautenticidad y falta de originalidad de nuestro ejercicio filosófico marca un momento importante y decisivo de nuestra reflexión. La diferencia que hemos establecido entre filosofía como producto académico, e ideología como producto derivado de ese quehacer académico, pero actuando sobre la praxis histórica, se hacen evidentes. Salazar Bondy establece que el filosofar inauténtico es el meramente académico, especulativo, alejado de la praxis. Zea asume como filosofía sin más todo el movimiento que hemos denominado ideológico, que siempre ha estado ligado a la praxis histórica considerando además, que está en la base de lo que se quiere seguir realizando.

Decimos que el debate marca una nueva etapa del desarrollo filosófico, que puede situarse en la década del 70, en cuanto el quehacer del filósofo latinoamericano y esto es fundamental, queda comprometido con su realidad para intentar ofrecer soluciones a sus múltiples problemáticas.

Este proyecto de una filosofía ligada a la praxis tiene realizaciones genuinas y originales por parte de una nueva generación de filósofos argentinos que luchaban por superar los planteamientos ontológicos, heideggerianos, hegelianos, o de otras tendencias, formulados por generaciones anteriores. En el Congreso Nacional de Filosofía realizado en Córdova en 1971 el debate se centró sobre la posibilidad e imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, frente a una filosofía universalista, abstracta, europeo norteamericana y no, como se esperaba, la división entre el neopositivismo lógico, el marxismo o el existencialismo fenomenológico.

Esta nueva generación intentó ir realizando los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana, a partir de la sociología de la dependencia y la teología de la liberación. Su encuentro con Salazar Bondy en 1973 con motivo del "Simposio de filosofía latinoamericana" * realizado en Buenos Aires, serviría no sólo para dar una cierta uniformidad y sincronización a la reflexión que proyectaban sino para insertarlos en el grupo que postulaba una auténtica y original reflexión filosófica desde la circunstancia americana.

*** En el mismo participaron: Leopoldo Zea (mexicano), Julio César Terán (panameño-ecuatoriano), y Félix Schwartzmann (chileno).**

La ponencia presentada por Salazar Bondy "Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación"[18] establecía, en primer lugar, los límites terminológicos de "dominación, cultura, país y subdesarrollo" y en segundo lugar sostenía y afirmaba: 1) que la dominación de un país respecto a otro se da en íntima relación con la dominación de grupos al interior del mismo país; 2) que la dominación de países es el determinante fundamental de su desarrollo; 3) que para los países latinoamericanos, considerados separadamente o en conjunto, la situación más clara y definitoria es la situación de dominación; 4) que la condición de dominación y de subdesarrollo hace que la cultura de un país, sea afectada de todas maneras: queda afectada en cuanto resulta defectiva, con una serie de limitaciones, de debilidades, con una merma de sus capacidades de creación; 5) la filosofía como producto de expresión de una cultura —dentro de un país que está en situación de dominación— es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación; 6) que nuestra filosofía, la filosofía de nuestra América, es una filosofía de la dominación y por lo tanto defectiva.

A la pregunta ¿Qué se puede hacer? responde: se puede proponer una acción en la filosofía, en la docencia filosófica y/o en el ejercicio no docente de la filosofía, que no se limite a continuar el camino de la filosofía de la dominación; se puede hacer un cambio en la filosofía en conexión estrecha con otros procesos que están vinculados especialmente a los cambios sociales y económicos, para poder salir de la situación orientemos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ella implica de dominación interior y exterior; o sea, en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación.

Para Salazar Bondy estas acciones se pueden realizar en tres dimensiones, que no son necesariamente etapas cronológicas: 1) en la acentuación de la acción crítica de la filosofía, una crítica que implica análisis epistemológicos, lingüísticos, histórico-sociales, para tratar de lograr la máxima conciencia sobre la que está produciendo el conjunto de nuestra situación y al mismo tiempo lograr un diagnóstico de la situación vital en la cual estamos; 2) replanteo de los problemas, pero con una óptica distinta (y acota, tal como lo esán haciendo gente como Dussel) y 3) ir hacia la reconstrucción de un pensamiento filosófico que fuera resultante de esa

---

[18] SALAZAR BONDY, Augusto. "Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación". En **Stromata** (San Miguel, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador), **año XXIX, N-4, octubre-diciembre de 1973, pp. 393-397.**

crítica y de ese replanteamiento. Estas tres dimensiones harán posible —dice Salazar— producir un pensamiento ya orientado en el sentido de la filosofía de la liberación.

La reflexión de Augusto Salazar Bondy, interrumpida prematuramente, culmina postulando que la situación más clara y definitoria de nuestros países latinoamericanos es la situación de dominación y propone una acción a través de la filosofía, que no se limita a continuar el camino de la filosofía de la dominación, orientándola clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ella implica de dominación interior y exterior; o sea en el sentido de una FILOSOFIA DE LA LIBERACION.

LA "INVERSION DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA" EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO *

ARTURO ANDRÉS ROIG

En nuestros estudios sobre la filosofía de la historia, hechos básicamente desde una evaluación de esa forma de saber tal como la encontramos en Federico Guillermo Hegel, descubrimos que podía hablarse en más de uno de nuestros hombres de pensamiento de una "inversión" de aquella filosofía. Lo habíamos notado, entre otros, en los escritos de Simón Bolívar. "La filosofía de la historia que se desprende de los textos bolivarianos —decíamos— se organiza sobre una fórmula radicalmente distinta de la expresada en el texto hegeliano: en el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse "de lo que ha sido y de lo que es", sino "de lo que es y de lo que será", enunciado en el plano concreto de la contingencia de lo histórico".

También habíamos notado que junto con ese fenómeno de "inversión de la filosofía de la historia" se daba de modo interesantemente relacionado una cierta apertura hacia lo utópico, que es, precisamente, lo que nos ha llevado a hablar de una "utopía magna bolivariana" como una de las más relevantes dentro de las grandes utopías que ha vivido y vive nuestra América y que Leopoldo Zea desde un horizonte más amplio ha denominado "utopía bolivariana de integración planetaria".

Así, pues, "inversión de la filosofía de la historia" europea y a la vez puesta en ejercicio de la función utópica, posiciones que sin sugerir para nada una presencia de la obra de Hegel a comienzos del siglo XIX, implicaban de hecho, un anti-hegelianismo esencial. No olvidemos la suerte que la utopía tiene en manos del filósofo alemán que se negaba, justamente, a hablar de "lo que es y de lo que será" y que, de acuerdo con esta tesis había lanzado la famosa metáfora del buho de Minerva levantando el vuelo en el atardecer de los tiempos.

*** No fue leída, pero si recibida. El Comité Editor consideró necesario editarla.**

En relación muy estrecha con aquella "inversión de la filosofía de la historia" y con la actitud de apertura hacia el ejercicio de lo utópico, —con los inevitables altibajos que muestra— habíamos visto también que había otro tema que podía ser considerado como casi constante en los diversos "re-comienzos" de nuestro pensar filosófico: nos referimos a la categoría del "olvido" y a los ricos planteos teóricos y prácticos con los que se muestra a lo largo de nuestra historia intelectual. La problemática del "olvido", presente en tantos escritores nuestros, básicamente como una 'crítica de la razón política" —recordemos el "olvido" que el hombre de ciudad ejercía sobre el campesino en el célebre texto de José Martí "nuestra América"— implicaba un ejercicio que no es diferente del que nos ha venido a hablar en nuestra época la Escuela de Franckfurt, el "ejercicio de la sospecha" que fácilmente se convierte en "denuncia" y señalamiento de "olvido".[1]

La problemática señalada, en los aspectos a los que hemos hecho referencia: la "inversión de la filosofía de la historia", la apertura hacia un "ejercicio de la función utópica" y la "crítica de la razón histórica" desde la noción de "olvido" que implica toda la problemática de lo ideológico, nos pone en la pista de tres grandes temas de lo que es nuestra filosofía latinoamericana y que nosotros, de alguna manera y en la medida de nuestras fuerzas hemos intentado llevar adelante.

---

[1] Sobre la "inversión de la filosofía de la historia" en Simón Bolívar, véase nuestro libro **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.** México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 134-135 y 184 y también nuestro trabajo **Bolivarismo y filosofía latinoamericana.** Quito, Ediciones de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 1984 (Colección Ensayos, 2), capítulos titulados: "Simón Bolívar y las dos revoluciones de la Independencia" (p. 27-48) y "Bolívar y la filosofía de la historia" (p. 63-75). En cuanto a la problemática de Hegel en América Latina, véase el artículo de Gregor Sauerwald "¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena? Apuntes acerca de la recepción de Hegel y su superación en la filosofía latinoamericana como aporte a la exposición de su conflicto y con referencias a la filosofía ecuatoriana actual", en **Cultura.** Revista del Banco Central del Ecuador, número 14, 1982.

Sobre la utopía bolivariana, véase nuestra ponencia leída en el Primer Congreso Mexicano de Filosofía, realizado en Guanajuato, titulada: "La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una **utopía para sí",** publicada en la **Revista de Historia de las Ideas.** Quito, Segunda Epoca, número 3, 1981, p. 53-67 y Leopoldo Zea **Filosofía de la Historia americana.** México, Fondo de Cultura Económica, 1978, cap. "La utopía bolivariana".

Respecto del tema del "olvido", véase nuestro libro **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,** ya citado, p. 33-34; 36-37, etc.

Ahora quisiéramos señalar un momento ciertamente auroral del primero de los temas señalados cuya presencia histórica no responde a un hecho accidental. En pocas palabras, no es una casualidad que el hombre de las colonias invierta el discurso colonialista, como no es casual que el hombre "que hace causa común con los oprimidos" y "milita en el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores", como decía José Martí, descubra, como lo hizo el héroe cubano, que la "denuncia de olvido" expresada como mera praxis a nivel de las luchas sociales, podía y debía ser elevada a categoría filosófica dentro de lo que hemos denominado "crítica de la razón política". ¿Y cómo puede escapar a estas consideraciones la relación íntima que hay entre aquella "inversión" y esta "crítica" con un determinado ejercicio de lo utópico? Diríamos que todo esto tiene sus raíces en una praxis, que es la praxis liberadora de los pueblos y que ahí se encuentra la raíz de una filosofía como la nuestra.

Pues bien, la "inversión de la filosofía de la historia" no es fruto de un mero esfuerzo teórico. Restablecer esas "inversiones" es nada menos que reconstruir en buena medida una línea de pensamiento que no necesitó de academias para nacer, una línea de pensar que si se la hubiera percibido no se habría llegado a negar —en algunos casos de modo tan radical— una filosofía de nuestra América.

Por otra parte, el fenómeno de la "inversión" es ciertamente importante, toda vez que es por medio de su "mecanismo" que se elaboran las formas antitéticas dentro del universo discursivo de una época. Por cierto que esa "inversión" puede quedarse en el mero marco de una modificación de la tabla axiológica que ponga lo bueno como malo o viceversa, aun cuando no siempre sea así y en más de un caso se superen las simples formas antidiscursivas y se avance hacia la formulación de un discurso otro, que posee todo el poder de una dialéctica creadora.

Pues bien, dentro de la tradición intelectual de nuestros países andinos-amazónicos existe un impresionante y ciertamente bello monumento, no debidamente valorado a nuestro juicio desde el punto de vista de una filosofía latinoamericana: nos referimos a la obra *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (1650) de Antonio de León Pinelo (1596-1660).[2] Lamentablemente, el editor y prologuista no

---

[2] Antonio de León Pinelo. **El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético. Historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano.** Lima, Imprenta de Torres Aguirre, 1943, dos tomos de 396 y 532 p. respectivamente, con un prólogo del editor Raúl Porras Barrenechea.

La obra se escribió en Sevilla y permaneció inédita en los Archivos de la Biblioteca Real de Madrid, desde 1650 hasta 1943, su primera y que sepamos única edición.

supo valorar el significado del esfuerzo teórico y bibliográfico de León Pinelo, hijo, sin duda, de la más rica tradición humanista. Nos habla de la "espantable obra de erudición" fruto de una "fiebre erudita y documental" que tendría su origen en "rasgos atávicos" provenientes de los abuelos hebreos de León Pinelo y concluye caracterizándolo como "un tipo de coleccionista o de millonario frustrado, extraviado en el camino polvoriento de la bibliografía". Nada se ve del para nosotros increíble impulso poético y la genial imaginación de este hombre que supo justamente, en medio de un mar inmenso de autoridades, adoptar una línea discursiva que nada tiene de oscuro, ni de gusto decorativo barroco, a pesar del barroquismo inevitable del estilo.

Frente a lo que "espantó" al editor de la obra, cabe que nos preguntemos de qué otro modo podría haber invertido un humanista culterano de nuestra América, que ya pensaba y sentía como americano, la gigantesca masa de material literario acumulada con la que se venía justificando, desde siglos, el europeocentrismo. Frente a eso, surgen las únicas respuestas: mediante una contraerudición, que deja por eso mismo de ser erudita en el sentido banal o trivial y mediante el recurso a algo que para los europeos o, simplemente los anti-americanos, se salía de lo establecido, lo "peregrino". El concepto de "historia peregrina" se convierte de este modo en uno de los esfuerzos teoréticos más bellos de inversión de los códigos vigentes, nada "peregrinos" por cierto.

¿Cómo se lleva a cabo la "inversión de la filosofía de la historia" tal como venía siendo elaborada por la cultura europea en expansión desde el siglo XV? Echando mano, precisamente, de elementos teóricos y de presupuestos míticos que esa misma filosofía de la historia presentaba. El primero de ellos, el de que la "marcha" de la historia (la "marcha" de la "luz", de la "revelación", del "cristianismo" y, más tarde, la marcha de la "cultura", de la "civilización" y con todo ello de la filosofía, etc.) va siempre desde el Oriente hacia el Occidente (Tomo I, p. 163), verdad de fe que nuestro León Pinelo no pone en duda en ningún momento.[3] Mas, en contra de los mismos portadores del mito que entendían

---

Porras Barrenechea llega a decir de la Primera Parte de la obra, que es para nosotros tan valiosa como las restantes por su audacia imaginativa y a la vez teorética que "salvo su curiosidad y su estilo de época, es casi inutilizable en nuestros días y sólo puede leerse dentro de un ánimo de amenidad y entretenimiento semejante a lo que podríamos poner en la lectura de un libro de caballería" (p. XXVIII del Tomo I) y más adelante agrega: "como pensador original...carece de vuelo especulativo y de inquietud metafísica y no se hallan muchas opiniones suyas que citar" (p. XLIII del mismo Tomo).

[3] Hemos dicho que León Pinelo no discute el mito del avance de la cultura humana desde el oriente hacia el occidente. Transcribimos

que esa "marcha" se había detenido en Europa —idea que habría de alcanzar su máxima expresión en el siglo XVIII y comienzos del XIX con Hegel quien acabaría asumiéndola y hablando de un "Occidente absoluto", o como lo dice para darle mayor ropaje ontológico, un "Occidente kat'exojén"— León Pinelo insistirá, con fuerza, en la relatividad de los términos y nos dirá, de modo claro y terminante que las "voces Oriente y Occidente...son de tal acepción según sus propios significados que se pueden verificar...en cualquier lugar del Mundo, excepto en los dos puntos polares" (I, 324); "... porque cuando digo Oriente y Occidente hablo de la parte en que *me* nace y en que *me* pone el Sol" (los subrayados son nuestros); y todo ello porque y en esto radica lo decisivo "el Oriente y el Occidente no son puntos fijos" (I, 325). "En cualquier lugar del Orbe hay Oriente y Occidente" (II, 5-6) y por tanto el Nuevo Mundo, al que llaman "Indias Occidentales" es tanto occidental como oriental (I, 332). De esta manera el mito ha quedado relativizado y podrá ser puesto al servicio de una nueva humanidad, la nuestra americana.

Esa relativización le habrá de permitir a León Pinelo incorporar al Continente Americano dentro de la Historia Mundial; valorarlo frente a los otros continentes al asignarle el cumplimiento de un momento ontológico dentro de aquella Historia y, por último, justificar la integración de América a la Corona Imperial española, pero en un pie de igualdad con las otras regiones que la integraban.

En el fondo se trataba de enfrentar lo que Antonello Gerbi denominó la "Calumnia de América" y que el investigador italiano rastreó durante toda su vida. "...admiro cuán desobligados se hallan los españoles —decía León con palabras que bien podríamos enunciarlas para nosotros en nuestros días— de saber las cosas de las Indias, no excusándose de averiguar las de Babilonia, Egipto, Persia y Turquía, como si éstas fueran más nuestras que aquéllas, y más permitido o menos culpado ignorar lo propio que lo extraño" (II, 290).

---

aquí algunos textos sugerentes: "Crió Dios toda la máquina celeste sujeta al curso y movimiento rapto —es decir, el primer movimiento que dio el "impulso" (rapto)— del primer Motor que es de Oriente a Occidente. Crió al hombre en el Oriente para que siguiendo con todas las cosas naturales...conociese en sí en ellas que caminaba siempre al Occidente de la vida y al fin y paradero de su camino natural" (I, 163); "...los caminos que Dios dirige siempre siguen el orden natural y moral del Universo..." (ib.); "El camino del Occidente es el que Dios enseña..." (I, 164); "... que siempre Dios envía sus dones, sus favores y su noticia del Oriente, y que los hombres le habemos de buscar caminando al Occidente..." (I, 196).

¿Cómo hacer cambiar de parecer a los que miraban las colonias con tanto desprecio aún viviendo en ellas? La respuesta fue la de elaborar un discurso en el que se invirtiera, como ya anticipamos, la tabla de valores vigentes. Se trataba de discutir proposiciones sobre nuestras cosas que se movían en el mero nivel de la opinión. Para ello había que elaborar la "opinión diversa", la "otra opinión", la "para-doxa" y volverla sobre la opinión imperante, momento en el que no podía ya ser paradoja: "que no parezca paradoja —dice— lo que es verdad llana" (I, 200). De ahí el concepto ciertamente bello, como hemos dicho, de lo "peregrino" de nuestras Indias, en donde aquella categoría es señalada tanto respecto de la naturaleza como de los hombres. América es "peregrina" porque es "singular", "extraordinaria", "rara", "misteriosa", "admirable", "sutil", "novísima". De ahí que el Paraíso Terrenal —como ya lo había sospechado Cristóbal Colón— haya estado en su cuenca amazónica; que la Historia Mundial se haya desplazado desde esta nuestra América, oriente, hacia el occidente, es decir el Asia, atravesando, como lo hizo el Arca de Noé, el inmenso Océano Pacífico, el Mar del Sur de nuestros abuelos; América, cuna de la humanidad, "oriente" del Asia y el Asia, cuna de Jesucristo, "oriente" de Europa; y, por último, España, la heredera de la cristiandad, la más católica de las naciones del mundo, "oriente" de América. Se ha cerrado el gran círculo de la Historia Mundial, que comenzó en nuestros Andes ecuatoriales y concluyó en ellos en el momento de su incorporación a una nueva e inmensa ecumene, después de un periplo gigante de siglos, de hechos y de espacios geográficos.

LA MEDIACION HISTORICA DE LOS VALORES *

APORTE DESDE LA PERSPECTIVA Y LA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA

JUAN CARLOS SCANNONE S. I.

La experiencia histórico-cultural fundante de América Latina es la de un "mestizaje cultural" [1] de mundos distintos de valores (amerindio, ibérico), que a través de encuentros y conflictos se fueron mediando históricamente en la conformación de un nuevo *éthos* cultural. Pero debido a esas y a ulteriores contradicciones el núcleo ético de valores así resultante no logró mediarse en estructuras e instituciones sociales, políticas y económicas que le correspondan y respondan a la exigencia de justicia, valor que, por otra parte, es central para el sentido de la vida de dicho *éthos* cultural. Sin embargo esa exigencia de justicia fue inspirando una línea histórica de intento y realizaciones que hoy parecen preanunciar un nuevo paso cualitativo en la mediación histórica de valores.

Por ello esperamos que una reflexión filosófica hecha desde la experiencia histórica latinoamericana puede dar aportes universales para la comprensión y la práctica de la mediación histórica de los valores en orden a lograr sociedades más justas, más humanas y mejor inspiradas por el sentiido cristiano de la vida.

Nuestra reflexión irá siguiendo los pasos siguientes: 1) en primer lugar, a modo de introducción, explicaremos qué entendemos por "*éthos* cultural", categoría que usaremos en nuestro análisis. 2) Luego haremos la crítica ontológica de diversos proyectos históricos de mediación de valores, proyectos que han tenido y tienen aún vigencia entre nosotros: es más fácil criticar las me-

---

*** No fue leída, pero si recibida. El Comité Editor consideró necesario editarla.**

[1] Expresión usada por el Documento de Puebla (IIIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano) n. 409 (cf. n. 307). Ver también mi artículo: " 'Mestizaje cultural' y 'bautismo cultural'. Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", Stromata XXXIII (1977), 73-91.

diaciones inauténticas que detectar y proponer las líneas estructurantes de la auténtica mediación histórica. 3) Por último, inspirados en esa crítica, explicitaremos el desde donde la habremos hecho. Para ello nos moveremos en el círculo hermenéutico que se da entre la interpretación de experiencias históricas latinoamericanas que parecen mostrar las líneas estructurantes de una mediación auténtica del valor, por un lado, y, por otro, una determinada precomprensión ontológica de dicha mediación, es decir, nos moveremos en el círculo que se da entre interpretación histórica y comprensión ontológica.

De ese modo esperamos poder proponer a la discusión nuestra contribución ontológica al problema de la mediación histórica de los valores.

I. LA CATEGORIA DE "*ETHOS* CULTURAL"

En nuestro análisis filosófico emplearemos abundantemente esa categoría. Por "*éthos* cultural" entendemos el modo particular de vivir y habitar éticamente el mundo que tiene una comunidad histórica (un pueblo, una familia de pueblos, etc.) en cuanto tal en su historia. Prefiero esa categorización porque no sólo tiene en cuenta las estructuraciones (económica, social, política, cultural) de la convivencia, también el *núcleo ético-sapiencial*[2] de principios vividos y valores que la orientan (sea que el núcleo se medie más o menos plenamente en estructuras, sea que éstas más bien tiendan a desfigurarlo y aún oprimirlo). Ello implica tener en especial consideración la *respuesta ética libre* (aunque estructuralmente condicionada) que la comunidad en cuanto tal va dando en su historia al imperativo ético absoluto del Bien que la interpela por mediación de los valores y de las realidades y acontecimientos históricos. Como se ve, nuestra comprensión supone que la mediación histórica de valores es ante todo ética (ético-cultural, ético-histórica), pues el *éthos* cultural se configura como opción cultural fundamental, aunque esté históricamente mediada, previamente condicionada y vaya logrando estructuraciones de la vida y convivencia que más o menos le correspondan.

Por consiguiente se trata de no tener en cuenta sólo la "semántica" histórico-cultural (el trasfondo de sentido, valores, símbolos,

---

[2] Sobre el núcleo ético-mítico de las culturas cf. Paul Ricoeur, "Civilization universelle et cultures nationales", **Histoire et Vérite** 3. éd. (Paris: Editions du Seuil, 1964), 286-300. Juan Pablo II habla del **éthos** de un pueblo y de su cultura en la alocución a los obispos de Lombardía, **L'Osservatore Romano** (ed. española), n. 685 (14-II-1982), 110-112.

memoria y experiencias históricas y obras culturales de una determinada cultura) puesta en juego por las decisiones históricas de la comunidad, ni sólo la "sintaxis" cultural y social según la cual se articula en estructuras e instituciones, sino también la "pragmática" misma ético-histórica (ético-cultural, ético-política, ético-religiosa) que las pone en juego y las pone en obra con libertad ética en el drama de la historia.[3]

Resumiendo: la comunidad pone en juego en una pragmática ético-histórica el trasfondo semántico de sentido que le es dado por su modo de habitar la tierra, su memoria histórica y su tradición cultural. Y de esa "puesta en juego" ética en medio de los encuentros y los conflictos históricos que la interpelan y la condicionan, resulta la configuración, organización y estructuración (en una especie de "sintaxis") de la vida y convivencia en forma más o menos justa o injusta. El interjuego histórico de esas dimensiones (semántica, pragmática y sintáctica) configura el *éthos* cultural, aunque a la pragmática le corresponde el rol de mediación *histórica* en cuanto tal.

Pero las opciones ético-comunitarias no son unívocas ni homogéneas en los distintos sectores sociales, a pesar de que haya opciones fundamentales que puedan atribuirse a la comunidad en cuanto tal y analógicamente a sus distintos compuestos sociales (aunque no a cada uno de sus miembros). Por ello la historia de la mediación de valores será en gran parte la de proyectos antagónicos: no sólo la del antagonismo con el proyecto de *otra* comunidad, sino en el seno de la misma. De la resultante de las opciones comunes y de las antagónicas de la misma comunidad irá dándose la conformación de su *éthos* cultural con un grado mayor o menor de integración social.

II. CRITICA ONTOLOGICA DE PROYECTOS HISTORICO-CULTURALES

"América Latina" significa no sólo una región geográfica sino una unidad histórico-cultural originada por el encuentro de la Amerindia y las culturas ibéricas. Pero una tal afirmación no es unívoca, sino que ella abraza un conflicto de interpretaciones acerca del ser y del deber-ser de esa realidad cultural. Tal conflicto her-

---

[3] Las categorías semióticas: "semántica", "pragmática" y "sintáctica" las empleo en sentido histórico-cultural inspirándome en Carlos Cullen. **Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos** (S. Antonio de Padua, Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 1978), p. 12 y passim. De ahí tomo también el concepto de "puesta en juego".

menéutico y los conflictos que le subyacen no destruyen esa unidad fundamental sino que la presuponen.

En nuestra historia se dieron y se dan distintos proyectos de mediación histórica de valores, que comprenden y practican en forma distinta y aun contradictoria la mediación histórica y cuáles son los valores que hay que mediar. Se trata ante todo de *líneas* históricas distintas que a través del tiempo guardan cierta continuidad fundamental en sus respectivos proyectos, los cuales tienen formas diversas en cada etapa histórica (conquista y colonización; emancipación política; lucha de proyectos en orden a la organización nacional; triunfo del proyecto liberal; sucesivas crisis y cuestionamientos del mismo; importación y surgimiento de nuevas alternativas históricas).

Creemos poder distinguir en nuestra historia las líneas siguientes: 1) el proyecto colonialista; 2) el modernizante; 3) el subversivo; 4) el dialéctico; 5) el de la resistencia; 6) el populista; 7) el liberador.[4] A los seis primeros —que entre sí pueden asociarse en tres pares— añadimos una séptima línea histórica: la que muestra los rasgos estructurantes de la auténtica mediación histórica. El ordenamiento de los siete proyectos responde sobre todo al papel que en cada uno de ellos juega o deja de jugar la *negación* en la mediación histórica de los valores. El análisis del séptimo lo abordaremos en la tercera parte del presente trabajo.

1) *Los proyectos colonialistas*

Tal era el proyecto que de hecho traían muchos de los conquistadores y colonizadores (encomenderos, bandeirantes, etc.), aun a pesar de las intenciones de Isabel de Castilla, de las mismas leyes de Indias y de la fuerte crítica profética (en palabra y en acciones) de muchos misioneros al estilo de fray Bartolomé de las Casas. Más aún, el cambio de los Habsburgos a los Borbones en España acentuará esa línea colonialista, porque los "Reinos de Indias" pasarán a ser colonias.

El mismo tipo de proyecto continuó luego en el de las *élites* criollas que ocuparon el lugar de los conquistadores y lucharon por imponer sus ideas importadas de Francia e Inglaterra (en depen-

---

[4] Nos inspiramos en el cap. 6 de nuestro libro: **Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación** (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976), titulado "Hacia una dialéctica de la liberación. Ontología del proceso auténticamente liberador", pp. 133-186, y en un trabajo todavía inédito de Pedro Trigo (Caracas) presentado en el II Encuentro de Profesores de Filosofía S. I. de América Latina (Cochabamba, 1-6 de agosto 1982). Se puede consultar también: Leopoldo Zea, **Filosofía de la historia americana.** (México, Fondo de Cultura Económica, 1978). Segunda parte.

dencia cultural de la primera y económica de la segunda) y, luego, de los Estados Unidos: la autodenominada "civilización" contra la "barbarie". Esa línea se fortifica en las últimas décadas del siglo XIX con el triunfo del proyecto neocolonial liberal-capitalista, justificado ideológicamente en ese entonces por el positivismo: "orden y progreso". La vigencia de ese proyecto continúa todavía, aunque cambiando de formas. Muchas veces se "moderniza", evolucionando hacia el siguiente.

Para los proyectos colonialistas y neocolonialistas, Europa primero, los USA (y eventualmente la URSS) después, representan la "sustancia" o esencia universal, fija e inmutable, de los valores que hay que mediar. América Latina es sólo el accidente que les dará adjetividad de ubicación espacial. Ella es como la materia informe y caótica (la "barbarie") que hay que informar por el soplo del espíritu que viene de fuera, aunque cada vez esa localización foránea sea distinta. Lo anterior no existe todavía humanamente, de modo que puede ser eliminado (se tratará de la conquista del "desierto"), o ha de ser sometido para que preste un servicio instrumental al "espíritu" que será así el piloto conductor del cuerpo social.

La mediación pragmática está dada entonces —según las apariencias— por el mero trabajo de trasplante o "aplicación", a lo más, de adaptación, de un universal (abstracto y unívoco) a la particularidad de nuestra América. Las *élites* desarraigadas de nuestro suelo y culturalmente "trasplantadas" al modelo extraño de valor pretenden ser ese nuevo caso particular.

La negación parece reducirse entonces a la mera limitación del universal por el particular; sin embargo esa apariencia encubre la negación real que pretende hacer "tabula rasa" de lo anterior, sometiéndolo conscientemente al olvido y de hecho marginando y oprimiendo sus valores, instituciones, comunidades y personas.

Por tanto la "sintaxis" con la que opera ese proceso de mediación de valores es la de una especie de silogismo, que ideológicamente aparenta ser inocuo —como trasplante de cultura a la incultura—, pero que realmente desconoce la alteridad y novedad histórica de lo que se pretende materia vacua e informe. Por ello la estructuración real (sintaxis) que resulta de ese proceso de mediación es la dominación de unos pocos sobre los muchos, así como la consiguiente alienación de esos pocos en la abstracción de un universal ideológico, sin raíces en este ni en el otro suelo.

2) *Los proyectos "modernizantes"*

Ya la contraposición neocolonialista entre la civilización (noratlántica) y la barbarie (amerindia, ibérica, iberoamericana) y

la posterior consolidación de la neodependencia estructural se habían hecho bajo el signo ideológico del progreso. Sin embargo no se trataba entonces tanto de desarrollar a América Latina cuanto de importar para ella pautas culturales y productos manufacturados (a la vez que ella exportaba materias primas).

Más tarde, al entrar en ese proyecto, las líneas modernizantes ya existentes se hacen fuertes en la época de la sustitución de importaciones (a partir de la década del 30) y, sobre todo, en la así llamada "modernización dependiente", explícitamente orientada al desarrollo y la industrialización. En ese proyecto la mediación histórica de valores se concibe como paso del subdesarrollo al desarrollo (de ahí el nombre de "desarrollista") y de la sociedad agraria a la industrial: los valores que deben mediarse son los de la sociedad capitalista moderna noratlántica. Quizás su formulación más nítida la dio la propuesta de una "Alianza para el Progreso". Luego esa modernización fue intentada por *élites* militares y tecnocráticas, pero ya no en un ámbito democrático de libertades formales, sino según la ideología de la seguridad nacional, de modo que muchas veces se llegó a confundir con los rasgos más sombríos del proyecto anterior.

Para el segundo proyecto el contenido de los valores (la semántica que hay que mediar históricamente) sigue siendo puramente importada desde "modelos" proporcionados por sociedades "ya" desarrolladas. Desde ahí se plantea tanto el concepto de *sub*desarrollo como el camino a sequir por las que "todavía" no alcanzaron ese "ideal". América Latina ya no es puramente comprendida como materia informe estática, sino como dinamizada por una carencia o privación cuyo "télos" sin embargo no está en ella sino en el modelo que se le propone (o se le impone).

La pragmática histórica correspondiente a esa semántica es por ende concebida como mero desarrollo o crecimiento cuantitativo y lineal —aunque ascendente—, sin rupturas dialécticas ni irrupciones dialógicas. De ahí que la negación —propia de toda mediación histórica— se reduzca en este proyecto aparentemente a la simple negación técnico-instrumental que transforma (solamente en ese nivel no propiamente histórico) una pretendida pura naturaleza o materia privada de forma. A lo más el momento negativo explícito se extiende a la corrección reformista de disfunciones. Este proyecto no propone todavía un verdadero paso por la negatividad histórica (aunque de hecho, pero solapadamente, impone la negatividad de una nueva forma de imperialismo y dependencia tanto externa como interna).

Esa estructuración (la neodependencia) es la sintaxis que verdaderamente está articulando ese proyecto de nuevo *éthos* cultural (de modernización neocapitalista) para América Latina. En cambio su sintaxis explícita, es decir, ideológica (porque encu-

bridora), se articula como progreso indefinido hacia una idea normativa pretendidamente universal, la cual aparentemente no necesita pasar por la negación histórica, sino que se disfraza de crecimiento "natural", evolutivo y orgánico. Es otra forma de intentar reducir la historia a la naturaleza, la política y la cultura a la economía, oprimiendo de hecho a los pueblos de América Latina en su condición de sujetos históricos.

Lamentablemente la modernización y la industrialización —verdaderos valores de la modernidad—, así como la ciencia y la técnología que para ellas se necesitan, nos llegaron de hecho, en el real proceso histórico, como resultado de la expansión imperialista de las grandes potencias, sustentada por ideologías contrapuestas entre sí, pero justificadoras todas ellas de vertientes distintas del mismo *éthos* cultural: el de la modernidad, centrado en la voluntad de lucro y poderío. Una tal "modernización" no sólo es opresora de América Latina, sino que degrada los mismos valores modernos

3) *Los proyectos subversivos*

Contra los proyectos coloniales o neocoloniales en sus distintas formas de neodependencia se han ido dando en nuestra historia distintos proyectos de oposición (muchas veces armada), desde insurrecciones indígenas durante la Colonia, pasando por levantamientos contra las formas neocoloniales, hasta llegar a la guerrilla y el terrorismo que asolaron a América Latina durante las últimas décadas y provocaron una represión y dependencia aún mayores.

No toda oposición activa al colonialismo pertenece a este tercer proyecto: incluimos en él *solamente* aquellas que contra la afirmación alienante propugnada por los dos anteriores responden con una negación estructuralmente abstracta. Ejemplos de ella la dan —con notables diferencias no desdeñables— insurrecciones desesperadas, el matrerismo como protesta social en el siglo pasado, la subversión foquista y terrorista, etc.

Igualmente que los dos proyectos anteriores, éste no se enraíza en la identidad cultural o semántica propia (nacional y latinoamericana), pues la supone alienada por la dominación. Pero, a diferencia de aquéllos, rechaza la semántica del opresor como puro anti-valor. De ese modo carece propiamente de semántica: es un proyecto abstracto.

No pocas veces este proyecto está promovido por nuevas *élites* (de izquierda) tan iluministas como las de (derecha de) los proyectos anteriores, las que —como las últimas— no reconocen al propio pueblo como sujeto de historia y de cultura, sino que pretenden ser ellos los sujetos e imponerle su "posición" ideológica.

Para los primeros proyectos América Latina era pura materia informe o a lo más "barbarie"; para el tercero ella está culturalmente alienada (como cara negativa de la opresión) y, por tanto, desprovista de auténtica semántica.

Por lo mismo la pragmática histórica de este tercer proyecto no es una verdadera mediación, sino sólo una mera negación (abstracta) de la negación (la opresión). Se trata de una negación abstracta por dos razones: primeramente porque no se enraíza estructuralmente en la afirmación de valores propios previos a la afirmación impositiva de parte del opresor; y, en segundo lugar, porque no desemboca en una nueva afirmación determinada por una negación dialéctica o dialógica. Pues esta última, aunque niegue la opresión, con todo conserva y eleva, es decir, asume transformando, los valores del opresor: los usa tanto para combatir la opresión como para hacer crecer desde dentro la propia identidad cultural.

En el tercer tipo de proyectos no se da, entonces, una pragmática de verdadera *sub*-versión de la *raíz* ético-estructural de la opresión (la voluntad de lucro y poderío materializada en estructuras opresivas), sino sólo la *inversión* de la misma por medio de una mera re-acción a ella, que se mueve según el mismo *éthos* violento contra el cual reacciona. Permanece por ende en su mismo plano, provocando a su vez una reacción a la reacción, es decir, una espiral de violencia. Por ello este proyecto es constitutivamente insuficiente, aún más, contraproducente.

La sintaxis que articula realmente la estructura de estos proyectos es —según ya lo insinuamos— el círculo del eterno retorno de la violencia, que, de hecho lleva a una nueva estructura social opresiva, frecuentemente con un "plus" de represión—, tanto durante la lucha misma (en un bando y en el otro) como en una eventual victoria (de uno o del otro). Un tal término (provisorio) respondería así al camino y al "alma" de ese movimiento en espiral.

Tal sintaxis real se enmascara ideológicamente en la figura de una utopía o de una voluntad ética de justicia (y, en el bando contrario, de una voluntad ética de orden o de "seguridad nacional"); pero, como la negación es abstracta, no se trata de una verdadera utopía, sino de un utopismo,[5] ni de verdadera voluntad ética, sino de un voluntarismo y de un eticismo iluminista e ideológico.

---

[5] En el artículo "Utopie", **Handbuch philosophischer Grundbegriffe** 6. Ed. (Müncher: Kösel Verlag, 1974), 1571-1577, distingue Ulrich Hommes la utopía abstracta de la utopía mediada.

El utopismo mencionado es tan abstracto como el progresismo del proyecto anterior, pues ambos se mueven en el dinamismo del falso infinito, ni dialéciica ni dialógico. El anterior se mueve en la linearidad recta del pretendido progreso hacia la idea normativo que, por razón de su sintaxis misma: la dependencia, es un ideal al que estructuralmente no se puede llegar. El otro, en cambio, se mueve en la linearidad circular de la espiral de la opresión, la violencia y la represión, estructuralmente incapaz de alcanzar la utopía. Con todo, el utopismo —en cuanto dice utopía, pero mal entendida— implica negación, mas no un verdadero paso por la negatividad, es decir, una verdadera mediación histórica.

4) *Los proyectos dialécticos*

Una tal mediación histórica la intentan los proyectos que hemos denominado dialécticos. Con este nombre no designamos esta vez una línea que se continúa en distintas épocas de nuestra historia, sino a proyectos inspirados en la dialéctica marxista de lucha de clases, la cual pretende ser científica y no se deja llevar por un voluntarismo utópico. Histórica y lógicamente presupone la crítica a los proyectos anteriores.

Mientras que en los dos primeros la negatividad quedaba más bien encubierta y en el tercero permanecía abstracta, aquí se trata de una negación concreta y determinada, como negación dialéctica de la negación (de la opresión de clase, la dominación imperialista, la dependencia estructural, la consiguiente alienación del oprimido). Sin embargo la dialéctica de la negación de la negación vuelve a preterir los dos momentos propiamente afirmativos que también eran preteridos por los tres proyectos anteriores.[6] No es auténticamente histórica porque descuida la mediación *ético*-histórica de la libertad, la cual se enraíza en una primera afirmación y se orienta a una segunda afirmación o afirmación nueva.

Ninguno de los tres proyectos anteriores partía estructuralmenmente de la afirmación de la propia identidad y los valores de América Latina: para ellos ésta era mera materia informe, privación dinámica de forma o alienación. Pues bien, tampoco este cuarto proyecto reconoce esa primera afirmación. Para él, porque América Latina es económicamente dependiente y su pueblo está estructuralmente oprimido, no puede ser sujeto de una auténtica au-

---

[6] Ver una crítica estructural a la dialéctica de la negación de la negación en: Emilio Brito, "La teología de los 'ejercicios' ignacianos y la filosofía hegeliana de la religión", **Stromata** XXXV (1979), 167-194. Entre otras críticas mías a la dialéctica marxista cf. **Teología de la liberación,** pp. 142-146, y "Hacia una pastoral de la cultura", **Stromata** XXXI (1975), en especial pp. 251 ss.

toafirmación cultural que resista a la opresión y preserve fundamentalmente el núcleo ético-sapiencial de su cultura, sino que está alienada.[7] Pues según la concepción marxista los valores éticos y culturales dependen en última instancia de la instancia económica.

Algunas formas del marxismo acentúan la relativa autonomía del orden supraestructural. Sin embargo la estructura de la dialéctica que emplean los lleva a desconocer o minusvalorar el valor *afirmativo* —*ético*-histórico, ético e histórico— la resistencia ético-cultural, de modo que su eventual reconocimiento no llega a hacerles replantear de raíz la dialéctica de negación y el materialismo histórico como clave de interpretación de la historia y de la praxis histórica.

La comprensón y práctica de la mediación como negación de negación deja también preterido el segundo momento afirmativo: el de la auténtica trascendencia ético-histórica (que resulta de una pragmática radicalmente dialógica). Llamamos ético a este segundo momento afirmativo porque es resultado gratuito del encuentro ético de libertades y permanece abierto a la trascendencia de ulteriores interpelaciones éticas (porque abierto a la interpelación absoluta del Bien), aunque cada vez se medie históricamente. Y lo llamamos histórico no sólo por el hecho de esa mediación concreta sino porque implica verdadera novedad imprevisible.

Los tres proyectos anteriores reducían esa trascendencia a una caricatura: a una idea unívoca y estática, un ideal normativo, una utopía abstracta, como si la mediación histórica de los valores fuera fruto de su mera "aplicación" particular, de un desarrollo imitativo dependiente de un modelo, o fruto de una violencia total que por sí misma fuera a hacer surgir (míticamente) la trascendencia, es decir, la nueva situación histórica de liberación y mayor justicia.

Pero tampoco el cuarto tipo de proyectos logra llegar a una verdadera trascendencia que supere el círculo de la opresión y libere la primera autoafirmación transformándola por el encuentro ético-histórico con la alteridad (liberando a la vez también a ésta y asumiendo sus valores). La negación de la negación implica ya un paso por la negatividad determinada (no abstracta), pero se trata de una determinación puramente negativa que reduce a meros momentos de la totalidad del proceso tanto a la primera autoafirmación cuanto a la afirmación eminente, fruto del mismo. Por el contrario, la novedad histórica (la segunda afirmación) no resulta de la mera negación de la negación, sino que es fruto sobreabundante y gratuito del encuentro ético-histórico de libertades y de

---

[7] Cf. Augusto Salazar Bondy, **¿Existe una filosofía de nuestra América?** (México: Siglo XXI, 1968), pp. 116-123.

éthos, aunque ese encuentro incluya también una negación de negación (es decir, de la opresión, la dominación y la injusticia) sin reducirse a ella.

La dialéctica de la identidad de la identidad y la no identidad —aunque puesta con los pies en la tierra de la materia social y de las fuerzas y relaciones de producción—, por ser una dialéctica de la totalidad y no de la alteridad, en último término nivela y depotencia la negatividad auténtica. Esta es —como luego diremos— *alterativa*, es decir, es la negación que resulta de la alteridad y la trascendencia *éticas*. [8]

La dialéctica de corte hegeliano y marxista reduce la primera autoafirmación y la reconciliación final (tanto en el orden de la historia global como en el de cada paso dialéctico histórico: de éste hablamos ahora) a meros momentos negativos: respectivamente, a alienación y a negación de la misma. Por ello queda estructuralmente encerrada en la opresión: puede liberar al oprimido del opresor, pero no libera a ninguno de ellos de la opresión del todo social, sea que no se trate del estado hegeliano o de la sociedad comunista. Lo que ontológicamente es totalidad dialéctica (negación de negación que no deja ser en su consistencia histórica ni a la primera afirmación ni a la eminente) se hace históricamente totalitarismo político. Este no es consecuencia de una desviación —por ejemplo, stalinista—, sino de la *estructura* misma del modo de comprender y practicar la mediación.

De ahí que la sintaxis social que resulta de la pragmática de lucha de clases es totalitaria y opresora, porque su estructura o "sintaxis" ontológica es la del universal concreto que reduce tanto la particularidad (de la autoafirmación del singular) como la universalidad (del universal situado, que vive en y no de las diferencias) a meros momentos negativos del proceso. [9] Ello es así, aunque ideológicamente se presente esa sintaxis como *ciencia* del proceso histórico dialéctico que lleva a la reconciliación final en la sociedad sin clases —sustitutivo inalcanzable de la afirmación eminente—.

---

[8] Tomamos de Emmanuel Levinas, **Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité** (La Haye: Martims Hijhoff, 1961) la concepción de alteridad y trascendencia éticas y la trasladamos a la comprensión metafísica de la negatividad. Cf. nuestro artículo. "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", **Stromata** XXXVII (1981), p. 162.

[9] Sobre la diferencia entre universal abstracta, concreto y situado cf. mi artículo "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aporte filosófico a la problemática", **Stromata** XXXIV (1978), p. 31.

5) *Los proyectos de resistencia*

Al hablar del tercer proyecto distinguimos los casos de resistencia (aún armada) al agresor, de la mera negación abstracta. Pues la resistencia de los araucanos a la colonización —para dar un ejemplo—, aunque estructuralmente ineficaz, en cuanto no era capaz de comprender el fenómeno de la conquista y mucho menos, de asumir los elementos técnicos, organizativos y conceptuales de los conquistadores,[10] lo que les hubiera permitido rechazarla o al menos controlarla en un proyecto viable, con todo se basaba en una autoafirmación de su pueblo y sus valores.

Una autoafirmación semejante, aunque ineficaz en el plano estructural, preservó sin embargo la identidad cultural del pueblo mestizo y criollo —identidad que era fruto del mestizaje cultural—, cuando, después de haber dado generosamente su sangre en las guerras de la emancipación, se vio defraudado por las *élites* (criollas) de poder, culturalmente alienadas, y se vio oprimido por la organización neocolonialista de la nación, que ellas promovieron. El pueblo resistió —y sigue resistiendo a nuevas formas de dependencia— no sólo con su astucia, su aparente pasividad, su humor, sino también aferrándose a su cultura, tradición, religiosidad y arte populares. El "Martín Fierro" ilustra esa resistencia, tanto en cuanto ese poema nacional argentino es protesta social como en cuanto es símbolo nacional y es canto "que tendrán en su memoria para siempre mis paisanos".[11]

Resistencia no es lo mismo que alienación. Pero, si es *mera* resistencia que no comprende el proyecto agresor ni asume sus valores transformándolos, será ineficaz, aunque implique la autoafirmación que toda auténtica mediación histórica de valores ha de suponer.

Mas que de un proyecto explícito se trata de una actitud vivida, la cual —según muchos analistas[12]— caracteriza al pueblo latinoamericano. No se trata de un conservadorismo tradicionalis-

---

[10] Estos elementos son señalados por P. Trigo (cf. la ponencia citada en la nota 4) para diferenciar la resistencia, de un proyecto liberador.

[11] Cf. José Hernández, **Martín Fierro**, Ed. crítica de C. A. Leumann (Buenos Aires: A. Estrada Ed., 1958), vv. 4881-2. Cf. mi artículo: "Poesía popular y teología. El aporte del 'Martín Fierro' para una teología de la liberación", **Concilium** n. 115 (mayo 1976), 264-275.

[12] Cf. Carlos Cullen, "El **éthos** barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial", **Raciocionalidad técnica y cultura latinoamericana. Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar del Intercambio cultural Alemán-Latinoamericano, Santiago de Chile 23-29-VII 1981. Ponencias y Comunicaciones** (Münster i.W.: Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, 1981). También Rodolfo Kusch usaba esa categoría en sus análisis; cf. por ejemplo: **América Profunda** (Buenos Aires: Librería Hachete, 1962), p. 99.

ta ni de una especie de indolencia que no aceptan el cambio porque es cambio, sino de la afirmación ética de la propia identidad cultural y de la propia dignidad humana como pueblo: resiste a un cambio que le alienaría el espíritu, después de oprimirlo en su corporalidad (económica y jurídico-institucional). Otros componentes de esa misma actitud son la memoria histórica, la astuta paciencia que sabe preservarse de la destrucción ante un agresor demasiado fuerte, la esperanza contra toda esperanza: sabe, está y espera.

En la afirmación de los propios valores está la fuerza de este "proyecto"; pero en el modo de hacerlo está muchas veces su debilidad. Pues, en cuanto es mera resistencia, ni pone pragmáticamente en juego los valores que constituyen su semántica —no logrando entonces la emergencia de valores nuevos— ni los encarna en una adecuada sintaxis social. A veces, cuando no es viable otra actitud, será necesario al menos resistir culturalmente, como fuerte arma contra la alienación espiritual. Con todo, mientras la pragmática histórica no pueda o no quiera ser sino sólo resistencia, será en último término ineficaz. El pueblo podrá seguir estando, pero sin llegar a ser plenamente sujeto histórico.

De ahí que sea tan importante lograr una mediación histórica que, enraizándose en la primera afirmación la transforme en una afirmación nueva. Para ello es necesaria una negación que no sea abstracta. La resistencia es concreta y determinada en su momento afirmativo, pero sigue siendo abstracta en su negación, ya que —en cuanto *simple* resistencia— no es capaz de asumir lo válido del agresor, para vencerlo con sus mismas armas transformadas.

A este proyecto le falta precisamente la mediación histórica que medie entre su semántica cultural y la *nueva* situación. Por ello carece de sintaxis propia y debe sufrir la imposición de la sintaxis estructural del proyecto opresor, al cual resiste, preservando pero no mediando históricamente su núcleo ético-sapiencial. Esta se media, sí, en el plano simbólico —que también es histórico—, pero no en los niveles político-institucionales y económicos.

La resistencia afirma la tierra (base de toda economía) y la convivencia ética (base de toda institucionalización), pero no las estructuras en economía, derecho y políticas nuevas, asumiendo la racionalidad científica y la eficiencia técnica modernas con las cuales se le agrede. De ahí que tampoco libera a estas últimas, mediándolas a su vez con los valores de arraigo a la tierra y humanismo ético de la propia idiosincracia. Queda en el "mero *estar*, no más", sin estar-*siendo* [13] en la densidad material de la historia.

---

[13] Las categorías "mero estar" y estar siendo" son de R. Kusch: ellas suponen la contraposición lingüística y metafísica entre "ser" y

6) *Los proyectos populistas*

El populista es un intento ineficaz de mediación histórica de valores: intento de mediar históricamente los valores propios asimilando a la vez lo válido de los proyectos agresores. Parte desde la semántica cultural propia (latinoamericana y nacional) con el fin de estructurar una sintaxis social nueva, distinta tanto de la liberal-capitalista como de la marxista.

La palabra "populista" está históricamente muy cargada, pues desde la izquierda y desde la derecha se tilda así frecuentemente a todo proyecto que quiera eludir la aparente alternativa de hierro entre capitalismo liberal y colectivismo marxista. En cambio aquí no llamamos "populista" a toda "tercera" (o "quinta") posición,[14] y mucho menos a un proyecto popular, sino a aquellos que partiendo de la propia autoafirmación cultural y no quedándose en la mera resistencia, ensayan una mediación histórica, pero no la logran porque dicha mediación no penetra en la arriba mencionada densidad material de la historia. Según nuestra apreciación es un populismo lo que prevaleció finalmente en la revolución mexicana, lo promovido por numerosos líderes como Velasco Ibarra, etc. En cambio —a nuestro juicio— movimientos históricos como el peronismo no son constitutivamente populistas, a pesar de sus deficiencias y ambigüedades. Luego diremos por qué.

Los cuatro proyectos primeramente presentados son, con distintos matices, vertientes distintas del *éthos* de la modernidad europea y noratlántica, cuyo núcleo ético y ontológico está impregnado por la voluntad de lucro y poderío. Pero tanto las formas liberal-capitalistas de los dos primeros proyectos como las colectivistas propias del cuarto, mostraron en los países de origen su eficacia en los niveles económico, científico-etnológico y político-institucional, aunque no en el nivel propiamente ético-histórico y por ende tampoco en lo humano integral. Juzgamos que ello es debido a que la pragmática de ambos tipos de proyectos, aunque desprovista de auténtica trascendencia ética —suplantada por las

---

"estar" (las dos maneras de traducir en castellano el verbo **esse**). Sobre la primera cf. **América Profunda,** pp. 96 ss.; sobre la segunda cf. "El 'estar-siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana", **II Congreso Nacional de Filosofía - Actas** II (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1973), 575-579. Ver también: C. Cullen, "Ser y estar. Dos horizontes para definir la cultura", **Stromata** XXXIV (1978), 43-52, y sus otros trabajos arriba citados; así como: J. C. Scannone, "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana", **Stromata** XXXVI (1980), 25-47 (con bibliografía).

[14] Con "quinta posición" aludo a una que no sólo eluda la alternativa mencionada en el texto, sino también el neocapitalismo y el neosocialismo.

respectivas ideologías—, con todo, por el hecho de centrarse en la relación sujeto-objeto (hombre-naturaleza, y no primariamente hombre-hombre y hombres-Dios), no descuida la mediación material de la tierra (los momentos económico y técnico; la racionalidad científica-tecnológica; el trabajo; los intereses de clase). Al contrario, en ambos casos cae en el economicismo, privilegiando la dimensión económica, haciendo primar el momento objetivo del trabajo sobre el subjetivo, orientando la ciencia a la tecnología y ésta a la acumulación de capital (privado o colectivo), y empleando —en forma encubierta o manifiesta— la mediación pragmática de la lucha de intereses y de clases. El hecho de incluir, aún más, de sobredimensionar una pragmática movida por la voluntad de poder y de tener, permitió a esos proyectos eficacia histórica en esos niveles, aunque a costa de ser estructuralmente injustos.

El fracaso del tercer proyecto y la ineficacia del quinto radican justamente en que ambos oponen negación a negación o afirmación a afirmación, sin mediación histórica (política y económica). Por ello sus pragmáticas implican dos formas distintas de negación abstracta. La incapacidad de sintaxis propia, es decir, de estructuración económica y jurídico-institucional consistente, está dada por la falta de mediación real. Pues bien, estimamos que ésta es también la razón estructural de la ineficacia histórca de los proyectos populistas.

Estos —no pocos de ellos surgidos en América Latina durante la época de la sustitución de importaciones— no pudieron consolidarse. Hubo muchos factores que lo impidieron: el imperialismo norteamericano, los intereses del capitalismo dependiente, la circunstancia internacional adversa (que anteriormente había sido propicia), fallas morales y errores tácticos de los líderes, etc. Pero pensamos que se dieron también características constitutivas que los hicieron estructuralmente ineficaces, a pesar de sus elementos positivos.

Un elemento altamente positivo fue que la pragmática mediadora se arraigara en la afirmación de valores del propio pueblo historia y cultura (como en el quinto proyecto) y que además se abriera explícitamente tanto a la asimilación de los valores modernos como a la trascendencia ética (la justicia social, la reconciliación entre clases sociales, la religión popular, etc.). Pero entre ambas afirmaciones, aunque se dio una mediación —a diferencia de una mera resistencia—, sin embargo fue una mediación sólo ético-política no cabalmente eficaz por no encarnarse suficientemente en la densidad material de la tierra con una transformación radical de la sintaxis estructural injusta.

De ese modo la mediación ético-política y ético-cultural permaneció aún abstracta (aunque no tan abstracta como en el proyecto

anterior), porque, aunque con contenido ético y simbólico-cultural, no tuvo suficiente contenido de materia social. Las instancias económica, técnica e institucional, si olvidan la ética y la cultural, se hacen injustas y alienantes; pero estas últimas, sin conveniente mediación estructural, permanecen históricamente ineficaces. Aún peor, así la proclamación de los valores éticos y culturales se hace ideológica.

El populismo asume —es cierto— los valores de los proyectos adversarios, reconociéndolos como tales, pero lo hace solamente en el plano ideal (los ideales de libertad personal y de justicia social, propugnados por los dos principales proyectos históricos modernos), sin asimilar de éstos ni la racionalidad científica y administrativa ni la eficacia técnica, económica y estratégico-política. Así es como una mera mediación ética —no realmente ético-*histórica*— fracasa tanto en la transformación creativa de los propios valores como en la asunción transformativa de los valores de los proyectos imperiales modernos.

III. LINEAS ESTRUCTURALES DEL PROYECTO AUTENTICO DE MEDIACION DE VALORES

1) *Experiencias históricas de proyectos liberadores en América Latina*

A través de toda la historia de América Latina se han ido dando proyectos liberadores que, aunque no se impusieron por razones históricas, con todo parecen no adolecer de una deficiencia estructural constitutiva. La línea histórica que ellos muestran se hace más nítida a la luz de la crítica ontológica que ya hemos hecho, a la vez que ésta se ilumina a partir de la experiencia histórica. [15]

Ya en tiempo de la Colonia hubo proyectos —sobre todo de obispos y misioneros, o de grupos indígenas incluidos por ellos— que, asumiendo como irreversible el encuentro ya producido entre los pueblos ibéricos y los amerindios, quisieron cambiar su estructura y su sentido, de modo que se hiciera cada vez menos dominación conflictiva y cada vez más síntesis vital, a través del reconocimiento de la autoafirmación de los pueblos aborígenes y de un auténtico "mestizaje cultural" con cuerpo estructural. De ahí que

---

[15] Sobre una línea histórica de ese tipo en la historia argentina trato en: "¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el **éthos** cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?", **Stromata** XXXII (1976), 253-287 (con bibliografía). Acerca del significado de "pueblo" ver ibidem, pp. 256 ss.

su crítica profética y su propuesta de soluciones viables no fue meramente ético-ideal, sino que llegaba a los niveles ético-institucionales y ético-económicos: lucha contra la encomienda y el servicio personal, las Nuevas Leyes de Indias, las propuestas y aun realizaciones de "repúblicas de indios", pueblos-hospitales, reducciones autónomas, etc. En esa línea debería también situarse la insurrección de Túpac-Amaru, en cuanto no era mera oposición ni mera resistencia.

Más tarde la emancipación —valor moderno—, aunque en muchos casos promovida primeramente por las *élites* criollas ilustradas, fue asumida prontamente por el pueblo mestizo y criollo, que por ella derramó su sangre. El movimiento artiguista fue un caso típico de proyecto liberador de raigambre popular, basado en la afirmación cultural de lo propio, preocupado por la reforma de la tenencia de la tierra, propulsor activo de la "confederación de los pueblos libres" en el nivel de la Patria Grande, etc. También otros próceres como San Martín, Bolívar, Hidalgo, Güemes, etc. encarnan esa línea histórica, aunque con notables diferencias y matices distintos. Luego de que al pueblo se le arrebata la victoria, hay caudillos federales que no se quedan en la mera oposición o resistencia, y que trascienden el regionalismo y el populismo, mostrando en su acción líneas estructurantes de un proyecto liberador, aun en niveles supranacionales. Bastante más tarde otro prócer concretizará esa línea, uniendo la valorización del pueblo y de la cultura mestiza, la propuesta de asimilación no alienante de los valores modernos y la unificación de América Latina como respuesta al neocolonialismo: José Martí.

Esa línea histórica se continúa en movimientos populares y anti-imperialistas de este siglo (en aspectos importantes de la revolución mexicana, de los así llamados "populismos" de Yrigoyen, el primer Haya de la Torre, Vargas, etc., en el peronismo), con rasgos auténticos y a veces con otros liberal-reformistas o populistas. Se trata de la continuidad de quienes reconocen en el pueblo que padece injusticia y lucha por la justicia el sujeto de la mediación histórica de valores, aunque con relativa frecuencia descuiden calibrar suficientemente las contradicciones.

La línea histórica así esbozada supo aunar la resistencia ética y la creación de símbolos (algunos de vigencia continental) con la capacidad de nuevas síntesis históricas: no sólo el mestizaje cultural de base (a pesar de las contradicciones propias de la conquista y fruto de ella), sino también la asimilación "a la criolla" de valores modernos, como fueron la emancipación, la constitución escrita, la instrucción pública, el voto universal, el sindicalismo, la socialización, etc., asumidos por los movimientos populares en su reivindicación de la justicia. Aunque muchas veces se trató de realizaciones ambiguas, parciales o provisorias, ellas fueron mar-

cando una historia (con victorias y derrotas), cuyos hitos principales tienen una fuerte carga de memoria y simbolismo. Ellos orientan al pueblo hacia un proyecto de justicia y a oponerse (con la desconfianza, la resistencia y la lucha activa: sindical, política, etc.) a los proyectos del antipueblo.

Además de esas realizaciones macrosociales parciales hay que agregar que los pueblos latinoamericanos fueron creando en su seno *espacios de convivencia solidaria* tanto en lo microsocial (familia, barrio, fiesta comunitaria, deporte, sindicato, otras organizaciones libres del pueblo) como en lo eclesial (comunidad parroquial barrial, comunidades eclesiales de base...), en los que ya se viven la libertad, la solidaridad, la unidad en la justicia, la comunión y participación, un nuevo tipo de autoridad, como "modelos" de nuevas relaciones sociales y de nuevas síntesis vitales e institucionales aun para los niveles macrohistóricos.

Por último, hoy se vive en América Latina —pienso ahora en el ámbito de la Iglesia— un proceso de real conversión: conversión ética y religiosa a los pobres, cuyas expresiones más amplias han sido Medellín y Puebla. Fueron revalorizadas la religiosidad del pueblo, su sabiduría, su cultura, sus aspiraciones, sus luchas y su historia. Movimientos como los de la pastoral popular y las comunidades eclesiales de base abrieron un nuevo dinamismo de comunión y participación que promete también frutos en otros niveles de la cultura, como son el político, el económico y el científico, con tal que se den las convenientes mediaciones.

Tales experiencias del pasado y del presente dan que pensar a la filosofía, no sólo para hacer desde allí una crítica ontológica a proyectos históricos opresores o no viables, sino para plantear la pregunta por la estructura ontológica de la auténtica mediación histórica de valores.

2) *Esbozo de líneas ontológicas estructurantes de la auténtica mediación histórica*

A partir de las críticas estructural-ontológicas hechas a los seis proyectos anteriores y de la experiencia histrica sugerida en el último acápite trataremos de esbozar algunas líneas ontológicas estructurales de una mediación histórica de valores que no sea constitutivamente opresora, alienante o ineficaz. No se trata de proponer un proyecto histórico concreto, sino de iluminar los que ya están dados o puedan darse en el seno de los pueblos, a la luz de lo reflexionado filosóficamente a partir de la historia. Así la práctica teórica filosófica podrá aportarles una contribución específica. Con ello no pretende suplantar otras práctcas teóricas y mucho

menos las prácticas política, económica, cultural, pedagógica, pastoral. Ni siquiera es nuestra intención esbozar *todas* las líneas ontológicas de un proyecto de suyo auténtico, sino sólo algunas: las que se deducen de la crítica elaborada más arriba a mediaciones que se mostraron estructuralmente inauténticas.

Según lo ya dicho, condición imprescindible para una tal mediación es su arraigo en la primera afirmación, es decir, en la semántica histórico-cultural propia. Pero para que haya historia ella no basta; sino que es necesaria una pragmática ético-política: la puesta en juego de esos valores y símbolos por la libertad de la comunidad en su encuentro (dialógico y dialéctico) con otras comunidades históricas y sus *éthos*. De ese modo se entra en el riesgo de la historia para ir concretando una estructuración (una sintaxis) que a los valores así emergentes los encarne en materia social, es decir, en estructuras e instituciones que corporicen la nueva sintaxis vital.

La mediación que a eso llega es *de suyo* dialógica (diálogo entre pueblos y culturas). La negación que ella implica no es abstracta sino determinada. Lo está dialógicamente (no ante todo dialécticamente) tanto por la primera afirmación puesta en juego en el encuentro como por la trascendencia ética hacia la alteridad determinada de otra comunidad histórica y también por el mismo encuentro ético-histórico con ella. De ahí que podamos hablar de una negación *alterativa* (uno *no* es el otro: es distinto, lo trasciende éticamente; y el encuentro trasciende a ambas autoafirmaciones, *no* es su suma: al contrario, es condición de posibilidad de una plena autoafirmación).

Pero cuando el encuentro histórico es también conflicto, la negación alterativa o ética implica necesariamente una negación de negación, es decir, la de la agresión y la opresión. . La dialógica implica entonces dialéctica, pero sin reducirse a ésta. De ahí que el punto de partida de la pragmática no sea una simple autoafirmación sino una resistencia, la cual implica una negación un *no* a la dominación y dependencia.

De ahí también que la nueva síntesis vital emergente sea síntesis pero conflictiva: ella no se reduce al conflicto ni es mero resultado del mismo, pero éste anida en su seno tensionándola y amenazando desgarrarla si ella no prosigue en la elaboración dolorosa de una cada vez mayor unidad en la justicia. Se trata de una segunda afirmación que, pasando por la negación purificante, preserva y transforma la afirmaición primera en la eminencia de una novedad histórica que surge del encuentro dialógico y dialéctico.

En América Latina se dio al comienzo la ambigüedad de una conquista que fue también mestizaje racial y cultural.[16] Mas el hecho de una síntesis nueva más fuerte que el conflicto no debe ocultar ideológicamente ni las fuertes contradicciones aún no superadas que de él resultaron ni las resultantes de colonialismos nuevos que no pretendieron ni lograron condensarse en un mestizaje cultural concomitante.

La nueva emergencia de valores, fruto de la mediación arriba descrita, la hemos llamado "síntesis vital"[17] y (en el caso del encuentro fundacional de América Latina) "mestizaje cultural". Sin embargo la metáfora biológica no debe opacar la real historicidad. Pues, por un lado, no se trata de un mero *desarrollo* orgánico ni de una simple *simbiosis* de valores, sino de un encuentro *ético-histórico* (que —según dijimos— implica tanto diálogo como dialéctica); y, por otro lado, no se trata meramente de la vida *orgánica* ni sólo de la cultura en su nivel *simbólico* —aunque las incluya—, sino de una vida plenamente *humana* y de la convivencia *ético-política*, que necesariamente incluyen las dimensiones económica y jurídico-institucional.

La pragmática que conduce a la nueva síntesis histórica, aunque eminentemente positiva, no obvia con todo la oposición al agresor, sino que reconociéndolo como tal y conociendo sus valores, a la vez lo reconoce en su eticidad (no reductible a su carácter de agresor u opresor) o intenta asumir sus valores *desestructurándolos* de su sintáctica según el *éthos* de dominación, para darles un nuevo sentido y función en una nueva sintaxis que los reestructura tanto en el nivel ético-simbólico de los valores y los símbolos de la cultura cuanto en su corporización infraestructural. He ahí una diferencia básica de esa pragmática con la mera resistencia y con la mediación populista.

La mediación auténticamente liberadora no sólo implica la "encarnación" del llamado ético del Bien en la materia (económica, social, psicológica), de modo que la mediación sea también infraestructuralmente eficaz; sino también la 'información" de esa eficacia por la fuerza ética —real aunque no física— que posibilita (interpela, libera y mueve) la libertad para la mediación histórica y

---

[16] Se dio el entrecruce de las dialécticas "amo-esclavo" y "varón-mujer" pues el conquistador se mestizó con la india. Sobre esas dialécticas cf. las obras de Gastón Fessard, sobre todo: "Esquisse du mystère de la société et de l'histoire", **Recherches de Science Religieuse XXXV** (1948), 5-54 y 161-225.

[17] El Documento de Puebla n. 448 habla de la capacidad de síntesis vital propia de la sabiduría popular católica latinoamericana. Cf. sobre el tema: Jorge Seibold, "El nuevo desafío a la ciencia y a la cultura en Latinoamérica: del conflicto a la síntesis vital", **Stromata XXXVIII** (1982), 97-115.

además la orienta éticamente a la justicia para el otro y para sí y, por ende, a la reconciliación.

La fuerza social material que surge de la voluntad de poder y de tener y de la lucha de poderes, de intereses y de clases (estructuralmente constitutiva de los proyectos liberal-capitalista y marxista) puede ser así asumida en su potencia histórica, con tal que sea éticamente (humanamente) transformada. Una relación ética (interpersonal o intercomunitaria) permanece abstracta o, en el plano social,se hace meramente simbólica (como en los proyectos populistas) si no penetra en la materialidad social y psicológico-social, es decir, respectivamente, en el plano de las estructuras y en el de los intereses; pero estos dos se hacen fuente de opresión e injusticia si sólo se mueven en su propio plano sin ser permeados, trascendidos y reorientados por la fuerza ética que emana del llamado, la interpelación y el cuestionamiento del Bien históricamente mediado y correspondido libremente por comunidades y personas.

De ahí que aun la voluntad de tener y de poder y la lucha social de poderes, intereses y clases pueden proporcionar energía histórica a la mediación ético-histórica de valores, si ellas pierden su carácter absolutizante e idolátrico y su natural ambigüedad, para dar cuerpo en cambio al servicio de la justicia, de la construcción de una historia más humana y de la paz. Claro está que entonces no se tratará ni de la dialéctica marxista de lucha de clases ni del "homo homini lupus" de la "libre" concurrencia liberal, sino de una pragmática dialógica que incluye y trasforma la dialéctica.[18]

De ese modo cada nueva mediación histórica de valores como nueva síntesis histórico-cultural jalona un "ya sí" real e histórico que se abre siempre a un ulterior "todavía no", gracias al resto escatológico propio de la eticidad y de la historia plenamente humana.

A modo de conclusión

Hemos intentado dar un aporte universal al problema filosófico de la mediación histórica de valores, pero un aporte universal-situado. Pues nuestra reflexión se situó en América Latina, moviéndose en el círculo hermenéutico que se da entre ontología e historia.

---

[18] Juzgamos que es posible hacer con el pensamiento de Marx algo semejante a lo hecho por Ricoeur con el de Freud en **De l'interprétation. Essai sur Freud** (Paris: Ed. du Seuil, 1965). De ese modo sería posible transformar el sentido y la estructuración de la "hylética' social marxiana aprovechando su "energética" (ya no psicológica sino histórica). Para ello no bastaría la dialéctica ricoeuriana entre arqueología y teleología, sino que, desde lo que Ricoeur llama "escatología", se deberían reestructurar tanto la comprensión de arqueología y teleología como la dialéctica que media entre ambas.

Nuestra reflexión se centró en la cuestión de la *mediación* auténtica de valores, que en nuestra opinión es la *ético-histórica*. Para comprenderla nos servimos de la categoría de "*éthos* cultural", y de la distinción en el mismo de los momentos que denominamos: semántico, pragmático y sintáctico.

Tanto la experiencia de proyectos históricos opresores o ineficaces de mediación de valores como la de otra línea histórica en América Latina cuyos rasgos estructurantes señalan un camino de mayor humanización, nos sirvieron para repensar la interrelación dialógica y dialéctica entre los momentos de afirmación y de negación propios de la estructura ontológica de la pragmática mediadora auténtica.

Así llegamos a la conclusión de que tal pragmática es una mediación ético-histórica (ética e histórica, históricamente ética y éticamente histórica), cuyo paso por la negación (una negación alterativa que incluye, transforma y trasciende la mera negación de negación) se arraiga en una primera autoafirmación resistente y se orienta a una afirmación eminente.[19] Esta trasciende los momentos anteriores en una nueva síntesis inédita que implica tanto una nueva semántica como una nueva sintaxis estructurante del mundo de valores y de su encarnación en materialidad social. Cada "síntesis vital" así lograda es un nuevo paso cualitativo en la vida histórica del *éthos* cultural.

---

[19] Aludimos a la analogía como principio y protoestructura ("Ur-Strustur", según Erich Prsywara, **Analogia entis** [Einsiedeln: Johannis Verlag, 1962]). Cf. mi trabajo: "Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", **Stromata**, XXXVIII (1982), n. 3-4. Claro está que, aplicada la analogía a la historia, dado el hecho de la injusticia, incluye y transforma la dialéctica.

LAS FILOSOFIAS HETEROGENEAS

LOS CASOS DE LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA, EN AFRICA Y EN EL JAPON

DAVID SOBREVILLA

INTRODUCCION

Quisiera introducir a través de este texto el concepto de "filosofías heterogéneas", que me parece enormemente útil para denominar y estudiar el pensamiento filosófico no occidental, y además desearía proponer algunos de los problemas peculiares de estas filosofías y sugerir finalmente las perspectivas de su estudio comparativo. En una primera parte de mi trabajo, trataré de ofrecer un criterio de demarcación para distinguir entre las filosofías heterogéneas y la griega y occidental; en la segunda, me referiré a tres casos de filosofías heterogéneas: los de la filosofía en América Latina, en Africa y en el Japón; y, por último, en una consideración final, consideraré los problemas específicos de estas filosofías y trataré de hacer claras las ventajas de su estudio comparado.

LA FILOSOFIA GRIEGA Y OCCIDENTAL Y LAS FILOSOFIAS HETEROGENEAS

Kant sostiene en su *Crítica de la Razón Pura* (A 839/B 867) y en su *Lógica* (Introd., III) que podemos distinguir entre un concepto escolar y otro cósmico de la filosofía. Según el primero, la filosofía es el sistema de los conocimiento filosóficos o racionales a partir de conceptos. De acuerdo al segundo, es la ciencia de los últimos fines de la razón humana. En este último sentido, la filosofía concierne a las grandes preguntas: ¿qué puedo hacer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, cuestiones todas que desembocan en la interrogación: ¿qué es el hombre? En nuestra época, se ha oscurecido indudablemente la confianza que Kant albergaba en la razón y en el espíritu de sistema, confianza propia de la filosofía moderna y del Idealismo Alemán. Y, sin embargo, podemos recurrir a este planteamiento kantiano sobre la filosofía, reformulándolo para los fines de nuestra exposición, y sostener que hay un

concepto estricto de la filosofía según el cuál es el conjunto de preguntas y conocimientos filosóficos especializados o profesionales; y un concepto amplio de filosofía, conforme al cuál es el conjunto de respuestas que se han dado a las grandes interrogantes que la humanidad se ha planteado — y sin restringir estas preguntas a las que Kant se refería.

Podemos determinar lo que constituyen las preguntas y conocimientos filosóficos especializados con una consideración de tipo histórico sistemático — entendiendo por sistema en este contexto meramente la organización del saber filosófico. Aunque se trata de un punto muy discutido, pensamos que existe un cierto consenso sobre que el nombre y la actividad filosófica surgieron en Grecia y no en el Oriente. En este sentido, Hegel (Cf. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, pp. 227, 232 ss.) y Heidegger (*¿Qué es esto, la filosofía?*, pp. 22-23) parecen tener razón contra un pensador como Jaspers, quien postula la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas: la de China, la India y la de Grecia (Cf. *Conferencias y ensayos*, pp. 7-11). Nosotros denominaríamos a la tradición filosófica nacida de Grecia filosofía en sentido estricto, y a las otras tradiciones filosofía en sentido amplio.

Luego de su surgimiento hacia el siglo VI a. C., la filosofía en sentido estricto se desarrolló en Grecia y posteriormente en Occidente. Podemos simplificar este desarrollo —sirviéndonos de una caracterización de Ernst Tugendhat (*Vorlesungen*, p. 25)— indicando que en la Antigüedad la filosofía pretendió constituir la ciencia (epistéme) del ser en tanto que ser, que en la Epoca Moderna se presentó como una teoría de la objetividad de los objetos (Kant) o como una teoría de la experiencia (empirismo), y que en la actualidad aparece como una teoría del significado (filosofía analítica en sentido amplio). Por cierto, la filosofía se ha mostrado en muchas otras formas: así en nuestra época se presenta en la figura del marxismo, que no sólo reivindica ser una interpretación del mundo, sino que además busca transformarlo; o en la del positivismo lógico, que lucha contra la metafísica y trata de construir una teoría de la ciencia.

Pero también podemos tratar de determinar las preguntas y conocimientos propiamente filosóficos sobre la base de una consideración sistemática de la filosofía — sistemática en el sentido indicado de una organización del saber filosófico. En el siglo XVIII Christian Wolff resumía el sistema tradicional de las ciencias en general y de las filosóficas en particular. Según su sistematización las ciencias filosóficas tenían por propedéutica a la lógica y se dividían en teóricas y prácticas. Las ciencias filosóficas teóricas se sudbividían a su vez en ciencias de la facultad superior del conocimiento: la metafísica general u ontología, y la metafísica especial (que comprendía a la teología, psicología y cosmología

racionales); y en ciencias teóricas de la facultad inferior del conocimiento (que eran la teología, la psicología empírica y la física y las ciencias particulares de la naturaleza). Las ciencias prácticas de la facultad superior del conocimiento eran la filosofía práctica general (que abarcaba la ética, la política y la economía) y el derecho natural o filosofía del derecho; y las ciencias prácticas de la facultad inferior del conocimiento constituían la tecnología o praxis empírica.

Esta sistematización fue después abandonada, ya sea porque algunas disciplinas dejaron de ser estudiadas por la filosofía para pasar a ser ciencias empíricas (es el caso de la economía, de la psicología o de la política), no siguieron siendo cultivadas (como la cosmología racional), fueron transformadas (por ej. la lógica o la filosofía del derecho que sólo en una parte muy pequeña se cubren con lo que anteriormente se denominaba lógica o derecho natural, respectivamente) o porque se agregaron nuevas disciplinas (como la estética en el siglo XVIII, la historia de la filosofía en el siglo XIX y la filosofía de la ciencia, la antropología filosófica y la filosofía del lenguaje en nuestro siglo). Y sin embargo, muchas de las disciplinas que integraban la sistematización de Wolff han permanecido como clásicas de la filosofía, conjuntamente con las que se ha venido a agregar después.

Por cierto, el proceso de transformación y desaparición de algunas disciplinas filosóficas y el surgimiento de otras nuevas prosigue su curso, de tal modo que la sistematización de la filosofía es concebida por cada nueva corriente filosófica de una manera distinta. Así por ej. Husserl distinguía tajantemente en las *Ideas I* entre ciencias de hechos y ciencias de esencias puras, y manifestaba que estas últimas son la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura del espacio, la teoría pura del movimiento y otras disciplinas más, a las que Husserl no mencionaba (*Ideas I*, § 7). Es conocido que el mismo Husserl y otros miembros del movimiento fenomenológico cultivaron además la historia de la filosofía entendiéndola de una manera peculiar; que Scheler agregó al campo de estudio de la fenomenología la ética y la filosofía de la religión, Sartre y Merleau-Ponty la psicología fenomenológica y Alfred Schütz la ciencia social. Por su parte, el marxismo ortodoxo se subdivide en materialismo dialéctico e histórico. El primero comprende el estudio de la materia, de la conciencia, de la dialéctica materialista, sus leyes y categorías y del conocimiento como reflejo. El materialismo histórico abarca en cambio la consideración de la producción material, la lucha de clases, las formas históricas de comunidad entre los hombres, el Estado, la revolución social y la conciencia social (Cf. por ej. *Dialektischer und historischer Materialismus*. 1974, capts. 3-16). Además hay por supuesto una ética y estética marxistas, una his-

toria de la filosofía marxista y otras disciplinas más. De su lado, la filosofía analítica considera como algunas de sus partes principales: la teoría del significado, del conocimiento, de la acción, de la biología, de lo mental, de lo religioso, de la percepción, la ética y la estética (J. Hospers, *Introducción al análisis filosófico*, 1966). Estas son las tres principales corrientes filosóficas contemporáneas y es obvio que la exposición que hemos hecho de la división de las disciplinas filosóficas variará según los autores y corrientes a los que tomemos como referencia.

De todo el recuento histórico-sistemática efectuado, resulta en mi opinión lo que podemos considerar como filosofía en sentido estricto en Grecia y en Occidente. Por lo demás, la filosofía se nos presenta aquí como un producto típico de estas culturas, lo que también sucede con los pueblos que asumieron sin más la cultura occidental como es el caso de los Estados Unidos. En estos casos la filosofía tanto europea como la norteamericana oficial es un producto que surge como algo homogéneo a la cultura occidental.

Hablo en cambio de filosofías heterogéneas * para designar a las que se despliegan en el seno de culturas a las que no pertenecían originalmente como un elemento propio, sino que han llegado a ellas en un comienzo como una actividad importada. Se trata del resultado de un proceso por el que la cultura occidental ha entrado en contacto con otras culturas, casi siempre como consecuencia de la colonización promovida por Europa desde el siglo XVI; proceso que parece haber sido cancelado sólo en nuestros días.

La filosofía —tomando esta palabra en sentido estricto— injertada en el seno de una cultura extraña a aquella en que originalmente había surgido, se ha desarrollado así en un nuevo medio como un producto heterogéneo. ** Cuánto y cómo se ha desplega-

---

* Tomo prestado el adjetivo "heterogéneo" de un planteamiento de crítica literaria de Antonio Cornejo Polar (Cf. su libro **Sobre literatura y crítica latinoamericana,** 1982; esp. pp. 53-85). Aunque mi planteamiento sobre las filosofías heterogéneas tenga comunidades con el de Cornejo, diverge de él. En efecto, Cornejo tipifica a las literaturas heterogéneas como aquellas caracterizadas "por la duplicidad de los signos socioculturales de su proceso productivo: se trata, en síntesis, de un proceso que tiene, por lo menos, un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente una zona de ambigüedad y conflicto" (p. 73). Las literaturas homogéneas son en cambio para Cornejo aquellas que circulan dentro de un solo espacio social cobrando un grado muy alto de homogeneidad: "es, podría decirse, una sociedad que se habla a sí misma" (Ibidem). Las diferencias con lo que llamo filosofías heterogéneas están a la vista.

** Este proceso es estudiado por la antropología cultural dentro del capítulo destinado a la "transculturación", Cf. por ej. M. J. Herkovits, **El hombre y sus obras,** pp. 565-585.

do, ha dependido en mucho de las características de la cultura a la que llegaba y de las condiciones históricas y materiales que ésta le ofrecía. La filosofía, sostenía Hegel, es una manifestación del espíritu absoluto (por ej.: *Enzyklopädie 1830*, §§ 572 ss.), y por consiguiente está más allá de las limitaciones individuales y materiales del espíritu subjetivo y objetivo. Pero el mismo Hegel aceptaba en su *Filosofía de la Historia* que la filosofía también es la manifestación del espíritu de un pueblo (por ej.: *Die Vernnuft in der Geschichte*, p. 123), por lo tanto que compartía sus rasgos. Es decir que aunque la filosofía es uno de los productos más altos del espíritu humano, y en este sentido puede ser cultivada en cualquier pueblo, no deja de ser afectada y determinada —por lo menos hasta un cierto punto— por las condiciones en que se desarrolla.

Pensamos que con la exposición anterior ha quedado claro el concepto de filosofías heterogéneas por oposición al de la filosofía griega y occidental. En lo que sigue quisiéramos exponer tres casos: los de la filosofía en América Latina, en Africa y en el Japón, sirviéndonos para ello en algunas exposiciones *standard* al respecto. Luego de esta exposición, en la consideración final deseamos mostrar cómo las filosofías heterogéneas se plantean algunos problemas peculiares gracias a la circunstancia de ser precisamente heterogéneas.

TRES CASOS DE FILOSOFIAS HETEROGENEAS

1. *La Filosofía en América Latina*

Para realizar esta parte de nuestra exposición hemos de apoyarnos en los trabajos de investigación de Francisco Miró Quesada sobre historia de la filosofía en Latinoamérica, trabajos que citamos en la bibliografía. Es más o menos evidente que estas investigaciones son pasibles de diferentes críticas, pero no es el caso de exponerlas aquí.

Miró Quesada parte del "hecho" de "que la filosofía contemporánea en Latinoamérica comienza con la importación de la filosofía europea y que como muy bien señala Zea,, esta filosofía no tenía nada que ver con nuestros problemas". Inicialmente esta filosofía habría sido utilizada para justificar la acción política y económica de determinados grupos, pero enseñada desde la cátedra habría despertado entusiasmos y vocaciones.

Propiamente, la filosofía se habría iniciado en Latinoamérica hacia fines del siglo pasado y principios del presente, y en ella podríamos distinguir cuatro generaciones: la primera es la de los "patriarcas" o "fundadores", la segunda es la de los "forjadores", la tercera la "técnica" y la cuarta la provisionalmente última.

"En América Latina los 'fundadores' lanzaron los cimientos del

pensamiento en países que carecían totalmente de tradición filosófica y que, cuando tenían alguna, por exigua que fuese, había sido comprometida más aún por la negación positivista de la metafísica. Fueron autodidactos que trabajaron en circunstancias difíciles de aislamiento e incomprensión, pero que, con sus denodados esfuerzos, aseguraron la normalidad filosófica del presente, creando el hábito filosófico y también las condiciones indispensables para que fuese continuado y preservado como actividad regular" (Armando Correia Pacheco, en: *Los 'fundadores' de la filosofía en América Latina*, p. vi). Según Miró Quesada los 'fundadores' iniciaron así una tarea fundamental de la cultura latinoamericana: el repensamiento del pensamiento occidental.

La segunda generación es, como ya hemos dicho, la de los "forjadores", quienes habrían formulado el proyecto del filosofar latinoamericano. Miró Quesada habla de filosofar y no de filosofía latinoamericana a fin de indicar que la actividad de los pensadores latinoamericanos no supone que sus ideas sean originales, pero tampoco que constituyan un mero repensar. "El proyecto latinoamericano de filosofar puede precisamente definirse como la decisión de transformar un mero filosofar en un filosofar que de por resultado una filosofía auténtica" (1974, p. 25). Sin embargo, los forjadores habrían empezado a filosofar con una conciencia escindida: por una parte con fe en que algún día sería posible hacer filosofía en Latinoamérica, pero por otra parte con la duda de sus posibilidades ante la filosofía europea. En este sentido, "La generación forjadora crea el proyecto y concibe la filosofía latinoamericana como el resultado de un largo esfuerzo de maduración, como una meta que debe ser alcanzada en el futuro" (Id., p. 52). Hacer filosofía auténtica era para ellos plantearse los problemas filosóficos a la europea con un cierto complejo frente a la tradición filosófica occidental.

La tercera generación se habría bifurcado en dos grupos: el "regionalista" o "afirmativo" y el "universalista" o "asuntivo". Lo común entre ambos es que los dos tratan de crear una filosofía auténtica. Las diferencias se pueden expresar así: el grupo "regionalista" afirmaría la existencia filosófica de América Latina, sostendría la realización de la autenticidad, consideraría que el "ser" del filósofo latinoamericano es ya una realidad. Está representado por el grupo "Hiperión" encabezado por Leopoldo Zea y defiende que la mejor manera de hacer filosofía auténtica es filosofar sobre la realidad latinoamericana, tratar de dilucidar qué cosa entendemos por nuestro propio ser, qué cosa signiifca ser latinoamericano. En cambio, el grupo "universalista" sostiene que es posible hacer filosofía auténtica, pero sólo dedicándose al estudio de la filosofía occidental y llegando a comprender todo lo importante que ella ha sido capaz de producir. Hecho esto, empezar a hacer

aportes personales, a decir cosas interesantes y originales sobre los temas que conforman su contenido. "De un lado, meditación sobre nuestra propia realidad; del otro aportes valiosos, en lo posible originales, sobre los grandes temas de la filosofía universal" (1978, p. 76). Con una cierta perspectiva sobre la labor que ya ha cumplido esta tercera generación, Miró Quesada cree que actualmente ya se puede sostener que ella ha realizado el proyecto de hacer filosofía auténtica.

La cuarta y provisionalmente última generación de la filosofía latinoamericana es la que en años recientes ha entrado en actividad. Miró Quesada no ha planteado sus rasgos, probablemente porque aún es prematuro para ello. En cambio, además de proponer y desarrollar parcialmente esta periodificación, ha trazado un cuadro de las principales realizaciones de la tercera y cuarta generación. Las más altas expresiones de la autenticidad se encontrarían en los siguientes campos: filosofía exegética, filosofía de lo americano y filosofía política, fliosofía del conocimiento, filosofía del derecho, lógica — aunque en otros textos hace una enumeración ligeramente diferente. Hagamos una ligera mención de estos logros.

Por *filosofía exegética* entiende Miró Quesada una gran filosofía interpretativa que pone en cuestión los fundamentos del pensamiento repensado. En su opinión, lo que han hecho los exégetas latinoamericanos al explicar los fundamentos últimos de la fenomenología, el existencialismo y la filosofía analítica "es comparable, y a veces, superior, a lo hecho en otras regiones del mundo" (Manuscrito, p. 10). Algunas interpretaciones habrían conducido a planteamientos personales, en especial en el caso de los dos primeros movimientos, a propósito de los cuáles se ha realizado una meditación en profundidad sobre la esencia de la filosofía.

La *filosofía de lo americano* ha contribuido a la toma de conciencia de una filosofía auténticamente latinoamericasa y a aclarar el horizonte desde el cual puede interpretarse la historia. "A través de esta interpretación se revela el ser del latinoamericano como un afán de ser reconocido en su condición humana y como una consecuente necesidad de autoafirmarse". La filosofía de lo americano se habría transformado, por gravitación natural, en la filosofía del Tercer Mundo y, a través de esta universalización, habría culminado en uno de los aspectos más significativos y creadores del pensamiento latinoamericano: en la *filosofía de la liberación*. "La filosofía es conocimiento racional que puede y debe ser puesto al servicio de la liberación de los oprimidos en su lucha por lograr el reconocimiento humano. La filosofía no es únicamente ideología, es instrumento racional de lucha. La universalidad de la razón, no puede constistir en afirmar el poder de los grupos o de las naciones dominantes. *Toda auténtica racionalidad condu-*

ce *a la liberación humana*. En este sentido el pensamiento latinoamericano contribuye a aclarar el sentido último del filosofar y a mostrar la relación profunda entre racionalidad y condición humana" (1978, p. 81). La filosofía latinoamericana culminaría así en un humanismo universal que, en la práctica, sólo puede realizarse mediante la liberación de todos los oprimidos del mundo.

En la *filosofía del conocimiento*, Latinoamérica habría realizado cuatro contribuciones notables a la epistemología de las ciencias naturales y sociales: 1) haber tomado parte en el movimiento que ha conducido a superar la interpretación subjetivista y operacionalista del conocimiento físico, mediante una interpretación realista; 2) haber participado en la creación de una filosofía de la acción; 3) haber realizado uno de los primeros análisis vigorosos, tal vez el primero, del concepto de estructura social y de una serie de conceptos afines; y 4) haber efectuado una renovación profunda de la teoría del conocimiento jurídico.

Si desde algunos años antes de la Segunda Guerra Mundial hay aportes personales e interesantes del pensamiento latinoamericano a la *filosofía del derecho*, Miró Quesada sostiene que en los últimos lustros dicho pensamiento ha comenzado a explorar los fundamentos del conocimiento jurídico, explicitando así dos aspectos que antes no habían sido suficientemente analizados: el concepto de *sistema normativo* y el del *fundamento lógico de la praxis jurídica*. "Esta explicitación se hace después de una larga exploración de la manera como funciona la deducción en el razonamiento jurídico, exploración que comienza al mismo tiempo que se inicia en Europa, y en forma completamente independiente" (Manuscrito, p. 13). "... en los actuales momentos, América Latina está en primera fila de la creación filosófico-jurídica y ... sus aportes pueden considerarse entre los mejores de la filosofía mundial" (Id., p. 15).

En *lógica*, Miró Quesada sostiene que la principal contribución de la filosofía latinoamericana es haber desarrollado la primera teoría matemática contradictoria no trivial. Este aporte habría despejado un nuevo horizonte y habría abierto la posibilidad de desarrollar una lógica dialéctica que merezca el nombre de lógica.

Por consiguiente, ya se habría realizado el proyecto del filosofar latinoamericano. Miró Quesada cree que hoy en día los límites de la filosofía de América Latina son los de cualquier otra filosofía. Son límites que se manifiestan de una doble manera: como dificultades de la razón para fundamentar sus logros y como dificultades para penetrar territorios opacos reacios al análisis conceptual.

2. *La Filosofía en Africa*

Al hablar de la filosofía en Africa es necesario hacer en este continente una división entre el Africa negra situada hacia el sur, y el norte de Africa que comprende desde Marruecos hasta Egipto. En el norte se suele considerar que existe una filosofía que se remonta a la Antigüedad Clásica y que ha constituido un elemento de la cultura mediterránea.

La cultura de los árabes del norte de Africa y de los bereberes y nubios arabizados es la cultura mediterránea moldeada por el Islam. De allí ha nacido la filosofía árabe (*falsafa* = transcripción árabe del término griego "filosofía"). Aunque se acepta que operaron influencias anteriores, habitualmente se sostiene que la *falsafa* surgió gracias a las primeras traducciones de los textos filosóficos griegos al árabe. En rigor, no existe pues una filosofía propia y estrictamente islámica, sino sólo una filosofía surgida en el Islam o en el mundo islámico, como sostienen los insignes arabistas Abd al-Rahman Badawi y Miguel Cruz Hernández. Esta filosofía árabe —entendida en este sentido— tuvo un gran esplendor en la época medioeval —comenzando con al-Kindi y alcanzando su apogeo con Ibn Sina (Avicena) y con Ibn Rushd (Averroes)—, continuó en algunos movimientos posteriores y el día de hoy tiene una prosecución vigorosa en los diferentes planteamientos del socialismo árabe.

Pero usualmente cuando se habla de la filosofía en Africa, se piensa en la que se practica en la parte negra más hacia el sur del continente. Se suele sostener que esta filosofía procede de africanos de la diáspora americana, como el afroamericano W. E. B. Du Bois (1868-1963). Otro precursor importante es el liberiano E. W. Blyden (1837-1883) con raíces en las Antillas y en los Estados Unidos. Nombres que asimismo deben recordarse son los del poeta de la Martinica Aimé Césaire, el del Presidente del Senegal L. S. Senghor y también el del franciscano belga P. Tempels (1906-1977). En nuestros días existe un pujante movimiento filosófico en el Africa negra, al que aquí me quiero referir.

El filósofo de Nairobi Odera Oruka considera que en la actualidad existen cuatro corrientes principales:

1) La *etnofilosofía*. Este es un término acuñado por el filósofo de Benin Paulin Hountondji para referirse a los trabajos de aquellos antropólogos, sociólogos, etnógrafos y filósofos, que presentan la cosmovisión de los pueblos africanos, sus mitos, folklore y sabiduría popular como filosofía. Según Hountondji la etnofilosofía "consiste en refugiarse perezosamente tras el pensamiento del grupo, absteniéndose de tomar posición uno mismo y de pronunciarse sobre los problemas a los que respondió a su manera el pensamiento de los ancestros" (*Philosophy in the present situation of Africa,*

p. 37). Los etnofilósofos se oponen a ver la filosofía como un cuerpo de pensamiento producido por diferentes individuos y racionalmente argumentado, subrayan la naturaleza grupal del pensamiento africano y aceptan la invocación emocional como uno de los únicos rasgos distintivos de éste. Autores representativos de esta corriente son, conforme a Hountondji, Tempels, Césaire, Senghor, Nbiti y Kagame. Según Oruka la mayoría de las obras que pretenden describir una visión del mundo o un sistema de pensamiento de una comunidad particular africana o de todo el Africa, pertenecen a la etnofilosofía. Estas obras sólo podrían ser denominadas como "filosóficas" en el sentido adulterado del término y tienen como un gran defecto pertenecer no a la tradición crítica sino acrítica del Africa.

2) La *sagacidad filosófica*. "Se puede sostener que la filosofía africana, aun en sus formas tradicionales puras, no comienza y termina en el pensamiento y en el consenso folk; que los africanos no son, incluso sin ninguna influencia foránea, inocentes en relación a la investigación crítica lógica y dialéctica; que la escritura no es una condición necesaria de la reflexión y exposición filosóficas. Sobre la base de estas asunciones se puede buscar y encontrar una filosofía en el Africa tradicional sin caer en la trampa de la etnofilosofía" (Id., p. 3). La meta es mostrar que en el Africa hay "pensadores críticos independientes que orientan su pensamiento y sus juicios con el poder de la razón y de una visión innata antes que por la autoridad del consenso comunal". El propio Prof. Oruka dice: "Hemos encontrado que hay varios sabios con este marco conceptual crítico y dialéctico en Kenya. Pero inferimos que debe haber muchos sabios más en todo el Africa. Su pensamiento e ideas apropiadamente expuestos y escritos formaría un aspecto interesante del pensamiento y de la literatura filosófica habituales en el Africa" (Id., p. 4). Pero al autor no se le escapa que se le podrían formular los dos reparos siguientes: a) que la sagacidad, aunque involucre una visión y un razonamiento de tipo filosófico, aún no es filosofía, y b) que el recurso a la sagacidad representa una recaída en la etnofilosofía.

3) La *filosofía nacionalista-ideológica*. Está representada fundamentalmente por las obras de políticos como Kwame Nkrumah y Julius Nyerere. Se trata de un intento de desarrollar una nueva teoría política —si es posible única— basada sobre el socialismo y el humanismo africanos. Según Nkrumah el "conciencismo" es la filosofía que debe impulsar la revolución social en el Africa y representa "La organización de las fuerzas que habrán de permitir a la sociedad africana apropiarse de elementos occidentales, islámicos y eurocristianos y elaborarlos de tal modo que se integren en la 'personalidad africana'" Por su parte Julius Nyerere comprende el "socialsmo africano" como la posición fundamental de

la "gran familia" (Ujamaa) de la humanidad. Su principio básico es el de la "justicia distributiva": en la sociedad tradicional africana nadie explotaba a los otros, sino que todos trabajaban para todos. A Oruka le es claro que muchos de estos planteamientos no son filosóficos en un sentido estricto, pero subraya que en ellos, a diferencia de lo que sucedía con la etnofilosofía, se concede su importancia a la filosofía tradicional, se reconoce que las propuestas que se hacen deben ser de autores individuales y no de etnias colectivas —aunque están enraizadas en la tradición africana— y se sostiene que la filosofía debe encarar problemas prácticos.

4) *La filosofía profesional.* Esta posición rechaza explícitamente la etnofilosofía y defiende que el pensamiento filosófico debe ser un producto de carácter universal de la labor de filósofos entrenados profesionalmente. Se relieva que la filosofía debe tener el mismo significado en las diferentes culturas, aunque en cada una de ellas se pueda acentuar aspectos o una metodología distintas. De acuerdo a esta tendencia la filosofía africana es la elaborada por los filósofos africanos, ya sea en el campo de la lógica, metafísica, ética, estética o historia de la filosofía o en otros campos; y aunque sea deseable que los trabajos de dichos pensadores sean colocados en un contexto africano, no tiene por qué ser así. La crítica y la argumentación racional son características esenciales de lo que pasa por ser filosofía. En cambio, no lo es la pura descripción del pensamiento de los distintos grupos étnicos africanos o de cualesquiera otros. A esta corriente pertenecen los trabajos del filósofo de Benin Paulin Hountondji, del ganés Kwasi Wiredu, del de Ibadán Peter Bodunrin y los del mismo filósofo de Nairobi Odera Oruka. Por cierto, entre todos estos filósofos hay también grandes diferencias.

3. *La Filosofía en el Japón*

El Japón es un país peculiar y complejo. Ha recibido la influencia de dos de las grandes tradiciones de Oriente: de la India, de la que adoptó el budismo, y sobre todo de China, de la que tomó el confucianismo; y además del Occidente, a partir del período de la Restauración Meiji, que comienza en 1868. No obstante, estas influencias no han impedido al Japón adquirir su propia fisonomía y constituir una de las cuatro grandes tradiciones orientales —las otras tres son las de la India, China y, culturalmente hablando, la del Tibet. El hecho de que desde fines del siglo pasado el Japón haya sido tan permeable a la influencia occidental ha servido para caracterizar a este país contemporáneamente como teniendo "alma japonesa e inteligencia europea", y para que se produzcan reacciones periódicas contra esta apertura hacia el Occidente. "Al prin-

cipio predominó la tendencia europea, después la japonesa, y seguía oscilando entre los dos extremos periódicamente cada generación, es decir, cada veinte años aproximadamente. A través de esta marcha ondulante, incluso un poco trágica, fueron emprendidas varias síntesis de éxito diverso, pero desgraciadamente sin resultados positivos hasta nuestros días" (S. Ohe, "Japón", en: *Panorama del pensamiento contemporáneo*, II, pp. 1185-1186). Esta oscilación también se ha producido en el caso de la filosofía japonesa a partir de 1868.

No existe un acuerdo definitivo sobre si cabe considerar filosofía al pensamiento japonés tradicional. Hajime Nakamura da una respuesta afirmativa a esta cuestión (*A History of the development of Japanese Thought*, I, p. V). En cambio, el padre Gino K. Piovesana examina únicamente el pensamiento japonés posterior a la Restauración Meiji en su recuento de la filosofía japonesa reciente (*Recent Japanese Philosophical Thought*, 1963); lo mismo había hecho varias décadas antes K. Tsuchida (*Contemporary Thought of Japan and China*, cit. por H. Nanamura, Ibidem). En favor de la posición del padre Piovesana y de K. Tsuchida habla el hecho de que para designar el pensamiento filosófico "occidental" se haya creado una palabra nueva —*kitetsugaku* o simplemente *tetsugaku*— el año 1874 por Amane Nishi, y el que el propio Nakamura haya titulado la obra a la que nos referimos *A History of the development of Japanese Thought* y no *of Japanese Philosophical Thought*. En cualquier caso: cabe designar el pensamiento tradicional japonés como filosofía en sentido amplio y el pensamiento posterior a 1868 como filosofía en sentido estricto o especializado —utilizando la terminología que hemos introducido al comienzo de este trabajo. Aquí nos ocuparemos sólo de la filosofía en sentido estricto.

Podemos distinguir tres períodos en el desarrollo de la filosofía en el Japón: el del ascenso (1868-1910), el de la madurez (1911-1945) y el período actual (desde 1945 en adelante). Fijamos el año 1911 como el del inicio del período de la madurez teniendo en cuenta que en este año publica Kitaro Nishida su primera gran obra *Ensayo sobre el Bien;* pero hacemos presente que el padre Piovesana hace empezar este período recién hacia 1926. En éste como en otros casos es necesario reparar en que la periodificación es sólo un instrumento imperfecto de ordenación, y que las fechas que la organizan son únicamente referenciales.

En el período de ascenso encontramos tres momentos. El primero está caracterizado, según el padre Piovesana, por el empirismo, positivismo y evolucionismo, y comprende desde 1862 hasta 1885 aproximadamente. Dos pioneros de la introducción de la filosofía occidental en el Japón fueron Mamichi Tsuda y Amane Nishi.

Este último fue el creador de la terminología filosófica japonesa y propuso un eclecticismo en el terreno moral combinando planteamientos orientales y occidentales. Tanto él como Tsuda importaron el empirismo y el positivismo. No obstante, el más famoso representante del materialismo evolucionista fue Hiroyuki Kato.

El segundo momento está marcado por la introducción del idealismo anglo-germano, gracias sobre todo a la acción de profesores extranjeros. Este momento abarca desde 1886 hasta 1900 y está signado por una tendencia tradicionalista y conservadora muy acentuada. Tetsujiro Inoue, el primer japonés en detentar una cátedra de filosofía en la Universidad de Tokio, atacó al Cristianismo, alentó al nacionalismo y propuso un *realismo de la identidad*. Criticó vigorosamente el materialismo de Kato, contribuyó a formular la terminología filosófica japonesa —como antes había hecho Nishi— e investigó en detalle el pensamiento confuciano. Otro nombre importante de este momento es el de Hajime Onishi por sus estudios de filosofía occidental y sus trabajos de ética.

El tercer momento comprende de 1901 hasta 1925, según el padre Piovesana. Está caracterizado por el individualismo, pragmatismo y kantismo.

El período de la madurez de la filosofía japonesa está dominado por la gran figura de Kitaro Nishida. Según el padre Piovesana la importancia de Nishida estriba en el hecho de que renunció a ser un simple popularizador de la filosofía occidental y trató de construir su propio sistema filosófico. Este sistema, pese a que incluía el método de la filosofía occidental, era oriental en su tema y en su aproximación fundamental. La experiencia básica de este sistema es la de la nada, para aproximarse a la cual Nishida trató de crear una "lógica del campo o del lugar". Un discípulo importante de Nishida fue Hajime Tanabe, el fundador de la Escuela de Kyoto. Era versado en lógica y matemáticas y buscó desarrollar una "lógica de las especies". Miembro de la misma escuela fue también Tetsuro Watsuji quien escribió una *Etica como antropología* sobre el concepto comunitario del hombre. Seiichi Hatano realizó importantes estudios sobre historia de la filosofía occidental y elaboró una influyente filosofía de la religión. Risaku Mutai buscó superar a Nishida y a Tanabe con su "tercer humanismo" que muestra tendencias pacifistas — humanismo sólo formulado en 1951.

Otras tendencias importantes de esta época son el culturalismo, hegelianismo, marxismo y la filosofía nacionalista. El socialismo se habría introducido en el Japón a fines del período anterior sobre todo con Shusui Kotoku, pero en este momento tuvo una continuación importante con Hajime Kawakami, quien comenzó a traducir *El Capital* de Karl Marx. Mas importante fue Kiyoshi Miki quien planteó un marxismo antropológico y una filosofía de la his-

toria influenciada por el existencialismo. Miki falleció en prisión por causas políticas al igual que Jun Tosaka. Entre los filósofos nacionalistas hay que situar a Kiyoshi Hiraizumi, a M. Kishira y a Sin'ichiro Nishi, estos dos últimos muy influenciados por Hegel.

Luego de la guerra podemos distinguir tres tendencias principales en la filosofía japonesa: la fenomenología y el existencialismo, el materialismo y marxismo y la filosofía analítica y el epistemología. El existencialismo ha tenido un gran impacto en la nueva Escuela de Kyoto, representada por M. Kosaka, Koyama y K. Nishitani, en filósofos de la ética como T. Kaneko y Y. Oshima y en el amplio público que han tenido los escritos de Heidegger y Sartre y las lecciones de Gabriel Marcel. Más importante todavía ha sido el movimiento marxista que llegó a dominar la "Sociedad Japonesa de Filosofía", fomentó la discusión de diferentes aspectos de la problemática de la izquierda —como el de la "libertad bajo el socialismo"—, colaboró en campañas proselitistas y llegó a contar con importantes figuras. Merecen ser destacadas: el aristotelista Takashi Ide, el ex-discípulo de Nishida Kenjuro Yanagida y como para-marxistas los historiadores del pensamiento japonés S. Funayama y H. Saigusa. Después de 1945 también comenzó a desarrollarse el movimiento analítico y asimismo la filosofía de la ciencia, que han contado entre sus filas a J. Suetsuma, S. Ohe y G. Miyake. De los profesores posteriores a la guerra uno de los más importantes es K. Ikegami, quien se ha ocupado con problemas epistemológicos, de filosofía del conocimiento y de filosofía de la cultura.

A estas tres corrientes habría que agregar algunas otras conformadas por ej. por los numerosos estudios destinados a historia de la filosofía y a la filosofía comparada.

Aunque muy escéptico ante las generalizaciones, el padre Piovesana truta de ofrecer algunas características de la filosofía en el Japón al final de su recuento de la misma. Estos rasgos generales son en su opinión los siguientes: la búsqueda de una lógica para el pensamiento japonés, el abuso del método dialéctico, el interés en el hombre y en lo individual y la preferencia temática por la ética y la filosofía de la religión. Lo que más llama la atención es la primera característica que se explica así: dada la irracionalidad e incoherencia que dominan gran parte de la historia y de la vida cotidiana nipona, los filósofos japoneses habrían tratado de compensarla elaborando una lógica peculiar y adecuada al mundo japonés que pueda capacitarlo para competir con el Occidente. Esto sería lo que permite entender los esfuerzos de Nishida por desarrollar una "lógica del campo", de Tanabe por construir una "lógica de las especies", de S. Funayama por explicar la lógica de los idealistas japoneses y de R. Mutai por trabajar una "lógica del lugar". Pero es lo que esclarece también, según el padre Piovesa-

na, la importancia que una vez tuvo el kantismo y el neokantismo en el Japón y el actual atractivo de la filosofía analítica y de los estudios de lógica formal. Un último rasgo del pensamiento japonés es su gran interés en la filosofía de la cultura, en especial por las peculiaridades del Japón y lo japonés, por la relación de su historia con la del mundo entero y por el diálogo entre la civilización occidental y la cultura japonesa.

4. *Consideración Final*

Pienso que el recuento anterior del pensamiento en Latinoamérica, en Africa y en el Japón, puede haber sugerido cuáles son algunos de los problemas específicos de las filosofías heterogéneas por el hecho de ser tales. Estos problemas o no surgen en la filosofía occidental o no surgen con tanta insistencia. Los problemas de la filosofía en Europa (continental y británica) y en Estados Unidos son los problemas "clásicos" y contemporáneos a los que me he referido antes. De estos problemas también se ocupan las filosofías heterogéneas, pero a ellas se les plantean además otros que le son peculiares. Los focalizaré a continuación, mostrando cómo se dan en el caso del pensamiento en América Latina, en Africa y en el Japón. Son los siguientes:

1) Paulin Hountondji ha hablado de una *etnofilosofía*: de un pensamiento híbrido que "presentándose como un discurso filosófico, se reduce, en la práctica, a ser un capítulo particular de la etnología o, si se prefiere, de la antropología cultural" ("Que peut la philosophie?", en: Diemer (Ed.), *Philosophy in the present situation of Africa*, p. 37; Cf. también su libro *Sur la "philosophie africaine"*, 1980). No es necesario adherir a esta determinación de Hountondji en relación al problema al que deseamos apuntar: bastará con decir que el problema consiste en que se trata de presentar un pensamiento no filosófico como filosófico, o lo que hemos llamado filosofía en sentido amplio como filosofía en sentido estricto o especializado. Este intento se da muy característicamente en sociedades o culturas no occidentales que no han tenido originalmente filosofía, sino otras formas de pensamiento. Es así como en América Latina Miguel León Portilla ha publicado en México trabajos sobre *La filosofía nahuátl estudiada en sus fuentes* (1959), *Tres formas del pensamiento nahuátl* (1959), "El pensamiento prehispánico" (1963). En el Perú María Luisa Rivara de Tuesta ha escrito el artículo "Pensamiento incaico: Wiracocha" (s. d.). Existen otros trabajos parecidos en Bolivia y en otros países latinoamericanos. Para el Africa P. Hountondji considera como etnofilosofía el trabajo clásico de Placide Tempels sobre *La Philosophie bantoue* (1945), los de A. Césaire, L. S. Senghor y otros más (Cf. su libro *Sur la 'philosophie africaine'*, p. 11 ss.). En el caso del Japón son

innumerables los intentos que se han hecho después de la Restauración Meiji para tratar de presentar al confucianismo y al budismo como filosofías en sentido estricto.

2) Odera Oruka ha caracterizado una filosofía nacionalista ideológica: un pensamiento que se elabora como una teoría social en favor de la independencia y que busca crear un orden social humanista. Es el "conciencismo" de Kwame Nkrumah, que pretende ser una teoría de la conciencia revolucionaria postcolonial; y la propuesta de Julius Nyerere de una "gran familia", planteamiento que parte como *terminus a quo* del hombre africano para llegar al hombre universal como *terminus ad quem*. Con una base filosófica más amplia y un rol político menos acentuado, el equivalente latinoamericano de esta propuesta africana es la filosofía de la liberación. Los puntos de contacto son evidentes: según Miró Quesada, en esta filosofía se considera que el pensamiento puede y debe ser puesto al servicio de la liberación de los oprimidos como un instrumento racional de lucha, y se esclarece la meta última del filosofar como siendo un humanismo universal. Por lo demás, esta instrumentalización de la filosofía en un sentido más o menos político es plenamente comprensible: América Latina y el Africa han sido escenarios de la acción del colonialismo europeo y lo siguen siendo del imperialismo y de las luchas de poder del Primer y Segundo Mundos, de modo que es explicable que aquí se trate de hacer de la filosofío un medio más para salir del subdesarrollo y alcanzar una sociedad más justa.

Otro es el caso del Japón, país que nunca fue colonizado, sino que más bien jugó un rol considerable como potencia imperialista desde comienzos de siglo hasta su derrota en la Segunda Guerra Mundial y que luego ha visto renacer su poderío económico. Y, sin embargo, la filosofía también se ha instrumentalizado en el Japón, aunque en forma distinta a como ha sucedido en América Latina y Africa. Un filósofo como T. Inoue promovía una moralidad japonesa nacional hacia 1911 y trataba de justificar la política japonesa en la Manchuria y en China en 1934 (Piovesana, 1963, p. 39). Antes del ingreso del Japón a la Segunda Guerra Mundial otros dos filósofos, K. Hiraizumi y M. Kihira, defendían la superioridad presuntamente indudable de la cultura japonesa (Id., pp. 194-195). Aun M. Tanabe impulsó el nacionalismo con su "lógica de las especies" al subrayar el rol de la nación como especie frente a la humanidad como género y a los entes históricos como individuos. De todos estos filósofos el único que después de la derrota japonesa tuvo el coraje de hacer un acto de arrepentimiento público fue Tanabe con su libro *Filosofía como metanóesis* (1946), en el que se retractaba de muchas de sus posiciones previas tratando al mismo tiempo de salvar algunos aspectos para las generaciones futuras. Su nueva propuesta intelectual era en favor de una

filosofía del arrepentimiento, una crítica radical de sí mismo y de toda línea imperialista en filosofía y en pro de una afirmación de la dependencia total del hombre con respecto al factor religioso. Su planteamiento político era en ese momento que el Japón y el mundo entero debían revisar sus posiciones desde estos puntos de vista y elegir la vía de la social-democracia (Pivesana, 1963, pp. 149-152). También R. Mutai ha abogado por el pacifismo después de terminada la Segunda Guerra Mundial.

3) Un tercer problema es el de la identidad cultural o, en casos, nacional o hasta continental. En América Latina es un problema planteado en forma casi prototípica por la corriente de la "filosofía de lo americano". Según Miró Quesada esta corriente "considera que la mejor manera de hacer filosofía auténtica es filosofar sobre nuestra propia realidad, tratar de dilucidar qué cosa entendemos por nuestro propio ser, qué cosa significa ser latinoamericano" (1978, p. 76). Los fraseos africanos de este problema han sido y son innumerables: desde la interrogación del liberiano E. W. Blyden por la "African Personality", pasando por toda la problemática de la "Négritude" de L. S. Senghor y la "remise en question" del pensador y político del Zaire M. Kalanda, hasta el concepto de la "Authenticité" propuesto por Mobuto Sese Seko. En el Japón la búsqueda de la identidad cultural de la isla, ha sido una constante después de la Reformación Meiji y casi cada generación y cada corriente ha tratado de dar una respuesta a este problema. Shigeki Nishimura (1828-1902), E. Inoue (1859-1919), T. Inoue (1855-1944), K. Nishida (1870-1945) T. Watsuji (1889-1960), T. Tanabe (1885-1962), H. Kawakami (1879-1946), H. Nagata (1904-1946), K. Hiraizumi (1895) y muchos otros autores más, han escrito sobre este tema. La razón de que se encuentre esta reflexión en la filosofía en América Latina, Africa y Japón, nos parece ser bastante simple: se trata de una reacción frente a la penetración y vigor de la cultura occidental que parece imponer sus propias soluciones a los problemas en detrimento de las culturas nativas, poniendo en peligro su identidad y la de las naciones o continentes que las portan.

4) Una cuarta posibilidad que hasta ahora sólo hemos hallado realizada en el Africa, es entender por filosofía lo que Odera Oruka ha denominado "sagacidad filosófica": la de tomar como filosofía en sentido amplio los razonamientos de "pensadores" no instruidos ni formados. No obstante, es más o menos claro que en el futuro es probable que se encuentre equivalentes a la "sagacidad filosófica" africana en América Latina y en el Japón —aunque en este último caso hay la dificultad de la extendida caracterización de los nipones como un pueblo que no observa las reglas lógicas, carece de coherencia, adolece de una cierta incapacidad para formar ideas complicadas, etc. (Cf. Piovesana, p. 246).

Existen muchas dificultades para un estudio comparado de las filosofías heterogéneas, pero al mismo tiempo son bastante evidentes las ventajas que se derivan del mismo. Ante todo: una filosofía heterogénea es un "producto" complejo. Está formado por un elemento propiamente "cultural" y por una cierta base material, y ambos tienen que ser tomados en cuenta para decidir si la comparación es pertinente. De hecho, la comparación que hemos realizado en un primer intento entre la filosofía en América Latina, Africa y el Japón no es —pese a todas las matizaciones y precauciones que hemos tenido— muy lograda. Sucede que hay diferencias muy acentuadas de carácter histórico, cultural y material entre nuestros tres términos de referencia. Y, no obstante, también hay grandes semejanzas entre las filosofías en la tradición latinoamericana, africana y japonesa, que nos parece que por último hacen viable la comparación. Tanto América Latina como Africa fueron colonizadas y aunque éste no fue el caso del Japón —como ya hemos dicho— pensamos que el parangón es aquí más pertinente que con la "filosofía" china —por ejemplo— y que deja enseñanzas muy ricas. La tradición japonesa no es en efecto tan paradigmáticamente "oriental" y otra como la china y en este sentido es mucho más accesible. La ventaja de poder contar con un término de comparación como la filosofía japonesa —tomando aquí la palabra filosofía en sentido estricto— es que, al haberse desarrollado el pensamiento nipón en contraposición con una tradición tan fuerte, es especialmente vigoroso y cargado de propuestas de las que se puede aprender mucho. Por lo demás, al efectuarse comparaciones se debe ser muy cauto y tener muy presente el consejo del Prof. Harold Mc Carthy: "hay que buscar semejanzas, pero desconfiar de ellas. Y desconfiar porque las semejanzas existen normalmente en un contexto de diferencias y siempre deben ser vistas en relación a estas diferencias" (Cit. por el padre Piovesana, p. 262). Una de estas diferencias entre la filosofía en Latinoamérica, en Africa y en el Japón, es que este país ofrece una enorme cantidad de recursos materiales de los que no disfrutan ni América Latina ni Africa. Otra es la falta de escritura en algunas de las culturas latinoamericanas y en muchas del continente africano. Una semejanza entre las filosofías heterogéneas se da en el proceso de su desarrollo: atraviesan por una fase de apropiación de la filosofía occidental, a la que sigue otra de madurez y luego coexisten corrientes variadas. Así en el caso de la filosofía latinoamericana, las generaciones de los "fundadores" y "forjadores" son continuadas por la tercera generación que representa —según Miró Quesada— la madurez y luego hay una diversificación de cortientes en la cuarta generación. En la filosofía japonesa, la fase de ascenso fue seguida por el período de madurez abierto por Nishida y actualmente hay cuando menos tres corrientes. En forma pare-

cida, en la filosofía africana, que tiene menos tradición, se observa que de la fase de apropiación inicial se va pasando a una primera madurez.

Entre las ventajas que ofrece el estudio comparado de las filosofías heterogéneas no son las menores que el cotejo que se establece permita evitar un cierto provincialismo al juzgar cada cuerpo de filosofía y el que la comparación posibilite estudiar las variadas respuestas que se ha dado a los problemas comunes y aprender de ellas. Examinando por ej. la filosofía de la liberación de América Latina y sus equivalentes africanos, será difícil sostener —como a veces se ha hecho— que la primera es un producto único y sólo propio de Latinoamérica o que es la filosofía por excelencia del Tercer Mundo. O frente a la misma filosofía de la liberación latinoamericana, habrá que plantearle las objeciones que Paulin Hountondji formula a la concepción de la filosofía como un instrumento en la lucha por la liberación: que esta forma de concebir el rol de la filosofía constituye una sobrevaloración de la misma, representa un rezago del pensamiento de los jóvenes hegelianos y de su voluntarismo idealista y olvida que según Marx no es la filosofía sino la praxis política la llamada a transformar el mundo (Cf. su art. "Que peut la philosophie?", en: A. Diemer (Ed.), *Philosophy in the present situation of Africa*, p. 48; las objeciones de Hountodji son bastante más extensas. Cf. también su libro *Sur la "philosophie africaine"*).

Los economistas hablan en los últimos tiempos de que en el diálogo norte-sur, los países más pobres deberían diversificar sus interlocutores desarrollados y dirigirse no sólo a Europa y los Estados Unidos. Y agregan que «unque el diálogo sur-sur no puede sustituir al diálogo norte-sur, también tiene su necesidad y sus enormes ventajas. En el estudio y la práctica de la filosofía, pensamos que ha llegado el momento de que la filosofía latinoamericana comience su diálogo con la japonesa, la africana y con otras filosofías no occidentales. En suma, que ha llegado la hora de iniciar el diálogo entre las filosofías heterogéneas.

BIBLIOGRAFIA

1. Sobre la filosofía en el mundo contemporáneo

Ricoeur, Paul. "La Philosophie", en: **Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines.** Tomo 2, Parte 2a. París: Unesco, 1978; pp. 1127-1622.

Sciacca, M. F. (Ed.). **Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo.** 2 T. Madrid: Guadarrama, 1959.

2. Sobre la filosofía en Latinoamérica

Ardao, Arturo y otros. **La filosofía actual en América Latina**. México: Grijalbo, 1976.
Cerutti, Horacio. **Filosofía de la liberación latinoamericana.** México: FCE, 1983.
Kempff Mercado, Manfredo. **Historia de la filosofía en Latinoamérica.** Santiago de Chile: Zig Zag, 1958.
Miró Quesada, Francisco, **Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.** México: FCE, 1974.
Miró Quesada, Francisco. **Proyecto y realización del filosofar latinoamericano.** México: FCE, 1981.
Miró Quesada, Francisco. "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana", en: **Rev. Fil. Univ. Costa Rica,** XVI (43), 1978; pp. 75-82.
Miró Quesada, Francisco. "La filosofía latinoamericana y el problema de la autenticidad". Manuscrito, s.d., 18 p.
Roig, A. A. y otros. **Los 'fundadores' en la filosofía de la América Latina.** Washington: OEA, 1970.
Sarti, Sergio. **Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea.** Milán: Cisalpino-Goliardica, 1976.
Zea, Leopoldo. **El pensamiento latinoamericano.** México: Ariel, 1976.

3. **Sobre la filosofía en Africa**

Cruz Hernández, Miguel. **Historia del pensamiento en el mundo islámico.** 2 T. Madrid: Alianza Universidad, 1981.
Diemer, Alwin (Ed.). **Philosophy in the present situation of Africa.** Wiesbaden: Steiner, 1981.
(Contiene ponencias sobre la filosofía en Africa presentadas al 16o. Congreso Mundial de Filosofía de Düsseldorf. Contribuciones de O. Oruka, P. Bodunrin, A. N'Daw, H. Hanafi y P. Houtondji).
Houtondjn, Paulin J. **Sur la "philosophie africaine".** París: Maspero, 1978.
Ntumba, Tshiamalenga. "Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrigans", en: **Zeitschrift für philosophische Forschung** Meisenheim, Tomo 33, Cuaderno 3, julio-setiembre de 1979; pp. 428-433.
Wiredu, Kwasi. **Philosophy and an African Culture.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

4. **Sobre la filosofía en el Japón**

Lüth, Paul. **Die japanische Philosophie, Versuch einer Gesamtdarstellung unter Berücksichtigung der Anfänge in Mythos und Religion.** Tubinga: Mohr, 1945.
Nakamura, Hajime. **The way of thinking of eastern peoples.** Tokio: Ministry of Education of Japan, 1960.
Nakamura, Hajime. **A History of the Development of japanese Thought from A. D. 592 to 1868.** 2 T. Tokio: Japan Cultural Society, 1969.
Piovesana, Gino K. **Recent japanese philosophical Thought 1868-1962. A Survey.** Tokio: Enderle, 1963.
Suzuki y otros. **Filosofía del Oriente.** México: FCE, 1954.

5. **Otra literatura citada**

A. V. **Dialektischer und historischer Materialismus.** Berlín: Dietz, 1974.
Cornejo Polar, Antonio. **Sobre literatura y crítica latinoamericanas.** Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1982.
Hegel, G. W. F. **Enzyklopädie 1830.** Hamburgo: Meiner, 1959.

Hegel, G. W. F. **Die Vernunft in der Geschichte.** Hamburgo: Meiner, 1955.
Hegel, G. W. F. **Einleitung in die Geschichte der Philosophie.** Hamburgo: Meiner, 1959.
Heidegger, Martin. **¿Qué es esto, la filosofía?** Lima: San Marcos, 1958.
Herskovits, Melvile S. **El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural.** México: FCE, 1969.
Hospers, John. **Introducción al análisis filosófico.** 2 T. Buenos Aires: Macchi, 1966.
Husserl, Edmund. **Ideas I.** México: FCE, 1962.
Jaspers, Karl. **Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía.** Madrid: Gredos, 1972.
Kant, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft.** Hamburgo: Meiner, 1962.
Kant, Immanuel. **Schriften zur Methaphysik und Logik. Darmstadt:** Wiss. Buchgesellschaft, 1966.

LATINOAMERICA Y SU INTEGRACIONISMO FILOSOFICO

MANUEL ZEVALLOS VERA

(1) La América Indígena Precolombina de Norte y Sur vivió Virgen de influencias extracontinentales y Mentalmente Mediterránea.

La Filosofía Europea u Occidental era totalmente ignorada (Ignorancia Cósmica).

Entre América Indígena del Norte y del Sur, quizá no era total esta ignorancia pues tenemos el caso de las noticias que en Centro América recibieron los conquistadores españoles, de la existencia de un país muy rico en el Sur, donde existía mucho oro, llamado Virú o Pirú.

(2) Las Culturas Aborígenes, especialmente las más desarrolladas (Aztecas-Incas-Mayas) tenían un sistema de ideas que determinaban su organización social, política, económica y religiosa, pero este tipo de culturas corresponden al período mágico, mítico y de religiosidad primaria (fetichismo-astrolgía).

(3) Los pueblos indígenas de Améria del Norte fueron conquistados y dominados por los Sajones en una devastadora superposición etnológica. Fue como un rastrillo, o meior como una aplanadora. Impusieron una cultura sobre el modelo Inglés, pero escarmentados de las intolerancias religiosas de las que fueron víctimas que produjo el sisma católico, hicieron de la libertad individual toda una Filosofía Pragmatista.

(4) Los pueblos indígenas del Centro y del Sur de América fueron conquistados por España, con excepción de Brasil, incluyendo a México en el Norte. Aquí se superpuso la Cultura Occidental, mejor dicho la dogmática religiosa y el conservadorismo español-escolástico y medioeval, sobre las culturas aborígenes que no las pudo liquidar, pues muchas de ellas tuvieron la personalidad suficiente para sobrevivir (Aztecas/Incas), aunque oficialmente se impuso la estructura y la infraestructura de los colonizadores. España nos trae todo el legado cultural medioeval, cuando en Europa ya se vivía en pleno Renacimiento.

En la Colonia se impone la Filosofía Occidental, tanto en el Norte como en el Sur. Asistimos a la presencia y a la personificación de una América Hispánica o Ibérica desde México. El comercio de productos materiales y de ideas sólo se realiza con España. La Santa Inquisición o Tribunal del Santo Oficio inicia su fatídica

(5) Producida la Emancipación y la Independencia de las Colonias Hispanoamericanas o mejor Iberoamericanas, las nacientes repúblicas, no obstante que reconocen en sus Constituciones su autonomía de la Madre Patria, en la práctica continúan bajo la dominación mental, cultural y por tanto filosófica de la Colonia, pero ya también ingresa información de las Filosofías Occidentales en ciertos círculos cultos y liberales (en el caso del Perú en el Convictorio de San Carlos, en la Academia Lauretana, etc.). Pero haciendo un balance podemos decir que América Independiente sigue siendo un apéndice cultural y filosófico de Occidente: las corrientes filosóficas aquí se repiten. Sólo somos divulgadores de las Escuelas Filosóficas de Occidente. No se logra una Filosofía que corresponda a una independencia mental, intelectual. Las conciencias individuales y los esfuerzos personales no logran todavía vencer esta etapa, a pesar que las condiciones materiales nos inducen a tomar conciencia de nuestra realidad de países dependientes, dramáticamente divididos. Los Estados Desunidos el Sur frente a los poderosos Estados Unidos del Norte. Es nuestra situación económica, la explotación de nuestras riquezas, la presión de los pueblos, el tránsito de durables dictaduras a efímeras democracias, el sentimiento nacionalista, el fortalecimiento de clase de la burguesía por la eclosión de un proletariado que también va haciendo conciencia de su valimento. Todo este complejo panorama va preparando el terreno fértil para definir, por necesidad histórica, una Filosofía sustentada en tres raíces: en nuestra tradición aborigen, en el legado de Occidente y en las necesidades vitales de América Latina.

Vamos, incuestionablemente, hacia una Filosofía Latinoamericana. Pero aquí nos preguntamos; ¿Geográficamente es posible hablar de Filosofías Continentales? Analizaremos esta pregunta:

1. ¿Existe una Filosofía Europea? La respuesta es si y no. Si, en tanto todo ella arranca de la tradición Helenístico-Romana, del Racionalismo Griego, de la búsqueda de la verdad. Del valor de la Ciencia, del Valor del Hombre como agente constructor de la realidad. Unas veces por mandato de Dios y otras por cuenta propia. Así se puede hablar de una Filosofía Occidental (Idealista-Espiritualista-Cristiana-Humanista).

Por otro lado no existe una Filosofía Europea, pues cuando hablamos de ella nos referimos a una Filosofía Griega, Alemana, Inglesa, Francesa, Española, Italiana, Rusa, etc. Cada una de ellas

tiene una diferente concepción del Mundo y de la Vida. Es lógico que así sea, pues son pueblos de razas, idiomas, religiones y psicología diferentes.

Todos estos factores los separa, para hacerlos individualidades filosóficas; pero los une su conciencia de Sistema Dominante Económico: el Capitalismo. Son países altamente industrializados, superdesarrollados y conjuntamente con potencias como Estados Unidos de Norteamérica y Japón en el Asia, constituyen el bloque económico dominante en el Mundo. Dominación económica que permanentemente entra en contradicción con los intereses nacionales de los países económicamente dependientes y, por lo tanto, la Filosofía de estos pueblos se va definiendo cada día con más conciencia. Aquí se cumple el postulado Marxista, cuando dice:

> "Que son las condiciones materiales las que determinan la conciencia".

2. ¿Existe una Filosofía Asiática? Respondemos también Si y No.

Si, en tanto presenta un marco común: Religiosidad indesligable de la filosofía y de la vida moral y consuetudinaria. Misticismo, Irracionalismo, Metafísicas Religiosas.

No, en tanto podemos hablar de Filosofías Indú, China, Arabe, Judía, etc. Cada una de ellas tiene sus rasgos propios, sus caracteres distintos. Esto se explica por la diferencia de razas, de lenguas, de religiones, de psicologías. A pesar de lo cual han logrado una distinción con el pensamiento occidental. Hablamos del Mundo de Occidente y del Mundo de Oriente como dos Universos que ni el propio Marxismo, con su Internacionalismo Proletario y su doctrina común ha podido eliminar: Moscú y Pekín, dos posiciones con variantes irreconciliables, al extremo que más fácil es que se entiendan entre Pekín y Washington, que entre Pekín y Moscú.

3. ¿Podemos hablar de una Filosofía Africana?

Nuestra respuesta aquí se torna históricamente dramática y severamente trágica.

Es un Continente explotado inhumanamente por las potencias imperialistas desde tiempos inmemoriables. Es denigrante la situación infrahumana en que han sido tratados por los Sistemas Feudal y Capitalista: vendidos como esclavos por generaciones desde la época del Coloniaje. Recordemos nomás el caso de la Obra de Alex Haille: "Raíces" y la larga historia de oprobio. Ahora los países africanos están casi en su totalidad independizados y atraviesan las mismas vicisitudes de los pueblos Latinoamericanos: dependientes, subdesarrollados, pertenecen al Tercer Mundo y cada día están perfilando su propia palabra y personalidad en el

mundo, es decir están encontrando una definición filosófica que surge como respuesta al reto de la raza.

Africa tiene una unidad racial, pero es un mosaico de dialectos, religiones y estados culturales: desde las comunidades con cultura occidental, hasta los gobernantes antropófagos y políticos como Idi Amin y Bocaza. Muchas comunidades aún no han superado la barbarie y el salvajismo. Estas condiciones, realmente desventajosas, acelerarán el proceso socio-cultural de Africa para que se perfile una respuesta Filosófica Continental, pues nuevamente estamos de acuerdo que son las condiciones materiales las que obligarán a sus pueblos a dar una respuesta comunitaria.

Los Filósofos Africanos tendrán que darnos una respuesta armónica, como la han dado los Idealistas, los Empiristas, los Pragmatistas, los Marxistas Occidentales, pero con mensaje de raza, con conciencia de su superior destino histórico, sin complejos de inferioridad y con su pensamiento adecuado a su sentir y a su psicología.

4. El caso de Latinoamérica difiere de todos los casos que hemos analizado. Aquí no se puede hablar de Filosofías Nacionales como en Europa o Asia, porque ninguna de ellas ha cobrado persinalidad dominante, original. Los pensadores latinoamericanos están en el trance de pensar, repensar, meditar, crear y recrear las ideas, los sistemas filosóficos occidentales, incluido el novísimo marxismo, para, sin renunciar a nuestra tradición cultural, a nuestro rico ancestro indígena, mejor dicho sin renegar de nuestro pasado virginalmente indio, se estructure un pensamiento de síntesis que armonice con nuestros sentimientos y nuestros intereses al margen de los extremismos dogmáticos y de los fanatismos que destruyen a la persona y que liquidan su dignidad y su libertad. Aquí llegamos a la clave del problema: ¿Estamos asistiendo a un real proceso de mestizaje racial en todo el Continente Latinoamericano?

Sin alarmas de prejuicios felizmente ya mayoritariamente caducos, diariamente asistimos a un proceso etnológico de "cholificación", es decir, utilizando el término para algunos peyorativo, para otros folklórico y para muchos familiarmente amistoso de "cholo", estamos determinando toda una transformación de mestizaje americano.

Tendríamos que ser ciegos para no verlo como un fenómeno que está cambiando nuestras relaciones sociales, económicas y humanas. Y esto que apreciamos en Perú lo vivimos en México, en Colombia, en Bolivia, en Guatemala y en todos los confines de Latinoamérica. Basta ver las calles, los teatros, los colegios, los estadios, los vehículos masivos. Basta comprobar quiénes son los mayores ahorristas en los Bancos, en entidades financieras y mutuales. Quiénes son los compradores de inmuebles y los propietarios de prósperas empresas.

El cholo racial y culturalmente superado, es un producto del mestizaje racial en acelerada marcha. Es decir, un mestizaje que se incorpora sin complejos al sistema de producción y de economía capitalista e incluso se hace presente en sus Clubes Sociales, en sus Universidades, en el Parlamento, en el Magisterio, etc. Este es el mestizaje que necesitamos, el que se integra al proceso productivo, económico y político de una nación; y en América Latina este proceso es masivo, por eso nos permitimos ver con fe y con optimismo, su destino y el puesto que tiene que ocupar como Continente Rector en el futuro de las relaciones internacionales.

Así como en los casos de Europa y Asia no se puede hablar de una Filosofía de Unidad Continental, en Latinoamérica sí se puede hablar de una Filosofía Continental, porque aquí todo nos une, nada nos separa: raza, idioma, religión, psicología, tradición, intereses económicos; somos países subdesarrollados que la experiencia, hoy más que nunca, nos dice que tenemos que valernos por nosotros mismos y sino ahí está el reciente conflicto de las Malvinas.

En Latinoamérica no podemos hablar de Filosofías Nacionales, pues hablamos el mismo idioma y estamos artificialmente divididos en fronteras físicas, pues espiritual y mentalmente sentimos lo mismo y nos identificamos plenamente en cualquier parte del Mundo cuando nos encontramos lejos de nuestras tierras americanas. Sería absurdo pensar en una Filosofía Peruana diferente de la Mexicana o a la Argentina. En el Nuevo Mundo Americano se está plasmando por la fuerza de la sangre y de nuestras comunes realidades, una sola Filosofía como respuesta al mundo civilizado del futuro, en una concertación de Principios y Fines.

En algunos aspectos culturales, como es lógico, existen diferencias, originalidades y respuesta regionales, debidas al medio ambiente, al estado que alcanzó su cultura primitiva, a la capacidad personal, así en el Folklore Americano se advierte el peso de la tradición nacional indígena o mestiza, en su cerámica, sus tejidos, su arquitectura, sus danzas y canciones, que dan fisonomía particular y se puede distinguir el acervo folklórico de México con Perú, Argentina o Centro América. Pero esto en ningún caso atenta ni es incompatible con la unidad ideológica y filosófica. Al contrario, la fortifica, pues a pesar de estas diferencias folklóricas nacionales, el latinoamericano siente como suyo, como propio y ama la expresión comunitaria de su folklore, pues no son sino estilos de un Todo. En folklore es rico el Continente Latinoamericano y tiene personalidad universal porque responde a su propio Ser, a su terruño, a su raza.

En la Literatura Latinoamericana, por la mayor riqueza expresiva de nuestra realidad, especialmente en la novela, se advierte una unidad en la temática, un idioma común que surge de la situa-

ción social y económica de nuestros países y en los que han proliferado las dictaduras criollas, con sus vicios, inmoralidades, traiciones nacionales y atropellos a los derechos humanos; el común subdesarrollo con bajísimos niveles de vida, la subocupación, la desocupación, el analfabetismo, el sufrimiento de nuestros pueblos, todo este drama que es común en Latinoamérica, con algunos desarrollos parciales que realizan países como Brasil, México y Argentina, han dado lugar al desarrollo de una novelística con caracteres comunes que ha logrado un lugar de interés en los mercados mundiales. Así podemos mencionar los nombres de Jorge Luis Borges, argentino (Ficciones); García Márquez, colombiano (Cien Años de Soledad); Miguel Angel Asturias, guatemalteco (Señor Presidente); Jorge Amado, brasileño (Jubiaba); Carlos Fuentes, mejicano (Cambio de Piel); José María Arguedas, peruano (Agua, Los Ríos Profundos); Ciro Alegría, peruano (Los Perros Hambrientos, El Mundo es Ancho y Ajeno); César Vallejo, peruano (Tungsteno); Mario Vargas Llosa, peruano (La Guerra del Fin del Mundo); Julio Cortázar, argentino (Rayuela); Alejo Carpentier, cubano (El Siglo de las Luces); Rómulo Gallegos, venezolano (Doña Bárbara); Ernesto Sabato, argentino (Sobre Héroes y Tumbas); Jorge Icaza, ecuatoriano (Huasipungo).

La poesía también tiene un mensaje común en la América Contemporánea, ahí tenemos los trepidantes y premonitores versos de Pablo Neruda, de César Vallejo, de Heraud, de Nicolás Guillén, de Ernesto Cardenal. El arte pictórico latinoamericano es otra expresión elocuente de la unidad de nuestra respuesta continental como trasunto de la realidad de pueblos que pugnan por liberarse de las ataduras económicas y mentales y que muestran la potencialidad de la América mestiza del futuro, basta con mencionar los ilustres nombres de Siqueiros, Diego de Rivera, Orosco, Núñez Ureta y Huayasamín, para probar, en sus pinturas, esculturas y murales nuestra afirmación: rostros y cuerpos de hombres y mujeres robustos y fuertes que rompen cadenas y que miran con fe el futuro. Mestizaje auténtico racial y mental, sin odios ni revanchas para el pasado vergonzante. Y si del Folklore, la Literatura y el Arte, pasamos al campo de la Economía, de la situación social, del subdesarrollo, de los bajos e impositivos precios de nuestras materias primas en el mercado internacional manejado y controlado por los países superdesarrollados, al dramático y bajo estándar de vida de nuestros pueblos, la respuesta unitaria de Latinoamérica, hoy más que nunca, no se puede dejar esperar, se hace imperativa. La respuesta tiene que ser única y concordante con la armonía y la melodía de un gigantesco concierto sin director que administre la partitura, pues el tema y los ejecutantes somos los países en proceso de desarrollo que haremos sentir nuestras voces, nuestras ideas, nuestras necesidades al unísono, coincidentes para buscar soluciones co-

munes por nuestro propio esfuerzo, quemando etapas urgentemente, con dignidad, con inteligencia y con mucha inventiva, pero sin caudillos ajenos ni países líderes que nos traicionen ni nos humillen. Cada país conservará su autonomía dentro de una comunidad de intereses concordados y respetados por propios y extraños pero teniendo como fondo una personalidad continental que nos mantenga sólidamente unidos y fraternos ante los núcleos hegemónicos y operativos de los imperios económicos y políticos del mundo.

Y lo que sostenemos no es una novedad surgida como consecuencia de la decepción y la frustración que ha significado el drama histórico vivido primero como colonias y luego como dependencias, sino que, en el plano económico, que ha sido y sigue siendo el punto neurálgico de nuestro subdesarrollo, ya se materializaron acciones unitarias para presentar bloques sólidos en las negociaciones internacionales y facilitar el flujo de intercambio comercial e industrial al interior de nuestros países. Tal es el caso del Grupo Andino, el Sistema Económico Latinoamericano, el Mercado Común Americano, que aunque con oscilaciones, retrocesos y avances significativos, con deserciones de alguno de sus miembros y vacilaciones por las presiones internacionales, ahora más que nunca, tienen que fortalecerse sin demoras, con urgencia histórica, por necesidad de supervivencia digna; por autodefensa natural y por honor y orgullo continental, ya se habla de un frente común para abordar nuestra deuda externa, no hacerlo o poner piedras en el camino sería traicionar nuestro destino histórico y atentar contra la existencia libre y el honor de nuestras patrias latinoamericanas.

Un cambio de actitud y concepción de tal naturaleza conlleva necesariamente, como ya se está dando en algunas regiones del subcontinente americano, la posibilidad de la unificación del Derecho Latinoamericano, sobre todo en algunas instituciones básicas como son las de obligaciones y contratos. En este sentido el civilista brasileño Rubens Limongi Franca, autor de un Diccionario de Derecho Compuesto hasta el momento de 78 tomos, sostiene la tesis que cada día se tiende hacia un movimiento universal en el campo del Derecho Internacional y que nosotros, los latinoamericanos no tenemos tantas necesidades de inspiraciones europeas y debemos buscar nuestro propio camino en el campo de la legislación. Estas ideas están plasmadas en su libro "Sobre la Unificación del Derecho Obligacional y Contractual Latinoamericano". El mismo panorama de unidad de pensamiento filosófico, que nos permite asegurar un diagnóstico de una respuesta filosófica común de los Latinoamericanos ya se advierte cada vez con más necesidad y personalidad.

Más que una Filosofía Metafísica, Idealista o Materialista, se desarrolla una Filosofía Antropológica, Social y Política que responde a nuestra realidad de continente que busca su liberación económica, política y mental. Aquí no podemos plantearnos, como tema nuclear, la definición de idealistas, materialistas, espiritualistas, existencialistas, empiristas, positivistas o pragmatistas puros, etc., sino que sin renunciar el derecho de especulación filosófica, tenemos que crear nuestro propio "ismo" que no puede ser otro que un resumen, una síntesis del pensamiento universal; un mestizaje filosófico resultante de la tríada Hombre-Mundo-Libertad: de hombre concreto americano que afronta situaciones, sentimientos y pensamientos comunes; un mundo constituido por su circunstancias que debe interpretar, explicar y vencer y una capacidad de respuesta propia como consecuencia de la relación del enfrentamiento, del reto entre el binomio Hombre-Mundo, o sea su conciencia de Libertad. Aquí la libertad no la concebimos como una dimensión metafísica, sino como la capacidad de respuesta creadora de todos los bienes culturales que lo hagan un hombre de su Mundo y un Mundo del Universo, pero con personalidad, con dignidad, sin complejos de inferioridad, libre de enajenaciones y alienaciones, es decir una respuesta nuestra, propia, nacida de nuestras entrañas americanas, de nuestra tradición indígena, del legado occidental y que exprese una concepción del Mundo y de la vida como alternativa de coexistencia humana, frente a los dos polos de poder económico y mental, para quienes nosotros los latinoamericanos no somos ni siquiera la quinta rueda del coche de la historia, pues si así fuéramos, la quinta rueda resulta necesaria y sin la cual no se puede emprender ningún viaje corto ni largo.

Somos para ellos una carga pesada de países hambrientos, deudores, menesterosos, poseedores de riquezas que no sabemos extraer ni explotar ni administrar, con altos índices de paternidad irresponsable, que si no nos conquistan para incorporarnos a su administración, es porque los dos gigantes del Mundo resultan para nosotros paradójica y afortunadamente nuestros "ángeles de la guarda", puesto que ninguno aprobaría nuestra conquista parcial. Aprovechemos de esta paternidad política, para hacernos grandes, fuertes, libres y dueños de nuestro destino. Nuestra filosofía tiene que ser parte de nuestra liberación. Sin filosofía, es decir sin principios, sin metas, sin objetivos comunes, sin concepción no puede haber liberación mental y sin liberación mental no puede conseguirse la liberación económica para nuestro mundo del sub-Continente Americano. Las condiciones materiales de nuestra realidad histórica nos imponen una respuesta filosófica propia y nuestra. Tenemos que convertirnos de "Continente en sí" en "Continente para sí", que significa tener conciencia de nuestras propias y potenciales capacidades. Esta conciencia ya empezó hace rato a con-

figurarse, a definirse, a cobrar personalidad, tal como lo dejamos expuesto en nuestro análisis de la cada vez más unitaria respuesta cultural latinoamericana.

El pensamiento político y filosófico nos lleva también a avizorar que ya estamos en el camino de una respuesta filosófica unitaria, como se da en pensadores y doctrinarios representantes de nuestros países iberoamericanos. Mencionamos a guisa de ejemplo a algunos, dentro de la gama de filósofos que presenta el amplio espectro de las ideas en la América pensante.

En México José Vasconcelos sintetiza estos ideales en su célebre frase que en el lema oficial de la Universidad Autónoma de México "Por mi raza hablará el espíritu". Es el hombre producto de un mestizaje racial y fecundo que tiene que generarse en toda América India y que conlleva la expresión de un espíritu americano con raíces de tradición regadas con aguas de su propia naturaleza y con abonos de Occidente. Textualmente dice: "En la América Española ya no repetirá la naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de razgos particulares, la que en esta vez salga de la olvidada Atlántida, no será la futura ni la quinta, ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos, y, por lo mismo más capaz, de verdadera fraternidad y de visión realmente universal". "Las grandes civilizaciones se iniciaron entre trópicos y la civilización final volverá al trópico" que Vasconcelos llama la "Raza Cósmica".

José Ingenieros en su obra "El Hombre Mediocre" (1913) de tanta influencia en las generaciones de las décadas 20 y 30 con su positivismo, pero no de remedo y repetición, sino de originalidad creadora, dice por ejemplo: "La imitación desempeña un papel amplísimo, casi exclusivo, en la formación de la personalidad social; la invención produce en cambio las variedades individuales. El predominio de la variación determina la originalidad, variar es ser alguien, diferenciarse es tener un carácter propio, un penacho grande o pequeño. La función capital del hombre mediocre es la paciencia imitativa; la del hombre superior es la imaginación creadora". Y esto que dice Ingenieros del Hombre como individuo se aplica igual a los pueblos latinoamericanos por no ser mediocres por la potencialidad creadora que poseemos, no podemos seguir imitando y adoptando "ismos" que no sentimos y que nos atan a dictaduras mentales extrañas, que nos despersonalizan y nos someten.

Otro ilustre filósofo argentino, Don Fco. Romero, con quien tuve el alto honor de merecer un intercambio epistolar de ideas y que representa lo más relevante del intelecto filosófico contemporáneo americano, opuesto a la dictadura peronista, trabajó por im-

pulsar la producción filosófica hispano-americana y por hacer de ella algo a la vez original y firmemente vinculado con la tradición euopea, o sea que postula una filosofía americanista como síntesis del legado occidental que no se puede ignorar ni desconocer, pero con sabor a lo nuestro, a lo propio, nutrida de nuestra naturaleza. Mencionaremos para redondear nuestra tesis el pensamiento de los siguientes pensadores peruanos, representantes de un peruanismo que fortalece la visión de un americanismo como realidad a la vista:

José Carlos Mariátegui es el exponente más preclaro de como deben interpretarse y aplicar los esquemas europeos a la realidad peruana y latinoamericana, es un socialista declarado y confeso, pero subraya con su "meter toda su sangre en sus ideas" que el socialismo peruano no puede ser "ni remedo, ni calco, sino creación heroica del pueblo". En su "advertencia" con la que prologa sus "7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana" dice: "No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales". "Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante, no encontró mejor modo de ser argentino".

Y el mejor modo, decimos nosotros, es que el pensamiento europeo se plasme y se fecunde con la sangre, con los sentimientos, con las necesidades y con la realidad plena de lo americano y Mariátegui, al aplicar el marxismo a la interpretación de nuestra realidad, no encontró mejor manera de ser peruano que "peruanizar el marxismo".

Al decir de su biógrafo Waldo Frank "Mariátegui es un hombre cuya totalidad Spinoza hubiera reconocido y Jesús también".

Otro ilustre Peruano e Indo-Americano fue y sigue siendo Víctor Raúl Haya de la Torre, quien puso sus bases teóricas en el marxismo, para luego negarlo en tanto dogmático, ortodoxo y oponiendo a la realidad europea las características peculiares y únicas de la economía social indoamericana. Así decía: "Si aceptamos que Europa y América están muy lejos de ser idénticas por su geografía, por su historia y por sus presentes condiciones económicas y sociales, es imperativo reconocer que la aplicación global y simplista que nuestro medio de doctrinas y normas de interpretación europea debe estar sujeta a profundas modificaciones". Todas estas ideas dan forma a su obra filosófica "Espacio-Tiempo-Histórico".

En resumen Haya de la Torre se esforzó por "americanizar el marxismo".

Tanto Mariátegui como Haya de la Torres pueden ser cuestionados por sostener tesis muy controvertidas, pero han dejado un legado de inspiración ideológica fundamental para diseñar la síntesis de una Filosofía Continente.

Francisco Miró Quesada Cantuarias, representa en el Perú un estudioso sistemático y un profesional de la Filosofía, que introdujo en la juventud de las aulas universitarias y en vastos sectores de público culto, el interés por la Filosofía, con sentido auténtico y riguroso pensamiento analítico.

Se interesa por los temas epistemológicos y lógicos. Ejerce con igual vocación la docencia y la investigación y en sus enfoques y especulaciones ofrece aportes, opiniones y tesis propias, pues no es un repetidor ni un simple difundidor de ideas ajenas, tal como se aprecia en su obra de robusta madurez "Apuntes para una Teoría de la Razón" (1962). Es un convencido que la libertad es la piedra angular de la convivencia y la coexistencia de los sistemas políticos e ideológicos. Está muy lejos de la intolerancia y como auténtico filósofo su pensamiento está nutrido de "ismos" pero su espíritu de libertad. Es un filósofo de una ya pre-visible América Latina mentalmente libre.

No podemos tampoco dejar de mencionar el puesto que ocupa en el Perú ese joven de pensamiento vigoroso prematuramente desaparecido, como fue Augusto Salazar Bondy, un peruanista, nacionalista y patriota, que pensó en un Perú liberado económica y mentalmente desalienado, lo que vale para toda la realidad Indoamericana en cambio y transformación sugiere una interpretación de la cultura y la vida nacional que puede llamarse filosófica en la medida en que más que describir hechos, busca iluminar el conjunto de la existencia peruana.

Reconoce que sólo a partir de lo que podemos llamar el Perú Contemporáneo, que parte de fines del ochocientos se puede hablar de un "pensamiento filosófico que pugna por ser autónomo y con sentido constructivo", pues antes lo fue dominantemente escolástico, hasta la irrupción de la corriente positivista que juega papel preponderante en el redescubrimiento de nuestra realidad natural y de una actitud pragmática, ajena al pasado colonial.

En resumen, podemos avizorar para un futuro que lo sentimos, lo deseamos y lo necesitamos muy próximo, un continente de la Latinoamericanidad, con una respuesta filosófica común y original, pues la originalidad, contemporáneamente entendida, no significa sacar las cosas de la nada, algo totalmente inédito, sin antecedentes, sino que a partir de las ideas, de las doctrinas y del pensamiento clásico que provengan del Oriente o de Occidente, el hombre latinoamericano les ponga su propio sello, su propia personalidad, los recree con su propio saber y estilo, los nutra con su propia sangre y los piense con su propia razón.

De todo lo expuesto llegamos al convencimiento que caminamos a paso firme hacia una Filosofía Latinoamericana; y convencidos de esta verdad y de esta necesidad nos preguntamos, como conclusión de este ensayo, y ¿cuáles serán los caracteres y los rasgos comunes de esta Filosofía? Interpretando nuestra realidad, nuestra estructura psicosomática y nuestros intereses de países en dearrollo, pues la Filosofía tiene que ser el trasunto del alma de los pueblos, de la comunidad de sentimientos, podemos postular los siguientes caracteres:

1. Concepción de Síntesis del Universo Filosófico de Occidente y de Oriente, aplicando la razón, la lógica, la intuición y el sentimiento en la interpretación y comprensión de los fenómenos y hechos de la realidad. Es decir, un Sistema de Conciliación de los Opuestos. Un crisol ecuménico de la Filosofía Idealista y Materialista de Occdente.

2. Conocmiento universal y real del Mundo y del Hombre, en su espacio, tiempo y circunstancias concretas. El ciudadano latinoamericano debe "Ser un Hombre del Mundo", de su mundo, así nos sentimos por la formación cultural universalista que recibimos. Los europeos, en sus grandes masas, incluso profesionales, nos ignoran, no nos conocen a los Latinoamericanos, salvo los altos círculos políticos y científicos que nos tienen fichados y registrados hasta el detalle, pero con fines geopolíticos de dominio o explotación. Felizmente nuestra educación ha sido secularmente enciclopedista, erudita y universalista, es mejor que así sea y siga siendo. Es decir, forjar Hombres Cultos.

3. Conciencia Vital que unifique en nuestro quehacer diario la teoría y la práctica, el pensamiento y la acción, tanto en el plano educativo como productivo, para superar por nuestra propia capacidad y sin interrupciones, el subdesarrollo. La fórmula debe ser: Idea-Idea-Hecho.

4. Humanista, en tanto conciba y estime al Hombre como una persona, sujeto central de un ordenamiento axiológico positivo en el plano mundano; y diseñe una Metafísica Antropológica, en la dimensión extramundana.

5. Debe obedecer a un pensamiento y sentimiento equidistantes del Materialismo y del Idealismo puros, que dividen la realidad en dos mundos, esto en el plano Metafísico; pero en el plano Humano y Político, debe asumir una concepción intermedia, euqilibrada y temperada entre capitalismo y comunismo, libre de extremismos que van contra natura.

6. Sentido de solidaridad y ayuda mutua sin menoscabo de la dignidad, ni de la libertad de las partes. Ayuda estimulante

cuando las partes muestren sus incompetencias, impotencias. "Ayuda para la Autoayuda".

7. Mestizaje intelectual, mental, liberador, desalienante que nos defina como individuos y como pueblos. Una Sociedad Latinoamericana, sin prejuicios ni complejos y con visión y praxis desarrollista, pero orientados por una conducta moral y una doctrina ética.

8. En resumen, postulamos como doctrina filosófica, como identificación filosófica de todo lo que somos y debemos hacer y ser los latinoamericanos, una Concepción PRAGMATICO-HUMANISTA o también podemos definirnos como un HUMANISMO-PRAGMATICO.

PALABRAS ANTE EL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA DEL PERU

LEOPOLDO ZEA

Es para mí motivo de gran satisfacción y orgullo el poder asistir a este importante Congreso. Confieso que la ausencia al mismo me tenía acongojado. Me hacía vivir con mayor hondura la crisis que nuestros pueblos están viviendo. Crisis económica, social y política; pero también crisis cultural. Crisis que afecta al tan necesario movimiento de personas, al encuentro entre quienes hacen posible la cultura. Encuentros como punto de partida en esa urgente tarea en nuestros pueblos, la convicencia, de la cual se deriva la anhelada integración de esta región de América. Estos encuentros están ya dando frutos en muchos campos de la cultura, muy especialmente en el de la filosofía. He estado aquí, en Perú, en muchas ocasiones, a partir de 1945, y en cada ocasión he salido con la sensación de plenitud. La plenitud del que enriquece su persona comprendiendo y haciéndose comprender por otras personas. México se agranda en el Perú, como el Perú y México en otras regiones de esta nuestra América. Fue aquí, como en esas otras partes de esta América que he encontrado amigos entrañables como los Miró Quesada, Oscar y Francisco, Luis Felipe Alarco, María Luisa Rivara de Tuesta, Augusto Salazar Bondy y muchos otros. *1945 fue para mí un año clave de que surgió con fuerza el empeño por desentrañar las raíces de una filosofía latinoamericana que siempre había existido. Filosofía que es una realidad. El que se pueda realizar este Congreso, con el título de Pensamiento en el Perú y América Latina lo hace patente. En aquellos días de 1945 un congreso de tal naturaleza habría sido considerado un absurdo, algo más que exótico. Ahora es algo natural hablar de filosofía o, tímidamente, de pensamiento peruano y latinoamericano.* Tan natural como lo fue el reconocimiento que esta filosofía encontró en el XVII Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Montreal, Canadá en agosto de 1983.

Recuerdo aún mi regreso a mis cátedras de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México a mediados de 1946. Cuando empecé a hablar de filosofía y cultura latinoamericanas, tropecé con la resistencia y asombro de mis estudiantes y colegas. ¿Filosofía latinoamericana? ¿Filosofía mexicana, peruana? ¿Cultura latinoamericana? Eso no ha existido nunca en nuestra América ni podrá existir. ¿Dónde están nuestro Platón, Descartes, Kant o Hegel? Podremos pensar, esto es natural al hombre, pero no crear filosofía. La creación es obra de una cultura de la cual nosotros sólo somos eco y sombra. Las mismas palabras de Hegel viendo a esta región como "eco y sombra de Europa del viejo mundo". Sin embargo, la tenaz insistencia en reclamar como natural a nosotros una acción, la de reflexionar al igual que lo hicieran y lo hacen los creadores de la filosofía a lo largo de la historia, acabó dando frutos. Aquí, en el Perú, se sumaron otros filósofos entre los que se destacan Augusto Salazar Bondy y María Luisa Rivara de Tuesta. De muchos de nuestros filósofos se puede decir como la Biblia decía de Job cuando éste muere: "Y llegó a la vejez y a la muerte como el trigo que se corta a su tiempo". De Salazar Bondy estas palabras no tienen sentido. Augusto Salazar Bondy fue cortado antes de tiempo, quizá en el momento en que su pensamiento hurgaba con mayor hondura la raíz de esa nuestra anhelada filosofía; en el momento en que esa su reflexión preparaba las agudas respuestas a los problemas que se estaban planteando. Sus reflexiones coincidían, o se distinguían de otras reflexiones sobre esta nuestra filosofía, y en ese coincidir y disentir se estaba forjando un filosofar que no tiene ya por qué preguntarse sobre dónde está nuestro Platón, Descartes, Kant o Hegel. Un preguntar ocioso, que nunca encontraremos planteado en los ejemplares creadores de la filosofía que consideramos la filosofía por excelencia. Nunca encontraremos a ningún exponente de esa filosofía, preguntarse si existe o no una filosofía griega, francesa o alemana. Pura y simplemente hicieron filosofía, esto es, reflexionaron sobre los problemas que les planteaba su tiempo, la circunstancia es que les había tocado vivir, buscando soluciones que pudieran ser permanentes, eternas, animados por ese "afán inútil de ser Dios", como diría Jean Paul Sartre. El mismo anhelo y la misma obligación para quienes en esta región quieran ser considerados filósofos. Esto es, no ser ya más eco y sombra de esta o aquella filosofía, sino como los creadores de esa filosofía, partir de la problemática propia de esta nuestra realidad, tal y como ellos lo hicieron sobre la propia. Y si se afirma aún que eso no es filosofía, habrá que decir simplemente: "Peor para la filosofía". No olvidemos que nunca esos grandes ejemplos del filosofar, se plantearon el problema de si estaban o no haciendo auténtica filosofía, de si eran o no filósofos. Ellos nunca reconocieron una instancia superior a sí mismo que

decidiese la importancia de su reflexionar. Y no la reconocieron porque no existía. En cambio entre nosotros, la búsqueda de una instancia superior que apruebe como filosofía nuestro reflexionar, es, simplemente, expresión de la relación de dependencia en que entramos a la historia a partir de ese 12 de octubre de 1942, cuyo Quinto Centenario recordamos pronto. Fecha de un gigantesco y extraordinario encubrimiento que ahora nos obliga a realizar nuestro propio descubrimiento.

Los tiempos han cambiado, ya no se cuestiona la existencia de una filosofía latinoamericana, esto es, una filosofía que parta, como toda auténtica filosofía de lo concreto, del hombre que interroga, y la realidad que plantea los interrogantes. Por ello este nuestro filosofar es ya objeto de atención en los mismos centros de la filosofía que consideramos filosofía por excelencia. En el XVII Congrso Mundial de Filosofía, celebrado en Montreal, Canadá, entre los días 21 al 27 de agosto de 1983, filósofos de los mismos centros del filosofar por excelencia, afirmaron que no existía una filosofía universal. Que la filosofía tiene su origen en el hombre, en el hombre concreto, en el hombre formado en una circunstancia, y que la universalidad se alcanzaba a partir de la capacidad de este hombre para comprender y hacerse comprender. La afirmación de universalidad, que con Descartes decía "todos los hombres son iguales por tener una razón o entendimiento", se presenta ahora diciendo, todos los hombres son iguales entre sí, porque son distintos, esto es, por ser peculiares, por poseer una identidad, una personalidad que los individualiza. Pero una identidad peculiar que no les impide comprender y hacerse comprender. Instrumento y expresión de esta comprensión lo es, precisamente, la filosofía. En este sentido no se puede hablar de filosofías que sean más filosofías que otras; como no se puede hablar de hombres más hombres que otros.

El Congreso que ahora se inicia, es ya fruto del autoreconocimiento respecto a nuestra capacidad en una tarea natural a todo hombre y pueblo. Fruto, también, del reconocimiento que para el mismo ofrecen ya los centros del filosofar clásico. Para mí, decía, es importante esta reunión, y habría lamentado mucho mi ausencia. Por ello habrá que hacer lo que sea posible para que se mantenga viva la convivencia de quienes en esta región se han lanzado en esta extraordinaria y urgente tarea. Tarea que ha de ser punto de partida para el logro de una auténtica filosofía de liberación frente a la que nuestro Augusto Salazar Bondy llamó filosofía de dominación, expresión concreta de la cultura de dominación. Liberación que ha de alcanzarse en esta nuestra América mediante la acción conjunta de nuestros pueblos y los hombres que la hacen posible. Buscando, sin renunciar a lo que nos es peculiar lo que nos es común. La crisis que vivimos es expresión de la crisis de

todo nuestro continente; de esta América que llamara Martí "Nuestra América". Tenemos que superar la crisis, como hemos superado otras crisis en nuestra historia. Y en este esfuerzo de superación tiene que jugar un papel primordial la filosofía. No la filosofía en abstracto, la de esta o aquella escuela o capilla, sino la filosofía en su sentido auténtico y primitivo, como afán de saber, de conocer, para actuar y poder transformar lo que debe ser transformado, Perú, México, esta nuestra América pueden aportar mucho en este esfuerzo en el mismo horizonte de crisis que abarca al mundo entero. La vieja pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoameircana ha encontrado, hace mucho tiempo su adecuada respuesta Este Congr.eso es una respuesta más al interrogante. Renato Descartes decía que todos los hombres eran iguales por la razón. Esto es que todos los hombres pueden reflexionar, pensar, razonar y por ello filosofar. Un filosofar que, por supuesto, no tiene que reducirse a ser comentario de otro filosofar, sino un enfrentamiento con la realidad y sus problemas. En este sentido podríamos ahora agregar al todos los hombres son iguales por la razón, pero también porque todos los hombres son iguales por ser distintos. No es ésta una paradoja; un hombre es igual al otro porque posee una peculiaridad, porque posee una personalidad, una individualidad. En este sentido su razón, su reflexión ha de ser también peculiar; pero no tan peculiar que el que lo realiza deje de ser hombre, superhombre o subhombre, sino por el contrario, porque es capaz de hacer patente esa igualdad comunicándose con sus semejantes, con sus iguales, esto es comprendiéndolos y haciéndoles comprender. Desde este punto de vista nuestro filosofar, lo que aún llamamos tímidamente nuestro pensamiento, ha sido una lucha permanente por comprender y hacerse comprender, por mostrar a otros hombres y pueblos que somos también hombres. Y por ello respetando y exigiendo respeto. No otra cosa han buscado los filósofos a lo largo de la historia.

II. TALLERES

1. HISTORIA DE LAS IDEAS EN EL PERU Y LATINOAMERICA

MATERIA Y ESPIRITU EN JOAQUIN CAPELO

CARLOS ALVARADO DE PIÉROLA

PROLOGO

Joaquín Capelo, cuyo nombre y cuya obra quisiéramos rescatar de las brumas en las que lo ha sumergido el paso del tiempo, fue un personaje multifacético cuyas actividades abarcaron diversos campos. Ingeniero civil de profesión y constructor de carreteras, ejerció también la docencia, fue escritor, político, parlamentario y, también, funcionario público. Nació en Lima, el 17 de julio de 1852.[1] En 1876 se recibió de ingeniero civil, participando como tal en la Guerra del Pacífico, en los trabajos de fortificación de la capital. En 1899 es nombrado Inspector del camino a Chanchamayo, ocupándose del estudio, trazo y ejecución de esa obra. Similar tarea había realizado ya, en 1896, en la región del Pichis. Ministro de Fomento en 1914, Director del cuerpo de ingenieros de caminos en 1916, falleció en París el 16 de noviembre de 1928.

Esta múltiple actividad se refleja en su obra escrita.[2] Es autor desde una *Memoria sobre el camino de Chanchamayo* (Lima, 1893), un *Curso de álgebra superior* (Lima, 1875), hasta una *Sociología de Lima* (Lima, 1895), un estudio titulado *El problema nacional de la educación pública* (Lima, 1902) y, aun, una novela, *Los Menguados* (Madrid, 1912), entre otras cosas en las que habría que incluir también los informes oficiales realizados por encargo de diversos gobernantes. Suponemos, además, que puede existir obra inédita.

---

[1] **Cf. s/n. de autor. Centenario del nacimiento del hombre de ciencia peruano Ing. Joaquín Capelo. El Comercio. Lima, jul., 1952.**
[2] **Cf. archivo de la Biblioteca Nacional. Lima.**

A nosotros nos interesa, particularmente, una obra publicada en 1894 con el sugestivo título de *Materia y espíritu*,[3] en la cual se revela una faceta no suficientemente conocida de nuestro personaje, la de filósofo, y en virtud de la cual tiene un lugar en la historia del pensamiento filosófico del Perú. De allí nuestro propósito de rescatarla del olvido y darla a conocer. Sobre todo porque, después de haberla leído, creemos que hay motivo para modificar la opinión, bastante generalizada, que ubica a Capelo dentro de las corrientes del denominado positivismo peruano. Como se podrá apreciar en las páginas siguientes, en las que tratamos de realizar una exposición suscinta y fiel del contenido de la obra en referencia.

Para concluir, creemos que no está demás hacer presente que Capelo no pretendió ser lo que ahora podríamos denominar un filósofo profesional. Fue, seguramente, el producto típico de una época en la que los estudios profesionales, cualesquiera fuera la especialidad, se alternaban con los estudios humanísticos y la preocupación por forjar individuos con una formación integral, cuyo espíritu se abriera por igual a las diversas manifestaciones de la cultura.

I

EL PUNTO DE PARTIDA

La materia y el espíritu. He allí las dos grandes realidades. Según Capelo, constituyen el ámbito en el cual se mueve necesariamente la existencia humana. Por eso empieza su Introducción señalando lo siguiente:

> "Todos sentimos un mundo interno, y vemos que nos rodea un mundo exterior. El mundo del yo y el mundo de lo tangible, o el mundo del espíritu y el mundo de la materia, son los polos del sistema en cuya evolución está encerrada nuestra existencia toda".[4]

De lo que se desprende el que, en consecuencia, materia y espíritu tengan que ser consideradas "nociones fundamentales".[5]

Establecido el punto de partida, Capelo continúa. A lo largo de los siglos, por obra del espíritu religioso y, más tarde, en virtud de la reacción contra estas ideas, estas nociones básicas se han

---

[3] CAPELO, J. **Materia y Espíritu** (Lima, Librería, Imprenta y Casa Editoria J. Galland, 1894). 118 pp. más índice y fe de erratas.
[4] CAPELO, J. **Materia y Espíritu**, Int., p. 11.
[5] **Ob. cit.**, Int., p. 12.

desarrollado en términos de un antagonismo que se ha hecho cada vez más pronunciado. Y así, mientras el materialismo sostiene: "Todo es materia, no hay sino movimiento, los dioses se van", nosotros contestamos: "la materia se va, sólo el espíritu es, sólo él vive".[6]

Obsérvese que Capelo, a partir de la constatación de las dos existencias manifiestas, la materia y el espíritu, distingue como problema fundamental el de la relación entre ambos. Por tal motivo, ha de necesitar determinar qué es lo primario, considerando como tal al espíritu. La materia no es la verdadera realidad. "La materia es únicamente, un concepto de la manifestación de la actividad del espíritu en su múltiple existencia".[7]

La opción está, pues, realizada. Capelo elige el mundo del espíritu. Y, una vez hecha la elección, aclarada la cuestión fundamental, nos invita a penetrar en ambos mundo. Y nos dice:

> "En el primero conoceremos las tres grandes apariencias: *materia, espacio y tiempo* (subrayado por el autor); y en el segundo reconoceremos las tres grandes realidades: *Dios, el espíritu y la ley moral* (Id.)".[8]

II

EL MUNDO DE LA MATERIA

1. *La Doctrina Materialista*

El viaje por el mundo de la materia empieza con una exposición de la doctrina materialista, tal y como es concebida por Capelo. Según él, el materialismo se sustenta en los siguientes principios:[9]

1. El fundamento de todo criterio humano está en los sentidos, particularmente en el tacto. El tacto, a cuyas impresiones pueden reducirse, en último análisis, las de los otros sentidos, es el único instrumento que posee el hombre para la adquisición de la verdad. Los instrumentos de experimentación inventados o por inventar constituyen una ampliación, una extensión del tacto.

---

[6] **Loc. cit.**
[7] **Loc. cit.**
[8] **Loc. cit.**
[9] **Ibid., lib. primero, I, pp. 13-31.**

2. La masa cerebral está constituida de manera tal que podemos distinguir, de una parte, una "Forma", que permanece invariable durante la existencia del individuo, y de la otra, el material que constituye la masa, el que se encuentra en continuo, variado y complicadísimo movimiento vibratorio y es, además, renovado mediante las funciones de la vida orgánica con otro nuevo material traído del exterior. El alma humana está constituida por esa forma constante de la masa cerebral y se destruye al morir el individuo. La razón humana es, a su vez, la dependencia existente entre el mundo exterior y nuestra masa cerebral, la que se relaciona con aquel mundo por medio del tacto.

3. El hombre no es sino materia sujeta a forma y movimiento determinado; todo cesa en él con la muerte.

4. El objeto de las ciencias es conocer esas leyes constantes que rigen el mundo exterior en relación con nosotros, a fin de dominar la naturaleza en provecho del hombre.

5. Pensar, sentir y querer es única y sencillamente tener movimientos vibrátiles en la masa de nuestro cerebro; igualmente, son también resultado de la operación mecánica de movimiento vibrátil, inducir, deducir, formular juicios y generalizar.

6. La materia y la fuerza ni han tenido principio ni tendrán fin; pero su cantidad ni aumenta ni disminuye: es inmutable en la totalidad del tiempo y del espacio. Toda la vida del universo se reduce al movimiento, y éste se manifiesta, ya por la difusión o concentración de la materia, ya por su paso continuo de lo homogéneo a lo heterogéneo, o de lo confusamente distribuido a lo mejor distribuido y de lo indefinido a definido, y al contrario.

7. El mundo exterior se ha conformado por sí mismo a un cierto orden, que se traduce en leyes generales.

Tal es, en conjunto, la visión que nuestro personaje nos brinda de la doctrina materialista. Hasta donde puede verse es un materialismo eminentemente mecanicista, que, en su oportunidad, fuera calificado por Marx y Engels como metafísico y vulgar.[10] No obstante, no deja de ser interesante esa atribución que se le hace al materialismo, en el sentido de que para esta doctrina, el tacto

---

[10] "El materialismo del siglo pasado era predominantemente mecánico, porque por aquel entonces la mecánica (...) era, de todas las Ciencias Naturales, la única que había llegado en cierto modo a un punto de remate.

C. Marx y F. Engels, **Obras escogidas** (Moscú, ediciones en lenguas extranjeras, s/f.), p. 628.

"La segunda limitación específica de este materialismo consistía en su incapacidad para concebir el mundo como un proceso, como una materia sujeta a desarrollo. Esto correspondía al estado de las Ciencias Naturales por aquel entonces y al modo metafísico, es decir, antidialéctico".

Ibid., p. 628.

sería el único instrumento que posee el hombre para la adquisición de la verdad. ¿Se está pensando, tal vez, que, en el materialismo, sólo es verdadero lo que se puede tocar? Capelo no dice, específicamente, a quien (o a quienes) en particular pertenece esta tesis; pero, evidentemente, no eran las tesis del materialismo desarrolado a partir de la segunda mital del siglo XIX, y mucho menos las del materialismo dialéctico, de cuya existencia ni siquiera parece sospechar. A pesar de todo, Capelo va a considerar lo expuesto como "las ideas generales del materialismo moderno".[11] Al parecer, en este punto sus fuentes de información fueron extremadamente limitadas.

Después de su exposición de la doctrina, el autor pasa a examinar lo que denomina "los detalles".[12] Sigámosle.

En cuanto a los detalles —nos dice—, la escuela materialista se conforma a los hechos establecidos por la ciencia. Para el materialista el espacio y el tiempo existen realmente, como entidades absolutas, independientes del ser humano. La materia es una sustancia cuya esencia es la pasividad; la fuerza, en cambio, tiene una existencia que se manifiesta exclusivamente como movimiento.

Dividiendo a los cuerpos hasta cierto límite se llega a partículas sumamente pequeñas: son los átomos químicos. Estos, a su vez, pueden subdividirse más y más hasta llegar a otro límite, término absoluto de toda división, en el que el átomo es el mismo para todos los cuerpos.

¿Cómo es el átomo? El átomo no es homogéneo, pero es indivisible. En él distinguimos un núcleo central y una atmósfera que lo rodea, como al globo terrestre rodea por todas partes su atmósfera aérea. La sustancia del átomo es la misma, pero se encuentra concentrada en el núcleo, formando un cuerpo sólido, mientras que en su atmósfera se halla más difusa y en el estado gaseoso, o mejor dicho radiante.

El conjunto de estos átomos llena todo el universo, formando sistemas determinados o, cuando se encuentran en estado difuso, constituyendo el éter, que es la sustancia que llena los espacios interplanetarios y los poros de los cuerpos.

A partir del átomo etéreo, animado de un movimiento que se supone rectilíneo y uniforme, igual para todos los átomos, aparece la materia etérea, toda ella en agitado movimiento. El choque de los átomos entre sí va a producir la formación del átomo químico, el cual, al juntarse con otros, va a formar los grandes sistemas, las grandes moles, la de los mundos siderales, las de los sistemas planetarios, las de cada astro y las de los cuerpos que hay en ellos.

---

[11] **Ob. cit., I, p. 17.**
[12] **Ibid., pp. 17-30.**

La gravitación universal es el resultado de la presión general del éter. A su vez, el calor es producto del movimiento vibratorio de los átomos químicos; la electricidad, de la concentración en la superficie o del movimiento en masa del éter; el magnetismo es un estado eléctrico permanente en ciertos cuerpos y producible en otros; finalmente, la luz es un modo especial de vibración etérea, y el sonido, vibración de las moléculas en masa.

Los átomos químicos, que constituyen un sistema de átomos etéreos, pueden combinarse formando nuevos sistemas, más y más complejos; pero también pueden desdoblarse en sus elementos. Estas integraciones y desintegraciones forman el dominio de la química.

Los átomos son más inestables en las sustancias orgánicas y tienen la propiedad de no ser formados sino únicamente de hidrógeno, oxígeno, carbono y ázoe. En la vida animal a estos elementos se agregarán otros como el fósforo, fierro, etc.

En la constitución de los sistemas se cumplen leyes uniformes que rigen la "evolución etérea",[13] desde la nebulosa hasta el mundo de la sociedad humana. Estas leyes, constatadas por la astronomía, geología, biología, psicología y sociología han sido formuladas por H. Spencer en su gran obra *Los primeros principios* y Darwin en su libro sobre *El origen de las especies*. Por una equivocada interpretación de sus obras, la escuela materialista pretende considerar las obras de estos dos pensadores como las columnas del edificio del materialismo.

El éter, continuando en su interminable evolución, alcanza a reunir el átomo con el átomo, en una cierta distribución de forma y movimiento particular, en que la fuerza convertida en vida, por simple modificación de forma y de movimiento, engendra el protoplasma de todos los organismos. A partir de éste, bajo la influencia de los agentes exteriores y según las leyes estudiadas por Darwin, particularmente las de selección, se irán generando las especies, primero en el reino vegetal y más tarde en el reino animal, desde la monera hasta el hombre.

La ley del perfeccionamiento de la evolución éterea es indefinida; de manera que, y si las leyes de Darwin deben cumplirse siempre, es de suponerse que la especie humana seguirá progresando en los siglos venideros.

Hasta aquí llega la exposición de lo que Capelo considera la doctrina materialista en sus detalles, que —según declara— ha procurado exponer sin omitir punto alguno esencial y con el propósito de ser fiel traductor de la doctrina.[14]

---

[13] **Ibid.**, p. 26.
[14] **Ibid.**, pp. 30-31.

A continuación, procederá al examen del materialismo.

2. *Examen de la Doctrina Materialista*

El examen al cual somete Capelo la doctrina materialista podemos sintetizarlo así: [15]

El tacto, al advertirnos de la presencia de un cuerpo, determina que se presenten a nuestra inteligencia las nociones de *límite* y de *acción*. La extensión (que en el lenguaje vulgar es confundida con el espacio) nace de comparar entre sí distintos límites y es el modo de manifestarse del espacio.

En la escuela materialista, que pretende objetivarlo todo, se piensa que los cuerpos son manifestación de tres entidades: *la materia* o pasividad; *la fuerza*, derivada de la noción de actividad; y *el espacio*, derivado de la noción de límite. Veamos que hay de aceptable en estas tres nociones.

Los cuerpos pueden descomponerse en tantas partes como la imaginación pueda suponer, pero cada una de estas partes es siempre un cuerpo. En tanto esto es así, no pueden ser separadas las dos nociones fundamentales de actividad y límite, como si fueran dos entidades sustanciales diferentes.

En realidad, el cuerpo es sólo la *apariencia* a través de la cual se manifiestan dos realidades: la *individualidad* y la *multiplicidad* de individualidades. La primera hace la actividad y la segunda su límite.

Ahora bien, la materia como una sustancia pasiva, desnuda de toda actividad, en un estado de pasividad absoluta, es un sueño de los materialistas. "Existir es actuar; lo que no actúa no existe". [16]

Por otra parte, la sustancialidad del espacio es más insostenible todavía que la de la materia. Suponer la existencia de un espacio sin cuerpo no es posible. Además, sin la noción de cuerpo, el conocimiento de las propiedades de la extensión sería imposible. Si a lo anterior se agrega el que la noción de espacio ha venido solamente de la de límite, si ésta se suprime nada puede quedar. Por ello es también una frase sin sentido el espacio infinito.

La fuerza es un principio activo de naturaleza enteramente desconocida. Se manifiesta únicamente como reposo o movimiento y su intensidad puede medirse por el producto de tres factores: cuerpo, distancia y tiempo.

---

15 **Cf. II, pp. 31-53.**
16 **Ibid., p. 37.**

El tiempo es una noción que expresa una simple relación entre nosotros y el mundo exterior. Existe en relación a nuestra manera de ser activa y al modo de ser activo del mundo exterior.

No cabe duda de que la noción de átomo etéreo es un gran paso en el progreso del saber humano, en tanto que supera la confusa noción del átomo de Demócrito. Pero la mónada revelada por Leibnitz demuestra que si bien el átomo etéreo es una figura muy a propósito para percibir la realidad, no puede decirse que contiene la verdad misma. Siempre queda en pie la cuestión de saber si el átomo es sustancia o, solamente, la manifestación de una *actividad sustancial incorpórea* que reside en múltiples entidades activas; entidades que sin cuerpos ni nada que se les parezca, sólo pueden revelar su existencia colectiva y en la forma de cuerpos en movimiento. Si continuamos la división del átomo, quedará en claro que éste se reducirá a un punto matemático, es decir, inextenso. La escuela materialista, que no ha solucionado el problema de los cuerpos, ha optado por el átomo etéreo sin poder dar razón alguna que lo justifique. Con mayor derecho se podría aceptar la mónada de Leibnitz

La vida orgánica. Mientras que en los simples cuerpos toda manifestación activa se traduce en movimiento, en los vegetales, en los animales y en el hombre se presentan además otras manifestaciones cuyo conjunto se llama vida.

Los vegetales son formas que obedecen a un plan prefijado de antemano, localizado en el germen o en la semilla; se desarrollan nutriéndose a expensas del mundo exterior y pueden perpetuar su especie engendrando nuevos gérmenes. En los animales hay, además del desarrollo de las formas y la reproducción, la existencia de movimientos voluntarios y claras manifestaciones de inteligencia y sensibilidad. En el hombre se reunen todos los fenómenos de la vida vegetal y animal, pero además aparecen otros nuevos: el sentimiento religioso, su sociabilidad y el desarrollo pronunciado de sus facultades, con tendencia incesante a un mundo superior.

La escuela materialista sostiene que todas estas manifestaciones se reducen a simples movimientos, pero es impotente para dar una demostración o una imagen al menos verosímil que lo pruebe. Aun aceptando que las teorías de Darwin sean una verdad definitivamente adquirida por la ciencia, siempre quedará en pie la formación de un primer germen, y esto es imposible de explicar por simples movimientos de átomos.

Después de lo expuesto, —se pregunta Capelo— ¿qué conclusiones podríamos sacar? Y se responde: el análisis que hemos hecho demuestra lo mucho de hipotético, de deficiente y de absurdo que hay en los fundamentos de la doctrina materialista. Pretende objetivar simples *relaciones;* sustituir la fe del creyente al criterio de la razón; negar las grandes verdades que proclaman

un Dios, el alma y la ley moral; acepta sin vacilar la materia, el espacio y el tiempo como realidades sustanciales; reduce el principio activo a sólo causa de *simples movimientos;* pretende que sea *el acaso* la causa del orden admirable del universo... Del hecho de que en los actos psíquicos se ha observado que hay consumo de fuerza y cierta corriente y consumo de materia, se ha pretendido explicar por simples movimientos los actos de nuestro espíritu; pero, lo más que se podría aducir es la dependencia entre el trabajo y la materia, y que el movimiento es una manifestación de la actividad del espíritu, pero no a la inversa. Los estudios de hipnotismo han dado pruebas mil de que la voluntad humana, por sólo su querer, puede causar el movimiento efectivo de un cuerpo, de lo que podemos deducir que todo movimiento es efecto de una voluntad, y no al contrario. Hay pues, que espiritualizar la materia y no materializar el espíritu. [17]

Al llegar a este punto, Capelo cree necesario hacer la siguiente aclaración. No se crea, sin embargo, que negamos al materialismo moderno el importante papel que ha desempeñado y seguirá desempeñando en la gran obra de la civilización.

> "El materialismo es en el mundo moral, lo que la reacción en el mundo de la materia; sin el escepticismo que encierra esta doctrina, el fanatismo religioso hubiese terminado por apagar toda luz de verdad entre los hombres; la larga noche de la Edad Media sería eterna, y la civilización hubiese desaparecido completamente, volviendo al hombre al estado salvaje. En el campo neutro que elabora la lucha de esos dos elementos, evoluciona tranquilo el espíritu filosófico, y el progreso y la civilización toman vuelo grandioso, haciéndose cada día, más y más llevadera la vida del hombre, y más y más elevados sus mirajes en el mundo de lo desconocido". [18]

Así concluye nuestro pensador su apreciación de la doctrina materialista, realizada después de su recorrido por el mundo de la materia. A continuación, procede a adentrarse en el mundo del espíritu.

---

[17] **Ibid.**, p. 52.
[18] **Ibid.**, p. 53.

III

EL MUNDO DEL ESPIRITU

1. *Nuestras Nociones Fundamentales*

Con este subtítulo inicia Capelo su viaje por el mundo del espíritu. Y lo primero que hace es analizar nuestro modo de conocer. Intentaremos sintetizar sus puntos de vista.[19]

En el proceso del conocer el hombre adquiere tres clases de verdades: absolutas, relativas o de relación e hipotéticas.

Son verdades absolutas: la convicción que posee el ser humano de la realidad de su propia existencia y, también, la convicción de la realidad del mundo exterior, de la de otros hombres y otros seres que forman el mundo visible.[20] Verdades relativas son las relaciones de semejanza o desemejanza que se descubren al comparar a los seres del mundo visible entre sí. Verdades hipotéticas, las relaciones nuevas, obtenidas mediante la inducción, la analogía y, a veces, "ciertos sentimientos",[21] que la experiencia no siempre nos permite rectificar.

Las verdades absolutas se caracterizan porque pueden ser independientes del tiempo, del espacio y de nuestra misma naturaleza. Las verdades relativas, en cambio, dependen siempre del tiempo, del espacio y de nuestra misma naturaleza, pero son invariables para toda la especie humana. A su vez, las verdades hipotéticas son las únicas que pueden variar por razón del adelanto de la civilización y, también, por la mayor amplitud de las verdades relativas a las que siempre están ligadas.

Por otra parte, las verdades absolutas sólo revelan la *existencia*. Las verdades relativas son las que nos dan *conocimientos determinados*. Las verdades hipotéticas establecen la unidad entre estos conocimientos (los determinados); sin ellas sería imposible darse cuenta de las *leyes generales* que gobiernan el universo. Lo que más eleva el rango de la verdad es la *inmutabilidad*.

En todo sistema de conocimientos, ya científicos ya filosóficos, se encuentran entremezcladas las tres clases de verdades, y no podría existir si se prescindiese de cualquiera de ellas.

Existe la ciencia de lo visible (lo que se puede contar, medir y pesar) y la de lo invisible (la del magnetismo animal, del hipnotismo o del espiritismo). A su vez, la filosofía es la ciencia de lo inconocible.

---

[19] **Cf. Lib. segundo, pp. 55 y ss.**

[20] **Aquí Capelo parece situarse en lo que los kantianos, sobre todo, llamarían la etapa pre-crítica de la filosofía.**

[21] **Ibid., I, p. 56.**

"(...) de las causas primeras, de las leyes universales; en una palabra, de la *sustancialidad* (subrayadas por el autor) y de la *causalidad* (Id.)". [22]

La filosofía comienza precisamente allí donde la ciencia termina, por lo que la primera sirve de guía a la segunda. Ambas son complementarias en el campo de la verdad.

"Lo inconocible de hoy, y por consiguiente del dominio filosófico, es mañana conocible y pasa al dominio de la ciencia; (...)". [23]

Pasemos ahora a Dios. Aun cuando nadie sabe *lo que Dios es*, todos saben que es.

"Dios es el miedo del salvaje, el terror del malvado, el acaso del materialista, el quien sabe del escéptico, lo inconocible del sabio, la esperanza del creyente, el ideal del filósofo y el centro hacia el cual convergen el universo entero". [24]

Dios es y será siempre inconocible, en tanto que incondicionado y, por ende, ilimitado. Y el universo existe en Dios.

Ahora bien, ¿cómo llegamos a conocer la existencia del espíritu? El hombre distingue su existencia de la del mundo exterior cuando piensa, siente y quiere. Estos actos revelan que el ser pensante no puede constar de partes y sólo es concebible como entidad simple, absolutamente inmaterial, así es como se distinguen con fuerza abrumadora el espíritu y la materia.

Si la materia no puede dejar de ser por cuanto una vez ha sido, así el espíritu tampoco puede dejar de existir puesto que una vez ha existido y es imperecedero.

"Hay más todavía, la materia puede ser un simple fenómeno, existiendo su realidad sustancial solo (sic) en el espíritu; en tanto que él, es una realidad cuya esencia reside en el (sic) mismo". [25]

En consecuencia, existe Dios, ser supremo, y existen los espíritus. El primero es absolutamente libre e incondicionado; los segundos, absolutamente simples en su esencia y condicionados en

---

22 **Ibid.**, p. 67.
23 **Ibid.**, pp. 67-68.
24 **Ibid.**, p. 68.
25 **Ibid.**, p. 75.

su modo de actividad. Tal es la ley moral. Ley que preside todo lo existente en su desarrollo evolutivo y en cuyo cumplimiento estriba el perfeccionamiento de cada individuo.

Junto al mundo inorgánico y al orgánico, existe el mundo superorgánico, en el cual vive también el hombre y evoluciona en la formación de un cuerpo social. La sociedad humana es un organismo vivo, cuyos elementos actúan en razón de la cantidad de egoismo y altruismo que hay en el hombre. En el mundo superorgánico es *la idea* el agente que establece la solidaridad y engendra los potenciales que orientan las voluntades individuales en determinado sentido. En consecuencia, la evolución de la especie a través de siglos es la evolución de la idea filosófica. Y los hombres superiores son los que la perciben con claridad y la encarnan con sinceridad. Por eso, la historia de la humanidad es solamente la de sus grandes pensadores, y no puede ser grande un pueblo donde esos hombres faltan.

> "Por eso todos los pueblos pueden ser grandes; por eso Licurgo hizo a Esparta; por eso Manco Cápac hizo el imperio inolvidable de los incas, y por eso en fin, Washington hizo la gran república de Norte-América". [26]

2. *Doctrina Espiritualista*

Esta parte viene a ser el colofón o conjunto de conclusiones de todo lo expuesto. Está subdividida, en su primera parte, en la que trata de la "unidad sustancial del universo", [27] en los siguientes puntos que resumiremos así:

1. A través de todo lo expuesto se demuestra que hay una cadena no interrumpida de existencias, que va del átomo al hombre, siempre obedeciendo a una ley de avance progresivo y ascendente. Sin embargo, este concepto de las cosas ofrece dificultades insuperables bajo el punto de vista puramente científico. No obstante, se hace necesario vislumbrar como puede realizarse semejante evolución.

2. El átomo etéreo explica perfectamente toda la fenomenología del mundo inorgánico, pero nada explica sobre la sustancialidad. Siendo inaceptable como unidad esencial, hay que convenir que el elemento sustancial de los cuerpos es algo *absolutamente distinto* del cuerpo. El espíritu, tal vez, puede darnos la clave de la unidad del universo.

---

[26] **Ibid., p. 90.**
[27] **Ibid., II, p. 95.**

3. La imposibilidad de explicar por simples movimientos los fenómenos de la vida, determinó que Leibnitz creara la mónada en sustitución del átomo, grandiosa concepción que no fue llevada a término por causas de tiempo y de lugar.

4. La solución del problema está en el pensamiento de Leibnitz. La fuerza y el espíritu son las mónada elemental del universo. Mas si el universo ha de reducirse a una unidad sustancial, ésta no puede ser sino la mónada.

La segunda parte de las conclusiones son expuestas por Capelo bajo el subtítulo de "nuestra teoría del universo".[28] La resumiremos como sigue:

1. Mirando con los ojos del espíritu en la sustancialidad de las cosas, encontramos la mónada, emancipación del ser supremo. Todo lo existente resulta de la actividad de la mónada, que está ligada a Dios en virtud la *ley moral*.

2. El átomo etéreo es la apariencia con que se nos presenta el más elemental sistema formado por mónadas, mientras que los cuerpos son el resultado de las diversas derivaciones y complicaciones que pueden formar los átomos. En los seres vivos, sin embargo, encontramos tres entidades diferentes: una mónada *superior*, en la que reside la personalidad del individuo (el yo en el hombre); un sistema de mónadas, que forma el *elemento anímico;* y, por último, otro sistema de mónada, perteneciente a la materia orgánica e inorgánica, que forma el *cuerpo*.

3. La vida es, en consecuencia, la *asociación* involuntaria e inconsciente de un espíritu a otros muchos, según leyes preexistentes en el Universo. El nacimiento y la muerte son simple separación de dos etapas de la vida. En la vida de ultratumba, la *materialidad* disminuye más y más y la *espiritualidad* aumenta en la misma escala, y el espíritu, cada vez más libre y más puro, se acerca sin cesar a la perfección. En este proceso, el dolor no parece ser sino el camino más corto del perfeccionamiento; por eso, quien se atrasa en la vía del perfeccionamiento necesita del auxilio del dolor. En consecuencia, cuando la humanidad haya alcanzado el sumun de la perfección, el dolor se habrá extinguido.

> "(...) y el globo que habitamos, se hará inútil para la vida terrenal, porque entonces carecerá de objeto.
> Sí, la tierra morirá también, cuando haya muerto la pasión humana; y ella también cumplirá su ciclo de existencia, como la cumple todo lo que existe, cuando ha llenado la misión que le ha estado encomendada en el libro del destino".[29]

---

[28] **Ibid., p. 104.**
[29] **Ibid., p. 108.**

Así, con estas palabras, concluye Joaquín Capelo su estudio filosófico, proclamando la muerte de la materia y la victoria definitiva del espíritu.

PALABRAS FINALES

Aun cuando el propósito que nos anima, es fundamentalmente, dar a conocer más que enjuiciar el pensamiento expuesto en *Materia y Espíritu* —tarea esta última que esperamos realizar en otra ocasión— creemos que es posible resumir algunas apreciaciones personales en los siguientes puntos:

1. No hay en lo expuesto por Capelo nada que nos permita identificarlo como positivista o seguidor de cualesquiera de las corrientes de esta escuela.

2. En lo sustancial, sus planteamientos encajan, más bien, con los de una filosofía espiritualista, que toma elementos de Leibnitz y, al parecer, aunque no lo menciona, de Maine de Biran.

3. El que exprese su deseo de exponer la doctrina del "materialismo moderno" con objetividad y fidelidad a sus principios e, incluso, le reconozca un papel positivo en el desarrollo del pensamiento humano, como freno al fanatismo religioso, no quita que su posición sea decididamente antimaterialista, como puede verse en la segunda parte sobre todo.

4. Resulta particularmente interesante la versión que nos proporciona de la ciencia y que alterna con la apreciación de la doctrina materialista en lo que denomina "sus detalles". Esto podría ser un valioso indicador para conocer el grado de información científica de un sector de la intelectualidad peruana de fines de siglo.

BIBLIOGRAFIA

CAPELO, J. **Materia y Espíritu** (Lima, Librería, Imprenta y Casa Editora J. Galland, 1894).

C. Marx y F. Engels. **Obras escogidas** (Moscú, ediciones en lenguas extranjeras, s/f.).

El Comercio, Lima, jul. 1952.

LA "CUESTION POPULAR"

ENRIQUE DUSSEL

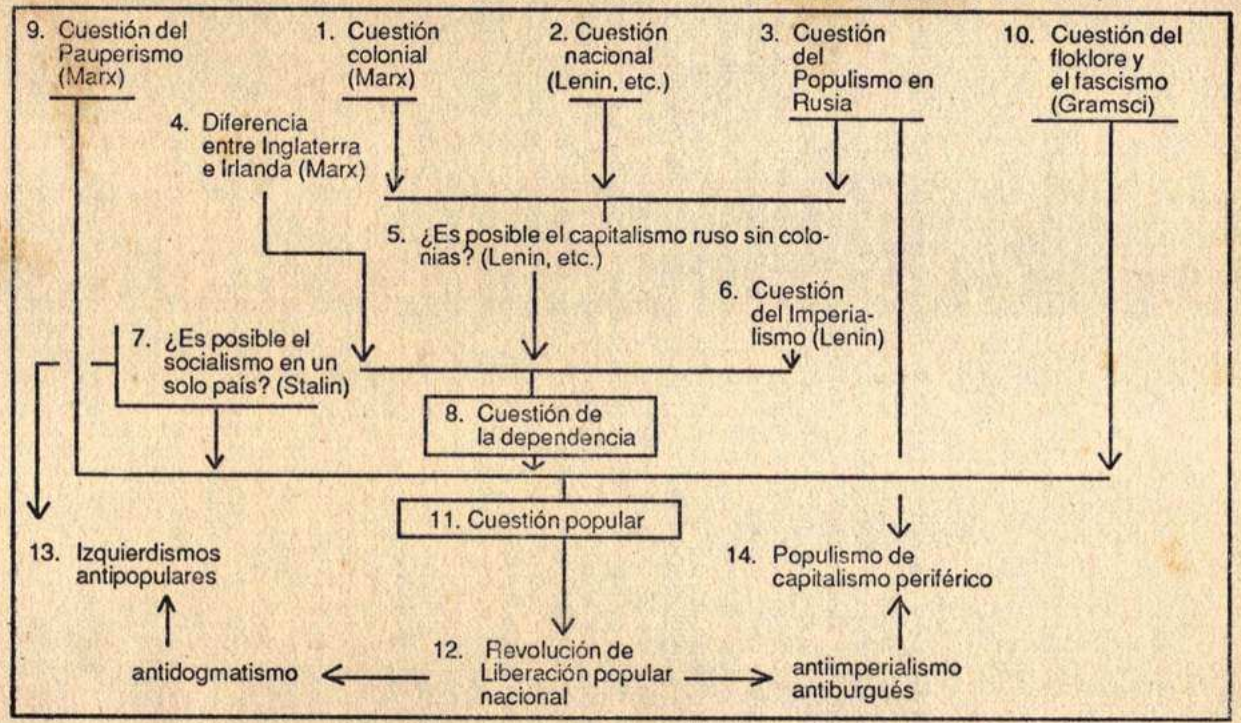
Una de las maneras por la que el capital central desarrollado supera el descenso de la tasa de plusvalor y ganancia, sus crisis periódicas, su sobrepoblación y hasta la superproducción, en fin, posterga su derrumbe, es por medio de la obtención de ganancia extraordinaria y por la tranferencia de plusvalor de la periferia al centro, no sólo por el intercambio de mercancías (fruto de capitales con diferente composición orgánica y con salarios que juegan funciones diversas) sino igualmente por el pluscapital que se acumula desde el interés alcanzado del capital crediticio extraído al capital periférico, diversos modos de compensación de la baja de la tasa de ganancia, y de plus valor en su fundamento.

Pero el capital periférico, al no tener por su parte otro capital dependiente del cual pudiera obtener plusvalor por transferencia, debe afrontar sólo todos esos tipos de explotación en la competencia intracapitalistas, y por ello aumentará la extracción de plusvalor del trabajo vivo, del trabajo asalariado, del trabajo subsumido por el capital global mundial a través del capital periférico. Y de allí que la *contradicción absoluta* y *concreta* en el sistema capitalista mundial se produce en el enfrentamiento *del capital global mundial* (con su contradicción interna, pero no por ello menos real entre capital central y periférico) *con el trabajo asalariado* (del campo y la industria urbana) *de los países periféricos y subdesarrollados*. Es decir, "capital mundial *versus* trabajo vivo periférico", el que es subsumido en concreto por el capital periférico (o en la expansión de la porción trasnacionalizada por el capital productivo central) de los países o naciones dependientes, y que, en la tendencial disminución *relativa* de sus salarios, permiten una obtención creciente de plusvalor, que aumenta dicha tasa, correlativa hoy al nuevo salto tecnológico de la robotización industrial del capital central.

De esta manera, la "cuestión de la dependencia" (*8.* del *esquema 35*), sitúa bajo nueva luz las "cuestiones" ya tradicionales tales como la cuestión colonial" (*1.*), la "cuestión nacional" (*2.*) y aún —como veremos— la cuestión del populismo ruso (*3.*), sin dejar de lado las diferencias ya anotadas entre países desarrolla-

1 Cuadro / disco 1

ANTECEDENTES DE LA "CUESTION POPULAR" Y SU DESARROLLO POSTERIOR



dos y subdesarrollados centrales —como Inglaterra e Irlanda— (4.), y la doctrina del imperialismo (6.). Todas estas "cuestiones", como es evidente, no podremos analizarlas aquí, sino que, como en casos anteriores, *situaremos* sólo el asunto.

En efecto, todo esto cobra hoy en América latina suma urgencia, desde el punto de vista político, desde los procesos revolucionarios actuales o posibles de los países periféricos, y así se bosqueja el perfil de una *nueva* cuestión: la "cuestión *popular*". Y, repitiendo, toda esta problemática pende de la construcción de las categorías fundamentales de "capital-central-desarrollado" en esencial articulación con el "capital-periférico-subdesarrollado" *en general*, que funda el análisis de todas las "cuestiones" indicadas.

La "cuestión de la dependencia" tiene ya una larga historia de debates que cumplen veinte años; la "cuestión popular" no ha sido siquiera visualizada como "cuestión", ya que, superficialmente, se la ha situado como una deformación del populismo (en *esquema*, bajo los números *3.* y *14.*), o se ha descartado a "pueblo" como una pseudocategoría imposible de construir analíticamente (posición *13.*) (*1*), o se la a confundido con las categorías clase, etnia, grupos subalternos, etc.

Intentaremos, para concluir esta obra, indicar como es que se debiera intentar comenzar a construir esta categoría *política*, de las formaciones sociales *concretas*, pero analíticamente precisa —y así la *categoría* "pueblo" abre la discusión de la "cuestión *popular*" en América latina—.

Para mostrar su importancia y su ineludible actualidad, copiemos un largos texto de Fidel Castro:

> "Entendemos por *pueblo*, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta... la que ansía grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesta a dar para lograrlo, cuando crea (*2*) en algo o en alguien (*3*), sobre todo cuando *crea* suficientemente en sí misma... Nosotros llamamos pueblo, si de lucha se trata, a los 600 mil cubanos sin trabajo (*4*)...; a los 500 mil *obreros del campo* que habitan en los bohíos miserables (*5*)...; a los 400 mil *obreros industriales* y braceros... cuyos salarios pasan de manos del patrón a las del garrotero; a los 100 mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya, contemplándola siempre tristemente como Moisés a la tierra prometida (*6*)...; a los 30 mil maestros y profesores...; a los 20 mil pequeños comerciantes abrumados de deudas... a los 10 mil profesionales jóvenes... deseosos de lucha y llenos de esperanza... Ese es el *pueblo*, el que sufre todas as desdichas y es por tanto capaz de pelear con todo el coraje!" (*7*).

El político, el economista, el filósofo, deben *escuchar* la palabra del pueblo. Transformarse en todo oído:

> "¿Qué es lo que le interesa al pueblo? Porque el pueblo es el que tiene que decir aquí la *palabra*" (*8*).

En la *I Declaración de la Habana*, exclama Castro:

> "El *pueblo* se ha reunido hoy para discutir importantes cuestiones... Porque nuestro *pueblo* sabe lo que está defendiendo, nuestro *pueblo* sabe la batalla que esta librando... y puesto que nuestro *pueblo* es pueblo batallador y un *pueblo* valiente por eso están aquí presente los cubanos... Nuestro *pueblo* tenía el derecho de ser un día (sic) *pueblo* libre... con gobernantes que pusiesen los intereses del *pueblo*, los intereses de los campesinos (*9*), los intereses de sus obreros, los intereses de sus jóvenes, los intereses de sus niños, los intereses de sus mujeres, los intereses de sus ancinos, por encima de los intereses de los privilegiados y de los explotadores" (*10*).

Si la *categoría* "pueblo" no tuviera un sentido preciso, ¿cómo es posible que la usen tan profusamente *todos* los líderes del Tercer Mundo, desde Mao o Agostinho Neto, hasta Ho Chi-ming, el FREMLINO o el Comandante Borge? Si "pueblo" lo usan los "populistas", ¿serán todos estos políticos revolucionarios "populistas", incluyendo al mismo Marx? (*11*). ¿No será que la *categoría* "pueblo" nos está señalando una cuestión esencial en los procesos revolucionarios, de transformaciones históricas, cuando la "clase" no puede "pasar" a la *nueva época* histórica de una formación social? Veamos la cuestión por partes.

2. CORRIENTES Y SISTEMAS DE LA FILOSOFIA EN EL SIGLO XX Y SUS PERSPECTIVAS EN EL PERU

LA RECEPCION DE KANT EN EL PERU

DAVID SOBREVILLA

Las primeras menciones a Kant y a su obra en el pensamiento peruano se encuentran, al parecer, en el periodo que Augusto Salazar Bondy ha denominado romántico, siguiendo al hacerlo la periodificación general establecida por Leopoldo Zea para el pensamiento latinoamericano.[1] Un conservador destacado como el obispo de Arequipa Bartolomé Herrera, rechaza la democracia de Rousseau y Kant, la democracia liberal en su opinión, por encontrar que está fundada en un principio tiránico, ya que según él la libertad del hombre no es un problema de masas, sino íntimo y particularísimo (Escritos y Discursos. Lima: Biblioteca de la República, 1929; T. I, p. 82). En cambio un liberal como Pedro Gálvez mostraba, conforme a la semblanza de Enrique Alvarado, una gran influencia del panteísmo idealista con reminiscencias de Kant y Fichte (Cf. el retrato político de Gálvez por Alvarado en: *Corona fúnebre del malogrado joven D. Enrique Alvarado*. Lima, 1857: p. 42). También otro liberal, José Silva Santisteban, confesaba admirar a Kant, aunque criticando su formalismo, del que su opinión se originan "los errores y funestas aberraciones del liberalismo" (*Curso de Derecho Constitucional*. Lima, 1856 y París, 1874).

---

[1] Cf. el libro de Augusto Salazar Bondy **La filosofía en el Perú.** Lima: Universo, 1967. Cf. también los distintos trabajos de historia de las ideas en Latinoamérica de Leopoldo Zea, en especial su gran obra de síntesis **El pensamiento latinoamericano.** México: Ariel, 319-76 (la primera edición de este libro, que se basa sobre trabajos anteriores, es de 1965).. Para la periodificación subsiguiente al romanticismo en el caso del pensamiento peruano Cf. nuestro artículo "1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú", en: Bruno Podestá (Ed.), **Ciencias Sociales en el Perú.** Lima: Universidad del Pacífico, 1978; pp. 35-99. Para un panorama más amplio incluyendo la historia de las ideas en general en el Perú y no sólo a la filosofía, Cf. nuestro trobajo "Las ideas en el Perú contemporáneo", en: **Historia del Perú.** Lima: Mejía Baca, 1980; pp. 113-415..

Por su parte, el español Sebastián Lorente, infatigable profesor del liberal Colegio de Guadalupe, hace someras referencias a Kant en su *Compendio de filosofía para los Colegios del Perú* (por ej. en su *Lógica*. Lima, 1860, pp. 199-200, y *Sicología*, Lima, 1860, p. 1). En suma: hacia 1860 comienza la influencia de Kant en el Perú, como resulta confirmodo por el hecho de que en el folleto *Programa de materias cursadas en las Facultades de la Universidad del Gran Padre San Agustín* (Arequipa, 1870), publicado bajo el Rectorado del Dean Juan Gualberto Valdivia, se manifieste que en la asignatura de historia de la filosofía se explicaba a Kant como miembro de la "escuela alemana".

La influencia kantiana se hace más honda en el positivismo peruano. Valen más un Spinoza y un Kant, un Claude Bernard y un Littré, según González Prada, que todos los oscilantes entre locura y santidad (*El tonel de Diógenes*. México: Tezontle, 1945; p. 180). Javier Prado ya ha leído sistemáticamente a Kant, aunque con mucha probabilidad en traducciones franctsas (Cf. *La evolución de la idea filosófica en la historia*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1891; pp. 127-143). Por su parte, Jorge Polar llega a confesar: "¿Qué hubiera sido de mí si mi pensamiento no hubiera pasado por la Filosofía Crítica?. En inocencia filosófica habría seguido tranquilo, sin ocurrírseme nucca dudar del poder de la inteligencia en la Filosofía" (*Confesión de un catedrático*. Arequipa: Tipografía Cuadros, 1925; p. 18). Salazar Bondy comenta: "Era ciertamente un Kant expurgado de errores, un Kant "positivizado", diríamos, especialista en el arte de exorcisar fantasmas metafísicos" (*Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Moncloa, 1967; T. I, p. 73). Una exposición precisa de las ideas estéticas de Kant, aunque muy influenciado por la interpretación de Menéndez y Pelayo en su *Historia de las ideas estéticas en España*, se halla en las tesis de Bachillerato y de Doctorado de Alejandrino Maguiña *La idea de la Bello* (1893) y *La cuestión de lo Bello* (1894) (publicadas ambas en: *Anales Universitarios*. Lima, T. XXVI, 1890; pp. 161-216). También en la tesis de J.M. González *La emoción estética* se hace patente la impronta de Kant, al lado de la de su discípulo —en lo filosófico— Friedrich Schiller (Lma, 1895). De su lado Alfredo Solf y Muro escribió como tesis doctoral *Momento histórico de la filosofía de Kant. Crítica y objeto de la 'Crítica de la Razón Pura'* (Lima, 1984). Otro jurista, Manuel Vicente Villarán, sostiene por entonces kantianamente en sus *Lecciones de derecho natural* (Lima: Imp. de J. Francisco Solís, 1894-1896) que el derecho se ocupa con los deberes de la justicia, pero critica al mismo tiempo la doctrina jurídica de Kant, señalando que es insuficiente por estudiar sólo la forma de la ley y no su contenido. Unos años antes el famoso sabio don Federico Villarreal había publicado prematuramente su obra *Origen del mundo según Kant, Laplace y Faye* (Lima, 1889).

Podemos denominar con Deustua y Salazar Bondy al movimiento que sigue al positivismo en el Perú la Reacción Espiritualista, y distinguir dentro de ella una vertiente bergsoniana y antibergsoniana, otra vertiente arielista y el neo-espiritualismo. Dentro de la primera son importantes Deustua, Iberico y Zulen. Antes que ellos Pablo A. Rada publicó tn 1902 su tesis de Bachillerato *Concepto del derecho según Kant* (Lima, 1902). Alejandro O. Deustua ha concedido importancia sobre todo a las ideas estéticas y éticas de Kant. En su *Estética General* (Lima: Imprenta E. Rávago, 1923) toca la concepción estética kantiana, en especial al referirse al sentimiento de lo sublime (p. 205 ss.), los caracteres de lo bello (p. 337 ss.), la experiencia estética (p. 427 ss.), las clasificacones estéticas (p. 461), los grados estéticos (p. 483 ss.), la perfección y la belleza (p. 550 ss.), la belleza y el bien (p. 582 ss.), la belleza y la utilidad (p. 602 ss.), la estética y la libertad (p. 614 ss.). También se refiere fugazmente a las ideas estéticas de Kant en su *Estética Aplicada* (3 Vol., 19-29-1935). Por otro lado, en su obra *Los sistemas de moral* (Lima: Empresa Editora Callao, T. II, 1940; pp. 36-89), Deustua hace una exposición de la filosofía de Kant y de su moral, y de la crítica de que ha sido objeto por F. Paulsen y A. Cresson.

Mariano Iberico es, sin duda, uno de los primeros filósofos peruanos que ha leido los textos kantianos en el idioma original en que fueron escritos; pero el autor de la *Crítica de la Razón Pura* no es uno de sus predilectos, por lo que las consideraciones sobre su obra escasean en sus libros. No obstante, redactó el texto de homenaje "El bicentenario de Manuel Kant" (en: *Boletín Bibliográfico* de la Biblioteca de la Universidad Mayor de San Marcos, 1924; pp. 21-23). En el mismo número Pedro S. Zulen escribió dos textos sobre Kant: "La modernidad de Kant" y "Literatura kantiana" (Id., 1924).

Dentro de la vertiente arielista del Espiritualismo hay que mencionar en relación a la influencia de Kant en el Perú, sobre todo a Víctor Andrés Belaúnde y a Oscar Miró Quesada. Belaúnde ve a Kant como destruyendo el sueño dogmático en que vivieron Spinoza y Descartes sobre el poder de la razón, como postulando moralmente un formalismo puro y como defendiendo un monismo vitalista (?) (*Inquietud serenidad, plenitud*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1951; pp. 82 ss.).[2] Por su par-

---

[2] En el folleto autobiográfico **Víctor Andrés Belaunde** (Trayectoria y destino) (Lima: Mejía Baca, 1966) este autor ha contado cómo en sus clases de filosofía entre 1912 y 1918 confrontaba las ideas de Pascal y Spinoza de un lado con las de Kant del otro. Belaunde encuentra que hay "en Kant una secreta afinidad con Agustín sobre la intimidad de Dios en nosotros" (p. 15). Agradezco el dato bibliográfico a Domingo García Belaúnde. Nota de setiembre de 1984.

te, Oscar Miró Quesada se ha referido a diversos aspectos de la obra de Kant en sus libros *El problema de la libertad y la ciencia* (escrito en colaboración con su hijo Francisco Miró Quesada C. 1945), *Copérnico, su vida y su obra* (Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1950) y en *La renovación de la estética por el toreo* (Lima: Ministerio de Educación Pública, 1953; pp. 30-37).

También hay menciones ocasionales a Kant en los textos de Honorio Delgado y de los neo-esperitualistas Manuel Argüelles, R. Pérez Reynoso y Enrique Barboza. Este dedicó un artículo a "La filosofía crítica" en 1924, el año del bicentenario del nacimiento de Kanty aunque apenas ha escrto sobre él, contribuyó notablemen-pp. 8-11). En cambio, Julio Chiriboga se ocupó intensamente con Kant y aunque apenas ha escrito sobre él, contribuyó notablemente con su enseñanza a acrecentar el interés de más de una generación por la filosofía crítica (sobre la acción de Chiriboga puede consultarse las páginas que ha escrito Francisco Miró Quesada C. en: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Culura Económica, 1974; pp. 181-183).

Dado que la Generación del Centenario no ha producido sus mejores frutos en el campo de la filosofía, las referencias a Kant en sus obras son más bien excepcionales. Será necesario esperar hasta la aparición del Grupo del 40 para volver a encontrar un apreciable influjo Kantiano. Francisco Miró Quesada C. ha visto a Kant de dos maneras conforme a la evolución de su propio filosofar. En sus inicios busca repetir y hasta ampliar el designio trascendental kantiano en su tesis doctoral *Algunos estudios sobre las categorías* (Lima: Universidad de San Marcos, 1939). En ella Miró Quesada quiere realizar una "Crítica de la vida psicológica en general" a fin de determinar cuáles son las posibilidades del yo de aprehender el mundo, para posteriormente pasar del estudio del sujeto —tomando esta palabra en su sentido Kantiano— al de la objetividad. Por falta de tiempo, Miró Quesada se contrae al examen tan sólo de las categorías de la vida intelectual y afectiva, postergando para una ocasión posterior el análisis de la vida volitiva; y parte para realizar su propósito del cuadro kantiano de las categorías, al que critica por su racionalismo extremado. Al final establece una nueva tabla de categorías y una nueva teoría de la objetividad. Pertenecen a los años posteriores inmediatos al de la presentación de la tesis los artículos "Kant y el materialismo" (en: *El Comercio*. Lima, 17 de agosto de 1941), "¿Cómo se debe leer a Kant?" (en: *Letras*. Lima, Nº 21, 1942; pp. 101-114) y "Teoría kantiana de la libertad" (en: *Letras*. Lima, Nº 29, 1944; pp. 299-308). Con posterioridad, Miró Quesada abandonaría totalmente el afán de realizar una "crítica de la vida psicológica", y se interesaría más bien por el desarrolo de la lógica, por reflexiones epistemológicas y por construir una teoría de la razón, que no obviara sino que por el contrario tomara en cuenta las dificultades

que hoy se presentan al racionalismo.[3] Aunque en esta etapa Miró Quesada no ha publicado ningún trabajo sobre Kant —en 1974 pronunció una conferencia inédita en la Sociedad Peruana de Filosofía sobre la actualidad de su pensamiento—, el filósofo de Könisberg ha sido una presencia constante en su obra. Por una parte, Miró Quesada reivindica contra buena parte de la teoría del conocimiento contemporánea la idea kantiana de los juicios sintéticos a priori —así en su ponencia de 1972 en la Sociedad Peruana de Filosofía "Sobre los juicios sintéticos a priori". Por otra parte, en el terreno de la filosofía práctica Miró Quesada cree que la base del humanismo al que defiende es el imperativo categórico kantiano, al que él ha redenominado principio de la autotelia (que todo hombre es un fin en sí mismo). Finalmente, en otra ponencia presentada en 1974 a la Sociedad Peruana de Filosofía con el título de "Sobre el derecho justo", Miró Quesada ha expuesto y criticado el apriorismo moral kantiano en el campo de la ética, intentando luego una fundamentación racional del concepto de la justicia. Quisiéramos agregar que en 1981 nuestro autor pronunció otra conferencia que ha permanecido igualmente inédita sobre "Kant y la matemática" en un Ciclo de Conferencias organizado sobre "Kant y la filosofía" con motivo del sesquicentenario de la publicación de la Crítica de la Razón Pura. En el mismo ciclo también hablaron Juan Bautista Ferro sobre "Kant y la metafísica" Francis Guibal sobre "Kant y la moral" y David Sobrevilla sobre "Kant y la estética".

Volviendo a retomar el hilo cronológico hay que mencionar que Carlos Valcárcel Esparza publicó en 1942 el artículo "Elementos para la historia en la Crítica de la Razón Pura" (en: *Letras*. Lima, Nº 23, 1942; pp. 343-346); estos elementos serían según el autor: en forma inmediata conceptos teóricos en las Analogías de la Experiencia y en los Postulados del Pensar Empírico en general, y en forma mediata una invitación a inferir en la Doctrina Trascendental del Método.

Walter Peñaloza Ramella consagró en 1943 a Kant la tesis *la deducción trascendental y el acto del conocimiento racional*, que luego publicó en 1962 con ligeras variantes con el título de *El conocimiento inferencial y la deducción trascendental* (Lima: San: Marcos, 1962). Peñaloza confiesa en este libro que su intención última es contrastar la idea del conocimiento moderna con la griega, para lo que elige analizar la concepción kantiana del conocimiento y más precisamente la deducción trascendental de las categorías. La deducción logra descubrir, según Peñaloza, princi-

---

[3] Un primer bosquejo de esta nueva teoría de la razón se encuentra en su libro **Apuntes para una teoría de la razón** (Lima: San Marcos, 1963) con abundantes referencias a Kant (así por ej. en las pp. 41-44 y 149-152).

pios no empíricos de extraordinaria importancia: que la configuración del mundo inferencial es algo que exige el acomodamiento de lo múltiple de lo sensible dentro de ciertas estructuras metasensibles. Pero en rigor, sostiene Peñaloza, Kant no ha realizado una deducción trascendental, esto es que no ha mostrado el valor *objetivo* de las nociones puras, sino sólo ha expuesto una descriptiva del acto del conocimiento inferencial. Posteriormente el autor ha publicado el artículo introductorio "Kant. El problema de los conceptos puros del entendimiento" (en: David Sobrevilla (Ed.), *La Filosofía Alemana*. Lima: Cayetano Heredia, 1978; pp. 39-55).

Carlos Cueto Fernandini dedicó a Kant algunos de sus primeros trabajos: "La distinción del conocimiento puro del empírico" (en: *Letras*, Lima, Nº 2, 1936), "Kant. La Crítica de la Razón Pura" (en *Letras*. Lima, Nº 3, 1936), "La polémica Trendelenburg-Kuno Fischer" (En *Letras*. Lima, Nº 5). La tesis de Cueto versó sobre *La doctrina del espacio y del tiempo en Leibniz y Kant* (Lima, 1942), y algunos años después el autor escribió el artículo "El problema del origen del conocimiento en los sistemas racionalistas" (en: *Letras*. Lima, Nº 33, 1946; pp. 107-121) con referencias a tópicos kantianos.

Nelly Festini Illich publicó su tesis *La Imaginacóin en la teoría kantiana del conocimiento* (Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1948) en 1948. Según la autora, la imaginación (trascendental a priori) al colaborar en el conocimiento a priori tiene las mismas características señaladas por la moderna concepción psicológica sobre esta facultad; y en el terreno epistemológico es índice de una posible extensión de la espontaneidad a lo irracional y reafirma los puntos básicos (unidad sintética y contenido intuitivo) de todo conocimiento científico.

En el Grupo del 60 la preocupación por Kant se hizo menor, aunque todavía se conservó muy viva. Así, pese a que Augusto Salazar Bondy no ha dedicado ningún gran trabajo al estudio de temas kantianos, se observa la impronta del autor de la *Crítica de la Razón Pura* en su ensayo de fundamentar los enunciados valorativos al modo kantiano. En efecto, según Salazar dicha fundamentación no es realizada por una instancia subjetiva u objetiva, sino más bien categorial: el valor sería la condición de posibilidad de *un* mundo objetivo de la praxis y de su comprensión y construcción racionales (Cf. *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971; pp. 140-143.

Melquiades Castillo Dávila ha dedicado su tesis doctoral en filosofía al estudio de *Manuel Kant, el Derecho y el liberalismo peruano* (Lima, 1970). Allí trata del derecho en Kant, del liberalismo y de la presunta influencia de Kant sobre la independencia nacional y el liberalismo peruano de la época. Según Castillo Dávila la idea más notable de la filosofía del derecho de Kant es que "el Derecho presupone la libertad del individuo para obedecerlo y que tal

libertad implica, a su vez, la capacidad individual para controlar sus deseos por la razón" (p. 211).

Dentro del grupo actual son Manuel Migone Peña y Sixto García quienes más se han ocupado de Kant. Migone ha tratado del problema del yo en Kant en su tesis de Bachillerato *Del yo inhabitante* (Lima: Universidad Católica, 1976) y en la de Doctorado *El problema del Yo en la "Kritik der reinen Vernunft - B"* (Lima: Universidad Católica, 1977), acentuando en la última el papel que con respecto a esta cuestión le correspondería al Nº 46 de los *Prolegómenos* kantianos. La tesis de Bachillerato de Sixto García versa sobre *El Esquematismo Trascendental y el Modo de Pensar Moderno* (Lima: Universidad de San Marcos, 1974), y en ella busca caracterizar el modo de pensar moderno sobre la base del esquematismo trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. En su tesis doctoral García trata de *El Problema Crítico* y la *Idea de Objeto en la "Crítica de la Razón Pura"* (Lima: Universidad de San Marcos, 1976). Al inicio de esta investigación, el autor expone de esta manera su propósito: "En la presente tesis, desarrollamos dos temas de la filosofía crítica: el problema crítico y la objetividad. En realidad, los dos son partes de un tema que los engloba: la idea de un objeto en general. El primero discute y analiza las cuestiones vinculadas a la relación del objeto y su representación. El segundo determina y configura la idea del objeto, mediante un conjunto de reglas o principios. Propiamente, el primero tiene que ver con los problemas en torno a la objetividad, y el segundo con el criterio o los criterios de la determinación del concepto de un objeto" (p.V.) En el mismo año 1976 en que García presentó su tesis doctoral, sustentó una conferencia sobre Kant publicada dos años después "lógica formal y lógica trascendental" (en: Varios autores, *Lógica. Aspectos formales y filosóficos*. Lima: Universidad Católica, 1978; pp. 103-129). Finalmente, en 1981 García ha publicado *Introducción a la filosofía de Kant* (Lima: amaru, 1981). Se trata de la tesis doctoral del autor completada con un apéndice y un prólogo.

Aquí concluye nuestro recuento. No pretendemos que sea exhaustivo, pero sí que tiene la suficiente representatividad como para permitirnos efectuar la siguiente consideración final.

La recepción de Kant en el Perú comienza hacia 1860 en el período romántico, se profundiza en el positivismo, se mantiene durante la Reacción Espiritualista, decrece en la época denominada de la Generación del Centenario y alcanza su punto más alto con el grupo del 40. En el Grupo del 60 disminuye el interés por Kant y asimismo actualmente. No obstante, tenemos la impresión de que si el número de trabajos sobre la filosofía crítica es menor, ha aumentado en el ámbito filosófico profesional el conocimiento de los textos kantianos.

La reseña realizada muestra que, con ser considerable la recepción de la filosofía kantiana en el Perú, aún dista mucho de ser suficiente y satisfactoria. Ya se ha trabajado la *Crítica de la Razón Pura* y, en cierta medida, la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio*, también se han hecho algunas investigaciones sobre la filosofía del derecho de Kant y se ha rozado su filosofía de la naturaleza y de la historia, pero todavía permanecen como campos totalmente desconocidos la filosofía precrítica kantiana, la filosofía de la religión, la filosofía política y el *Opus Postumum* de Kant. Tampoco se ha analizalo la relación de Kant con la filosofía precedente y subsecuente a él, sobre todo con el Idealismo Alemán y el Neokantismo. Otro vacío perceptible es que se ha interpretado los textos filosóficos kantianos únicamente desde la perspectiva de la tradición filosófica europea continental, pero no desde una posición analítica y tampoco desde una posición marxista.

Que la recepción de Kant en el Perú aún deja mucho que desear, se observa si se la compara con la de la filosofía crítica en otros países latinoamericanos. No tenemos estudios equivalentes al gran libro del chileno Roberto Torreti *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1967; hay una segunda edición) o al del venezolano Ernesto Mayz Valenilla *El problema de la Nada en Kant* (1965), ni tampoco contamos con traducciones como la del cubano José del Perojo de la *Crítica de la Razón Pura* (hay varias ediciones) o la del chileno Pablo Ayarzún de los *Textos estéticos* de Kant (Santiago de Chile: Andrés Bello, 1983).[4]

En nuestra opinión, la exégesis de los textos kantianos debería ser realizada entre nosotros desde un puno de vista no sólo filológico, sino desde el de los problemas filosóficos involucrados. Esto es que siendo importante saber lo que Kant pensó sobre un tema, es más importante aún conocer y tomar posición frente a las cuestiones filosóficas en juego. No obstante, así como hay que propender a la formación de un juicio crítico frente a la filosofía kantiana, hay que prevenir contra enjuiciamientos demasiados precipitados y sumarios, de los que infortunadamente hay más de un ejemplo dentro de la literatura filosófica nacional. También en este caso se puede sostener que con buenos propósitos se ha hecho muy mala filosofía.

Dos ejemplos positivos de la forma como debe recepcionarse la obra de Kant, nos parecen ser algunos trabajos de Miró Quesada y de Salazar Bondy. En el caso del primero pensamos no

---

[4] Sobre la recepción de Kant en Sudamérica, Cf. Raúl Fornet, "Anmerkungen zur Rezeptionsgesichichte Kants en Südamerika", en: **Kant-Studien.** Berlín, Heft 3, 1984; pp. 317-327. Fornet no menciona ningún caso que muestre la influencia de Kant en el Perú.

tanto en su tesis de doctorado, excesivamente ambiciosa, sino en la defensa que hace de los juicios sintéticos a priori y en su empleo del imperativo categórico kantiano como principio de la autotelia. En el caso de Salazar Bondy tenemos presente la fundamentación de los enunciados valorativos que propone sobre la base de una instancia categorial. En estos dos casos consideramos que hay una apropiación creadora de algunas ideas kntianas. Otro ejemplo positivo del estudio de Kant, esta vez en el campo de la historia de las ideas, es la tesis de Melquiades Castillo sobre *Manuel Kant, el Derecho y el liberalismo peruano*. Aunque como investigación deja mucho que desear, su autor ha visto con claridad la importancia que Kant tuvo en el debate ideológico en el Perú durante el período romántico.

Un gran vacío que encontramos en la literatura filosófica nacional sobre Kant, es la ausencia de referencias a otras investigaciones peruanas sobre el mismo autor. La revisión de la bibliografía utilizada muestra que las obras consultadas son puramente extranjeras. Una de las explicaciones para este hecho es, sin duda, el bajo nivel que los trabajos sobre Kant han alcanzado en el Perú. Pero por otro lado pensamos que lo que está en juego es el prestigio incuestionado de la tradición hermenéutica extranjera, que hace apreciar únicamente la bibliografía foránea y depreciar simultáneamente la nacional. En este sentido se considera que los trabajos filosóficos peruanos sobre Kant —o sobre otros autores— no son siquiera merecedores de crítica; que por haber sido escritos en el país son de antemano mediocres o directamente inválidos. Sostenemos que es necesario formar una tradición crítica filosófica nacional, que ineludblemente tome en cuenta la bibliografía extranjera, pero que también considere la nacional. No aprovecha en absoluto al trabajo crítico en filosofía, partir a elaborar una investigación como si en el Perú no hubiera nada escrito sobre Kant o sobre otros autores. No; ya hay una cierta bibliografía al respecto y de lo que se trata es de criticarla, ampliarla y proporcionarle un mayor nivel. No es posible ignorarla simplemente como si no existiera.

Lima, enero de 1979 y agosto de 1984.

PS. Por las dificultades para efectuar indagaciones bibliográficas fuera de Lima, no hemos podido examinar los catálogos de tesis en provincias. El Prof. Oscar Barreda Tamayo ha tenido la amabilidad de informarnos que en Arequipa se han presentado dos tesis de Bachillerato sobre Kant, que son las de Eugenia Molina Barriga **Estudio de la teoría deontológica de Kant** (s.f.) y de Abimael Guzmán Reinoso **Acerca de la teoría kantiana del espacio** (1961). Nota de setiembre de 1984.

SOBRE LA CRITICA AL IDEALISMO FENOMENOLOGICO DE E. HUSSERL

JINÉS CARRASCO GUTIÉRREZ

RESUMEN

Se trata de relievar la importancia, alcances y limitaciones de la fenomenología trascendental husserliana dentro del contexto histórico-filosófico del debate antitético entre el materialismo y el idealismo. Es sabido que una de las pretensiones mayores de la fenomenología de Husserl es la configuración especulativa del saber filosófico como Prima Philosophia y en tanto tal ésta se presenta como una ciencia rigurosa y estricta que rebasaría los marcos de la referida antítesis. Estimamos que la fenomenología no escapa a la mencionada problemática, en la medida en que ella nos ofrece con el desarrollo de la teoría de la Constitución y la de la Subjetividad Trascendental los fundamentos de un idealismo trascendental de nuevo cuño.

I

Con nuestra intervención queremos actualizar el debate filosófico en torno a la antítesis que habría entre la fenomenología husserliana y la filosofía dialéctico-materialista a partir de la problemática ontológica y gnoseológica sobre la existencia objetiva del mundo. Dicha antítesis no es sino una de las formas más notables de la quasi perennis contradicción que domina y sostiene a los sistemas y corrientes filosóficas, a saber: materialismo-idealismo. Ahora bien, la universalidad de esta problemática nos anima a considerar que su replanteamiento dentro del contexto histórico-problemático de las ideas en el Perú podría arrojar luces en la comprensión historiográfica de su originalidad y desarrollo. No obstante, es preciso señalar que en esta oportunidad no exponemos la influencia y el desarrollo de la fenomenología de Husserl en nuestro medio. Más, cabe preguntar: ¿por qué tratar en un congreso nacional de filosofía sistemas y corrientes del pensamiento filosófico europeo? ¿por qué no tratar de lo original filosófico nuestro? La respuesta que hallamos frente a la gravedad que estas cuestiones demandan respecto de nuestra situación histórica y cultural quizás resulte demasiado ingenua, pues ella estriba en la convicción de la universalidad de la actitud pensante y cuestionadora de los hombres. Por ello, sin negar la profundidad y originalidad de nuestros grandes pensadores peruanos, estimamos con

Heráclito y Hegel —ellos, no por ser nuestros son menos grandes— que el pensamiento de los hombres está bajo el dominio del fuego vivo y universal del Logos. Y donde quiera que estemos y pensemos caviladoramente su πῦρ ἀείζωον nos alcanzará.

II

A despecho de Pierre Naville, quien sostiene el ridículo que significaría la alternativa: Marx o Husserl, veamos qué luces nos arroja la contradicción entre el pensamiento materialista del primero y el punto de vista idealista del segundo. Es el propio Husserl, quien tratando dicha antítesis, prefiere presentarlo con el rótulo de realismo e idealismo y, a su turno, Max Scheler también utiliza tal formulación. [1]

En la elucidación de esta problemática se tendrá en cuenta la doctrina fenomenológica de la subjetividad trascendental asociada a la doctrina de la constitución trascendental del mundo por una parte; y de la otra, se tendrá en cuenta la doctrina de la objetividad y unidad material del mundo vinculada a la noción de praxis. Cabe señalar que las mencionadas doctrinas fenomenológicas de Husserl fundamentalmente, aunque no exclusivamente, las tomaremos de la exposición que de éstas hace en sus *Cartesianische Meditationen.* [2] La razón de nuestra elección se explica, en primer término, porque es literalmente imposible agotar, en una exposición como la presente, la compleja y rica temática del yo puro y sus efectuaciones constitutivas, expuestas por Husserl a través de todo su corpus filosófico; en segundo término, por ser este escrito la inmejorable introducción a la fenomenología y en donde se encuentra magistralmente expuesto todo el proyecto filosófico de Husserl.

El deslinde crítico que nos permite caracterizar a la fenomenología husserliana en una forma de idealismo subjetivo trascendental se basa en el tratamiento del problema cardinal de la filosofía [3] formulada por Engels: "Die grosse Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältais von Denken und Sein". [3] Este problema implica en su solución dos aspectos intrínsecamente ligados, a saber: a) la pregunta por la primacía —la de la prioridad y determinación— o el origen —das Ursprüngliche— de las cosas; b) la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento exacto del mundo, de la realidad material.

Este enmarcamiento de la antítesis a partir de la formulación engelsiana quizás sea recusada de unilateralidad, por parte de

---

[1] Scheler Max, Idealismo-Realismo, Bs. As., Nova, 1962, p. 7.
[2] Husserl Edmund, Husserliana, Gesammelte Werke, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, Band I.
[3] Marx-Engels, Werke, Berlín Dietz Verlag, 1962, Band 21, p. 274.

los fenomenólogos, al recordarnos que la única forma de acceso al movimiento de la fenomenología, al interior de ella es a través de la captación de su sentido en nosotros mismos, como asevera Merleau-Ponty: "C'est en nous-nemes que nous trouverons l'unite de la phénoménologie et son vrai sens", dado que "la phénoménologie n'est àccesible qua a une methode phenomenologique".[4] Desde una postura crítica Th. V. Adorno ve en tal reproche la acusación de arbitrariedad a toda posición que se ubique a extramuros de la fenomenología, particularmente, el pensamiento dialéctico: "La tentativa de discutir la fenomenología pura de Husserl en el espíritu de la dialéctica se expone de antemano a la sospecha de arbitrariedad".[5] La exigencia metodológica de la fenomenología nos parece totalmente justificada si con la filosofía se trata de la búsqueda de un saber eminentemente especulativo[5] que nos conduzca a la esfera o reino de la pura contemplación como acaece con el saber del ego puro —Ich rein— o espectador desinteresado. Cómo conciliar esta exigencia de prima philosophia que sería la fenomenología trascendental, en tanto ella se presenta como la portadora de un fundamentum absolutum conconcussum de todo orden de cosas con un saber real, crítico y positivo que recusa toda suerte de especulación, en la medida, en que este se funda en la praxis real de los hombres. Pues, este saber empieza allí donde termina la especulación, como nos advierte el propio Marx:

> "Da wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, potitive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklunsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewusstsein hören auf, wirkliches Wissen muss an ibre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium".[6]

A un pensamiento de esta naturaleza le es inevitable la actitud de deslinde y de no conciliación con ninguna forma de idealismo. Por otro lado, el argumento que esgrimen los fenomenólogos de que sólo es posible criticar a la fenomenología haciendo fenomenología no sería privativa de ella, pudiéndose aplicar dicho criterio a cualquier filosofía.. Así una crítica a la filosofía dialéctica sólo es posible de un modo dialéctico. Por lo demás, esta idea ya se encuentra en Hegel con su noción de Aufhebung.

---

[4] Merleau-Ponty, M., Phénoménologie de la Perception, Paris, Gallimard, 1945, p. 11.

[5] Adorno, Th. W., Sobre la Metacrítica de la teoría del Conocimiento, Caracas, Monte-Avila, 1970, p. 11.

[6] Marx, K., Die Frühschriften, Stuttgart, Alfred Kröner, 1964, p. 350.

III

Veamos, entonces, las principales ideas del idealismo trascendental de Husserl dentro de los marcos del tratamiento engelsiano "die grosse Grundeage" de toda filosofía. Antes expongamos a grandes rasgos lo medular de la fenomenología, entanto, se presenta como un riguroso idealismo de nuevo cuño. En efecto, lo que domina y sostiene el proyecto especulativo de Husserl es la configuración de la filosofía concebida como ciencia universal, estricta y rigurosa. Se trata, entonces con la fenomenología trascendental de la mostración de la necesidad y posibilidad de un saber absolutamente fundado, de la certeza absoluta. En el logro de tal cometido hay que partir de Descartes, pues éste con sus *Meditations Metophysiques* nos ha abierto el camino de tal posibilidad. Así la fenomenología se propondría:

> "...namlich die konkrete Möglichkeit die Cartesianische idee einer Philosophie als einer universalen Wissenschaft aus absoluter Begründung darzutun". [7]

En efecto, la fenomenología husserliana, se propone dar cumplimiento al anhelo cartesiano de constitución de la prima philosophia como mathesis universalis, esto es, como la ciencia universal y apodíctica que contenga los fundamentos inconmoviblies de todo conocimiento. En el lógro de tal posibilidad, Husserl nos recuerda que de la herencia cartesiana, en primer término, hay que rescatar el "espíritu de radicalismo de su filosofía" dada por su método de la duda. Esto nos ha de conducir a la idea del recomienzo absoluto de la filosofía que nos conduzca a su realización. Por esto la fenomenología se caracterizará por poner en práctica ese espíritu de radicalismo en un grado extremo.. Así la filosofía es "Notwendigkeit eines radikalen Neubeginns der philosophie" [8] o no lo es tal. Esta idea va a signar a la filosofía husserliana a tal punto que será el phatos secreto de su filosofía. Este retorno a los orígenes absolutos del conocimiento, este "coraje en volver obstinadamente al principio" como asevera Kolakowski, es lo notable de la enseñanza de Husserl. Su adjunto académico, Eugen Fink, ve también a la fenomenología husserliana bajo el signo del recomienzo radical, cuando escribe: "Sie— la fenomenología— verstand sich als einen radikalem Neubeginn". [10] Entonces, es preciso partir más acá de todo saber establecido, más acá de toda

---

[7] Husserl E. Husserliana, G. W., Band.. I., p. 178.

[8] Ibid, p., 45.

[9] Kolakowski, L., Husserl y la búsqueda de la certeza, Madrid, Alianza editorial, 1980, p. 48.

[10] Fink, E., Problemes Actuales de la Phénoménologie, Bruxelles, 1951, p. 58.

creencia, de todo supuesto, de todo punto de vista. ¿cómo lograrlo? a través del —retorno a la fons et origo de todo saber: al ego cogito tomado como "des prinzip aller prinzipen" de donde brotan valores de eternidad. He aquí entonces el weg —camino— fenomenológico trazado: ¡partamos del 'yo pienso' cartesiano para retornar a este mismo yo, ahora transfigurado en yo puro o yo trascendental. Extraña metamorfósis será la que nos muestre el método de la reducción trascendental. Más esta idea del recomienzo no estará ab initio viciada de una circularidad dado que pone el principio como el fin y el fin como el principio. Así, si el yo puro —el ich rein— se erige en el soporte y en la condición de posibilidad de la filosofía misma, entonces se corre el riesgo de que la prima philosophia sea la philosophia última. Respecto de esta postura aporética ya N. Hartmann, acertadamente, reconoce en su exposición sobre una metafósica del conocimiento que toda filosofía que parte de un prius absoluto incurre en tal limitación, cuando escribe:

> "...eine Disziplin, welche die Grundlangen erörtert, kann dem Gedankegang nach durch andere Disziplinen bedingt, Kann also sehr wohl zugleich philosophia ultima sein. Es genüg, dass sie das sachliche prius enthälte". [11]

Este retorno circular, este camino fenomenológico nos ha de conducir, entonces, a la inmanencia extrema del yo originario —Ur ich o subjetividad trascendental. Este saldría de sí msmo para volver purificado de toda mácula mundana-material, a través de la epojé, al núcleo viviente de la conciencia transparente, al flujo puro de vivencias o campo trascendental de evidencias. Con esta postura inmanentista, Husserl, no obstante hablarnos de la estructura intencional de la conciencia nos estaría hablando de una concepción subjetivista de la verdad, en tanto, "experiencia" solus ipse del sujeto cognoscente. No en vano concluye sus Meditaciones recordándonos la admonición agustiniana en los siguientes términos:

> "Mann muss erst die Welt durch ἐποχή verlieren.um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. Noli foras ire, sagt Augustin, in therredi in interiore homine habitat veritas". [12]

Hay que perder pues el mundo en su concreción material y en su objetividad real, pues su exterioridad tempo-especial no nos ofrece una evidencia apodíctica como la que, por ejemplo, no se nos da a través de la simple y nuda creencia de su existencia, es decir,

---

[11] Hartmann, N., Grundzüge einer Mataphysik der Erkenntnis; Berlín, Walter de Gruyter, 1965, p. 6.
[12] Husserl, E., Husserliana, G. W., Band I, p. 183.

a través de la actitud natural y realista de las posturas materialistas. Es preciso pues abstenerse de la evidencia natural o certeza sensible que habría en la creencia de la existencia del mundo. Hay que poner entre paréntesis —Einklammern— la existencia objetiva del mundo, y el resultado será la de una ganancia residual de ella, a saber: el ego puro y sus cogitationes. Es en este ámbito, entonces, en donde hay que encontrar la evidencia apodíctica de la existencia del yo y a partir de esta "experiencia" de autoconciencia radical la posibilidad de la existencia verdadera del mundo, o lo que es lo mismo la existencia del mundo tomada como verdad subjetiva. Citamos a continuación, in extenso,, dos pasajes importantes que prefiguran la posición idealista subjetiva de Husserl inmejorablemente. Estos pasajes corresponden a la parte final de la sección octava de la primera meditación, allí se lee:

> "Stelle ich mich über dieses ganze Leben und enthalte ich mich jedes Vollzuges irgendeines Seinsglaubens, der geradehin *die Welt* als seiende nimmt —richte inch ausschliesslich meinen Blick auf dieses Leben selbst als Bewusstsein von *der* Welt, so gewinne ich mich als das reine ego mit dem reinen Strom meiner *cogitationes.*
>
> So geht also in der Tat dem natürlichem Sein *der* Welt —derjenigen, von der ich jerede und reden kann— voran als an sich früheres Sein das des reinen ego und seiner *cogitationes.* Der natürliche Seinboden ist, in seiner Seinsgeltung sekundär, er setzt beständig den transzenlentalen sofern sie auf ihn zurückleitet, heisst daher transzendental-phänomenologische Reduktion". [31]

Ahora bien, este yo puro, en tanto, portador del saber absoluto de sí mismo y por ello saber del mundo, a través de sus efectuaciones trascendentales o constitutivas se mostrará como el yo teórico par exellence, es decir, como el ego meditante o "espectador desinteresado" —uninteressierter Zuschauer— exorcizado del prejuicio de la existencia del mundo. Esta esfera egológica exenta de prejuicios, exenta de un saber cotidiano —selbsverständlich— exhibe en su referirse al mundo una estructura intencional constituyente o estructura noético-noemática. Esta estructura de la conciencia pura constituyente señala de una manera formal el horizonte abierto de posibles objetos en general en cuanto objetos de una conciencia posible. Decir que el mundo más precisamente el fenómeno mundo, es un simple correlato de una conciencia posible equivale a decir que la existencia misma del mundo como tal es una mera presunción, una pura posibilidad. Este significa que la condición de posibilidad de la existencia verdadera o formal de los objetos es-

---

[13] **Ibid., págs., 60-61.**

tá dado por el carácter de evidencia de la conciencia respecto de sus correlatos tomados como esencias, fenómenos o simples sentidos de ella. Constituir el mundo a partir de las efectuaciones del yo puro o subjetividad trascendental, será para Husserl, la donación de sentido, la revelación en la inmanencia pura y absoluta de la conciencia de la verdad de su existencia. Se trata, en suma, con la reducción trascendental de revelar que el ser del mundo no es otra cosa que su sentido de ser. Mientras tanto el mundo real como el horizonte de la totalidad de las experiencias está ahí, sólo que dudamos si realmente existe nos parece decir Husserl, paradojalmente, con su fenomenología.. Concebir la existencia del mundo como pura posibilidad de una conciencia posible no es sino la afirmación extrema de una filosofía que a su vez se torna en pura posibilidad en tanto y en cuanto búsqueda de fundamentos absolutos sub specie aeterni, más allá de los sujetos reales inmersos en la trama práctica, histórica y social. Es en este sentido que Heidegger, el genial discípulo de Husserl reconociendo este rasgo de la pura posibilidad que significaría la fenomenología escribe:

> "... Die Erläuterung des Vorbegriffes des Phänomenologie zeigen an, dass ihr Wessentliches nicht darin liegt als philosophische 'Richtung" wirklich zu sein. Hoher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig in Ergreifen ihrer als Möglichkeit". [14]

IV

En efecto, el pasaje de *Ser y Tiempo* citado resulta totalmente esclarecedor sobre ese rasgo dominante de la fenomenología Husserliana que reside en la recusación de la filosofía como punto de vista o "dirección filosófica". Nada más extraño al espíritu de la fenomenología que el de determinarse como una posición filosófica frente a la alternativa: materialismo o idealismo. Es más Husserl en más de una oportunidad desde las *Ideen I* hasta *Erfahrung und Urteil* que con su filosofía no se trata de caer en los errores tradicionales como por ejemplo, los que se encuentra en el empirismo, —difícilmente utiliza Husserl el vocablo materialismo para referirse al punto de vista contrario al idealismo— y el idealismo. Habría un rechazo deliberado, una casi aversión consustancal de su filosofía frente al deslinde. Jacques Derrida, presenta esta nota como lo peculiar de la fenomenología al referirnos que:

---

[14] Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen, Neomarius verlag, 1949, p. 38.

> "Husserl señaló siempre su aversión por el debate, el dilema, la aporía, es decir, por la reflexión según el modo alternativo, en la cual el filósofo, al final de una deliberación, quiere concluir, es decir, cerrar el problema, cerrar la espera de o la mirada a una opción, una decisión, una solución". [15]

¿Más esto es posible cuando se trata de dar una respuesta o solución al problema del conocimiento real sobre el mundo real? ¿se puede realmente escapar a esa suerte de pregunta-guillotina que sería la primacía del ser o el pensar? Difícilmente esto es posible cuando se admite que la filosofía es un saber condicionado histórica y socialmente. Es con la filosofía de Marx como toda forma de conocimiento admite una historicidad más aún cuando ella se refiere al desarrollo histórico real de los hombres. Ya Hegel afirmaba que toda filosofía es la filosofía de su tiempo reconociendo el desarrollo dialéctico del espíritu.

---

[15] **Derrida J., Génesis y estructura, Bs. As., Nueva Visión, 1975, p. 75.**

3. y 4. EL PENSAMIENTO POLITICO Y RELIGIOSO EN EL PERU

LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

José F. Cornejo

El problema de la perspectiva o identidad latinoamericana del pensamiento, es una constante que recorre la historia de las ideas en nuestro continente. Desde que empezara a forjar su independencia de la dominación colonial española, este problema ha estado en la mente de muchos de sus intelectuales y, ha abarcado al conjunto de las disciplinas teóricas. La filosofía, las ciencias humanas, las diversas expresiones de la cultura —en particular la literatura— y más recientemente las ciencias de la comunicación, se han preguntado sobre la especificidad y la razón de ser de lo latinoamericano en nuestra producción teórica.

En nuestro país este debate ha tenido una resonancia particular que lo ha sacado de los estrechos círculos de las polémicas intelectuales, llevándola a la escena política en lo que fuera el debate Haya-Mariátegui, sobre el sentido de un marxismo latinoamericano. Debate histórico, cuyos ecos no dejan de reverberar hoy en día, como lo expresan los trabajos de Aricó y Carlos Franco y, los recientes debates sobre el "mariateguismo" en el seno de la izquierda peruana.

Desde sus inicios, la Teoloría de la liberación (Tdl) se concibió a sí misma como una Teología en perspectiva latinoamericana. Así, en su primer libro la "Teología de la Liberación", que marcara un hito en el desarrollo de esta Teología, Gutiérrez señala:

> "Este tipo de teología que parte de la atención a una problemática peculiar nos dará, tal vez, por una vía modesta, pero sólida y permanente, la teología en perspectiva latinoamericana que se desea y necesita". (Gutiérrez 1971:32).

Su desarrollo posterior como una sólida corriente de pensamiento, el impacto profundo que ha producido en el quehacer teo-

lógico contemporáneo, así como su enraizamiento en vastos sectores populares cristianos en América Latina, son una muestra del éxito alcanzado.

Pero para alejar cualquier interpretación mecanicista, que quisiera ver en ello un hecho fortuito atribuible a la extendida religiosidad del pueblo latinoamericano, es necesario subrayar que ésta surge luego de una profunda tensión teórica, que se confronta con el conjunto de la producción teológica y filosófica universal, desde la lacerante realidad de miseria de nuestro continente. Un teólogo argentino, Miguez Bonino, observaba a mediados de 1970, cuando aún no había aparecido el libro de Gutiérrez, lo siguiente:

> "cuatro siglos y medio de catolicismo romano y uno de protestantismo no han producido el mínimo de pensa miento creador que este pueblo tiene derecho a esperar... la producción teológica no ha hecho más que traducir, reproducir o imitar la de otras latitudes" (cfr. Alvez 1970: I).

Como desarrollo teórico es un producto histórico que surge de una reflexión crítica, desde la perspectiva de la fe cristiana, en circunstancias particulares de la vida de nuestro continente. Un valioso análisis en esta linea, lo constituye el trabajo de Roberto Olivares (1980). Sin embargo es necesario profundizar su génesis desde la perspectiva de la historia de la reflexión teológica contemporánea, analizar las corrientes que la anteceden, cómo se desarrollan y desembocan en el Concilio Vaticano II, y cómo es que a partir de ahí, se abre el universo temático de la teología con el surgimiento de varias corrientes, una de las cuales sería la TdL. Interesa sobre todo analizar la confrontación y el diálogo que se establece entre filosofía y teología, a partir de los años 30. Conscientes de esta limitación, nuestro ensayo se centrará en discernir cómo concibe la perspectiva latinoamericana de su reflexión, sobre qué bases filosóficas se construye y sacar así a la luz las razones que la llevan a reivindicar su identidad latinoamericana como pensamiento. Queremos así contribuir al debate genelal sobre esta problemática en la historia de las ideas de nuestro continente. Analizaremos primero, cómo es que la TdL define su estatuto epistemológico como teología, cómo establece relación con las tradiciones culturales latinoaméricas y con la tradición teológica que la antecede; para luego ver cómo entiende la realización de la teología y las diferencias que la separan de otras perspectivas de latinoamericaneidad, formuladas por la Teología Populista. .

La teología como reflexión crítica de la praxis

La TdL ha producido una renovación en la forma tradicional de concebir la teología, una "ruptura epistemológica" nos dirá P.

Richars. No se concibe como un nuevo tema, como podría ser la teología de la esperanza o del desarrollo, sino como una nueva manera de hacer teología. El admirable esfuerzo dedicado para definir este nuevo modo de pensar la teología lo testimonian un sinnúmero de trabajos y estudios dedicados al método teológico, así como la realización de varios Encuentros de teólogos para discutir sobre el tema. ¿Cuáles son las características de este nuevo método en el quehacer teológico? Veamos:

1. La Praxis como punto de partida de la reflexión teológica: La TdL sitúa de una nueva manera la relación entre teoría y práctica. Considera la praxis como el punto de partida de la reflexión teológica. Esta es una de las reflexiones iniciales de Gutiérrez y que constituye parte de la columna vertebral de la TdL. La fe cristiana es entendida como una dimensión de la praxis humana por ello, ella es un acto, una obra de caridad para con los otros. La teología —la teoría—, viene después, es una refexión sobre el acto primero, que es el compromiso—.

2. La praxis humana como lugar teológico:

Proponer la praxis como el punto de partida de la teología es considerar que ésta guarda una densidad divina, y por ello es un lugar para la reflexión teológica.

Dios se revela a los cristianos en la historia —entendida esta como naturaleza y sociedad— y no fuera de ella. Esta superación de la división de planos —perspectiva tradicional en la teología católica —la historia sagrada y la historia profana— tiene su fundamento en el valor teológico que la TdL le otorga al trabajo humano.. En uno de sus trabajos iniciales, en 1969, Gutiérrez relaciona las dimensiones de historia, revelación y salvación crstiana en una reflexión sobre el trabajo humano. Nos escribe:

> "... Cuando decimos que el hombre se autorealiza prolongando la obra de creación por medio del trabajo, estamos afirmando que se sitúa de primer intento en el interior de la obra salvífica.. Dominar la tierra, como prescribe Génesis, es obra de salvación. Trabajar, Transformar este mundo es salvar". (Gutiérrez 1980:55).

El trabajo, como praxis humana, no es entendido exclusivamente como acto reproductor, sino simultáneamente, como acto creador del hombre mismo, de las relaciones sociales que establece en el trabajo y que lo hacen un ser social, que le permiten objetivarse y realizarse como tal en y a través de los demás. En la praxis transformadora de la historia es que "el ser humano recrea su mundo y se forja a sí mismo, conoce la realidad en que se halla y se conoce a sí mismo" (Gutiérrez 1980: 104-105). Similares reflexiones sobre el trabajo, se encuentran también en otros de sus trabajos; nos parece, sin embargo, que sería positivo ahon-

dar en el sentido del concepto de trabajo-praxis en la tradición vetero y neo-testamentaria, desde la perspectiva de la TdL.

3. La praxis como verificación de la reflexión teológica:

Así entendidas las cosas, la praxis humana se constituye en el criterio central para verificar la corrección de la producción teológica. Como señalará R. Vidales, en su trabajo sobre el método en la TdL, la ortho-doxia, el recto opinar (pensar), es ortho-praxis, el recto obrar. La verdad en la teología se decide en última instancia en la práctica, en su capacidad de aumentar la fe de los creyentes, la esperanza y el amor entre los hombres y no en su racionalidad o en su lógica interna. El criterio de verdad es así sacado de la especulación intrateológica, como del poder jerárquico de la Iglesia, intérprete exclusivo de la fidelidad en el mensaje cristiano; y es ubicado en la sociedad, en la historia.

Las dimensiones orgánicas del método en la TdL

Esta innovación en la reflexión teológica podría con facilidad caer en el intelectualismo, sino subraya paralelamente la organicidad del método, su pertenencia a algo exterior a la teoría misma. El concepto de organicidad, desarrollado por A.. Gramsci para referirse al compromiso del intelectual, será recogido por Gutiérrez para referirse a la necesaria actitud de compromiso del teólogo en su labor teológica. En este caso, nosotros la utilizamos en un sentido más amplio para remarcar las distintas dimensiones desde, y por las cuales, la TdL se concibe como perteneciente a y que explican aspectos sustantivos de cómo ésta entiende su identidad latinoamericana.

1. La organicidad del método con el sujeto histórico:

La TdL establece una relación indisoluble entre método y sujeto histórico. Nos dice Gutiérrez:

> "Si la teología es una reflexión desde y sobre la praxis, es importante tener presente que se trata de la praxis de liberación de los oprimidos de este mundo. Aislar el método teológico de esta perspectiva es perder el nervio de la cuestión y caer en el academicismo". (Gutiérrez 1980:368).

Subraya de esa manera su pertenencia, su ubicación en la praxis de liberación de los pobres. Esta dimensión de la organicidad es criticada, por su aparente similitud con el marxismo, que se concibe como una ideología del proletariado. Sin ser este el lugar para tratar las relaciones o mediaciones que establece la TdL con el marxismo, es preciso decir que la TdL no reduce el

concepto de pobre al de clase explotada, sino que incluye en él a las razas marginadas, a las culturas oprimidas y que ha sido extendido, por una corriente de teología feminista, al de sexo oprimido. Las reflexiones de Gutiérrez sobre la pobreza, desde una perspectiva teológica, son una de las más profundas y primeras en su carrera de teólogo y se encuentran en el capítulo XIII de su primer libro "Teología de la Liberación".

2. La organicidad del método en tanto organicidad del teólogo:

Considerada de esa manera la relación entre teología y sujeto histórico, el teólogo deberá ser una persona comprometida vitalmente con la praxis de liberación de los oprimidos. No se trata de establecer puentes, ni vidas paralelas, advertirá Gutiérrez en su última obra: "Beber en su propio Pozo", el teólogo tiene que situarse al interior de la acción de aquellos que pugnan por liberarse de la opresión. Esta dimensión de la organicidad del método, llevará al teólogo holandés Schillebeeckx a hacer una de las más perspicaces reflexiones al respecto. En ocasión de la entrega a Gutiérrez del Doctorado Honoris Causa por la Universidad de Nimega: en su breve pero significativo discurso le señalará a éste: "Tu metodolgía es tu espiritualidad". Reflexión que ha sido recogida por Gutiérrez en el trabajo que mencionamos anteriormente y que significa una ruptura con una comprensión exclusivamente intelectual de los problemas metodológicos. La TdL entiende, así también, el método como una manera de dar testimonio de la fe cristiana, como una cuestión de seguimiento a las enseñanzas de Cristo, como una praxis de solidaridad comunitaria de vida. Esta es una de las vetas más ricas en la comprensión del problema del método, al superar una interpretación exclusivamente académica del mismo, y un aporte para la reflexión en la filosofía.

3. La organicidad de la TdL con la tradición teológica:

Si la TdL se concibe como una manera diferente de practicar la teología, lo hace subrayando una línea de continuidad con las formas tradicionales de hacer teología.

Antes de explicitar sus nuevos presupuestos metodológicos, Gutiérrez analiza las tareas clásicas que ha cumplido la teología en la historia de la Iglesia. Señala que las tareas de la teología, como sabiduría y como saber racional, se mantiene a pesar de haber surgido en etapas hoy superadas de la Iglesia... Nos dice:

> "la teología es necesariamente espiritual y saber racional. Son funciones permanentes, e indispensables, de toda reflexión teológica. Ambas tareas deben, sin embargo, ser en parte recuperadas de las escisiones o de-

formaciones sufridas a lo largo de la historia. Y, sobre todo habrá que conservar de ellas las perspectivas y el estilo de reflexión más que tal o cual logro determinado alcanzado en un contexto histórico diferente al nuestro'. (Gutiérrez 1971:20).

Sus aportes al método en la reflexión teológica no la eximen de considerarse parte de una tradición en el pensamiento teológico. En esta línea de reflexión, Clodovis Boff (1981), en su artículo sobre las relaciones entre Sto Tomás de Aquino y la TdL considera que la denominación de teología "de la liberación" es algo provisorio, útil para distinguirse de otros modos de teologizar ajenos a la tradición primigenia de una Iglesia de los pobres, pero que ésta no pretende ser otra cosa que teología sin más, históricamente situada.. .

4. La organicidad del método con la memoria histórica de los pobres:

Como acto auténticamente creador la TdL crea su propio pasado. Aparece como una luz desde la cual se produce una relectura de la historia. Es por ello que la necesidad de una investigación histórica sobre los momentos de liberación en la vida del cristianismo no son una labor puramente académica, sino una tarea para fundamentar su propia continuidad histórica, su pertenencia a una voluntad de liberación en la tradición cristiana de la cual la TdL se concibe como continuadora y heredera. Gutiérrez remarcará por ello, con insistencia que su teología no tiene nada de progresista en el sentido modernizante de la palabra sino que, por lo contrario, ésta es profundamente tradicional. Los trabajos de éste, dedicados a Bartolomé de las Casas y a la teología política en el Siglo XVI, así como la monumental obra emprendida por el CEHILA, bajo la dirección de E. Dussell, para elaborar una "Historia General de la Iglesia en América Latina", son un claro testimonio de lo avanzado.

La realización de la teología y el Bloque Histórico

La innovación producida por la TdL, no se circunscribe al problema del método, sino que implica una ruptura con la manera de entender la teología (teoría) como un saber acaaémico, exclusivo de los teólogos (teóricos). Esta, a mí entender, es una de las reflexiones más profundas de Gutiérrez que le permiten una relación de organicidad, inédita en otras disciplinas, con la tradición cultural de nuestro continente. Al iniciar las reflexiones sobre teología en la primera página de su libro "Teología de la Liberación", éste parafrasea a Gramsci y nos dice:

> "La reflexión teológica —inteligencia de la fe— surge espontáneamente e ineludiblemente en el creyente, en todos aquellos que han acogido el don de la palabra de Dios. La teología es un efecto inherente a una vida de fe..." (Gutiérrez 1971:15).

Por llo, así como para Gramsci todos los hombres son en un cierto sentido filósofos, para Gutiérrez todos los creyentes son así mismo teólogos. El teólogo profesional deberá por ello escuchar la teología que viene de los simples y realizar un nuevo aprendizaje.. Pondrá, así mismo, todos sus conocimientos al servicio de éstos para que puedan desarrollar toda su capacidad de pensar teológicamente. Más útil y urgente que profundizar en nuevas pistas de investigación teológica será que cada vez más los marginados, los oprimidos sean artífices de su propia liberación, que su voz se haga escuchar directamente, sin la mediación de los teólogos. Se trata por ello, que la teología se realice, que deje de ser un instrumento de dominación y separación entre los creyentes y que se logre establecer una sólida relación de mutuo aprendizaje en el movimiento de transformación de la sociedad, lo que Gramsci denomina un Bloque Histórico. La teología, la Teoría, logra cumplir su objetivo en la medida en que ésta no sólo da luces sobre los caminos de liberación, sino en tanto ésta es apropiada por los pobres en su movimiento transformador de la sociedad..

Al explicar el sentido de la identidad latinoamericana de la TdL, Gutiérrez dirá:

> "el asunto no está en una celosa y presuntuosa defensa de la originalidad intelectual, sino en la fidelidad honda y fecunda a una vivencia de la fe en un mundo de opresión y en las luchas de los pobres por su liberación. Lo que está en cuestión no es la pretensión a una teología propia, comparable al sueño burgués de la casa propia, que a veces parece encontrarse en medios intelectuales, sino situar el esfuerzo teológico como parte de bloques históricos sin los cuales no es posible comprenderlo". (Gutiérrez 1980:158).

Queda así explícito el sentido de la perspectiva latinoamericana en la TdL. Su identidad vendrá por su participación en el proceso de liberación de los oprimidos en latinoamérica, por su capacidad de escuchar su voz que clama justicia, por su identidad con sus esperanzas de liberación. Al recorrer ese camino, al enraizarse con ese acto de creación y libertad, la identidad latinoamericana le será dada, caerá por su propio peso.

Hay que reconocer sin embargo que esta concepción de la función social de la teoría puede rastrearse sin dificultad en la

tradición bíblica. Encontramos por ejemplo en Eclesiástico 37:25-29: "Hay quien es sabio en su apreciación y los frutos de su sabiduría son para su cuerpo. El varón sabio instruye a su pueblo y los frutos de su sabiduría son fidedignos... .el sabio en su pueblo heredará la confianza y su nombre vivirá por los siglos".

Una nueva inteligencia del Perú

Esta capacidad de escuchar la voz de los humildes, la inteligencia de los miserables, permite a la TdL realizar un salto cualitativo en su comprensión del Perú que la diferencia sustantivamente de otras perspectivas teóricas. Al recoger la voz de los miserables, la teología de la liberación realiza un encuentro entre dos tipos de conocimiento que conviven enfrentados en el complejo cultural de la sociedad peruana. Por un lado, el pensamiento mítico, denominado también salvaje, que sobrevive aun en la religiosidad popular, y por otro, el pensamiento racional conceptual, desarrollado en Occidente y considerado como la única forma de conocimiento. La TdL toma distancia, por ello, de la teología hecha desde la perspectiva de la modernidad y de ésta como el horizonte hacia el cual camina inevitablemente la humanidad. Esta es una convicción arraigada en los inicios mismos de la TdL, como se puede apreciar en Gctiérrez (1971' 89:90), y donde éste toma distancia de la perspectiva europea de la secularización e inicia el rescate de la religiosidad popular.

Uno de los primeros en percibir el significado de esto fue J.M. Arguedas, escritor peruano con quien Gutiérrez entablara una amistad en los últimos meses de su vida, y a quien éste le dedica su libro Teología de la Liberación. En el último diario, que constituye parte de la novela "El zorro de arriba y el zorro de abajo", Arguedas se dirige a Gutiérrez diciendo: "Te parecías a los dos zorros Gustavo (Arguedas 1983:235). Esta frase ha sido interpretada por P. Trigo (1982) en el sentido siguiente: Arguedas ve en Gutiérrez, el mito del cholo, una integración de lo andino en el proceso de urbanización, que se desarrolla incorporando los elementos espirituales que existen en las comunidades indígenas. Conscientes de los riesgos de la interpretación queremos, como parte de la fundamentación de este punto, entenderla en el sentido siguiente:

La imagen de los zorros, como observa Ortiz Rescaniere (1973:125-126), está asociada en el pensamiento mítico del mundo andino a la inteligencia. En el mito de Huaytiacuri (Avila 1966: 35-37), del cual Arguedas recoge las mágenes de los zorros, este Dios miserable llega a desentrañar la enfermedad de Tamtañamca al escuchar el diálogo entre los dos zorros. Presentados como contrarios, el arriba y el abajo, la unión de los mismos permite el acceso a la totalidad, al conocimiento completo.

En la novela de Arguedas, los zorros son utilizados para expresar una forma de conocer el Perú desde la perspectiva del pensamiento mítico del mundo andino. La frase de Arguedas "te parecías a los dos zorros Gustavo", queremos entenderla e interpretarla por ello en la esfera del conocimiento. El escritor Andahuaylino había tenido la oportunidad, en 1968, de leer la conferencia que Gutiérrez pronunciara sobre la TdL en la reunión de ONIS en Chimbote. Arguedas fue profundamente impresionado por esta lectura como lo atestiguan sus referencias a Gutiérrez en sus últimos diarios, a pesar de su reciente amistad. Percibe que la TdL permite un encuentro entre estas dos formas de conocimiento, el mítico y simbólico del mundo andino, recreado fundamentalmente en la religiosidad popular; y el conceptual-"racional" occidental. Accede así a una comprensión totalizadora del Perú, alcanza una sabiduría de nuestro complejo cultural y su futuro, ajeno a otras aproximaciones, que soslayan y desprecian el pensamiento simbolico y mítico, enceguecidos por su arrogancia modernizante y racionalista.

La TdL ha sido un importante estimulo al estudio sistemático de la religiosidad popular en nuestro país y su rescate es una necesidad para una comprensión total de nuestra historia.

Su identidad latinoamericana vendrá también de la reivindicación de esta forma de conocimiento, originaria y genuinamente americana, superando así aquellas perspectivas que quieren ver lo latinoamericano, exclusivamente desde la perspectiva latina de los criollos independentistas.

El debate con la Teología Populista

La teología populista surge como una vertiente de la TdL desarrollada por algunos teólogos argentinos durante el auge del movimiento peronista a inicios de la década del 70. La importancia de analizar este debate intrateológico reside en la íntima relaciónU que existe entre esta teología y la Filosofía de Liberación Latinoamericana, desarrollada como alternativa superadora del marxismo, y formulada como una auténtica filosofía de nuestro continente. Las críiicas a las propuestas de la Teología populista, elaboradas por Oliveros (1980: 338-357) y Gutiérrez (1980-377), se centran en refutar la base idealista desde la cual ésta, opone la categoría de pueblo a la de clase. La teología populista absolutiza la categoría de pueblo, caracterizando la especificidad de ésta, exclusivamente por el ethos cultural. No valora la importancia de lo económico y cómo esta dimensión establece contrarios al interior de las propias culturas. Esta teología aparece como un producto ideológico del populismo, que intentando un proyecto de capitalismo nacional necesita de un proyecto interclasista bajo la hegemonía de la burguesía, a fin de sujetar a las clases subalter-

nas en la nación. Por ello, en ella no hay lugar para la oposición entre las clases que, a su vez, expresen distintos enfoques en la comprensión de lo nacional. Sin embargo, ambas críticas dejan de lado los problemas relacionados al método en la teolgía populista.. .

Scannone, y en una primera etapa Dussel, desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, señalan la necesidad de superar el método dialéctico, introduciendo el elemento ético-pedagógico del pensar —método analéctico—, dimensiones no consideradas por la filosofía de la praxis. Aquí hay dos cosas que señalar. Una primera es que ésta le niega a la filosofía de la praxis su dimensión ético-pegagógica, implícita en su organicidad como teoría. Pero la raíz de esta negación, y este es el segundo aspecto, reside en la forma como esta filosofía interpreta la concepción de la praxis en Marx. Veamos:

Scannone, uno de sus más lúcidos exponentes nos dice:

> "la praxis histólica en Marx se queda a medio camino . . . seguirá pensando la historia, la praxis y la libertad, y por ende también la liberación, aunque ya en forma práctica y social, sin embargo todavía prevalentemente desde la relación moderna sujeto-objeto, es decir desde la relación hombre naturaleza". (Scannone 1973:250).

Este reduce así el lenguaje de libertad, en el marxismo, a una mera inmanencia de la historia que se desarrolla exclusivamente con las fuerzas productivas. Por ello, el marxismo (filosofía de la praxis), es prisionero de la modernidad en su estructura misma, en la raíz de su concepción como filosofía, condenado así a una perpetuidad de la que no podría liberarse y será concebida a su vez como una ideología de dominación. Esta concepción de la praxis en Marx no es compartida por Gutiérrez, como se puede apreciar, en (1971: 44-53) y en (1980: 103-105), así como también en el excelente trabajo de Fernando Castillo (1976) dedicado al problema de praxis en la TdL.

Conclusiones

1. Por lo expuesto se puede constatar como la TdL no formula su identidad latinoamericana desde la perspectiva de la confrontación entre teología europea y teología latinoamericana. Como observa bien P. Richards, no todo lo que viene de Europa es opresor, ni todo lo que se produce en América Latina es liberador. Exclusivamente sobre la oposición basada en la relatividad cultural o geográfica, no puede delinearse características específicas latinoamericanas de una teología, así como de ningun otra forma

de pensamiento. La invocación al ethos cultural no es razón suficiente para reclamar el carácter latinoamericano de un pensamiento.

2. La identidad latinoamericana de la TdL no es una determinación externa a su pensamiento, no es producto del lugar en que se realiza, ni del contexto cultural en que se produce; es un rasgo interno a la teología misma, al considerarse como un pensamiento históricamente situado que reclama su pertenencia y su organicidad con la praxis de liberación del pueblo latinoamericano y se enraíza en sus tradiciones de libertad. Por ello podemos decir que su metodología es su latinoamericaneidad. Esta, no es entendida como algo hecho, dado externamente, sino como algo por realizar. Participar en la creación de una nueva América Latina, le da esa perspectiva latinoamericana a la TdL.

Ella verifica su propia identidad latinoamericana, al enraizarse en la conciencia del pueblo, ser un arma espiritual en su camino de liberación.

3. Pero al mismo tiempo que se concibe como una teología en perspectiva latinoamericana, no cae en un relativismo cultural, sino que busca redefinir la verdadera universalidad del mensaje cristiano, y criticar una falsa universalidad, concebida ésta como norma a ser impuesta y aplicada a otras realidades sin considerar su especificidad. Busca así superar la perspectiva de lo universal entendida como adaptación y aplicación y sustituirla por la de la encarnación de un meusaje universal del cristianismo con todos los hombres que luchan por su libertad.

Se desarrolla, por ello, asimilando lo más avanzado del pensamiento universal, tanto de la teología como de la filosofía y las ciencias sociales; pero enraizándolas en nuestra realidad.

4. El hecho que la TdL haya avanzado más que la filosofía en esta perspectiva no es fruto de la casualidad. La TdL nos muestra cómo sólo participando activamente en el proceso de cambios que nuestro pueblo reclama, escuchando su voz de esperanza y fraternidad, se puede construir un pensamiento que responda a las exigencias que nuestra hora presente demanda y ser a la vez, un pensamiento auténticamente creador y propio.

BIBLIOGRAFIA

ALVEZ, Rubem. 1970. Religión. Opio o instrumento de liberación. Tierra Nueva. Montevideo.

AVILA, Francisco de. 1966. Dioses y Hombres de Huarochirí. IEP. Lima.

ARGUEDAS, José María. 1980. "El zorro de arriba y el zorro de abajo". Horizonte. Lima.

GUTIERREZ, Gustavo. 1971. Teología de la Liberación. CEP. Lima.

————. 1980. La Fuerza Histórica de los pobres. CEP. 2da. Edición. Lima.

BOFF, Clodovis. 1981. Santo Tomás de Aquino y la TdL. Páginas Vol., VI- No 42. separata.
CASTILLO, Fernando. 1976. El problema de la praxis en la TdL. Disertación Doctoral. Universidad de Münster- Westphalia. Xerocopia.
DUSSEL, Enrique. 1974. Método para una filosofía de la liberación. (Superación analéctica de la dialéctica hegeliana). Ed. Sigueme. Salamanca.
OLIVEROS, Roberto. 1980. Liberación y Teología. CEP 2da. edición. Lima.
SCANNONE, JC. 1973. En: Hacia una Filosofía de la Liberación. Bonum. Bs. As.

ETICA Y RELIGIOSIDAD EN MARIATEGUI

ALFONSO IBÁÑEZ

I

> "El proletariado que no quiere dejarse tratar como la canalla tiene necesidad de su valor, del sentimiento de su dignidad, de su espíritu de independencia mucho más todavía que de su pan".
>
> **(Marx)**

El marxismo creador del Amauta se caracteriza por su antieconomicismo y su antireformismo. Esta doble reacción, teórica y práctica, es la que le permite zanjar con las concepciones parlamentaristas predominantes en la II Internacional. Igualmente, le capacita para abrirse a lo "extraordinario posible" de los acontecimientos revolucionarios que inauguraban una nueva época histórica. Nosotros estamos acostumbrados a ver como muy sospechosa cualquier tipo de asociación entre Sorel y Lenin. Pero esta impresión no corresponde exactamente al contexto ideológico que Mariátegui encontró en Europa entre los años de 1919 y 1923. Pues el autor de las *Reflexiones sobre la violencia*, por el contrario, había causado un intenso impacto en el movimiento social y cultural de entonces. Especialmente por su revisión revolucionaria del marxismo, en clara oposición al tímido gradualismo pacifista reinante en el período de la preguerra. Por eso, con el estallido y triunfo de la revolución bolchevique, a medida que en Europa se iba dibujando el paisaje de lo que ocurría en la Rusia de los soviets, la mencionada asociación brotó de modo bastante espontáneo. Es lo que se puede constatar, por ejemplo, en Italia, dentro del grupo del "Ordine Nuovo", o en Francia, entre los animadores de la revista "Clarté".

A esta conexión lógica y simbólica, aunque no tuviese mucho basamento histórico, contribuyó el mismo Sorel con su importante escrito *En defensa de Lenin* de 1921, ya al final de sus días. Elo-

gio que termina de forma costundente y expresando sus últimos deseos: "¡Malditas sean las democracias plutocráticas que cercan por el hambre a Rusia! No soy sino un anciano cuya existencia está a merced de mínimos accidentes; pero, ¡ojalá, antes de bajar a la tumba, pueda ver cómo quedan humilladas las orgullosas democracias burguesas, hoy cínicamente triunfantes!". [1] Con estas palabras subraya y remata el sentido profundo de la lucha de toda su vida: la superación de la decadente civilización burguesa. Es cierto que su legado fue disputado por los distintos maximalismos del momento, y en particular por el fascismo de Mussolini. No obstante, Mariátegui, como otros marxistas contemporáneos de la talla de Rosa Luxemburgo, Lukács, Gramsci o Korsh, [2] supo recoger e incorporar su herencia intelectual y política dentro de su propia visión revolucionaria del mundo.

Ahora bien, para Sorel "el socialismo es una cuestión moral... Es en esta nueva evaluación de todos los valores por el proletariado militante, que consiste la alta originalidad del socialismo" [3] Relativizando las determinaciones socioeconómicas en la comprensión de la historia, él pensaba que la verdadera revolución social de nuestro tiempo debía ser la rebelión de una clase heroica de productores y creadores contra sus expoliadores. En lugar de encontrar en el proletariado a una clase simplemente oprimida y aplastada, que habría que regenerar por medios paternalistas o estatistas, el teórico del anarco-sindicalismo estima más bien que se trata de una fuerza productora de nuevas relaciones sociales y de nuevos valores culturales. [4] Razón por la cual rescatará del olvido al principio marxiano de la autoemancipación de los traba-

---

[1] **Reflexiones sobre la violencia.** Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 384.

[2] Karl Korsh, afirma que Sorel y Lenin fueron "los marxistas de la generación siguiente que comprendieron más claramente que los conceptos marxistas constituyen una guía no dogmática para la investigación científica y para la acción". **Karl Marx,** Champ libre, p. 270. Posteriormente en el contexto de su denuncia de la "contra-revolución estalinista", de igual forma se apoya en este herético acercamiento entre Lenin y Sorel para elaborar su problemática del materialismo histórico.

[3] Citado por Michel Charzat en su excelente libro sobre **Georges Sorel et la Révolution au XX siècle.** Ilachette, 1977, p. 55. Este intérprete opina que "Sorel fue el más político de los sindicalistas, el más marxista de los libertarios y el más libertario de los marxistas. En nombre de estos diversos títulos ha trazado los lineamientos del camino de la revolución en el siglo XX" (p. 241).

[4] Karl Löwith aclara que ('la élite de los trabajadores creará una 'civilización de producteurs', que constituirá el heroismo de nuestra época en el progreso hacia el dominio racional del mundo; pero no se trata de algo común, sino sublime, porque los productores conocen el dolor y el esfuerzo, mientras que el burgués quiere gozar sin padecimientos". **De Hegel a Nietzsche.** Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 361.

jadores a través de la "revolución absoluta". Y Mariátegui, que nunca dejó que se borrara la huella de su influencia fecunda, explícitamente reconocida, retomó muchos de los motivos sorelianos como el de la "ilusión del progreso" o el "mito social", y específicamente el de la "moral de los productores". Es que para él también, la realización del socialismo implicaba un ánimo heroico y creador en el sujeto histórico, que no podía ser reemplazado por ninguna concepción fatalista o mecánica de los procesos de transformación social.

Resulta que la problemátia de la "reforma intelectual y moral de masas", que será desarrollada por Gramsci en su afán de ir conformando una alternativa contrahegemónica, tiene su origen en los planteamientos sorelianos. En la misma óptica de ir fomentando un espíritu afirmativo en el movimiento obrero y campesino, Mariátegui sostendrá en el Perú que "los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social, superior al orden capitalista, incumba a una amorfa masa de parias y de oprimidos, guiados por evangélicos predicadores del bien. La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni de envidia. En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una 'moral de productores', muy distante y distinta de la 'moral de esclavos', de que oficiosamente se empeñan en proveerlo sus gratuitos profesores de moral, horrorizados de su materialismo". [5] Así tenemos que frente a la moral heterónoma de los sometidos y resignados, o de quienes esperan ser liberados por la acción humanitaria de los otros, la moral autónoma de los productores se funda en las propias fuerzas y en la propia volunad de autoliberación. Es una ética socialista del trabajo solidario que se opone al individualismo capitalista, una "moral de los señores", en el sentido nietzscheano del término, que se forja al interior de la lucha de clases e inventa sus propios valores y modos de vida.

Ante el ocaso de la civilización burguesa, con su democracia parlamentaria en crisis, que se manifiesta en el desaliento, corrupción e inmoralidad generalizados, la "misión histórica" de los trabajadores se acrecienta. Ya que la revolución socialista no sólo significa el cambio de las condiciones materiales de existencia, sino también la creación de una cultura diferente, de la civiliza-

---

[5] **Defensa del Marxismo.** Ed. Amauta, 1973, p. 72-73. Más adelante añade que "la biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del poder del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que, en el pasado, obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa, en la acepción clásica de estas palabras" (p. 103).

ción de "los productores asociados" libre y conscientemente. La revolución como proyecto supone, por tanto, la no delegación del poder, reivindicando para la decisión autónoma de cada cual, la intervención directa y permanente en la gestión social. Unicamente en este horizonte podrá nacer el "hombre matinal", el hombre nuevo, integralmente formado y capaz de desplegar el conjunto de sus potencialidades humanas. Esfuerzo que comienza desde el presente en la fábrica, en el sindicato, en las organizaciones de base, en el combate cotidiano que va templando una voluntad colectiva heroica y empecinada de autodeterminación democrática.[6] En todo caso, se trata de visualizar y aspirar a una transformación completa, a una ruptura honda y radical. Pues como lo concebía Mariátegui, "la revolución será para los pobres no sólo la conquista del pan, sino también la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu".[7]

II

"Siento a la vez la política elevada a la religión y la religión elevada a la política".

(Unamuno)

"La poltica en mí es filosofía y religión".

(Mariátegui)

Hay aspectos del pensamiento de Mariátegui que han sido especialmente soterrados, marginados, esquivados e incluso reprimidos. Un caso típico y de vital importancia para la práctica política, lo constituye el carácter claramente socialista de la revolu

---

[6] En su "mensaje al congreso obrero" de 1927 concluye que "es necesario dar al proletariado de vanguardia, al mismo tiempo que un sentido realista de la historia, una voluntad heroica de creación y de realización No basta el deseo de mejoramiento, el apetito de bienestar... un proletariado sin más ideal que la reducción de las horas de trabajo y el aumento de los centavos del salario, no será nunca capaz de una gran empresa histórica... El espíritu revolucionario es un espíritu constructivo". **Ideológia y Política.** Ed. Amauta, 1974, pp. 115-116.

[7] **La Escena Contemporánea.** Ed. Amauta, 1970, p. 158. En este sentido, expone que "si en la época capitalista prevalecieron ambiciones e intereses materialistas, en la época proletaria, sus modalidades y sus instituciones se inspirarán en intereses e ideales éticos" (p. 94).

ción peruana y, por extensión, latinoamericana.[8] Pero aquí se hará alusión a otro componente, frecuentemente también "olvidado", como es la dimensión religiosa de sus planteamientos crítico-prácticos. Para realizar una aproximación adecuada a esta complicada problemática del Amauta, muchas veces desconcertante, se puede establecer hasta tres vertientes de abordaje. La primera es de corte biográfico, relacionada con su propia evolución intelectual y política. La segunda reside en su peculiar concepción de un marxismo antidogmático, crítico y creador. La tercera, en fin, se refiere a sus análisis dialécticos de la realidad histórico-social.

En alguna oportunidad, respondiendo a una pregunta periodística sobre sus rasgos caracteriológicos o temperamentales, Mariátegui expresó sentenciosamente que "a medias soy sensual y a medias místico". Su capacidad introspectiva, reforzada por una probada asimilación psicoanalítica, en este caso merece amplia confianza. En efecto, hoy resulta cada vez más evidente que la inquietud estético-literaria, de su "edad de piedra", no desaparece en su evolución posterior. Al contrario, será reformulada y desarrollada dentro de sus nuevas opciones ideológico-políticas. Su sensualismo se metamorfosea, se altera radicalmente al interior de una continuidad de fondo, que ha permitido hablar de que acontece una "superación dialéctica".[9] Algo semejante pareciera que ocurre, de manera muy singular, con el lado místico-religioso de sus vivencias juveniles. No se extinguirá tampoco, sino que se transformará en un elemento integrante, y hasta decisivo, de su visión socialista del mundo por construir. Por eso indica reiteradamente que es "un hombre con una filiación y una fe" y que, para él, tanto la política revolucionaria como el socialismo significan una suerte de religión. Ya que "en mi camino he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios".[10]

Inspirándose en el sentimiento trágico de la vida de Unamuno. Mariátegci se autodefine como un agonista del socialismo, especi-

---

[8] Aunque sobre el particular hay que decidir que en los últimos años se ha operado un esclarecimiento fundamental con los trabajos de César Germaná **(La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: Reforma o Revolución en el Perú)**, Alberto Flores Galindo **(La Agonía de Mariátegui)** y Aníbal Quijano **(Una Introducción a Mariátegui)**.

[9] Así, por ejemplo, Raymundo Prado observa que "la transición de Mariátegui a la crítica socialista no debe interpretarse como una negación nihilista o el abandono de la crítica literaria. En la transición de Mariátegui al socialismo hay una suerte de politización de la estética y una estetización de la política". **El marxismo de Mariátegui.** Ed. Amaru, 1982, p. 36.

[10] **La Novela y la vida**. El Amauta, 1974, p. 154. En otro momento precisa que "la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión... es la trama misma de la Historia". **El Artista y la Epoca,** 1973, p. 20.

ficando que "agonía" no es sinónimo de muerte, sino de lucha y de combate por la vida y contra la muerte. [11] Motivo por el cual, el marxismo no podía ser solamente un método de análisis científico, ni reducirse a una operación fríamente conceptual. Su verdad, su fuerza clarividente y movilizadora, residía más bien en su transfondo mítico-religioso, que constituye y le confiere una metafísica de la esperanza. [12] Lejos de ser exclusivamente una metodología o un "canon" de interpretación de la sociedad capitalista, el marxismo implica entonces para Mariátegui un mensaje de emancipación, un proyecto histórico revolucionario inserto en el movimiento de clase de los explotados. Consecuentemente, y reconociéndole su valor de universalidad histórica, no tendrá inconveniente en referirse al socialismo como el mito social y la gran utopía realista de nuestro tiempo. [13] Y así como piensa que la lucha proletaria, con todos los desafíos y sacrificios que conlleva, supone la elaboración de una moral de los productores, de igual modo entraña una emoción religiosa.. Luego no es por casualidad que, al demarcarse del hondo agnosticismo y anticlericalismo de González Prada, se remita a la victoria de Octubre para sostener que hoy sabemos que una revolución es siempre religiosa y que "el comunismo es esencialmente religioso". [14] Sucede simplemente que los motivos religiosos trascendentales, particularmente

---

[11] Escribiendo sobre "La agonía del cristianismo" recalca: "Esta concepción de la vida que contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista nos hará siempre amar al maestro de Salamanca". **Signos y Obras.** Ed. Amauta, 1971, p. 120.

[12] En esta perspectiva expresa que "el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama". El **Alma Matinal.** Ed. Amauta, 1972, p. 24.

[13] De ahí la importancia que otorga, a su vez, a la imaginación creadora en la historia, llegando a defender que "ser revolucionario o renovador", desde este punto de vista, una consecuencia de ser más o menos imaginativo". **El Alma Matinal,** p. 44. Este aserto ha sido profundizado por Cornelius Castoriadis, quien estima que "la historia es imposible e inconcebible fuera de la imaginación productiva o creadora, de lo que hemos llamado la **imaginación radical,** tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el hacer histórico y en la constitución, antes de toda racionalidad explícita, de un universo de significaciones". **L' Institucion imaginaire de la société.** Seuil, p. 204.

[14] 7 **Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.** Ed. Amauta, 1974, p. 264. En esta dirección apunta Flores Galindo cuando señala, no sin insinuar un falso dilema, que "la ruptura de Mariátegui con la ortodoxia debe ubicarse dentro de una concepción según la cual el marxismo no era una ciencia, sino una fe, una pasión, una voluntad . . . En otras palabras: la religión de nuestro tiempo". ¿Mariátegui, marxista leninista? **El Caballo Rojo** Nº 159, p. 6.

del cristianismo, se han desplazado del cielo a la tierra y ya no son divinos sino mas bien humanos, sociales y políticos. Al respecto, no sería impropio considerar que se produce una especie de "secularización dialéctica" de la religión, que la convierte en un elemento constructor e innovador de la historia.[15]

La crisis mundial del sistema capitalista representa para Mariátegui una doble fractura: en lo socioeconómico y político, pero sobre todo en su mentalidad y en su espíritu. En su agudo comentario esclarece que la primera puede que sea transitoria y superable temporalmente, pero que la segunda, en cambio, tiende a volverse un mal crónico y mortal. Pues las antiguas ilusiones de la modernidad ilustrada comienzan a desvanecerse, desintegrándose. Los mitos del progreso, la razón y la ciencia, así como el de la democracia parlamentaria, pierden su fuerza y aparecen por eso en el retablo de los dioses muertos. Esto explica, a su vez, el clima de escepticismo nihilista que impregna el ambiente de la post-guerra, ya que la civilización occidental se muestra en todo su agotamiento y decadencia. Sin embargo, todo no está perdido en su opinión, porque lo que declina, en realidad, es únicamente el ciclo de la sociedad burguesa. La revolución socialista traerá consigo el amanecer renovado tan anhelado por las multitudes sojuzgadas, haciendo posible la plasmación del viejo sueño de un "reino de libertad", de la civilización de los hombres voluntariamente asociados para instituir su propio destino. He aquí la nueva esperanza, el nuevo mito revolucionario impulsor de la historia. Y como señala acertada y perspicazmente Ernst Bloch en el contexto de su "ontología de lo que todavía-no-es", "ahí donde hay esperanza, hay también religión".[16]

---

[15] Tematizando la misma inversión, E. Bloch exclama que "cuando e Más-allá se quiere lanzar a la tierra o la interioridad quiere saltar hacia el exterior, aparece entonces en el factor subjetivo, en lugar del opio, un sin igual, un deseo de construir el cielo en la tierra". **Héritage de ce temps**, Payot, 1978, p. 122. A partir de estas consideraciones se entiende mejor por qué el pensamiento de Mariátegui ha podido ser una de las fuentes inspiradoras de la teología de la liberación, concebida como la reflexión crítica de la fe cristiana al interior de la praxis histórica de emancipación.

[16] **L'Athéisme dans le christianisme.** Gallimard, 1978, p. 15. La frase completa es la siguiente: "Ahí donde se encuentra la esperanza, se encuentra también la religión; a lo que conviene añadir, es verdad, que no puede invertirse en: ahí donde está la religión, está también la esperanza, teniendo en cuentra los lazos funestos entre la religión, el cielo y la autoridad". Por su parte, Rudolf Bahro aludiendo precisamente a la teología de la liberación latinoamericana enfatiza que "cuando se da una posibilidad revolucionaria eso se debe a que los individuos han llegado a desarrollar sus energías más allá de las instituciones del viejo orden: esas energías se producen entre el Yo limitado, pero consciente de su limitación, y la sed de infinito que surge de la misma naturaleza humana. En esa región profunda... se basan todas las religiones". Pensar una revolución diferente. **30 Días** Nº 6, p. 21.

Por otro lado no hay que olvidar que, oponiéndose al "materialismo metafísico" clásico, que incluso había hecho sus estragos en las filas marxistas con las elucubraciones acerca de la naturaleza "en sí" o la "materia eterna" como principio único de explicación universal, Mariátegui entiende que la concepción materialista de la historia le invita a efectuar una lectura globalizante de la realidad social, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Razón por la cual, en sus intentos de penetración de la realidad nacional no deja de poner atención al "factor religioso", advirtiendo que "la crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia".[17] Esbozo de análisis que, sin duda alguna, merecen ser reactualizados y continuados lúcidamente, desde el incanato hasta los tiempos contemporáneos. Justamente porque lo religioso no tiene que ser siempre e insoslayablemente, un fenómeno oscurantista y alienante, sino que puede significar también un germen de identidad colectiva nacional y popular de liberación. Finalmente, cabe anotar que estas pistas, apenas sugeridas, deberían ser transitadas, pues el proyecto socialista de Mariátegui está hecho de saber y de querer, de ciencia y de utopía, de estudio riguroso del devenir histórico, pero aún más de pasión revolucionaria.

---

[17] **7 Ensayos**, p. 162.

FILOSOFIA DE LA VIOLENCIA

JUAN RIVERA PALOMINO

1. *Naturaleza de la Violencia.*

El hombre es un ser esencialmente activo, que ejerce su praxis sobre el mundo natural y el mundo social con la finalidad de cambiarlos, transformarlos cualitativa o sustantivamente, en función de un patrón o modelo valorativo determinado de vida. Al transformar un objeto, a través de la actividad humana, pierde su identidad, su manera peculiar de ser, pierde su legalidad y se convierte en otro. El objeto —sea naturaleza o sociedad— es alterado, violentado desde "fuera" pero no absolutamente sino relativamente porque posee determinadas propiedades o condiciones de posibilidad de transformación, pues, de lo contrario, la actividad del sujeto sería nula y la transformación del objeto imposible. La Naturaleza y la sociedad, pues, son transformables, están abiertas a la transformación que el sujeto inicia desde el exterior. Pero el objeto ofrece niveles de resistencia al cambio, entonces tiene que ser forzado o violentado. En el caso del mundo natural abundan los ejemplos de violencia humana ejercida sobre él, pero algunos cambios violentos han sido positivos y otros negativos para la vida humana.

Violentar, pues, es reconocer y someter la legalidad del objeto, y reconocer su posibilidad de alteración y destrucción. Y en segundo lugar, la violencia se da allí donde el hombre encuentra resistencia a su actividad transformadora que tiene por objetivo imponer un tipo de legalidad distinta a la preexistente.

El animal no conoce la violencia porque vive sometido a un orden natural armónico, establecido. En cambio el hombre no vive sino transformando el orden natural, proceso en el cual lo violenta porque le imprime una forma humana a través de la alteración o violentación de su legalidad.

La violencia es propia del hombre como destrucción de un orden establecido. Pero hay otro elemento más que es esencial a la violencia humana: *Es el uso de la fuerza.* Esta de por sí no es *violencia* sino *la fuerza usada por el hombre.*

En el mundo social el hombre hace uso de la fuerza cuando encuentra límites, resistencia a la realización de sus intereses de dominación o de liberación.

La Violencia natural es, pues, distinta de la violencia social, porque la primera está dirigida contra objetos naturales, mientras que la segunda está dirigida contra estructuras de relaciones sociales establecidas por los hombres de acuerdo a sus intereses económicos y políticos.

2. *Sociedad y Violencia.*

Para fines de este trabajo voy a centrarme en el fenómeno de la violencia que se da en las sociedades modernas y contemporáneas de corte capitalista, sin dejar de referirme a los socialistas.

En primer lugar, debe quedar establecido como premisa básica el hecho que las sociedades, cualesquiera que sea su orientación ideológico-político, tienen como propiedad básica el movimiento, el desarrollo, el cambio o la transformación. No es una propiedad aditiva sino constitutiva, esencial de las mismas. Las sociedades se originan y desarrollan de acuerdo o en función de determinadas leyes o legalidad.

El científico social no hace sino "descubrir" estas leyes o esta legalidad que le es propia a las sociedades. Las fuerzas motrices que originan el desarrollo de las sociedades son las contradicciones económico-sociales que se dan, en el caso de las sociedades capitalistas, entre las clases sociales existentes: entre la clase social dominante y las clases sociales dominadas. Aquélla, a través de una serie de aparatos estatales, trata de legitimar o justificar su situación, y emplea o *recurre a la violencia cuando las clases dominadas se resisten a aceptar* sus propósitos, objetivos o su política porque simplemente atenta contra su realización laboral y humana. Cuando los dominados ven afectados, violados su situación, sus intereses, sus derechos adoptan medidas de lucha: paros, huelgas etc., y a veces recurren a la fuerza violenta sólo cuando la clase dominante se muestra indolente e insensible. En estos casos la violencia represiva puede institucionalizarse y convertirse en un sistema, tal como ha ocurrido en la historia humana.

A este extremo ha llegado la clase dominante en condiciones de extrema riqueza y de extrema pobreza, en condiciones de extrema dominación y explotación económica y política. Esto se ha dado y se da tanto en regímenes dictatoriales como democráticos-formales. ¿Quién tiene mayor posibilidad, probabilidad y facilidad de usar la fuerza, la violencia contra el pueblo, sino la clase social que tiene y detenta el poder económico y político?

Pero, en la Historia humana, ha ocurrido, que la violencia ha sido usada por las clases sociales dominadas o en ascenso económico. Tenemos el caso de la burguesía que echó mano de la violencia revolucionaria contra la feudalidad. Y justamente aquí se originan las sociedades capitalistas. Pero, una vez en el poder,

paradójicamente, practican el evangelio de la no-violencia. Entonces, surge la pregunta histórica:

¿Quién tiene derecho a usar la Violencia? ¿Sólo la clase dominante para defender sus intereses económicos y políticos? ¿O tambien el "pueblo" o las "clases dominadas"? ¿Qué responden a esto aquellos que practican la violencia en nombre de la no-violencia? La respuesta es evidente y simple: "Yo, como dominante, como poderoso que soy, tengo el "derecho" de usar la violencia, la represión para defender la estabilidad, el orden que a mí me conviene.. No me interesa que el pueblo se muera de hambre". ¿Esta es la filosofía de la miseria o la miseria de la filosofía? ¿Esta es la política de la miseria o la miseria de la política? ¿Esta es la democracia de la miseria o la miseria de la Democracia?

Por consiguiente, en una sociedad capitalista se origina y predomina la violencia cuando la clase social dominante crea las condiciones objetivas para que se manifieste de diferentes maneras. Estas condiciones objetivas son de diverso orden: En lo económico, la contradicción creciente entre las fuerzas productvas —el trabajo y el capital— y las relaciones sociales de producción. En el orden social, a los antagonismos entre capitalistas y trabajadores, a la pauperización creciente de las clases populares y al enriquecimiento excesivo de las clases dominantes. En lo político, a la desmesurada y excesiva concentración de la toma de decisiones políticas y económicas por la clase dominante, sin otorgar un mínimo margen de participación al pueblo, al cual se le toma en cuenta sólo para fines electorales.

Los gobiernos de estas sociedades disponen de los aparatos estatales, políticos respectivos para defender a los dominantes y reprimir a los dominados. No es suficiente con que haya libertades políticas sino básicamente económicas y sociales como el derecho a trabajar, a comer, y a vivir dignamente. Estas condiciones objetivas, son el "caldo de cultivo" que generan diferentes formas de manifestación de la violencia por parte de los dominados. Por lo tanto la violencia es el efecto de la política económica de un Estado-gobierno, que es la causa.

3. *La Violencia como Posibilidad y como Realidad.*

De lo anterior se desprende que la violencia puede encontrarse en una sociedad en forma potencial, latente o virtual, constituyendo no ya una respuesta a otra posible o real violencia sino como un modo de vida porque así lo exige la esencia antagónica de la sociedad dividida en clases. Es decir, en las sociedades capitalistas, la violencia no sólo se manifiesta en forma directa y real y no sólo se da como una posibilidad sino que es una propiedad o características sustantiva de dichas sociedades.

La violencia de la miseria, la mortalidad por hambre, de la prostitución, de la delincuencia, del narcotráfico, y otras no sólo son una posibilidad sino una realidad. Mientras que en las sociedades con clases antagónicas se dan y permanezcan constantes las condiciones objetivas de explotación, desigualdad e injusticia socio-económicos, la violencia es y, será un efecto que se da y se dará no sólo como una posibilidad, sino como una realidad. Las formas de "violencia callada" causan mucho más víctimas que la estruendosa violencia de los aparatos represivos, coercitivos del Estado, o de algún movimiento guerrillero. ¿Cuántos seres humanos —niños— mueren por vivir en condiciones de extrema miseria y pobreza? Al nacer bajo estas condiciones, un buen porcentaje están predestinados a "la pena de muerte", otros a no desarrollarse normalmente ni ha realizarse como personas humanas libres por estar atados a las cadenas de la Necesidad. El Estado le quita al ser humano el derecho a la vida, es decir ejerce violencia contra él; la no atención de la salud, la delincuencia, la prostitución, la violencia ideológica o educativa, la imposición cultural, son otras formas de violencia que el Estado ejerce contra los seres humanos; violencia porque simple y llanamente altera, subvierte el orden natural humano, la legalidad humana, la estabilidad y el equilibrio humano.

5. *Violencia, Racionalidad y Humanidad*

La violencia empleada como medio de la praxis transformadora del Hombre ha sido y lo es actualmente calificada de irracional, por quienes manejan estos conceptos en forma muy estrecha, arbitraria, interesada y descontextualizada de las condiciones histórico-sociales concretas que le otorgan sentido y significado concretos. De acuerdo a estas personas, los cambios revolucionarios que emplearon la violencia armada y no armada, y que significaron un avance signifitativo en el desarrollo de la humanidad, ¿pueden ser calificados de Irracionales?. El sistema feudal fue considerado como irracional, inhumano, no científico, injusto, no liberal por los burgueses en nombre de otra racionalidad liberal-burguesa. Pero lo racional, lo estable, lo equilibrado, lo humano para los señores feudales como para los filósofos medievales, era el orden feudal. Por consenso feudal, sin contar con la participación de los siervos, lo racional y humano era el orden feudal. ¿Es cierto, como sostienen algunos filósofos contemporáneos en forma universal e irrestricta que la racionalidad es igual a consenso? El orden feudal, fue cambiado por los burgueses a través de una Revolución violenta para establecer aquel orden burgués que para ellos era el más racional, liberal y humano. Esta revolución violenta que dio origen al Sistema Capitalista, ¿Puede ser considerada como irracional?. Por consenso, para los señores feudales, pe-

ro no para los burgueses. ¿Los cambios históricos pueden ser considerados como irracionales? Pero el nuevo orden burgués, capitalista, considerado como la expresión más alta de la racionalidad humana, no es un sistema social humanamente justo. Teórica y formalmente es un sistema democrático regido por los principios de la libertad, de la justicia y de la igualdad, pero todos sabemos que no es así en la práctica. Por presentar estas características estructurales inhumanas, no racionales, será trastocado, cambiado revolucionariamente por el proletariado y el campesinado en nombre de una racionalidad socialista, humana y justa.

De lo expresado anteriormente, podemos inferir que lo racional en relación con la violencia y lo humano pueden significar, desde el punto de vista socio-histórico, dos cosas:

A) *Racional.* Significa un orden social estable, pero injusto y violento, no humano, calculista y formal, significa, por lo tanto el no cambio estructural e histórico. Desde el punto de vista antropológico significa el no-desarrollo humano, significa la violentación de la legalidad y equilibrio humano, ecológico, social, cultural y económico. La racionalidad en el sistema capitalista consiste en preservar, mantener y defender el orden injusto establecido con medios coactivos, coercitivos, represivos, es decir con violencia desatada contra el pueblo que representa la humanidad genéricamente entendida. Por lo tanto es irracional cuestionar, criticar y tratar de cambiar el sistema capitalista empleando el medio violento que emplearon precisamente los burgueses, los capitalistas y que ahora son los que enarbolan la bandera de la no-violencia.

B) *Racional*. Significa un nuevo orden socio-económico justo, igualitario, humano; significa cambiar el viejo orden por uno nuevo y humano, empleando la praxis revolucionaria violenta, por la resistencia armada que opondrán los defensores, en nuestro caso, del sistema capitalista humanamente injusto. Si la clase dominante practica la violencia armada y la no-armada contra el pueblo dominado, éste tiene el derecho histórico de defenderse empleando también la violencia como medio para cambiar e instaurar un nuevo orden social, económico y político que permita el desarrollo y la realización del hombre como ser humano, desterrando la violencia de la pobreza, de la miseria, de la mortalidad infantil, de la prostitución; la violencia cultural y educativa, la violencia de los medios de comunicación masiva como la T.V., la delincuencia, la violencia carcelaria, etc.

6. *Violencia y No-Violencia.*

Tal como dijimos anteriormente lo que caracteriza a la violencia es el uso humano de la fuerza para alterar o quebrantar una resistencia que le oponga el mundo natural o el mundo so-

cial. La violencia se dirige, pues, contra el objeto para cambiarlo, alterarlo. En el caso del mundo social se dirige contra él para cambiarlo de acuerdo a cierto tipo de fines y objetivos ideopolíticos defendidos par una clase social concreta.

La no-violencia consiste en transformar en forma pacífica la sociedad por una vía puramente espiritual, como la persuación, el convencimiento, la fuerza edificante del ejemplo. La no-violencia, pues está drigida a transformar la conciencia del hombre. Pero la no-violencia y el evangelio de la "paz social" tiene un límite en cuanto renuncia al uso de la fuerza en un mundo donde predomina justamente la violencia sobre la no-violencia. ¿Cómo es posible que la no-violencia se dé en la práctica de un mundo social donde justamente predomina la violencia organizada que se da junto a la violencia espontánea?

Aplicando estas reflexiones generales a las sociedades donde existe la violencia establecida, organizada en todos los campos o espacios de la vida social, donde se practica tanto la violencia no-armada, la violencia "callada" pero que también "mata seres humanos", como la violencia armada, ¿cómo es posible justificar racionalmente la no-violencia? Los responsables de la praxis violenta, los que practican los dos tipos de violencia contra los dominados, ¿cómo pueden justificar racionalmente al mismo tiempo el uso de la violencia y el uso de la no-violencia? ¿Con qué derecho la clase dominante hace uso de la fuerza violenta en contra de los dominados, pidiéndoles a éstos que no hagan uso de la violencia so pena de recibir castigos o sanciones económicas, sociales, jurídicas y políticas? Podemos afirmar que un sistema democrático-formal que practica la "violencia callada" del hambre, la miseria, delincuencia, de la prostitución, por no transformar radicalmente las estructuras económicas-sociales, es decir, que no elimina o destruye las condiciones objetivas que generan la violencia, no podrá practicar el evangelio de la no-violencia, no podrá pedirle al pueblo que el problema de su supervivencia biológica se solucione a través de la vía pacífica. La estructura y funcionamiento de este tipo de sociedades no plantea ninguna alternativa entre la violencia y la no-violencia.

Lo deseable es que se produzca la extinción de la violencia, pero para ello hay que elidir, alterar, eliminar las condiciones objetivas que la generan a través de una estrategia y táctica revolucionaria que conduzca a construir un mundo racional, humano, justo e igualitario.

5. CIENCIA, TECNOLOGIA E IDEOLOGIA

EL METODO DE INVESTIGACION TECNOLOGICA

GILBERTO BUSTAMANTE GUERRERO

Este trabajo aborda un tema propio de la Filosofía de la Tecnología, entendida como el conjunto de conceptos e hipótesis filosóficas inherentes a la teoría y práctica de la tecnología. Su principal objetivo es el analizar filosóficamente las características del método de investigación tecnológica en términos de una primera aproximación.

Una primera tarea, significativa en tanto nos permitirá ubicarnos conceptualmente, consiste en responder a la pregunta ¿Qué es tecnología? La respuesta más común, y sin duda alguna la menos elaborada, alude a los instrumentos que el hombre constituye y mediante los cuales opera sobre la realidad, ejecutando desde procesos simples de operación hasta procesos muy complejos. Otra respuesta alude a los conocimientos que el hombre desarrolla y utiliza para los efectos de actuar con eficiencia sobre la realidad y resolver, de este modo, los problemas prácticos que afronta. En este segundo sentido, más elaborado, se admite que el hombre requiere de instrumentos para actuar; pero, se enfatiza al aspecto cognoscitivo. Resulta así que, el segundo sentido del término "tecnología" es más completo, porque tiene en cuenta e incluye sus dos principales dimensiones: el lenguaje y los instrumentos.

El estudio de estas dimensiones constituye una interesante perspectiva para mejor comprender la naturaleza de la tecnología; el análisis del lenguaje de la tecnología nos permite reconocer la estructura lógica de las normas o reglas de acción, la relación de éstas con las proposiciones de las teorías científicas, los criterios de justificación, las funciones básicas que cumplen en relación con la realidad objetiva. Así se define a la tecnología como el conjunto de normas o reglas que, fundamentadas en la información teórico-científica, regulan la acción para producir modificaciones en la realidad, reglas que pueden ser más o menos eficientes en tanto prescriben realizar acciones que permitan acercarse, en mayor o menor grado, al logro de los resultados deseados en la tarea de operar cambios en el comportamiento de los hechos.

La tecnología, en el contexto de la cultura actual, es ubicada como una de las siete áreas, la más joven y centralmente ubicada en tanto y en cuanto interactúa significativamente con las ciencias fácticas (v. gr. ingeniería electrónica, agronomía, medicina), con las ciencias formales y en especial con la matemática (v. gr. la informática o computación), con las humanidades y la filosofía (en tanto tiene supuestos y criterios que conforman un marco teórico-filosófico), con la ideología (en cuanto determina sus objetivos de acción en función de un modelo hombre, sociedad, estado político, conductas y valores que, ideológicamente, postulan como deseable o correctos), con el arte (v. gr. arquitectura y diseño industrial).

Por otro lado, a partir del reconocimiento de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento como los tres grandes ámbitos reales en los cuales el hombre desarrolla diversas disciplinas tecnológicas, admitimos la existencia de tres ramas tecnológicas: tecnologías materiales, tecnologías sociales y tecnologías conceptuales. Estos tres géneros tecnológicos, que guardan correspondencia con los ámbitos de la realidad, además de un cuarto género, denominada tecnología general, constituyen el ámbito de la tecnología.

Todo lo expuesto anteriormente constituye a nuestro juicio solamente la reseña de una primera aproximación que, juzgamos, debe ser profundizada.

Ahora bien, en relación con el objetivo central de analizar filosóficamente las características del método de investigación tecnológica, abordaremos el estudio partiendo de la ubicación de esta etapa en el conjunto mayor denominado proceso tecnológico. Este proceso ha sido estudiado con gran interés por Mario Bunge, epistemólogo contemporáneo cuyos puntos de vista —desarrollados con rigor filosófico— constituyen la fuente inspiradora del presente trabajo, al punto que siguiendo sus sugerencias de participar en el desarrollo de un programa de investigación filosófica en torno a la tecnología, hemos querido iniciar el conocimiento y manejo de esta problemática.

En relación con el proceso tecnológico, asumimos que éste tiene las siguientes etapas:

1. Formulación de políticas
2. Investigación tecnológica.
3. Toma de decisiones
4. Desarrollo y control de calidad y costos
5. Producción o práctica
6. Productos

Básicamente tenemos entendido que cada etapa, a su vez, es una secuencia finita de operaciones y que, en relación con el objitivo de nuestro estudio, las operaciones de la segunda etapa, que

es la que nos interesa centralmente, serán identificados posteriormente.

Según Bunge, la primera y segunda etapas del proceso son las de mayor densidad conceptual, de allí que se justifique el interés filosófico por la segunda de ellas.

Ubicada la investigación tecnológica en el contexto de un proceso más amplio, denominado proceso de investigación tecnológica, corresponde ahora identificar las etapas que conforman el ciclo completo de dicho método.

Mario Bunge sostiene la tesis metodológica de que el método de investigación tecnológica no difiere del método de investigación científica, afirmando que ambos métodos tienen las siguientes etapas comunes:

1. Discernir el problema;
2. Tratar de resolver el problema con ayuda del conocimiento (teórico o empírico) disponible;
3. (Si falla la tentativa anterior) inventar hipótesis o técnicas (o aún sistemas hipotético-deductivos) capaces de resolver problemas;
4. Obtener una solución (exacta o aproximada) del problema con ayuda del nuevo instrumento conceptual o material;
5. Poner a prueba la solución (p. ej. con ensayos de laboratorio o de campo);
6. Efectuar las correcciones necesarias en las hipótesis o técnicas, o incluso en la formulación misma del problema original.

Es obvio apreciar que la tesis de Bunge, tiene su fundamento en la aceptación de otra tesis, que consiste en afirmar que existe y es posible hablar del método general de la ciencia y, por extensión, de la tecnología. En términos genéricos pensamos que el ciclo completo de la investigación efectivamente tiene los pasos señalados, los mismos que se inician con la formulación de un problema y terminan con la solución del problema en referencia. Sin embargo, ya no hay acuerdo con respecto al número de pasos. Por ejemplo, el mismo autor en otro trabajo identificó ocho pasos del método general de la ciencia.

Sustantivamente la estrategia es la misma; pero, el señalar más pasos revela que algunos de ellos pueden ser desdoblados en tanto y en cuanto es posible distinguir al interior de cada paso aspectos que pueden ser conceptual y operativamente señalados. Esta situación revela que los criterios para identificar los pasos pueden ser diversos en función del particular parecer del metodólogo quien puede incluir o independizar cierta operación con respecto a otras con las cuales puede constituir, según la interpretación, un paso del proceso, o bien un paso diferente. Sin embargo, nuestro

interés se orienta a identificar los criterios y técnicas específicas que el investigador pone en juego al realizar cada una de las operaciones constitutivas de cada paso. Estimamos que desde esta perspectiva es posible conocer mejor y precisar las peculiaridades del método de investigación tecnológica con respecto a las correspondientes del método de investigación científica. Esta es una hipótesis de trabajo.

En relación con los pasos del método general de investigación hemos citado las semejanzas señaladas por Mario Bunge y con las cuales estamos de acuerdo en términos de coincidencias en la secuencia del curso de acción; pero, creemos que las características distintivas, que son aquellas que en este trabajo nos interesan, no han sido aún identificadas. Para el efecto exploremos las diferencias que existen entre las reglas de la dirección de la investigación científica y las reglas de la dirección de la investigación tecnológica.

El primer paso del método consiste en discernir el problema. Hasta aquí hay coincidencia; pero, el problema de la investigación científica (IC) se reduce a la falta de conocimiento descriptivo y/o explicativo acerca de hechos de cierto tipo y expresable en términos de lenguaje en su función informativa, es decir expresable mediante proposiciones que por definición pueden ser verdaderas o falsas; en cambio el problema de la investigación tecnológica (IT) se reduce a la falta de conocimiento regulativo de hechos o procesos de cierto iipo y expresable en términos de lenguaje en su función directiva, es decir expresable mediante reglas de acción, las que, sabemos, pueden ser eficientes o ineficientes. En suma, la diferencia en la naturaleza de los problemas obliga a variar la técnica específica para discernir y formular el problema. Si se empleara, por ejemplo, la técnica de enunciar preguntas bien formuladas, en la IC las preguntas son del tipo ¿Cómo es el hecho x? ¿Por qué el hecho x es así y no de otra manera?; en cambio en la IT las preguntas son del tipo ¿Cómo debemos actuar para lograr el objetivo z? Como bien sabemos, preguntar con sentido demanda ya un conocimiento de aquello por lo cual se pregunta; consecuentemente, el tipo de pregunta por ser diferente en la IC y en la IT parte de marcos teóricos distintos y por lo tanto se orienta hacia objetivos de conocimiento distintos también; este es el punto de partida de características peculiares que ponemos de relieve por que pensamos que influye en la lógica del proceso de investigación al interior de cada uno de los pasos de la estrategia general.

El segundo paso consiste en tratar de resolver el problema con ayuda del conocimiento (teórico o empírico) disponible y el tercer paso, si falla el anterior, consiste en inventar hipótesis o técnicas (o aún sistemas hipotético-deductivos) capaces de resolver el problema. Estos pasos que Bunge considera comunes a la IC e IT son, a mi juicio, constitutivos de uno más amplio, orientado a la

formulación de alternativas de solución, que estimo son diferentes tratándose de la IC o de la IT. Asi, en la IC se trata de la Regla 2 del método científico: "Proponer conjeturas bien definidas y formuladas de algún modo, y no suposiciones que no comprometen en concreto, ni tampoco ocurrencias sin fundamento visible". Esta regla (R2) no se cumple para las investigaciones científicas formales de la lógica y de la matemática cuyos objetos de estudio son abstractos y nada intuitivos, lo que demuestra que es restringido para la propia IC; más aún en la IT la Regla 2 (R2) debe ser reformulada en términos de "...postular reglas tecnológicas precisas y fundadas en leyes científicas" aún cuando se trata de teorías tecnológicas sustantivas.

Acabamos de identificar, en consecuencia, otra diferencia en la formulación, naturaleza, objetivos y ejecución dentro de los pasos del ciclo de investigación. Las conjeturas o posibles alusiones al problema en la IC se formulan en términos de los parámetros de verdadero-falso, campo del conocimiento sustantivo; en cambio, en la IT las posibles alusiones al problema se formulan en términos de los parámetros de eficiente-ineficieste, campo del conocimiento para la acción.

El cuarto paso común a la IC e IT consiste en obtener una solución (exacta o aproximada) del problema con ayuda del nuevo instrumental conceptual o material. Este paso en la IC fáctica requiere: primero, cumplir con derivar las consecuencias lógicas de las hipótesis y, luego, diseñar y elaborar técnicas válidas y confiables para contrastar las hipótesis. Se habría así cumplido con formular hipótesis correctas que son adecuadss a los hechos que pretende explicar, consistenes, compatibles con un cuerpo de conocimientos teóricos determinados y contrastables con la evidencia fáctica. En la IC formal las hipótesis no requieren obviamente, ser contrastables empíricamente, pues sólo deben ser posibles de prueba o demostración. En la IT este paso no resulta identificable como diferente del paso anterior relacionado con el desarrollo de soluciones alternativas al problema; a nuestro juicio, esta situación ocurre porque —a diferencia de la IC fáctica en que hay que pasar de conceptos a indicadores, metodológicamente hablando, para lograr concreciones en la IT los niveles de concreción son el punto de partida, porque desde el inicio se habla de secuencia de operaciones y se proponen cursos de acción posiblemente eficientes; no hay, pues, necesidad de descender de conceptos o hechos; se trabaja con éstos. Nuestra posición la creemos válida cuando nos referimos a la investigación tecnológica operativa. Como se sabe, las teorías tecnológicas operativas se refieren desde el primer momento a las operaciones de complejos hombre-máquina en situaciones aproximadamente reales y difieren de las teorías tecnológicas sustantivas porque no utilizan, como éstas, conocimientos científicos sustantivos sino solamente el método de la

ciencia y ciertos conceptos teoréticos como el de probabilidad. El objetivo de la investigación tecnológica operativa es más práctico que cognosicitvo. La Investigación de Operaciones corresponde a este tipo de tecnología, que sí recurre a la contrastación empírica ab initio.

El quinto paso consiste en poner a prueba la solución (p. ej. con ensayos de laboratoriro o de campo). Corresponde a la Regla 3 del método de la IC que prescribe someter las hipótesis a contrastación dura, no laxa. En la IT se busca especialmente que el curso de acción propuesto como alternativa de solución debe ser puesto en práctica para decidir si constituye o no una regla de acción eficiente para el logro del objetivo correspondiente. En el caso de la IC la contrastación tiene como objeto a la proposición hipotética o condicional y su objetivo es determinar si corresponde o no con los hechos para calificarla de verdadera o de falsa, respectivamente; en la IT la contrastación tiene como objeto a la regla de acción y su objetivo práctico o no, para calificarla de eficiente o de ineficiente, respectivamente. En suma, constatamos otra diferencia en los elementos que se someten a contrastación y en los objetivos de ésta.

El sexto paso se refiere a efectuar las correcciones necesarias en las hipótesis o técnicas o incluso en la formulación misma del problema original. Pensamos que tanto en la IC como en la IT este paso es el inicio de un nuevo ciclo de investigación tecnológica. Se pueden introducir cambios menores que sometidos a constantes pruebas de control práctico generan información que permite una retroalimentación.

Hemos analizado los pasos del método general comparando su aplicación en la investigación científica y en la investigación tecnológica, habiendo constatado la existencia de coincidencias generales de estrategia y también de peculiaridades tácticas.

CIENCIA, TECNOLOGIA Y DOMINACION

ANTONIO PEÑA CABRERA

1. Hay una técnica que está bajo el dominio del hombre: es la instrumental. El hombre no podría vivir sin la técnica; ésta es como su segunda naturaleza. El hombre reemplaza sus deficiencias físicas y orgánicas con respecto de los demás animales mediante la técnica. Donde hay hombre hay técnica. La técnica moderna es sin embargo distinta de la meramente instrumental: es un tejido unitario con base científica, un proceso de autorregulación permanente, cuya planificación determina incluso la invención tecnológica. La invención tecnológica no está más dejada al azar ni a la sorpresa de genios aislados.

El desarrollo tecnológico está estimulado por el conocimiento científico, por la competencia industrial y por el ejercicio del poder. Pero hay una *ratio* tecnolóigca que define (no determina) el desarrollo tecnológico. En efecto, el desarrollo tecnológico obedece a objetivos como la perfectibilidad, la exactitud, la eficacia, la rapidez, etc.

La relación estrecha e interactuante entre ciencia, técnica, industria y poder político no es muy antigua. Se da quizás con la primera revolución industrial, acaso recién en el siglo pasado. La ciencia moderna, concretamente la física, que no tiene más de tres siglos de historia, se ha originado en una sociedad que conocía ya el reloj mecánico, el péndulo, el telescopio; que soñaba con la realización del *perpetuum mobile* (automatismo), que había comprobado mediante las bombas aspirantes que el vacío podía producirse.[1] Estas realizaciones técnicas servirán de base para una nueva imagen del universo, enteramente diferente de las que se

---

[1] En el mundo antiguo y medieval —salvo algunas excepciones se tenía la idea de que el vacío era imposible y, en conseecuencia, de que la materia era continua. La prueba de la existencia del vacio mediante las bombas aspirantes (experimento de Torricelli) sirve de base a la teoría corpuscular de la materia y abre la posibilidad de explicar lo cualitativo por lo cuantitativo. Todo esto es decisivo en la constitución de la ciencia moderna.

habían tenido hasta entonces. La nueva imagen del universo es la mecánica, que se funda en la idea de un espacio recto e infinito, en un concepto corpuscular de la materia y en la posibilidad teórica de un movimiento inercial puro. Todas estas ideas o suposiciones no habrían sido pensables sin los adelantos tecnológicos en el Renacimiento y los albores de la época moderna. Ahora bien, es la imagen mecánica del universo la que sirve de transfondo y fundamento de los principios teóricos en que se basa la física moderna. Con esto queremos indicar que la ciencia moderna ha sido posibilitada por la técnica de los siglos XV y XVI, y no al revés.

2. La técnica antigua es diferente de la que comienza a desarrollarse en el Medioevo. Característica de esta última es que transfiere el esfuerzo muscular humano al animal y a la máquina y que se la usa con propósitos industriales. Si bien se conocían en el mundo antiguo los molinos de agua y de viento, no se los usó más que para la pequeña agricultura. En el Medioevo se los emplea perfeccionados para moler granos, mover los fuelles de las fraguas, agitar martillos hidráulicos, comprimir cueros, etc. Comienza la mecanización del agro con el empleo del arado de ruedas halado por caballos en vez de bueyes, con lo que se multiplica la fuerza de tracción. Para usar el caballo en su máxima potencia se requirió empero del uso de la collera y de los arneses, que fueron inventados por los europeos probablemente en el siglo IX. La pólvora —como es sabido— la inventaron los chinos, pero no la utilizaron más que para fuegos artificiales. Los medievales, que la reinventan en el siglo XIII, la usan para fines expansivos y de dominación. Parece también que los chinos inventaron el reloj mecánico mucho antes que los europeos, pero no lo utilizaron sino para medir las revoluciones de los astros; los europeos en cambio lo usan para medir las jornadas de trabajo, independizándose así de los ritmos de la naturaleza. [2] Los ejemplos pueden multiplicarse, pero los mencionados bastan para dar idea de los propósitos que animan a la técnica europea. Como se ve, hay en ésta desde el inicio el propósito de liberar al hombre del trabajo muscular y de enriquecer a la naturaleza, esto es, de aprovechar las potencialidades de la naturaleza, para producir más y diferentemente de lo que se da en estado natural. La liberación del esfuerzo muscu-

---

[2] Las jornadas de trabajo eran más cortas en invierno y más largas en verano, por razones comprensibles. El invento del reloj mecánico, que se produjo en Europa a comienzos del siglo XIV, contribuye a tener una idea lineal del tiempo al independizársele del ritmo cíclico de la naturaleza. Esta actitud de ver la naturaleza en el tiempo y no el tiempo en la naturaleza contribuye al distanciamiento y objetivización de lo real, condiciones de posibilidad de la ciencia empírica.

lar humano no significa por modo alguno la liberación del trabajo, sino el comienzo de la racionalización y división de éste.

Se ha buscado en la tradición judeo-cristiana la explicación de esta nueva actitud del hombre frente a la naturaleza. Hay dos ideas en esa tradición que pueden haber influído en el hombre europeo medieval: la creación está al servicio del hombre y el trabajo es un medio de expurgación del pecado original. Se puede discutir sobre la real relevancia e importancia que han tenido estas dos ideas para el hombre europeo. Hay incluso la creencia de que en el Medioevo hubo desprecio por el trabajo manual y práctico, al igual que en la Grecia clásica. La historia prueba sin embargo, que los conventos y monasterios medievales fueron emporios de actividad manual e industrial, además de intelectual. Las ideas cristianas de que la creación ha sido hecha para el hombre y que el trabajo es un castigo pero medio inevitable para su salvación llevan al concepto de que la naturaleza está allí para ser dominada por el hombre. Es explicable entonces que en la época moderna, y como resultado de ese transfondo mítico-religioso, se conciba a la naturaleza como un *objeto* opuesto a un *sujeto*. *Objetum* en latín es el participio pasado de *obicere* que significa: arrojar a, poner frente a. El término alemán para expresar objeto tiene una etimología semejante *Gegenstand* significa: lo que está delante de, frente a. La naturaleza está pues allí frente al hombre, como algo distinto. La distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* expresa elocuentemente esa separación. El proyecto de conocimiento científico de la naturaleza en plan moderno se funda en esta distinción, que fue establecida mucho antes por la praxis tecnológica del hombre medieval europeo. según acabamos de ver. El proyecto de conocimiento científico en plan moderno significó ciertamente una ruptura epistemológica difícil de llevarse a cabo. La asimilación del pensamiento griego y la estructuración de una teología intelectualista sobre esa base, hacían difícil para el pensador medieval concebir un proyecto de dominación de la naturaleza concordante con lo que venía ocurriendo en el terreno de la técnica. En el horizonte intelectual griego-escolástico se concibía a la naturaleza como inmodificable. Para el pensador medieval, sujeto es lo que en los tiempos modernos se llamará objeto; objetivo es lo que después será subjetivo. Para ser más claros: sujeto es la substancia, la cosa entendida como *res* (*das Ding*); objeto en cambio es lo que se da el sujeto cognoscente como *esse intentionale*, esto es, un accidente del sujeto. El intelectual antiguo y medieval se mueve entre cosas y no entre objetos; al conocerlas se asimila a ellas, se vuelve semejante a ellas. En este sentido, verdad es ser como la cosa realmente es. Esta idea de verdad está incluso entre los que definen verdad como *la adaequatio rei et intellectus*, pues en último término de lo que se trata en esta definición es de la *adaequatio intellectus ad rem*

y no *rei ad intellectum*, cuando menos a nivel humano, que es lo que aquí interesa. El científico moderno, al contrario, al conocer las cosas se distancia de ellas, las manipula, las vuelve objetos. Lo característico del hombre moderno— dice Heidegger— no es que tenga una imagen del mundo, sino que el mundo es para él imagen. Lo que se haya fuera de la imagen del mundo no interesa. El mundo pues, es lo que está allí y que responde a lo que nosotros nos representemos de él. Conocer a la naturaleza es preguntar a la naturaleza y hacer que ella nos responda mediante el experimento. La ciencia empírica moderna es esencialmente experimental. Para Kant, en quien la relación sujeto-objeto es por primera vez consciente, el mundo es un artefacto: está condicionado y determinado por la subjetividad humana: no hay objeto sin sujeto y viceversa. El proyecto científico en plan moderno es en el fondo el mismo que el de la técnica: el dominio de la naturaleza, "El conocimiento de la naturaleza es un presupuesto para su dominio" dice Francis Bacon (1620). Y Descartes piensa que el conocimiento científico tiene sentido sólo si nos hace "maitres et posseurs de la nature" (1637).

La naturaleza devenida objeto es inanimada, cuantificable. La cantidad reemplaza y expresa la calidad en el proceso de explicación de la naturaleza. Al proceso de cuantificación de la naturaleza no escapa el hombre mismo. Al hombre se le mide por su capacidad de trabajo. El salario corresponde no a las necesidades humanas sino a los rendimientos y a la utilidad. Con la modernidad —dice Klemm— "aparece el principio de la ganancia despreciándose el viejo principio de las satisfacciones corporales del trabajador".[3] Al trabajador se le ha vuelto objeto, se le ha cosificado, se le ha nivelado con el resto de los objetos.

3. Actualmente la ciencia, la técnica, la industria y el poder político se hallan de tal modo imbricados en un proceso de pro ducción que es casi imposible concebirlos separadamente. La ciencia le da a la técnica una unidad y una amplitud inusitados, y le abre enormes posibilidades de aplicación. La técnica, de otro lado, hace posible la investigación científica patentizando y hasta creando fenómenos que sin ella no caerían bajo el campo de la observación científica.. La competencia industrial y el poder político son estimuladores de progreso científico-técnico. Sería falso sin embargo, suponer que antes del siglo XIX la ciencia, la técnica, la industria y el poder político marcharon separados y se desarrollaron independientemente. Al contrario. Todos ellos responden al mismo proyecto del hombre occidental: la dominación de la naturaleza. en la idea cristiana de la creación, la naturaleza aparece como

---

[3] **Der Beitrag des Mittelalters zur Entwichlung der abendiändischen Technik.** Wiesbaden 1961, p. 14.

sierva del hombre. Pero el hombre es también parte de la creación. Al final el hombre terminará siendo siervo o esclavo de su propio proyecto de dominación. Si en un primer momento estas implicancias, esto es, la dependencia del objeto con respecto al sujeto y viceversa, no fueron claras, ahora son manifiestas. En la época de la Ilustración se pensó que el progreso científico corría parejo con el desarrollo de la razón. Se esperaba la emancipación del hombre por el ejercicio libre de la razón que lo iba a permitir el desarrollo de la ciencia. Luego este entusiasmo fue reemplazado por el optimismo del progreso indefinido: la ciencia y la técnica liberarían al hombre del trabajo y lo conducirán a la libertad plena. Pero, como dice Gilbert Simondon, "la máquina es un esclavo que sirve para hacer otros esclavos". [4] Parece entonces que la ciencia y la técnica no sólo no han liberado al hombre sino que lo han esclavizado.

4. Si en el comienzo de la modernidad las cosas fueron absorbidas en los objetos, hoy estos son absorbidos por la función. Una estación de servicio, una guía de teléfonos no son cosas con propiedades intrínsecas, ni tan siquiera son objetos: se los conoce por la función que desempeñan y nada más. Naturalmente que a una estación de servicio se la reconoce por su ubicación, por la disposición de sus surtidores, etc., pero todo ello no interesa. Lo importante es el servicio que presta. Igual con la guía telefónica, que no es un libro aunque tenga páginas impresas: ello sólo indica números que corresponden a nombres que son procesados por una central de conexiones múltiples. Los objetos tenían todavía sus características propias y permanentes no obstante su dependencia. Pero en el mundo operacional todo se vuelve unidimensional, las cosas pierden fondo; los nombres son indicadores de los modos de funcionar.. De esa suerte, la función está por el objeto, pues el objeto ya no es más que su función. En lo que respecta al hombre, ya no importa la individualidad, las propiedades de éste, sino su comportamiento y el fin para el que sirve. [4a]

No es extraño que todo el proceso del proyecto de dominación del hombre europeo esté cerrándose en el imperio totalitario de las computadoras y de los mecanismos de autorregulación, que son, en verdad, procedimientos ambos muy sutiles y eficaces de autoconservación y autoafirmación del sistema de dominación. La pérdida de la identidad y de la privacidad por los registros y la reelaboración automática de datos de las personas pol las computadoras, es cada vez más manifiesta e inquietante. A las personas se les segmenta— al igual que las cosas— por las funciones que

---

[4] **Du Mode d'existence des objets techniques.** Paris 1958, p. 127.

[4a] Robert Jungk, **Die Zukunft hat schon begonnen.** Reinbek bei Hamburg 1963, p. 13.

desempeña en un determinado contexto social. Las lecturas son ahora contextuales. A las cosas se las ubica según sus relaciones contextuales y no según lo que son. El centralizador y manipulador de la información es el *funcionario*. No debe llamar la atención entonces que el funcionario tenga una alta jerarquía en el Estado tecnocrático moderno.

F. G. Jünger[5] ha visto que la absorción del objeto en la función, ha llevado a la desaparición de la relación sujeto-objeto en la que se había afirmado el hombre europeo desde el inicio de la modernidad. La fusión de esa relación en la función lleva al hombre a ser instrumento de un enorme proceso transindividual de dominación, frente al cual sólo siente su impotencia y anonimidad. El poder detrás de la función es el anónimo de la empresa y del Estado moderno. El ejercicio del poder no lo ejecuta ni el capitalista ni el accionista ni el político sino el empresario y el tecnoburócrata, quienes a su vez son instrumentos del funcionamiento de grandes aparatos.

El concepto de una naturaleza controlable, que es la base del proyecto de dominación del hombre europeo desde fines de la edad media, lleva a su vez al concepto de una naturaleza como materia en función de... Esto quiere decir que para el hombre europeo la naturaleza es materia bruta (*res extensa* le llama Descartes) para hacer y deshacer. Las cosas se hacen y deshacen. Y esto no ha sido siempre así: en la antigüedad y en el medievo la naturaleza se consideraba inmodificable. Ahora bien, por medio de esta concepción básica del hombre moderno se ha construído un universo aparato con presupuestos teóricos (la ciencia) e instrumentos cada vez más finos y perfectos para el dominio y transformación de la naturaleza (tecnología). Este universo científico-técnico tiene una racionalidad cuyos fines traspasan los intereses individuales y grupales y que sólo responden al proyecto básico de dominación Los fines de esta racionalidad ya lo dijimos— son: la eficacia, la seguridad, la previsión, la exactitud y la perfección. La animación en el cumplimiento de estos fines es la inseguridad del hombre de la sociedad científico-técnica. El perfeccionamiento tecnológico no es sino la búsqueda angustiosa de la seguridad. No es extraño entonces que la racionalidad tecnológica se halle estrechamente vinculada con el poder, porque se cree ilusoriamento que nada hay más seguro que el poder. Y esta es la gran trampa en la que ha caído el hombre contemporáneo. No es que todo poder esté vinculado a la tecnología, pero la tecnología es expresión del poder. Dice Emanuele Severino en un enjundioso libro[6] que "la verdad es hoy el poder y la técnica el poder en grado sumo". Pero todo

---

[5] **Sprache und Kalkül.** Frankfurt am Main 1956.
[6] **Vom Wesen des Nihilismus.** Stuttgart 1983, p. 32.

poder es excluyente y donde hay poder hay dominados. La dominación de la naturaleza ha llevado inevitablemente al dominio del hombre como parte de la naturaleza. La *ratio* tecnológica es por eso contraria a la sociedad racional. La racionalidad del aparato técnico va en perjuicio de la racionalidad social y humana y de la posibilidad de la convivencia universal bajo el imperio de la justicia y de la razón. En este sentido Marcuse está en lo cierto cuando afirma que "la sociedad racional subvierte la razón de la ciencia y la tecnología... [7]

5. ¿Cuál es la relación de los países del tercer mundo con la tecnología? Para empezar digamos que el proyecto europeo que hemos caracterizado como de dominación de la naturaleza, no es universalizable tiene una contradicción básica: el conflicto con la sociedad racional. En consecuencia, la tecnologización del tercer mundo, al menos dentro del proyecto occidental, resulta bloqueada. Los mecanismos de autorregulación y autoafirmación del proceso científico-técnico, que se sustentan en la angustia de la búsqueda de la seguridad, hacen que éste no sea expansivo para beneficiar a toda la humanidad. Repárese no más, que los recursos naturales de que se alimenta ese proceso son limitados y agotables. Una quinta parte de la población mundial, que es la que se concentra en los países industrializados, consume más de 90% de lo que se consume, anualmente en recursos energéticos y naturales del devenido pequeñísico planeta tierra. Si todos los países del globo se industrializaran como los hoy llamados del norte, no quedarían recursos naturales sino para muy corto tiempo.. Y no hablamos aquí de las secuelas de polución ambiental, desaparición de bosques, aumento de la radioactividad, etc. cuyos índices ya actualmente son altos. Se ve claramente que esto no es posible. Pero hay otros impedimentos que podríamos llamar internos. La asimilación de la tecnología occidental requiere no sólo de una infraestructura tecnológica, sino también industrial: hay un mercado interno que estimula el proceso de tecnologización y una actitud humana que lo hace posible. En efecto, asimilación tecnológica significa adaptar la tecnología a una infraestructura ya existente. Tal infraestructura tecnológica no existe en la casi totalidad de los países del tercer mundo. Los países que una vez fueron colonias —y no hay país del tercer mundo que no lo haya sido— no han superado las diferencias sociales ni modificado la estructura social que fueron establecidas durante el período colonial. Las capas dominantes han seguido ajenas a los intereses populares y se han ligado más bien a los intereses foráneos. En este sentido, la priorización del desarrollo del mercado interno como condición para un proceso de industrialización, resulta contradictoria con los

---

[7] **El hombre unidimensional.** Barcelona 1969. p. 194.

intereses de las capas dominantes. La tecnología moderna —ya lo dijimos— ha esclavizalo al hombre, esto es, lo ha puesto en su servicio. Esto quiere decir algo más: la conducta humana en la sociedad científico-técnico-industrializada está también racionalizada. Puntualidad, exactitud, regularidad en el comportamiento; asiduidad y constancia en el trabajo; disciplina, confiabilidad en la cooperación y repartición racional del trabajo son condiciones humanas que han hecho posible y sostienen el proceso de tecnologización e industrialización. La racionalización del trabajo racionaliza inevitablemente al hombre mismo. Ahora bien, salvo en las empresas que están al servicio de los centros de poder internacional, la conducta del trabajador en el tercer mundo no está racionalizada.

Hay por último un factor negativo que impide paradójicamente la tecnologización: los mecanismos miméticos de la población del tercer mundo alentados por la manipulación de la información, del lenguaje y de la imagen, con la que se crea la fascinación de ser lo que no es ni se puede ser. Pero con esto ya entramos en los problemas de la enajenación cultural, que hay que planteárselos seriamente a fin de buscar la alternativa viable. para los países del tercer mundo.

6. CUESTIONES DE METAFISICA, ETICA Y ESTETICA

METAFISICA: ANATEMA Y CLANDESTINIDAD

EDGARDO ALBIZU

"All lost, nothing lost"
(Stendhal)

Desde Kant y el positivismo la idea de metafísica se convierte en sinónmo de presunción e ignorancia. Este criterio llega a dominar a punto tal que no pocos filósofos usan el término para denigrar posiciones que no concuerdan con las suyas a la vez que evitan asumir los rasgos esenciales de lo criticado. Así, por ejemplo, la llamada filosofía analítica —sobre todo en Russell, el primer Wittgenstein y el Círculo de Viena—, que hereda las actitudes del empirismo, el positivismo e incluso de Kant, considera que los pretendidos teoremas de la metafísica son sin-sentidos. Este diagnóstico se aplicaría no sólo a la metafísica "clásica" sino también a las ideas de Marx y Heidegger y a los continuadores de ambos. Por otro lado, el pensamiento que sigue los derroteros abiertos por Marx, quien hereda la actitud de la llamada izquierda hegeliana, considera que toda metafísica es teología disfrazada y la teología, un pensar originado en la fáctica enajenación de la especie humana. De tal manera, la metafísica es la ideología idealista que surge de la enajenación. Esto no sólo valdría para las formas "clásicas" de la metafísica sino también para la filosofía analítica y para el pensamiento de Heidegger. Por fin, Heidegger, quien asume una actitud procedente de la fenomenología, Nietzsche, Shelling, la teología negativa y el protofilosófico pensamiento griego, entiende a la metafísica como un modo de pensar absorbido, en desmedro del ser por la recortada presencia del ente; olvida, pues, al ser, de modo que queda errante una vez que se le ha sustraido la diferencia ontológica. Y esto valdría para todo el pensar occidental, incluida la filosofía analítica y las escuelas inspiradas en Marx, modos de pensamiento dominados por la técnica, última forma de la metafísica.

Según lo anterior, para la filosofía analítica la ideología, el idealismo y la tesis del olvido del ser son sin-sentidos; para el pensa-

miento inspirado en Marx, las teorías del sin-sentido y del olvido del ser son ideologías "idealistas", y para Heidegger las teorías de la metafísica como sin-sentido y como ideología son formas del olvido del ser. Y así cada una de estas tres posiciones fulmina contra las otras dos el anatema de "metafísicos", con lo que entiende enunciar lo más horrendo, que será recibido por los anatematizados como afrenta, como insulto.

¿Por qué esta animosidad contra la metafísica? ¿Qué hay en ella, o qué se cree ver en ella, que justifique tal actitud? La filosofía analítica neopositivista y neorrealista desconfía de la teología encubierta que haya en la metafísica, sobre todo porque considera que aquélla es superstición revestida con un manto escolástico. El pensamiento procedente de Marx desconfía de toda teología porque la considera como justificación del opio del pueblo; Heidegger desconfía de la teología porque ve en ella la atribución del ser a un ente, el *ens summum*. En el primer caso la teología, que se hallaría en el núcleo de la metafísica, vulneraría la certeza de que el pensamiento contiene posibilidades de autocorrección, es decir, la idea de que el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo y, por lo tanto, el axioma de la igualdad de los sujetos pensantes en cuanto tales. En el segundo caso la teología vulneraría la certeza de la autoconciencia del hombre en tanto especie, autoconciencia que sería la lúcida unidad teórico-práctica que integraría a los indivdiuos, con sus diferencias, en el todo de la unidad de las obras; con otras palabras: la teología vulneraría el axioma de la fraternidad de los sujetos teórico-prácticos. Por fin, en el tercer caso la teología sería la disimulación autoengañosa del proyecto de ser, constitutivo de la existencia humana, es decir, vulneraría el axioma de la libertad del existir. Por ende, para la filosofía analítica, el pensamiento de Marx y la filosofía de Heidegger no serían sino ataques fanáticos y oscurantistas a la igualdad de los sujetos pensantes; para el pensamiento de Marx, las otras dos posiciones citadas serían ataques ideológicos —y, por lo tanto, de mala conciencia— a la fraternidad de los sujetos conscientes teórico-prácticos; para el pensamiento de Heidegger las dos posiciones antes expuestas no serían sino ataques prepotentes y tecnocráticos a la libertad constitutiva del ek-sistir humano..

La conclusión de este análisis es extraña: cada una de las tres críticas a la metafísica, predominantes en nuestra época, parece encubrir un rechazo a la teología en función de alguno de los principios políticos de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Esto, desde luego, en la medida en que en dichas posiciones se subraya el carácter crítico, lo que obliga a renovar la pregunta acerca de qué sea la metafísica, a fin de confirmar o rechazar las sospechas acerca del sentido de la crítica. En todo caso, si el análisis anterior no es erróneo, lleva a considerar a la metafísica co-

mo unidad sintética de lo teológico y lo político, unidad que sería lo condenable.

Pero todavía sólo se tiene uno de los aspectos problemáticos con los que se presenta la metafísica en tanto entidad histórica. Por otro lado, cabe recordar que, a partir de Kant, aquella ciencia de los primeros principios y causas ingresa a una etapa de autocrítica y autocorrección. El primer paso de dicho proceso es la misma crítica de Kant: la metafísica no es ciencia porque es producto de la razón dogmática. En tal crítica lo que se está transformando es la idea de ciencia. Esto ocurre primero respecto de las nociones metafísicas pues las ciencias fácticas experimentarán esa transformación en otros momentos del proceso teórico-crítico que es la historia de las mismas.. Y lo primero que se tiene, en la metafísica, es un característico "corrimiento", que lleva a reconstruir la *prima philosophia* mediante la incorporación de las "primeras causas" a la lógica, la teoría de la ciencia, del arte o de la religión (Idealismo Alemán). Otra etapa de dicho corrimiento es la crítica a la tradición metafísica considerada como destructora de las verdades efectivamente primeras (Nietzsche). Finalmente estos corrimientos desembocan en una transformación de la metafísica, que ahora no será sino el emerger de las estructuras profundas de la experiencia (Bergson, Whitehead). Como se ve, aquí se tienen cuatro posibilidades de las cuales la tercera —la crítica de Nietzsche— estriba en el desenmascaramiento de la igualdad, la fraternidad y aun la libertad teorizadas por la Ilustración y la Revolución Francesa, en tanto las tres restantes exploran la libertad más allá de los patrones teológico-políticos, en procura de una síntesis de lógica, teoría de la naturaleza y teoría del espíritu. Así se hace visible una curiosa situación: la metafísica, que se autocritica y se autotransforma en tanto radicaliza y supera la libertad teológico-política, se convierte después en sospechosa de vulnerar los criterios ilustrados de perfección y así de encubrir el debilitamiento de los mismos. Ella seguiría siendo lo que fue, pero para poder descubrirlo y criticarla habría sido necesario que consumase un despliegue autocrítico y transformador. Lo que la filosofía analítica, el pensamiento de Marx y el pensamiento de Heidegger denunciarían sería, en última instancia, el fracaso de toda metafísica para ser distinta de lo que fue desde el comienzo.

En el anterior análisis se partió del desconcierto en el que se halla el pensar actual respecto de la metafísica y se buscó encontrar la legalidad histórica que supone ese desconcierto. El resultado es claro pero poco satisfactorio porque se concentra en una depuración que, desde el límite del progreso, reconduce a los pensadores a un conflicto "interno" de la metafísica clásica. Sin embargo, en su simplicidad, este resultado no es deleznable. Incluso puede hacerse más significativo si se tienen en cuenta condiciones y metas que constituyen el marco de aparición del fe-

nómeno.. Dichos factores se resumen en la dicotomía sujeto-objeto y en la forma en que se trata de superarla. La filosofía analítica persigue alcanzar la objetividad total: el sujeto es el límite (Wittgenstein); el pensamiento que procede de Marx tiene como meta la actividad sensorial teórico-práctica: el sujeto es la sociedad humana que se construye objetivamente; Heidegger añora un pensar suprapproposicional, que englobe la diferencia ontológica: la muerte del sujeto, que dicho pensar implica, trae consigo la muerte del objeto. En tales contextos no tiene sentido la idea de lo que es en sí, de la autorreferencialidad absoluta que define al ente metafísico. Para la filosofía analítica sólo se trata de menciones subjetivas, emocionales, "expresiones líricas" (Carnap); para el pensamiento que procede de Marx son menciones ideológicas, "escolásticas", "idealistas"; para Heidegger pertenecen al dominio del pensamiento errante e in-sistente. En la primera de estas posiciones lo verdadero se reduce, por lo tanto, a lo sensible lógicamente verificado; en la segunda es el mundo social constituido. en la tercera es el destino (Geschick) súbita e imprevistamente revelado en opciones poético-pensantes. El pseudo-sujeto que oculta lo verdadero es, en el primer caso, el impreciso lenguaje cotidiano; en el segundo, la ideología (es decir, el lenguaje) de la clase social dominante; en el tercero es el lenguaje proposicional de la metafísica, la ciencia y la técnica.

— El juego de sin-sentido y de conocimiento de lo verdadero ocurriría en y como lenguaje, lo que explica que éste se convierta en tema central del diagnóstico de la metafísica y del intento de anularla. El actual predominio del tema del lenguaje en la reflexión filosófica parece ser así un episodio central de este drama cuyos protagonistas son el hombre pensante y la metafísica. — En efecto, el lenguaje aparece como lo que ha asumido la condición de velo pero, a su vez, como aquello que, vuelto a su auténtico ser, contendrá o manifestará lo verdadero. Para la filosofía analítica "clásica", para el pensamiento procedente de Marx y para Heidegger, el lenguaje, tanto en sus aspectos cotidianos propios del estado histórico-cultural contemporáneo como en sus aspectos pretendidamente depurados o "pensantes", sería una pseuduo-expresión, expresión de nada, pues el sujeto es una quimera. Para el enfoque analítico el lenguaje, concebido como red mediadora entre pensamiento y mundo, toca a éste a la manera de tentáculos, pero sus componentes sensoriales disfrazan la logicidad que lo ronstituye y que es condirión para qle en él se pdeda artirllar un conocimiento verificable del mundo. Según la dialéctica marxiana, el lenguaje es el repositorio de la historia del grupo social que lo habla: en él quedan fijados los componentes ideológicos, condicionados por la situación de las clases sociales, lo que disfraza su practicidad constructora de la autoconciencia subjetivo-objeiiva. Por fin, para Heidegger el lenguaje es constitutivo esencial de la

ek-sistencia, desgarrón desocultante y alzado del ser; sin embargo en cuanto ek-sistir es estar ex-puesto a las vicisitudes de la ocultación, el lenguaje cae de su condición de aperura y proyecto de ser a la condición de instrumento o de ente natural, lógica y gramaticalmente organizado para informar y comunicar. Liberados los lenguajes de lo que cada una de estas posiciones considera sus defectos o sus caídas, se tendría, según la primera, el instrumento perfecto, *par excellence*, en cuya pura construcción lógica se tejerían los significados empíricos verificados o verificables; de acuerdo con la segunda se tendría una autoconciencia des-ideologizada, que llevaría sobre sí la dinámica de autoconstrucción de la especie humana: el lenguaje no sería entonces instrumento sino la realidad autoprogresante del pensar teórico-prártilo; según la tercera se tendría una iluminación, una gracia orientadora y restauradora del sentido del habitar la tierra como mortales que pueden oir los mensajes de lo que da: el lenguaje ya no sería instrumento ni autoconstrucción sino el gratuito iluminarse de los secretos.

En los tres casos se proyecta un lenguaje trans-metafísico. En efecto, la metafísica sería un lenguaje lírico-pseudo proposicional-ideológico-tecnificante-cosificador, si se permite reunir en una sola definición los diagnósticos de las tres posiciones anatematizadoras que, si bien son incompatibles entre sí, tienen en común suponer que el pensamiento y la verdad sean *naturaliter* extrametafísicos y que en sus propios diagnósticos se cumpla el fáctico trascender las caídas, o decadencias, del lenguaje. La metafísica sería, por ende, el estado de caída de los lenguajes, en el que no se enuncian verdades, no se construye autoconciencia teórico-práctica o no se escucha la imprevista y plena voz del ser. Las tensiones internas que subsisten en estas afirmaciones —resultados de las incompatibilidades que separan a los críticos— parecen indicar que un lenguaje elevado, por contraposición ha caído, que dijese verdades lógico-empíricas, incrementantes de la intersubjetividad social y dispuestas a acoger el don del ser, siempre lleva consigo una marca de su origen caído y, por lo tanto, de una necesidad de purificación. Pero esta necesidad proviene de un proyecto teológico-político que, si bien altera a la metafísica, no puede abolirla porque ambos tienen fuentes comunes.

Por su parte, la autocrítica de la metafísica también desencadena transformaciones del lenguaje. Kant señala insuficiencias lógico-dialécticas; el idealismo (Fichte, Schelling, Hegel), relaciones conflictivas de los significantes y los significados; el irracionalismo (Nietzsche) despliega un lenguaje destructivo que descubre el sin-sentido y la falsedad de los significados; la metafísica "ampliada" sostiene, por fin, la necesidad de superar los límites del lenguaje habitual. Aquí también se piensa en un lenguaje caído, insuficiente, conflictivo, encubridor de la riqueza experimental y de

su libertad constructora. La metafísica, en tanto consumación de la libertad, consiste en anular la libertad que la conduce a constituirse como lenguaje caído, como libertad autodestructora. La libertad creadora del pensar implicaría así la destrucción de la libertad que vulgariza el lenguaje.

Estos fenómenos son claros; por eso desconciertan. Hablan de un autoenvolvimiento por progreso y retroceso en la historia de la metafísica. Ella se muestra como un lenguaje complejo. Es apertura de sistemas de significación, apertura que abarca variedades de lo relativamente caído y lo relativamente elevado. El discurso metafísico pone como lenguaje-objeto su propio metalenguaje porque toda subida no sólo necesita base sino también estratos superiores (en eso insiste Wittgenstein); porque toda transformación necesita teoría y la genera (en eso insisten Marx y Lenin); porque todo silencio necesita oirse (esto se halla en Heidegger y en Wittgenstein); porque todo universalizarse necesita intensidad creciente (según se desprende de las cuatro autocríticas de la metafísica). Esta condición del discurso metafísico se hace visible, por sobre todo, en la obra de Hegel; asimismo, como consecuencia inevitable, en las posiciones críticas de la metafísica expuestas con anterioridad. Así se descubre el sentido del proceso de autoenvolvimiento de la metafísica: el lenguaje, construido con sus metalenguajes, se torna in-significante según una relación directamente proporcional: a mayor número de metalenguajes incluidos en un lenguaje, mayor in-significancia de éste. La historia de la metafísica aparece así como la historia de un especial alargamiento metalingüístico que, por cierto, presenta llamativas semejanzas con la esructura del símbolo enunciada por Ricoeur (doble sentido, es decir, relación del sentido Nº 2 al Nº 1), si bien la relación constitutiva parece ser la inversa (del lenguaje Nº 1 al Nº 2, etc.).

En los primeros filósofos griegos, quizás hasta Parménides, falta el sistema de significación que llamamos filosofía. Algo *sui generis* brota de la religión y del arte, de su confundirse en el mito. Los significados se mueven en un sentido modal afín al del arte: en las imágenes brotan posibilidades diversas: la integración de ellas es lo que es. No hay jerarquía de niveles lingüísticos dentro del discurso. El matizado campo del significado es uno, como uno es el ente. En la filosofía de Aristóteles el significado se muestra, en cambio, nítidamente jerarquizado en el sentido de la articulación de niveles de diferentes consistencia lógica del lenguaje. El significado primario es óntico; estatuye el campo de la llamada filosofía segunda. Con el significado secundario, u ontológico, se ingresa en la filosofía primera, cuyo estrato más alto se halla constituido por el significado terciario, o teológico, que incluye la teoría del Nous autopensante a modo de axioma metalingüístico supremo. En el pensamiento moderno se torna determinante el tema

de la subjetividad, que para el discurso filosófico representa la apertura del significante y su articulación. El sujeto va presentando una pluralidad de planos, jerárquicamente ordenados, en analogía con las teorías del ente. Esa pluralidad de niveles del sujeto de la metafísica moderna desautoriza cualquier concepción del mismo que lo vea como un bloque, error en el que tienden a caer las tres posiciones críticas de la metafísica de las que partió este análisis. La integración de todos los sistemas parciales de planos de significante y significado ocurre en la filosofía de Hegel, cuya teoría contextual del lenguaje, presentada en la *Fenomenología del espíritu* como núcleo necesario de la especulación, legítima el autoenvolvimiento de la metafísica y lo consuma dándole un cierre circular. Esto significa que en la obra de Hegel se producen las mutaciones que desencalenan la actual situación de la metafísica. La total contextualidad del discurso que abarca sus propios metalenguajes determina la in-significancia de la jerarquización según principios trascendentes al lenguaje-objeto: la metafísica se disimula tras la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Por otra parte, esa in-significancia encubre la más profunda ley generatriz de la realidad formal del discurso metafísico, ley que, como en el caso del arte, concierne al transvasamiento de los significados de tiempo a momentos constitutivos de la realidad formal (significante). De tal modo el discurso metafísico se torna clandestino: no pierde con ello su efectividad pero bloquea la exploración de lo que en él es clave de realidad pura y simple. En cuanto un concepto es tematizado, es decir, un significado se despliega y es realmente tal, se hace signo de otro significado, de modo que así se traspasa el *más* de signficación que parece subyacer en todo signo filosóficamente asumido. Lo que se llama "metafísica" es el discurso construido por agotamiento de un plano de ese *más* de *modo* que la integración metalingüística se da como consumada (pasada: dimensión P ⇄ Pt [1]); a la vez se emite, de manera insignificante y, por ende, no tematizada, el *más* de significado, que hay que continuar pensando (dimensiones Pt ⇄ F y P ⇄ F), cuya exclusión constituye una ley formal significante de la metafísica..

De esta manera se tiene que la metafísica, por sus autocríticas y por las posiciones que proclaman su acabamiento, aparece hoy como lenguaje in-significante, o mejor dicho: de significado in-significante. Ahora bien: dicha in-significancia puede entenderse como el no significar de un lenguaje que se ha elevado demasiado en sus desarrollos metalingüísticos o como el *más* de significado cuyo papel de principio constitutivo se disimula a partir de la concepción contextual de todos los metalenguajes en un lenguaje posible (la metafísica de Hegel). En esta concepción se supone

---

[1] **P: pasado. Pt: presente. F. futuro..**

erróneamente que el principio lógico-temporal de dicho fenómeno (el *más* de significado y sus dimensiones Pt ⇄ F y P ⇄ F) se reduce al principio lógico-temporal de la in-significancia por elevación metalingüística (con su dimensión P ⇄ Pt). El estado de irresolución, de *hybris* y de violencia latente que esto implica es lo que autoriza a hablar de clandestinidad de la metafísica. Tal es su característica en nuestra época: no se muestra en su identidad, en su normal modo de comportarse. En ese estado permanece como pasado sustentante de posiciones teológico-politicológicas, como metalenguaje desplegado de sistemas semánticos religioso-políticos. Pero como, por otra parte, ese mismo ser metalenguaje la constituye en autocrítica y superación de toda religión y de toda política, adquiere fuerza aun mayor que en sus apariciones normales y desembozadas. In-significancia no es banalidad: es un Pt que sigue actuando clandestinamente como P. Todo lo que se comporta así es más fuerte y eficazmente activo. Es más revolucionario. Actúa en múltiples frentes y por sorpresa. Da fuertes polpes: pone bombas... de tiempo.

— El pensar filosófico es serenidad ante esta fuerza clandestina indomable que él mismo lleva en sí. Filosofar es pensar lo que es y eso implica desenmadejar el lenguaje. Las posiciones críticas de la metafísica, en cuyos anatemas ella muestra su fuerza clandestina, también ofrecen indicaciones acerca de dicha serenidad. La filosofía es deslinde de lo significable dentro de lo significado (Wittgenstein), es interpretación transformadora del mundo (Marx), es pensar según el giro que retoma el ser (Heidegger). Metafísica es toda filosofía lograda, que ha organizado su futuro metalingüístico, convirtiéndolo en lenguaje, a la manera de lo que ocurre en el pensamiento de Hegel. En nosotros, sin embargo, las determinaciones del pensar según la autocrítica y la crítica de la metafísica se han hecho conscientes: La consumación de la libertad en la negación de sus resultades constituye la pura exigencia del pensar libre, cuya carga metafísica permanece clandestina, permanece como el otro costado de la momentaneidad de los objetos presentes a la conciencia. No hay, pues, pensar sin un núcleo metafísico mínimo, pero éste no es una *empeiría* presuntamente primaria a la que hubiese que retroceder; no es algún núcleo originario, primitivo de la cotidianidad, por ejemplo algún *Lebenswelt* prefilosófico. Es, por el contrario, una hiperdecantación temática y, en tal sentido, algo que adviene por despejo de obstáculos. Eso sería el tiempo en cuanto in-significancia del ente.

METAFISICA

"Metafísica" se ha convertido en término insultante para muchos filósofos de nuestros días, que se sirven de él con el fin de anatematizar a sus rivales. En el fondo de tal actitud se descubre desconfianza frente a la teología y rechazo de ella; también se descubre cierto paralelismo con ideas políticas modernas. Por lo demás, la misma metafísica se ha autocriticado y transformado, lo que añade complejidad al fenómeno. En odo caso, se comprende porqué el lenguaje se asume como núcleo de esta problemática. Aparece así un rasgo esencial del discurso metafísico: la relación lenguaje-metalenguajes. La historia de la metafísica es la historia de un especial alargamiento metalingüístico, que se cierra de manera circular en la filosofía de Hegel. Desde entonces el discurso metafísico adquiere la propiedad de la in-significancia, lo que no ha de entenderse como debilitamiento o banalidad sino como fuerza oculta, como clandestinidad. El pensamiento filosófico actual necesita asumir dicha situación, que concierne a su centro mismo.

7. LA ENSEÑANZA Y LA INVESTIGACION FILOSOFICA EN EL PERU

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA EN EL PERU

ADRIÁN GONZALES OCHOA

Dos son los niveles en los que de manera institucionalizada, se enseña filosofía en nuestra patria. La educación secundaria ofrece el curso de Introducción a la filosofía a los alumnos que cursan el último año de secundaria, y la Universidad ofrece sólo en algunos programas, algunas materias concernientes a la filosofía: Introducción, materialismo dialéctico, lógica, epistemología etc.

Empezaremos haciendo algunas observaciones a la enseñanza de la filosofía en el nivel secundario, tomando en cuenta, que el curso es obligatorio, que hay un contingente apreciable de alumnos de ambos sexos, y que la mayoría, no volverá a tomar contacto con la filosofía, por no proseguir estudios superiores y si lo hicieran, conviene recordar, que el primer contacto será determinante para las actitudes que tomará el estudiante universitario frente a la filosofía. Al respecto, merece comentar el siguiente hecho: al ingresar en una aula universitaria, —casi siempre pintarrajeada— llamó nuestra atención, unas inscripciones colocadas de manera muy visible en el frontis de la sala, por encima del pizarrón, las mismas que entre signos de interrogación decían: "¿Filosofía?", para en renglón seguido tener otra interrogante: "¿Para qué?", y finalmente más abajo, una respuesta lapidante y desesperada: "Inútil". ¿Es ésta la concepción que maneja un alumno universitario?, ¿será quizás la huella impresa que les dejó la educación secundaria , ¿es ocurrencia de un sólo alumno o la gran mayoría piensa de este modo? Tememos y creemos que es lo segundo. Esto nos obliga a tomar el problema para su respectivo análisis desde diferentes puntos de vista, tales como el contenido: ¿qué se enseña? El aspecto docente o profesional ¿quiénes enseñan? El propósito; ¿para qué se enseña? La intención: qué debe enseñarse. La Didáctica o metodología: ¿cómo se enseña? Los dicentes o alumnos: a quiénes se enseña.

¿Qué se enseña en filosofía?

Con un propósito comparativo, utilicemos los tres últimos programas o currículas administrados en los últimos 25 años, los mis-

mos que nos darán una idea en torno al contenido y a las proyecciones que de la filosofía se tiene en el Perú.

Programa del año 1966 (Antes de la Reforma Educativa).

1. Introducción.— La actitud filosófica - La filosofía como teoría y como práctica - ¿Para qué filosofamos?
2. El problema del conocimiento.— El acto del conocimiento - Experiencia y razón - La negación escéptica del conocimiento - Verdad, verificación y certeza - Validez a priori y validez a posteriori.
3. El problema de la ciencia.— La estructura de la ciencia - Estudio de los principales problemas que plantea la fundamentación de las ciencias matemáticas, naturales y humanas.
4. El problema del Valor.— El acto valorativo - Caracteres y fundamentos del valor - Clases de valores.
5. El problema ético.— La persona moral y la acción - La moralidad y los valores éticos fundamentales - El problema de la libertad como condición del deber, la responsabilidad y la culpa - El problema del fundamento del deber y la justificación de la conducta - Problemas de ética social - La sociedal justa - Moral y vida económica.
6. El Problema estético.— La vivencia estética - El valor estético y el problema del arte.
7. El problema del hombre.— El hombre como ser natural y como ser espiritual - La existencia humana y la historia - La posición del hombre en el cosmos.
8. Tema optativo.— El problema de la realidad.

Programa Adaptado - Reforma Educativa

Aprobado por el Ministerio de Educación
R. M. Nº 0587-78-ED del 24 de abril de 1978 Lima Perú.

Capítulo I. El problema del hombre.

1.1. La antropología filosófica.
1.2. La búsqueda del ser del hombre.
1.3. El hombre como ser natural y como ser espiritual.
1.4. La existencia humana y la historia.
1.5. La posición del hombre en el cosmos.

Capítulo II. El problema del conocimiento.

2.1. La teoría del conocimiento.
2.2. El acto del conocimiento.
2.3. Experiencia y razón.

2.4. El conocimiento como acto y como contenido.
2.5. La negación escéptica del conocimiento objetivo.
2.6. Verdad, verificación y certeza.
2.7. Validez a priori y validez a posteriori.

Capítulo III. El problema de la ciencia.

3.1. La teoría de la ciencia.
3.2. La estructura de la ciencia.
3.3. La clasificación de las ciencias.

Capítulo IV. El Problema del Valor.

4.1. La experiencia valorativa.
4.2. El acto valorativo.
4.3. La naturaleza del valor.
4.4. Caracteres del valor.
4.5. Clases de valores.

Capítulo V. El problema ético.

5.1. La conducta moral.
5.2. La persona moral y la acción.
5.3. La moralidad y los valores éticos fundamentales.
5.4. ¿Qué significa "deber"?
5.5. El fundamento del deber.

Capítulo VI. Problemas de ética profesional.

6.1. La ética y la conducta social.
6.2. La sociedad justa.

Capítulo VII. El saber filosófico.

7.1. Dificultades en el análisis del concepto de filosofía.
7.2. La actitud espontánea y la actitud científica.
7.3. La actitud filosófica.
7.4. El campo de estudio de la filosofía.
7.5. La filosofía como teoría y como práctica.
7.6. ¿Para qué filosofamos?

Prgrama Adaptado - Régimen Democrático - 1982

Capítulo I. La posición del hombre en el cosmos - diversas concepciones.

Capítulo II. El conocimiento - origen - conocimiento a priori y conocimiento a posteriori - el conocimiento científico.

Capítulo III. El valor - Valores éticos fundamentales: Dignidad - Justicia - Solidaridad. El humanismo..

Capítulo IV. La filosofía - Actitud filosófica - La filosofía como teoría - como práctica - ¿Para qué filosofamos?

En qué situación tan lamentable se encuentra la filosofía. Hace 25 años los programas no han cambiado sino en el orden de sus capítulos, y lo que es peor, cada vez se reducen y mutilan los programas respectivos se reducen también el número de horas, restándole la importancia debida, a más de desdeñarla como un curso de "letras" que no nos sirve para nada. A todo esto deberá añadirse el carácter platónico y escolástico de su enseñanza, y el empecinamiento por usar un lenguaje oscuro y abstracto, que hace difíciles las cosas fáciles.

¿A qué responde todo esto?, creo que debiéramos partir del siguiente principio: "La educación —en cualquier sociedad y en cualquier tiempo— responde a los intereses de la clase que detenta el poder económico". Esta clase ejerce un predominio absoluto no sólo materialmente sino también espiritualmente. En este sentido, tendremos que reconocer que las clases dominantes, se han esforzado y se esfuerzan en justificar sus posiciones y privilegios, defendiendo la estructura socio-económica vigente; para esto no han vacilado jamás, en utilizar tanto la Educación como la filosofía —que por su naturaleza son elementos supraestructurales— en la defensa de sus intereses. Sin embargo, nosotros creemos que la filosofía, que ha sido, y sigue siendo utilizada, como poderosa arma ideológica de las clases opresoras, deberá convertirse en el elemento valioso, y por qué no, en el arma ideológica de las clases oprimidas, para lograr los cambios y transformaciones estructurales necesarios, ansiados y soñados largamente.

¿Quiénes enseñan filosofía?

A los múltiples errores anotados ya, se suma, en nuestro entender, un craso error de la Reforma educativa, implementada por los gobiernos militares de la década del 70, y es que sin mayor explicación se integra la especialidad de filosofía, en condiciones desventajosas, al interior de la especialidad de ciencias histórico-sociales; esto determina dos problemas: por una parte, los profesores de filosofía, no podrán ser asesores; ¿qué significa esto? Se refiere a que en cada línea de acción educativa tiene un profesor asesor a tiempo completo, que trabaja 40 horas distribuidas así: dictará únicamente 12 horas, y las restantes 28 horas las dedicará a proyectas y revisar los currículas, al asesoramiento de profesores y alumnos en materia filosófica, a la implementación de bibliotecas y gabinetes especializados; sin embargo, contrariamente en la línea de Histórico-sociales, se crean dos asesorías de

40 horas, una para Historia y otra para geografía, determinando que la especialidad de filosofía, se adscriba unas veces a Historia y otras veces a Geografía. De otra parte se pretende relegar a un segundo o tercer plano a la especialidad de filosofía, privándole de su capacidad orientadora y directriz para las demás especialidades dada la capacidad que tiene la filosofía de ser un saber integrador y que permite las relaciones de unas ciencias con otras.

El problema va más allá, por cuanto las Facultades de Educación y las Escuelas Normales de formación magisterial no ofrecen ya la especialidad de Filosofía, por tanto ya no hay profesores que enseñan estas materias, y quienes se están haciendo cargo de estos cursos son actualmente profesores de la línea de histórico-sociales, o defectuosamente, —dada la álgida situación económica por la que atraviesa el magisterio a nivel nacional—, se está recurriendo a profesores de tercera categoría quienes sin preparación técnico-pedagógica toman en sus manos tan delicada misión. El problema es mucho más grave, cuando se constata que en el Ministerio de Educación y en las Departamentales de Educación no existen personas expertas o especiallstas en filosofía.

Creemos que estos problemas debieran tomarse con más seriedad; que se le reconozca y otorgue la debida importancia a la especialidad de filosofía, que las Universidades del país sean las que formen a los profesionales de esta línea, y que se mantenga una permanente relación a fin de actualizarlos adecuadamente, que se restituyan el mayor número de horas y que se completen las currículas con los tópicos más impprtantes.

¿Para qué se enseña filosofía?

¿Cuáles son los fines, los propósitos, los objetivos en la enseñanza de la filosofía? En principio tendremos que superar el desdén por el asunto que nos ocupa. Hay personas que creen que la filosofía es inútil, otras se preguntan: para qué sirve la filosofía; nosotros pensamos que estas muestras de ignorancia, hacen más urgente la necesidad de enseñarla. En primer lugar, el hombre resulta ser el único ser con capacidad de pensamiento, y esto le posibilita las respuestas a una serie variada de interrogantes planteadas a través de la problemática de su existencia como ser social. Será la filosofía la que le ayude a ubicarse en el mundo, a pisar tierra firme, a adoptar actitudes críticas frente a la realidad, a buscar un saber integrador; le ayudará a explicarse la problemática de su tiempo histórico. En fin, lo ubicará en su calidad de ser racional, inquietándolo a la búsqueda de la verdad en las proyecciones del macrocosmos y el microcosmos. Un curso de filosofía, deberá ser el aguijón dejado como recuerdo para instarlo permanentemente a buscar el sentido y la proyección de su vida.

¿Qué debe enseñarse en filosofía?

Este asunto se desprende del anterior, pero tendrá en cuenta principalmente, que existen distintas maneras de concebir la filosofía: Así tenemos principalmente dos concepciones en pugna; unos la consideran una actitud eminentemente teórica, especulativa y desinteresada; otros en cambio la consideran una actividad netamente práctica, una guía para la acción que regula nuestra conducta. A la primera forma se le reconoce en la actualidad como filosofía burguesa o filosofía idealista, a la segunda se le conoce como filosofía revolucionaria o filosofía materialista; por supuesto que esperamos no confundirla con la ideología o la religión, y salvando esta circunstancia, creo que debiera enseñarse ambas formas inicialmente, para que sean los educandos quienes con conocimiento de causa elijan o escojan la postura que esté más acorde con sus formas de ser, con sus ideales etc. Claro está, que el docente no podrá mantener imparcialidad, por que evidentemente todos tenemos que tomar partido y bueno sería que esto se logre como resultado de un trabajo serio y concienzudo, que nos permita desarrollar un espíritu crítico con iniciativa, y por supuesto manteniendo una discrepancia alturada.

¿Cómo se enseña filosofía?

Llegamos al aspecto didáctico y metodológico que muchos filósofos desdeñan, pero que, sinceramente creemos que tiene la clave del éxito para abrir las puertas de la filosofía a todo hombre que se interese por su ser y sus variados problemas.

La clase magistral y el "magister dixit" de la escuela antigua, deberán desterrarse, para dar paso a la discusión alturada e inacabada, a la participación directa de los alumnos, al planteamiento de sus propias concepciones, que deberán ser respetadas y ponderadas si el caso lo requiere; al diálogo vivo y a la dialáctica. Deberá motivarse también, la asistencia a clases con libros que puedan utilizarse en la defensa de una posición, o en el interés por acudir a las fuentes mismas del conocimiento. Deberá vivirse la filosofía, tanto por parte del docente como también de sus dicentes; es recomendable utilizar un lenguaje sencillo asequible a la audiencia, sin que esto signifique pérdida de rigor, seriedad y entusiasmo. Hay que despertar el interés por la investigación, empezando muchas veces por cinscunstancias que pueden parecer triviales, pero que sirvan para que los alumnos se den cuenta de la necesidad de avanzar más y más en los horizontes del conocimiento.

¿A quiénes debe enseñarse filosofía?

Queremos concluir con este último aspecto, aperturando nuevas rutas, nuevos receptores. Al inicio de la ponencia hablamos

de dos niveles en los que se enseña filosofía, pero estamos convencidos de poder ir más lejos. Indudablemente, es el adolescente que termina su secundaria, el mejor receptor y el mejor partícipe en las discusiones de carácter filosófico, lo ayudan en esta empresa, su edad y sus afanes gnoseológicos; lo que se siembre aquí, podrá ser más adelante una buena cosecha con mejores frutos, que nos muestren hombres de recias y serias personalidades.

De otro lado, en las Universidades debe propenderse a la enseñanza de la filosofía, en todos los programas sin distinción alguna, con el propósito de lograr una formación netamente humanista, además de procurar que los estudiantes lleguen a adoptar una actitud filosófica frente a su especialidad, iniciando de este modo la indagación filosófica, que no deberá empezar como en la mayoría de los casos, al promediar o concluir su vida profesional, sino en los inicios de sus estudios profesionales, logrando así una mayor capacidad para confrontar los propios problemas científicos.

Finalmente, reconozcamos las limitaciones que tiene la educación institucionalizada, cuya labor se dice que es formativa, pero esto no es cierto, ya que su misión se reduce a ser únicamente informativa y a decir verdad mal informativa. En cambio la filosofía tiene como virtud, el poder ser autoformativa, promoviendo a la persona en su conjunto. Esto motiva la necesidad de brindar cursos elemenales de filosofía al grueso contingente de personas integradas por obreros, campesinos, artesanos, empleados, amas de casa, que por razones obvias no contactaron formalmente con esta materia.

La Universidad podrá cumplir con sus labores de proyección social organizando certámenes seminarios, coloquios, conversatorios etc. en procura de alcanzar la filosofía, como un instrumento de liberación espiritual y cultural, tanto individualmente como colectivamente en la esperanza de lograr un mundo mejor.

LA EDUCACION MATEMATICA DE LOS ESTUDIANTES DE FILOSOFIA

MICHEL HELFGOTT

Se plantea la necesidad de brindar una sólida base matemática a los estudiantes de filosofía, en el marco de una sucesión de cursos presentados con un enfoque histórico-cultural y que abarca tres semestres.

La matemática es una disciplina imprescindible para comprender muchos aspectos del mundo que nos rodea. Es el lenguaje por excelencia de la física y cada vez es mayor su rango de aplicabilidad. Desconocer matemática implica construir una barrera innecesaria para un conocimiento adecuado de las ciencias naturales, la economía, la ingeniería y un número creciente de especialidades. Los filósofos, especialmente los que se dedican a la filosofía de la ciencia, no deben sustraerse a la responsabilidad de conocer un amplio espectro de la matemática. De lo contrario les será muy difícil entender como piensan y trabajan sinnúmero de científicos en todo el orbe y les estará vedado el acceso a grandes corrientes del pensamiento actual.

Consideremos, por ejemplo, el trabajo de Frank (3), una obra fundamental en el terreno de la filosofía. El lector que no posea conocimientos de cálculo diferencial e integral y los principios de la mecánica clásica encontrará que muchos de sus argumentos resultan inaccesibles, especialmente aquellos contenidos en el capítulo acerca de leyes causales.. Tal situación no debe prevalecer; el esfuerzo que se dedique a estudiar matemática y física a nivel universitario se verá recompensado por la facilidad que se adquiere en el estudio de trabajos sobre ciencia y filosofía de la ciencia.

Otro ejemplo que trae a luz la importancia de la matemática para los filósofos se refiere a la naturaleza y función de los modelos. Analizaremos, a modo de ilustración, un modelo de la química. El esquema clásico de la cinética de las enzimas es:

$$S + E \underset{k_{-1}}{\overset{k_1}{\rightleftarrows}} C \overset{k_2}{\rightarrow} E + P$$

donde S denota el sustrato, E la enzima, C el compuesto intermedio y P el producto; k_1, k_{-1} y k_2 son las constantes cinéticas del proceso. Bajo condiciones de estado estacionario se llega a la ecuación de Micaelis-Menten

$$\frac{dS}{dt} = \frac{-V_{max}\, S(t)}{K_m + S(t)} \qquad (1)$$

($V_{max} = k_2 E_T$, $K_m = (k_1 + k_{-1})/k_2$, E_T = cantidad total de enzima). Estamos frente a una ecuación diferencial. Separando variables e integrando se desprende la ecuación

$$\frac{1}{t} \ln \frac{S(0)}{S(t)} = -\frac{1}{K_m} \frac{S(0) - S(t)}{t} + \frac{V_{max}}{K_m} \qquad (2)$$

Es decir, se efectúa la predicción contenida en la gráfica adjunta. A estas alturas se debe contrastar con los datos experimentales. Una vez que hay concordancia, se calcula k_2 a través del valor V_{max} obtenido de la figura. De igual manera obtenemos K_m ¿cómo calculamos k_1 ? *

Antes del estado estacionario, un período sumamente breve al comienzo de la reacción, podemos suponer que S(t) es constante, digamos S_T. Luego

$$\frac{d^2P}{dt^2} + \alpha_1 \frac{dP}{dt} = \alpha_2 \ , \ P(0) = P_o \ , \ \frac{dP}{dt}(0) = 0$$

$$(\alpha_1 = k_1 S_T + k_{-1} + k_2 \ , \ \alpha_2 = k_2 k_1 E_T S_T)$$

Este es un PVI ligado a una ecuación diferencial lineal de segundo orden. Efectuando las aproximaciones del caso** arribamos a

$$k_1 = \frac{2\,(P(t) - P_o)}{t^2\, V_{max}\, S_T} \qquad (3)$$

---

* Una vez que logremos calcular k_1, la constante k_{-1} se obtiene de la igualdad que define a K_m.

** Este aspecto lo hemos desarrollado en Ciencias y Matemática (Tópicos de Ecuaciones Diferenciales, 1er. Coloquio de la Sociedad Matemática Peruana, Lima, Noviembre 1983).

Estamos ante una nueva predicción, en el sentido que para valores de t antes del estado estacionario el cociente $2\ (P(t) - P_o)/t^2\ V_{max}\ S_T$ debe permanecer constante. Con posterioridad a la predicción contenida en (3), se lograron diseñar técnicas experimentales de cinética química ultrarrápida que permitieron obtener valores de P(t) para valores de t pequeñísimos al comienzo del proceso. Realmente el cociente mencionado permanecía casi constante. Ello hizo posible calcular k_1 como el promedio simple

$$\frac{1}{n}\left(\sum_{i=1}^{n} 2\ (P(t_i) - P_o)/t^2_i\ V_{max}\ S_T\right)$$

Vemos entonces que un rol importante de los modelos matemáticos es efectuar predicciones sobre aspectos de la realidad que permanecen ocultos a los ojos del experimentaador, por más inteligente y acucioso que éste sea. Al mismo tiempo la matemática proporciona un impulso esencial al desarrollo científico; es indudable que la interrogante planteada en la fórmula (3) fue un factor que determinó la aparición de las técnicas ultrarrápidas en la cinética química. El triunfo y aceptación de una teoría científica es completo no sólo si explica, dentro de un marco racional y sistemático, los resultados experimentales conocidos sino si la teoría es capaz de efectuar predicciones. La historia de la teoría de la relatividad generalizada y su afirmación respecto a la desviación de los rayos de luz al pasar frente al sol, es otro ejemplo de una gran teoría científica que consigue explicar y predecir fenómenos.

La discusión contenida en el párrafo precedente debe y puede ser entendida por estudiantes de filosofía. Sólo se requiere cálculo diferencial e integral básico. El poder de la matemática es de tal magnitud, que en unas pocas líneas es posible dar una idea acerca de como los científicos razonan.

De otro lado es conveniente que los matemáticos regresen a las tradiciones de Poincaré y Hilbert, cuando se esperaba que un matemático fuera versado en filosofía y ciencia. Ello coadyuvaría a la interrelación entre matemáticos y filósofos. Se debe dar un paso adelante para terminar con la incomunicación reinante. La existencia de dos culturas distintas a las que hace referencia C. P. Snow, es un factor francamente negativo.

Estudiar y entender matemática es una necesidad, lo fue en la época de los griegos y lo es en nuestro tiempo. Los alumnos de filosofía deben recibir una sólida base en esta disciplina. Las dificultades comienzan cuando se desea diseñar un plan de estudios. Mi planteamiento es que se deben considerar tres cursos semestrales sucesivos de matemática, especialmente diseñados para candidatos al bachillerato en filosofía. Cursos que involucren aspec-

tos del álgebra superior, la geometría y el cálculo diferencial e integral principalmente.

Para hacer realidad la educación matemática de los futuros filósofos, una buena opción sería una secuencia desarrollada alrededor de los libros de Douglis (2), Kline (5) y Priestley (7). Estos textos tienen la particularidad de haber sido escritos teniendo en mente a estudiantes con inquietudes por la cultura. Son obras didácticas, presentadas con calidad literaria y científica; * conjugan muy bien elementos técnicos e históricos dentro de una tradición humanista digna de destacar.

Como lecturas colaterales obligatorias recomendamos Hardy (4), Kline (6) y Saaty (8). En particular la obra de G.H. Hardy es un clásico de la literatura con la que todo estudiante debe estar familiarizado. Davis y Hersh (1) requiere mayor sofisticación y experiencia matemática para asimilar su contenido, pero es conveniente que para consulta y lectura posterior existan ejemplares en las bibliotecas.

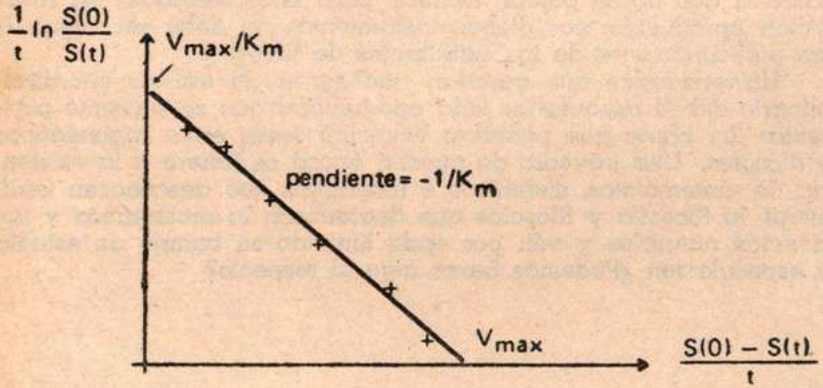
Mención aparte merece la familiarización con las computadoras. Un lenguaje de programación (BASIC, por ejemplo) debe ser enseñado como parte del primer semestre de matemática, en el contexto de ejemplificación de problemas concretos. Las computadoras forman ya parte de la vida moderna y dan una nueva dimensión a diversas ramas de la matemática haciendo factibles cálculos que no se podían realizar hace unas décadas. La revolución introducida por dichos instrumentos no debe ser ajena a las preocupaciones de los estudiantes de filosofía.

Universidades que guardan tradiciones de trabajo interdisciplinario deben aprovechar toda oportunidad que se presente para sentar las bases que permitan estrechar lazos entre matemáticos y filósofos. Una tragedia de nuestra época se refiere a la existencia de matemáticos, científicos e ingenieros que desconocen totalmente la filosofía y filósofos que desconocen la matemática y las ciencias naturales y ven por ende limitado su campo de estudio y especulación ¿Podemos hacer algo al respecto?

*** En la Revista de Ciencias de la UNMSM (Vol. 73, Nc 1, pp. 124-125, Diciembre 1981) se puede encontrar un comentario más detallado del trabajo de W. Priestley.**

BIBLIOGRAFIA

1.—Davis P., Hersh R., The mathematical experience, Houghton Mifflin, 1981.
2. Douglis A., Ideas in Mathematics.
3. Frank P., Philosophy of Science, Prentice Hall, 1957.
4. Hardy G. H., A Mathematician's Apology, Cambridge University Press.
5. Kline M., Mathematics for Liberal Arts, Addison-Wesley, 1967.
6. Kline M., Mathematics in Western Culture, Penguin Boods, 1972.
7. Priestley W., Calcutus: An historical approach, Springer Verlag, 1979.
8. Saaty T. (Editor), The spirit and the uses of the mathematical sciences, McGraw-Hill, 1969.



GRAFICO

JUSTIFICACION DE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA

RAIMUNDO PRADO REDONDEZ

"La *misión de la filosofía* que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*".

"Entre la filosofía y el estudio del mundo real media la misma relación entre el onamismo y el amor sexual".

Karl Marx

1. *Una precisión necesaria.*

Debemos iniciar nuestra breve intervención con una precisión necesaria. Usaremos la palabra "filosofía" en dos sentidos fundamentales: descriptivo y prescriptivo. Sin duda, esta distinción es muy relativa; pues, no es posible establecer una clara línea demarcatoria entre ambos. En cierto modo, describir es también prescribir. No obstante, hay aspectos distinguibles como descriptivos o prescriptivos.

En el sentido descriptivo, pensamos con un criterio omnicomprensivo. Desde esta óptica, distinguimos dos clases de filosofías: una, constituida por aquellas conscientemente asumidas y que han logrado, en algún grado, expresarse en forma discursiva, con relativa organicidad y coherencia. Una segunda, que comprende lo que Antonio Gramsci llamaba "filosofía espontánea".

En el sentido prescriptivo, postulamos una posición valorativa: qué filosofía preferimos y cómo debe enseñarse. Es decir, una filosofía con un significado cuasi-programático. En la parte final de nuestla exposición, analizaremos y justificaremos sumariamente nuestra postulación. Conviene sí, ahora mismo, referirnos al sentido descriptivo del término filosofía.

a) El sentido descriptivo de la palabra *filosofía*.

Cuando hablamos en general, sin ninguna precisión previa, de la necesidad de la enseñanza de la filosofía, el interlocutor no sabría de qué estamos hablando. Con el uso indeterminado de esta palabra, sólo conseguiríamos provocar algunas conjeturas o vagas evocaciones como las siguientes: 1º) que se esté aludiendo a una determinada filosofía, que puede ser la filosofía de nuestra preferencia; 2º) que no se trate de una filosofía existente sino de un panteo programático de una filosofía posible y deseable 3º) puede referirse no a un cuerpo de ideas sino a un tipo específico de acción o práctica cognoscitiva; 4º) puede entenderse en un sentido eminentemente conceptual, abstracto, purificado y descriptivo. Es decir, en ese último sentido, no se apuntaría a una filosofía específica sino se estaría designando ciertas características compartidas por todas las filosofías históricamente conocidas (llámense materialistas, idealistas, etc.). Este sentido nos interesa particularmente por dos razones; primero, porque, a nuestro modo de ver, posibilitaría una definición infolmativa de la filosofía y, por tanto, verificable y no estipulativa; segundo, porque es éste el sentido de nuestra preferencia.

Señalábamos que, desde el punto de vista descriptivo, distinguíamos filosofías conscientemente elaboradas y filosofías espontáneas e inconscientemente asumidas o absorbidas. La distinción esencial es que las primeras han logrado cierta posición razonada, con expresión conceptual relativamente coherente, orgánica y no disgregada. Las segundas carecen de estos elementos. Pero, ambas tienen en común un aspecto esencial: son posiciones, valorativas e interpretativas, frente a la totalidad de lo real. Que frente a la realidad como un todo se tenga una posición racional, científica, mística, deformada, ilusoria, etc., es otro problema.

Es evidente y muy fácil aceptar la existencia de las filosofías discursivamente elaboradas. Pero no es muy clara la existencia de filosofías espontáneas.. Un filósofo profesional incluso puede rechazar el uso del término "filosofía" para nombrar esta suerte de pre-filosofías y sugerir el empleo de otras expresiones como la muy alemana de "Weltanschauung" (visión del mundo). La disputa por las palabras mayormente no nos interesa. Nos preocupa la existencia de un problema real o de hecho; podemos, o mejor, debemos aceptar que hay discontinuidad y diferencias esenciales entre una filosofía crítica y racionalmente construida de una concepción espontánea del mundo. Sin embargo, también mantienen cierta continuidad. Todos los hombres (simples, profesionales, prácticos, filósofos etc.), con una mínima actividad mental, tienden a asumir consciente o inconscientemente, una posición interpretativa y valorativa frente al mundo. Por supuesto que hay zonas oscuras de esta actitud, con estratos pre-históricos y en cuyo seno se gestan y se alimentan ciertas nociones y valores que en forma clandestina regulan nuestras acciones cotidianas. Esta clan-

destinidad, teóricamente, puede ser encubierta por el planteo de falsas disyuntivas como la que pasamos a señalar a continuación.

2. *Denuncia de una falsa disyuntiva: si conviene o no tener una posición filosófica.*

Plantearse la disyuntiva de la conveniencia e inconveniencia de tener una posición filosófica parte de la creencia ingenua de que hay personas que carecen de una posición filosófica. Incluso no faltarán aquellos que piensen que es negativo tener una posición filosófica.

Nosotros sostenemos —por las razones anteriormente señaladas y por la demostración efectiva, a nuestro juicio, realizada por el destacado intelectual italiano Antonio Gramsci— que todos los hombres tienen una filosofía espontánea. Sería inútil hacer citas de determinados pasajes de los trabajos de este autor, pues, en todas sus reflexiones filosóficas aporta argumentos y pruebas al respecto. Así, para demostrar que "todo el mundo" tiene una filosofía espontánea señala las siguientes: a) el lenguaje (sostiene que esta filosofía está contenida en el lenguaje); b) que está presente en el sentido común y el buen sentido; c) que está constituida por la religión popular, el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y obrar, y que se cristalizan y manifiestan en lo que se llama generalmente "folklore".

Nosotros agregaríamos que la filosofía espontánea no es propia o exclusiva del hombre corriente o práctico. Es universal y vigente. Acompaña también al científico e incluso, me atrevería a sostener, al filósofo profesional. Cabe hablar de la "filosofía espontánea" del científico y del filósofo crítico. Al científico le acompaña en forma clandestina y doblemente: se encuentra en los supuestos no explícitos y acríticos de su ciencia y en su posición frente al mundo. El filósofo profesional también, para emplear una expresión de Gastón Bachelard, tiene "zonas nocturnas" en su comportamiento frente al mundo; frecuentemente sólo es racional y críiico cuando se trata de problemas que la tradición ha consagrado como exclusivamente filosóficas. Amplias zonas vitales de la existencia humana quedan fuera de la jurisdicción de la "razón crítica".

Para terminar este punto, queremos dejar establecido que la conciencia humana no admite vacíos. El vacío es, en todo caso, el reino de la filosofía espontánea.

3. *La verdadera disyuntiva: o filosofía espontánea o filosofía crítica.*

Dada la situación descrita, el verdadero problema es: si es preferible quedarse con la filosofía espontánea o es mejor cons-

truir crítica y conscientemente nuestra propia concepción del mundo. Pues, nos guste o no nos guste, todos poseemos, o mejor somos "posesos" de una filosofía espontánea. Las ideologías, las valoraciones dominantes (generalmente las de los grupos o clases dominantes) toman posesión de nosotros.

Esta disyuntiva se presenta también al científico: es preferible o no que el científico aprenda de afrontar críticamente los supuestos de su ciencia y las diversas formas de razonamiento que están en juego en su teoría. Y, también, si conviene o no al científico enjuiciar con la misma responsabilidad cualquier problema humano.

El problema subsiste también para el filósofo profesional: si conviene o no que el filósofo tenga, al mismo tiempo, lados diurnos y nocturnos.

Creo, podemos concluir con una constatación y una demanda: primero, es un hecho constatable histórica y concretamente el desarrollo desiguial y combinado de la consciencia humana (al lado del pensamiento más moderno y crítico, sobreviven y se reproducen ideas más arcaicas y regresivas). Segundo, si queremos un mundo de mayor plenitud humana, es una necesidad que la razón crítica invada todos los aspectos de la existencia humana.

4. *La necesidad de una filosofía crítica.*

Conscientemente vamos a omitir las razones de nuestra opción por una filosofía realmente crítica. Ojalá tengamos la oportunidad de explicitarlas en el momento del diálogo. Me limitaré a señalar cuáles serían las condiciones y características de esta filosofía que postulamos:

a) Debe estar regulada por la búsqueda agónica de la verdad. Juzgamos que la verdad no puede tener efectos perjudiciales sino, al contrario, es el fundamento de una mejor organización social y de las soluciones adecuadas de los problemas de la humanidad.

b) Debe ser, desde un punto de vista metodológico, una filosofía que posibilite una información objetiva, rigurosa y sobria sobre las diversas doctrinas filosóficas que se han desarrollado históricamente.

c) Debe ser una filosofía que desarrolle la capacidad crítica, la cual supone: primero, una información diversificada y objetiva y no sólo la filtrada por otras interpretaciones; segundo el manejo crítico de diversas formas y técnicas de razonamiento; tercero, amor por la verdad.

d) Debe ser una filosofía con doble función: de desenmascaramiento despiadado de la realidad y de formulación de proyectos de realización humana.

8. EPISTEMOLOGIA Y LOGICA

CONTRADICCION LOGICA Y CONTRADICCION DIALECTICA

JULIO CÉSAR KRÜGER CASTRO

La ley más importante de la dialéctica es la ley de la contradicción. La ley de la contradicción se confunde a menudo con el principio lógico de no contradicción.

La ley de la contradicción o la contradicción dialéctica, se interpreta a veces como una negación del principio lógico de no contradicción. Algunos consideran la contradicción dialéctica como una negación del principio lógico de ontradicción y como sinónimo de imposibilidad y absurdo. Admitir la contradicción dialéctica es según este punto de vista, admitir el absurdo y el irracionalismo. Hay, asimismo, quienes en nombre de la dialéctica desvalorizan la lógica formal y rechazan el principio de contradicción de la lógica formal. Es que identifican o confunden la contradicción dialéctica con la contradicción lógica.

Como escribe Rosental "Es necesario diferenciar rigurosamente las contradicciones lógicas y las contradicciones dialécticas. A menudo se confunden y se identifican esas contradicciones, distintas por su naturaleza. Cuando la lógica formal veda unir en un mismo juicio proposiciones que se contradigan entre sí, su exigencia tiene por objetivo evitar la confusión, las faltas de consecuencias en el pensar", [1] La dialéctica, dice Rosental, también quiere que se observe rigurosamente el principio de que el pensamiento no se contradiga a sí mismo.

Lenin sostuvo en reiteradas ocasiones que en ningún análisis ha de darse "contradicciones lógicas". [2] Asimismo señaló que en las escuelas se debería enseñar primero la lógica formal. "Lenin —escribe Rosental— indica que en los juicios no debe haber contradicciones lógicas". [3]

Pero hay quienes confunden o identifican contradicción dialéctica con contradicción lógica. Otro autor, E. Hartmann, creyen-

---

[1] Rosental M.M.: **Principios de Lógica Dialéctica,** Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, p. 347.
[2] Op. cit., p. 347.
[3] Ibid., 357.

do burlarse de la dialéctica dijo: "el hielo bajo mis pies se rompe o no se rompe".[4] "El dialéctico no puede vivir ni dar un paso". Sidney Hook escribe: "Si en la naturaleza todo es contradictorio, y si, como afirma Engels, el pensar correcto es imagen o reflejo de la cosa, el ser conseecuente constituirá un sistema constante de falsedad. La ciencia, que ve en el mantenerse consecuente una condición necesaria de la verdad, no podría dar, en tal condiciónó, ni un solo paso adelante. Si todo en la naturaleza es contradictorio, difícilmente podrá decir Engels que el pensamiento, que es producto de la naturaleza de la materia, ha de "corresponder" en vez de contradecir".[5]

El argumento de S. Hook pretende contraponer la dialéctica, la contradicción dialéctica a la teoría del reflejo de Engels, y a la ciencia. Según S. Hook, la ciencia "que ve en el mantenerse consecuente una condición necesaria de la verdad" o sea que debe evitar la contradicción, "no podría dar en tal condición, ni un paso adelante". Según dice veladamente S. Hook, la ciencia no admite la contradicción dialéctica que identifica con la contradicción de la lógica formal, comúnmente llamada contradicción lógica. Confunde S. Hook consciente y inconscientemente, contradicción dialéctica y contradicción lógica o formal.

¿La contradicción dialéctica es lo mismo que la contradicción de la lógica formal?; ¿Niega la contradicción lógica?

Dicho de otra forma, ¿la dialéctica acepta o niega la validez del principio de contradicción o de no contradicción?

La contradicción dialéctica no es lo mismo que la contradicción lógica formal aunque puede confundirse, y de hecho ha sucedido y sucede.

La contradicción dialéctica no niega o invalida el principio de contradicción. La dialéctica, que postula la contradicción, exige sin embargo, respetar el principio de contradicción o de no contradicción de la lógica formal.

Sobre el principio de contradicción es necesario remontarse a Aristóteles quien fue el primero en formularlo. "El más cierto de todos los principios es aquel sobre el cual es imposible engañarse. Es necesario que este sea en grado máximo conocido —pues en aquellas cosas que se desconocen, se engañan todos— y que no sea hipotético, puesto que el principio, cuyo conocimiento es necesario para la comprensión de las cosas, no es una hipótesis. El cual es necesario conocerlo para conocer cualquier cosa, y es igualmente necesario abordar ya el asunto de estudio poseyendo su conocimiento. Es evidente, por tanto, que este principio

---

[4] Cit. por Rosental, op. cit., p. 349.

[5] **Dialectical Materialism and Scientific Method,** p. 7, cit. por Rosental, op. cit., p. 350.

es por excelencia el más cierto".[6] El principio más cierto de todo; el principio por excelencia el más cierto. Aristóteles formula el principio de contradicción como sigue: "Digamos ahora a continuación qué es este principio. Es este: es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se de y no se de en un mismo sujeto un mismo atributo".[7] Aristóteles repite que es el más cierto de todos los principios: "Es imposible, —dice— en efecto, que alguien crea que una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, como pretenden algunos decía Heráclito. Aunque no es necesario que uno piense siempre aquello que dice".[8]

Sobre la primera reacción de Aristóteles tan pronto como ha formulado el principio de contradicción, escribe Ortega y Gasset: "¡Es algo sorprendente! porque no consiste en analizar el sentido del principio, ponderarlo, mirarlo por todas sus caras, plantearse acerca de él cuestiones, siquiera sean secundarias y didácticas. Tampoco es, como va a hacer luego, "mostrarlo" y demostrarlo. No; lo primero que hace, apenas lo enuncia, es volverse de espaldas a él y ponerse nervioso, casi frenético, con unos seres imitantes, reales o imaginarios, que tienen la avilantez de poner en cuestión el principio, de andar hurgando en él o francamente de no aceptarlo. Aristóteles pierde mesura, cosa que rarísima vez hace, porque, como he dicho, es animal de sangre fría".[9]

Aristóteles pierde la mesura y se enfada con los que niegan el principio, por ejemplo con el dialéctico Heráclito que plantea la contradicción dialéctica.

"¿Cómo? ¿Qué hay alguien, según se *supone* haber hecho Heráclito, que cree que lo real puede a la par ser y no ser, ser tal y no ser tal? ¡Eso lo diría Heráclito —replica Aristóteles—; pero no basta que alguien diga una cosa para que la *crea!* (la piense con creencia o creditivamente). Esto es, que Aristóteles no se limita a declarar que, a su juicio, Heráclito padecía un error, sino que le acusa de decir lo que no piensa, esto es, que miente y llama a los demás que duden de ese principio o reclamen claridades sobre él "incultos" (*apaídeusia*). Y dice que si no lo admiten, no pueden ni hablar, que son unas hortalizas, unos melones - phyton",[10] Observa Ortega que "hasta ahora no ha dicho una sola palabra sobre el contenido del principio, salvo enunciarlo. ¡Y ya se enfada!"[11]

---

[6] **Metafísica**, lib. IV-cap. 3, **Obras completas**, p. 947, 1005a.
[7] Ibid., 1005a, p. 947.
[8] Ibid., 1006a, p. 947.
[9] Ortega y Gasset, J.: **La idea de principio de Leibniz**, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, t. 1, p. 247.
[10] Ibid., p. 247.
[11] Ibid., p. 248.

Sostiene Ortega que es el inconveniente de la "evidencia". "Si la 'evidencia' fuese una cualidad que el principio posee, no nos enfadaríamos así, no sentiríamos terror o rencor hacia el prójimo que 'no cree en lo que nosotros creemos', sino que nos reiríamos de él y nos divertiría deshacer su errónea creencia con razones múltiples y bien buídas". [12]

Afirma el filósofo español que el hecho "es paradójico hasta no poder más, pues acontece que precisamente cuando se trata del gran principio del conocimiento, la menor reserva u objeción a él hace que los hombres pasen instantáneamente de teorizar al otro polo de sí mismo: a la pasión y la cólera". [13]

De ser cierto lo que afirma Ortega y Gasset se explicaría la reacción ante la dialéctica y ante los que sostienen la contradicción dialéctica. "Ese hecho tan paradójico —escribe Ortega— es normal en la Historia. Todo el que ha puesto algún reparo o ha negado ese principio, ha encontrado frente a sí, no a uno u otro hombre de ciencia, dispuesto a discutir serenamente con él sobre el asunto, sino a toda la colectividad apiñada en contra de él, señalándole con el dedo, llena de furia y a la vez de secreto pánico, como si fuese un insurrecto, un rebelde, un "enemigo del pueblo" un incendiario, un ateo. Es decir, que la reacción es de tipo social, y aunque se produzca en un individuo, se origina en el fondo "colectivo" de su persona. De aquí que exhiba los caracteres de una protesta religiosa, de un fanático apasionamiento". [14]

Afirma Ortega y Gasset que en este momento de la *Metafísica* "que es la más insigne obra de filosofía, no se comportaba Aristóteles filosóficamente. Los filósofos no se pueden enfadar, porque entonces el orden del Universo se transformaría y todo andaría manga por hombro". [15]

Ortega y Gasset sostiene que "los primeros argumentos de Aristóteles en pro del principio de contradicción no son lógicos ni dialécticos; son agresiones, es decir, son argumentos *hominis ad ad hominen*, de hombre a hombre. Aristóteles hace de este principio una cuestión personal. Es el resultado inevitable de fundar la verdad en esa "evidencia". [16] Y agrega: "Aristóteles se enfada precisamente porque la 'evidencia' de su evidente principio de contradicción es sumamente problemática y bastante ilusoria". [17]

Consideramos que el enfado de Aristóteles contra la dialéctica y la contradicción dialéctica, se debe a que no tiene una idea cla-

---

12 Op. cit., pp. 248-249.
13 Ibid., p. 249.
14 Ibid., p. 249.
15 Ibid., p. 249.
16 Op. cit., p. 251.
17 Ibid., p. 251.

ra de la diferencia entre la contradicción lógica (de la lógica formal) y la contradicción dialéctica, como vamos a tratar de mostrar.

Dice Aristóteles: "Y si es imposible que en un mismo ser se den a un mismo tiempo atributos contrarios —ya a esta proposición añadimos también las circunstancias que de ordinario la definen—, y si pensamientos contrarios no son más que una opinión que se contradice a sí misma, es evidentemente imposible pensar un mismo sujeto que un mismo objeto es y no es al mismo tiempo. Porque quien pretendiera tener esta doble opinión, se engañaría, ya que sería preciso que al mismo tiempo albergara en sí mismo dos opiniones contrarias". [18]

Aquí parece referirse Aristóteles a contradicciones en el pensamiento o en las opiniones.

Dice Aristóteles: "Nosotros acabamos de reconocer que es imposible que en un mismo ser se de a un tiempo el ser y el no-ser". [19] Aquí Aristóteles se refiere, no a la contradicción lógica sino a la contradicción dialéctica. *"Es imposible"*, dice Aristóteles; es decir, es *contradictorio*. Es contradictorio que algo sea contradictorio.

Afirma también Aristóteles "que la más segura de las opiniones es que las cosas contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas". [20] Aristóteles se refiere aquí a las contradicciones en las cosas, a las contradicciones dialécticas.

Por otro lado dice Aristóteles: "No es admisible, por consiguiente, que ocurra que sea verdad a un mismo tiempo decir que una misma cosa es hombre y no es hombre". [21] "No es admisible", es decir, es imposiple, contradictorio decir algo contradictorio. Tratando de refutar al que afirma que las cosas "son asíí y no son así al mismo tiempo" dice Aristóteles que ni quien dice así "piensa en realidad de esa manera".

"¿Por qué, si no, caminan efectivamente a Megara, en lugar de quedarse quietos, pensando que en realidad andan? ¿Por qué, si encuentran un pozo o un precipicio en sus paseos de madrugada, toman sus preucaciones, llenos de temor, como quien ni piensa en realidad que sea igualmente bueno y no bueno cause en ellos? Es evidente que ellos mismos creen que esto es mejor y que aquello no lo es de ninguna manera. Ahora bien, si creen esto así, es necesario que también crean que esto de aquí es un hombre y que aquello de más allá no lo es, y que esto es dulce y aquello no lo es. Además no juzgan ni buscan todas las cosas con un mismo grado de interés, sino que apenas creen que es algo bueno o mejor beber agua o hacer una visita a un hombre determinado, inmediatamente van en busca de ello, cuando deberían

---

18 Op. cit., 1006a, p. 947.
19 Ibid., 1006a, p. 947.
20 Ibid., 1011 b, p. 956.
21 Op. cit., 1006b, p. 949.

conducirse de otra manera si el hombre y el no-hombre fueran una misma cosa". [22]

Esta refutación *ad hominem* muestra la irritación que le causaba a aristóteles lo que consideraba la negación del principio de contradicción que él confunde a veces con la contradicción dialéctica.

La confusión entre el principio lógico (de la lógica formal) de contradicción y la contradicción dialéctica, viene pues de Aristóteles y se origina en Aristóteles, o sea desde el surgimiento de la lógica formal. Sin embargo cabe mencionar lo que señala Engels: "Los antiguos filósofos griegos eran todos dialécticos natos, por excelencia de su naturaleza, y la cabeza más universal de todos, Aristóteles había estudiado las formas esenciales del pensamiento dialéctico". [23] Es Engels quien escribe contra Dühring, quien insiste en las verdades eternas y considera la dialéctica un sinsentido: "Habríamos podido citar también, anteriormente, las ciencias que estudian las leyes del pensamiento humano, la lógica y la dialéctica. A las verdades eternas no les va mejor en ellas. La dialéctica propiamente dicha no es para el señor Dühring sino un contrasentido, y las numerosas obras que se han escrito y todavía se escriben sobre la lógica, prueban suficientemente que las verdades definitivas y sin apelación son también en este campo más raras de lo que se cree". [24]

Sobre la contradicción y el principio de contradicción ha escrito Kant páginas muy esclarecedoras: "La condición universal, aunque puramente negativa, de todos nuestros juicios en general, sea el que fuera el contenido de nuestro conocimiento y la manera que está en relación con el objeto, es que no se contradigan a sí mismos; si así no es, son de suyo nulos (aún independiente del objeto). Puede también suceder que aunque nuestro juicio no contenga ninguna contradicción, enlace sin embargo, los conceptos de un modo contrario al objeto o que no se base en fundamentos *a priori* o *a posteriori*, y por consiguiente que sea falso o esté mal fundado, sin contener, sin embargo, una contradicción interior". [25]

Según Kant pues, el principio de contradicción, es condición *negativa* de todos nuestros *juicios* en general, independientemente del contenido; consiste en *que nuestros juicios no se contradigan a sí mismos;* si se contradicen, son de suyo nulos. Ahora bien, nuestros juicios pueden no contener ninguna contradicción y ser falsos

---

[22] Ibid., 1008/1009a, p. 951.

[23] Engels, F.: **AntiDühring**, Ed. Claridad, S.A. Buenos Aires, 1970, p. 28.

[24] Op. cit., p. 100.

[25] Kant, I.: **Crítica de la Razón Pura**, "División de la Lógica General en Analítica y Dialéctica", Ed. Lozada, t. I., pp. 289-290.

o mal fundados, por ejemplo cuando enlazan los conceptos de un modo contrario al objeto, aunque no contengan una contradicción interior.

"Este principio, pues —escribe Kant— de que a ninguna cosa conviene un predicado que lo contradice, se llama el principio de contradicción. Es este un criterio universal de verdad, aunque meramente negativo, por lo que pertenece exclusivamente a la lógica, puesto que se aplica a los conocimientos considerados nada más que como conocimientos en general e independientemente de su contenido, limitándose a declarar que la contradicción los destruye por completo". [26] "A ninguna cosa conviene un predicado que la contradice". Así enuncia Kant el principio de contradicción que, repite, es un criterio universal de verdad, aunque meramente negativo. Se aplica a los conocimientos considerados nada más que como *conocimientos en general e independientemente de su* contenido. El principio de Contradicción, pues, según Kant, se aplica a los conocimientos *en general e independientemente de su contenido.*

Según esto, si la contradicción se refiriera al contenido, a la cosa, no tendría que ver la lógica formal ni el principio de contradicción se aplicaría en este caso.

"El criterio puramente lógico de la verdad, —había escrito Kant— a saber, la conformidad del conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, será pues la condición *sine qua non*, es decir, negativa, de toda verdad, pero más lejos, no puede ir la lógica, ni tampoco hallar piedra de toque que le indique el error que sólo alcanza al contenido y no a la forma". [27]

Precisando lo que dice Kant, el criterio puramente lógico formal de la verdad, la conformidad del conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón (principio de conradicción, principio de identidad), es la condición *negativa* de toda verdad. Más lejos no puede ir la lógica *formal* - (no la lógica). Tampoco puede hallar piedra de toque que le indique el error que sólo alcanza al contenido y no a la forma. Si es así, la lógica formal como su nombre lo indica, se refiere a la *forma* y no al contenido. No le compete el error que sólo alcanza al contenido y no a la forma, ni encuentra piedra de toque que le indique el error que sólo alcanza al contenido. Esto le competiría a la dialéctica, lógica del contenido.

Lo anterior no significa no valorar el principio de contradicción de la lógica formal.

---

[26] Op. cit., p. 290.
[27] Ibid., p. 205.

"Debemos, pues, dar valor al *principio de contradicción* de principio universal y muy suficiente para todo conocimiento analítico; mas hasta ahí nada más llega su uso como criterio suficiente de verdad". [28]

El principio de contradicción es un principio universal y muy suficiente para todo conocimiento analítico, más hasta ahí nada más llega su uso como criterio suficiente de verdad, según Kant.

Kant es reiterativo en este caso. "Este principio es la condición *sine qua non* de nuestros conocimientos, porque ninguno le puede ser contraio sin destruirse, pero no el principio de la verdad de nuestros conocimientos". [29]

Kant cuestiona una formulación del principio que hizo Aristóteles y que hemos mencionado. "Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo".

"Existe, sin embargo, —escribe Kant— una formulación de este principio célebre, pero puramente formal y sin contenido, que contiene una síntesis que indebida e innecesariamente ha pasado mezclada con el mismo principio: La fórmula es ésta: "Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Además de ponerse aquí la certeza, apodíctica (por la palabra *imposible*) de un modo supérfluo, porque ella misma se sobreentiende por la proposición, está ésta afectada por la condición del tiempo. Dice esto: una cosa = A, que es algo = B, no puede al mismo tiempo ser no B. Pero esto no quita para que sucesivamente pueda ser ambas cosas (B lo mismo que *no* B). Por ejemplo, un hombre que es joven no puede ser viejo al mismo tiempo; pero el mismo hombre puede muy bien ser joven en un tiempo; y en otro no joven; es decir, viejo. Mas el principio de contradicción, como principio puramente lógico, no debe reducir sus asertos a las relaciones de tiempo, luego la tal fórmula es por completo contradictoria a su fin". [30]

La fórmula de Aristóteles es, según Kant, contradictoria a su fin. No debe limitar (einschränken) sus expresiones a las relaciones temporales.

Kant explica esta confusión, señalando que ésta surge de haber separado un predicado de una cosa, del concepto de esa cosa; al unir enseguida a ese predicado su contrario (una cosa es y no es) surge una contradicción únicamente con el predicado y *no con el sujeto*, y además sólo tiene lugar cuando se ponen el primero y el segundo predicado *en el mismo tiempo*.

"La confusión —escribe Kant— proviene de que, después de haber separado un predicado de una cosa del concepto de esa cosa, se une en seguida a ese predicado su contrario; lo que no da nunca una contradicción con el sujeto, sino únicamente con el

---

[28] Op. cit., p. 290.
[29] Ibid., p. 290.
[30] Op. cit., pp. 290-291.

predicado, que le ha sido unido sintéticamente, y contradicción además que no tiene lugar sino cuando se ponen el primero y el segundo predicado en el mismo tiempo".[31] Contradicción entonces, *no* entre el sujeto y el predicado, sino entre un predicado y su contrario y además sólo cuando se ponen los predicados contrarios al mismo tiempo. "Si yo digo; un hombre que es ignorante no es instruido, tengo que añadir la condición: al *mismo tiempo;* porque el ignorante en un tiempo puede ser instruido en otro. Pero si yo digo: *ningún hombre ignorante es instruído,* la proposición entonces es analítica, porque el carácter de la ignorancia constituye aquí el concepto del sujeto y resulta inmediatamente esta proposición negativa del principio de contradicción, sin ser necesario añadir la condición *al mismo tiempo*".[32]

"Un hombre que es ignorante no es instruido. "En esta proposición hay que agregar: *al mismo tiempo* pues el *ignorante* puede ser *instruido* en otro tiempo.

En la formulación de Kant "ningún ignorante es instruido" no es necesario añadir *al mismo tiempo.* Se trata de una proposición analítica. La proposición es analítica porque el carácter de la ignorancia constituye, según Kant el concepto del sujeto; por eso no se necesita añadir la condición *al mismo tiempo.* Es cierto que "instruido" es lo contrario de "ignorante" y que el concepto de ignorante excluye el predicado "instruido" pero se equivoca Kant al afirmar que aquí no se necesita añadir *al mismo tiempo* pues un hombre ignorante no puede ser instruido *al mismo tiempo* pero puede serlo en el tiempo, si se instruye.

"Ahora bien, —escribe Kant— nadie puede pensar concretamente una negación sin tener por fundamento la afirmación opuesta. El ciego neto no puede hacerse la menor representación de la oscuridad porque no tiene ninguna luz; ni el salvaje de la pobreza porque no conoce el bienestar. El ignorante no tiene concepto alguno de su ignorancia porque no la tiene de la ciencia, etc.[33]

Nadie puede pensar una negación sin tener por fundamento la afirmación opuesta, "el concepto de cambio —dice Kant— supone el mismo sujeto como existente con dos determinaciones opuestas, por consiguiente, como permanente".[34]

El cambio supone pues el mismo sujeto como permanente; el cambio supone algo que no cambia; supone la permanencia. Es una unidad de contrarios. Según Kant, supone un sujeto con determinaciones opuestas. "Cambio es unión de determinaciones contradictoriamente opuestas entre sí en la existencia de una sola y

---

[31] Ibid., p. 291.
[32] Op. cit., p. 291.
[33] Ibid., t. II, p. 249.
[34] Ibid., pp. 317-318.

misma cosa. Más, ¿cómo es posible que de un estado dado, siga en la misma cosa, otro estado que le sea opuesto". [35]

El cambio es una unidad de contrarios, de determinaciones contradictoriamente opuestas entre sí en la existencia de una sola y misma cosa, señala Kant quien distingue entre el principio de contradicción que es una proposición totalmente verdadera sobre las *relaciones de los conceptos* y la contradicción real, dialéctica que se refiere a las cosas.

Dice Kant ("Nota sobre la anfibología de los conceptos de reflexión. Doctrina Trascendental del Juicio. Analítica de los Principios". *Crítica de la razón pura.* t. II, p. 34): "El principio de que las realidades (como meras afirmaciones) nunca se contradicen lógicamente, es una proposición totalmente verdadera sobre las relaciones de los conceptos, pero no significa lo más mínimo respecto de la naturaleza ni en caso alguno respecto de una cosa en sí (de ésta no tenemos ningún concepto). En efecto, la contradicción real se encuentra en todas partes donde A—B=O, es decir, donde una realidad unida con otra en un sujeto, suprime el efecto de la otra, como sin cesar ponen de manifiesto en la naturaleza todos los obstáculos y reacciones que, sin embargo, deben denominarse realitates phaenomena porque descansan sobre fuerzas".

Aristóteles dice: "A todos los que dudan les viene esta manera de pensar del aspecto que ofrecen las cosas sensibles; manera de pensar que se funda en que ven que existen simultáneamente cosas contradictorias y contrarias y que de una misma causa proceden efectos contrarios. Por consiguiente, si no es posible que venga a ser el no-ser, debe preexistir en todo objeto el ser y el no-ser. Es la opinión de Anaxágoras, de que todo está mezclado con todo, y también la de Demócrito. Según éste, lo vacóo y lo lleno se encuentra en todas partes, siendo lo lleno el ser, y lo vacío, el no-ser". [36]

Existen simultáneamente cosas contradictorias y conrarias y de una misma causa proceden efectos conrarios. Si no es posible que venga a ser el no-ser, debe preexistir en todo objeto el ser y el no-ser. ¿Es contradictoria lógicamente la afirmación de que en todas las cosas existen el ser y el no-ser?

"A los que así razonan —escribe Aristóteles— a partir de las cosas sensibles les diremos que, bajo ciertos aspectos, hablan ciertamente con verdad pero bajo otros aspectos, con ignorancia. Porque la palabra ser se aplica en un doble sentido (ser en acto y ser en potencia). Por lo cual es ciertamente posible que, en según qué sentido, no es posible ello. Puede en efecto, suceder que una misma cosa sea al mismo tiempo ser y no-ser, aunque no bajo

---

35 Op. ci., p. 355.
36 Metafísica, op. cit., 1009b, p. 952.

el mismo ángulo de visión del ser. Pues, en el grado de ser en potencia, puede realmente suceder que una misma cosa sea cosas contrarias, pero de ninguna manera puede esto suceder al nivel del ser en acto". [37]

Observa Aristóteles que "una misma cosa es dulce para el paladar de unos y es amarga para el paladar de otros". [38] Asimismo observa que "a la mayor parte de los animales las cosas les parecen lo contrario que a nosotros; y aún a cada uno de nosotros no siempre nos parecen igual las mismas cosas, según el juicio de los sentidos". [39] Escribe Aristóteles: "Nosotros diremos a esta manera de razonar que, efectivamente, hay algo de verdad en creer que lo que cambia, en el acto mismo de cambiar, no existe. Pero aún eso hay que someterlo a discusión. pues lo que deja de ser tiene aún algo de aquello que deja de ser y es necesario que también tengan algo de aquello que está viniendo a ser". [40]

Aquí Aristóteles llega a conceder algo de verdad a los que sostienen que lo que cambia, en el acto mismo de cambiar, no existe. Pero al discutir este punto de vista llega a una concepción dialéctica: lo que deja de ser tiene aún algo de aquello que deja de ser, y también tiene algo de lo que está viniendo a ser, o sea que es y no es. Aristóteles señala una importante distinción: "hagamos notar que no es lo mismo cambiar bajo el aspecto de la cantidad que en el aspecto de la cualidad". [41] Algo puede permanecer lo mismo desde el punto de vista de la cualidad y cambiar desde el punto de vista de la cantidad. Asimismo observa que "lo que aparece no es simplemente verdadero, sino tan solo lo es para aquel a quien parece, y cuando parece, en cuanto le parece y tal como le parece". [42] "... pero sin atenerse a este principio, caerán inmediatamente en la teoría que admite la existencia de los contrarios. Efectivamente, puede suceder que una cosa parezca, a la vista, miel, pero no lo parezca por el gusto ...". [43]

Por último, dice Aristóteles: "Baste, en fin, lo que ya hemos dicho sobre que la más segura de las opiniones es que las cosas contradictorias, no pueden ser simultáneamente verdaderas ... [44] Aristóteles se confunde; confunde el principio de contradicción con la contradicción real, en las cosas. "Las cosas contradictorias, no pueden ser simultáneamente verdaderas". En realidad no se confunde sino que piensa que contradicción lógica es lo mismo que contradicción dialéctica.

---

37 Ibid., 1009b, p. 952.
38 Ibid., p. 952.
39 Ibid., p. 952.
40 Op. cit., 1010a, p. 953.
41 Ibid., 1010, p. 953.
42 Ibid., 1011b, p. 955.
43 Ibid., 1011b, p. 955.
44 Ibid., 1011b, p. 956.

"Y, puesto que es imposible verificar al mismo tiempo aserciones contradictorias respecto de una misma cosa, es evidente que tampoco es posible que un mismo objeto contenga en sí, al mismo tiempo atributos contrarios". [45]

"Por tanto, si es imposible afirmar y negar a la vez una misma cosa, también es verdaderamente imposible que en un mismo ser se den a un tiempo atributos contrarios, sino que, o bien se dan ambos en el objeto en relación a otra cosa, o bien se da uno relativamente y otro simplemente". [46] Aristóteles afirma que no es posible que haya "un término intermedio entre los dos términos de una contradicción, sino que es necesario afirmar o negar una cosa de otra cualquiera". [47] En su argumentación dice Aristóteles: "Además, un término medio entre los términos de una contradicción, viene a ser algo así como el gris entre el blanco y el negro, o como lo que no es ni uno ni otro, entre el hombre y el caballo. Si este término es así, no será ciertamente susceptible a cambio, pues las cosas se cambian de lo que no es bueno a lo que es, y de lo que es bueno a lo que no lo es; por lo menos hasta ahora siempre vemos así, pues no se da el cambio sino en dirección a los términos o atributos opuestos a los intermedios". [48]

Aristóteles confunde a veces el principio de contradicción con la contradicción dialéctica, como sucede en otros muchos casos, también entre los marxistas. Aristóteles, sin embargo, tiene también un pensamiento dialéctico y a veces llega a distinguir la contradicción dialéctica de la contradicción lógica, tratando de precisar y llegando a admitir la contradicción dialéctica..

En conclusión, la contradicción dialéctica es diferente de la contradicción lógica (o de la lógica formal); la contradicción dialéctica no niega ni invalida el principio de contradicción, como señala con precisión Rosental.

Como hemos dicho —escribe Rosental— la ley lógico-formal de contradicción veda la coincidencia de caracteres que se contradigan recíprocamente en los juicios acerca de un objeto, tomado en una misma relación y en un mismo tiempo. No es posible atribuir un carácter a un objeto y al mismo tiempo negarlo, no es posible enunciar dos juicios contradictorios acerca de algo, uno de los cuales afirme lo que el otro niega. Dos juicios de ese tipo no pueden ser a la vez verdaderos; la conjunción (es decir, la unión) de juicios contradictorios, es imposible. ¿Es correcto este principio de la lógica formal? ¡Qué duda cabe! Sin observar dicha ley no hay modo de pensar de manera consecuente, sin contradecirse". [49]

---

[45] Op. cit., 1011b, p. 956.
[46] Ibid., 1012b, p. 956.
[47] Ibid., 1012a, p. 956.
[48] Ibid., 1012a, p. 956.
[49] **Principios de lógica dialéctica**, op. cit., p. 344.

La esencia de la cuestión es que la dialéctica tiene en cuenta el tiempo, el movimiento y el cambio; tiene en cuenta el contenido y siendo así, una cosa que es idéntica a sí misma, en el tiempo cambia, y al cambiar es diferente, sin dejar de ser idéntica o de ser la misma cosa aunque está cambiando y no es la misma, de modo que la identidad dialéctica es una identidad concreta que incluye la diferencia y es entonces una contradicción o una unidad de contrarios; es decir, una identidad que incluye la diferencia, o como dice Hegel, la identidad concreta es la identidad de la identidad y de la diferencia. Pero las cosas no son unidad de contrarios al mismo tiempo y en la misma relación. Así la contradicción dialéctica no invalida el principio de contradicción.

CONSIDERACIONES SOBRE MODELOS DE PEANO "NO STANDARD"

LUIS A. PISCOYA HERMOZA

En esta exposición usaremos expresiones como "axioma de Peano" o "sistema de Peano". Para los fines de este trabajo ellas pueden ser consideradas como sinónimas y se refieren a las versiones contemporáneas y perfeccionadas de los axiomas que originalmente dio para la aritmética el matemático italiano Giusepe Peano en su famoso trabajo *Arithmetices Principa*. Las versiones que estamos aludiendo son bastante conocidas y están constituídas por las de von Neumann y León Henkin, y otras que son esencialmente equivalentes. Ellas se caracterizan por estar constituídas por tres proposiciones dos de las cuales están destinadas a precisar el estatuto del número cero y de la función sucesor y la tercera a expresar el Principio de Inducción Matemática.

También se usará el concepto de modelo en el sentido de una interpretación que asigna significados a los términos no definidos de un conjunto de axiomas convirtiéndolas en proposiciones verdaderas. De esta manera la expresión "modelo de Peano" no se refiere a un conjunto de axiomas de Peano sino a una interpretación que convierte en verdaderos tales axiomas.

Para nuestros fines, asimismo, es necesario distinguir entre "aritmética formalizada" y axiomas de Peano, pues la primera incluye a los segundos y comprende, además, las definiciones recursivas para la suma y para el producto. Como veremos luego, las propiedades de tales conjuntos de proposiciones no son exactamente las mismas.

De otra parte, el título de este trabajo podría suscitar sorpresa en algunos especialistas en la medida que es sabido que los axiomas de Peano formalizados con los medios expresivos de la lógica de segundo orden son categóricos. Sin embargo la dificultad desaparece en tanto que hemos restringido nuestro análisis a los axiomas de Peano formalizados mediante un lenguaje de primer orden que es el nivel en el que parece que se presentan los problemas más interesantes porque no se precisa de hipótesis adicionales no constructivas, en cierto grado limitantes, que son necesarias en un tratamiento de segundo orden.

1.0. *Categoricidad e inducción matemática*

El Principio de Inducción Matemática cumple una función decisiva en la demostración de la categoricidad de los axiomas de Peano. Si se asume que el principio garantiza la ausencia de "intrusos" en la sucesión de números naturales, entonces puede demostrarse la categoricidad de los axiomas de Peano, esto es, que dados dos modelos arbitrarios para dichos axiomas, entonces estos dos modelos siempre son isomorfos. En la medida que el modelo clásico de los axiomas de Peano es el conjunto de los números naturales, la categoricidad de la aritmética bajo esta suposición, puede ser expresada, en este caso, en términos de que cualquier interpretación que satisfaga los axiomas de Peano es isomorfa con el conjunto de los números naturales. En otras palabras, si los mencionados axiomas fueran categóricos, todas las interpretaciones que se den de ellos serían fundamentalmente iguales, pues la relación de isomorfismo entre un modelo M. y otro N exige una correspondencia de "uno a uno" (biyectiva) entre los elementos de M y N y que todo axioma que sea verdadero en M también sea verdadero en N. De otra parte, si se postula que el Principio de Inducción Matemática no impide la presencia de "Intrusos" en la secuencia de los naturales, esto es, si el conjunto de números que hay entre n y n' no es vacío, entonces puede construirse interpretaciones de los axiomas de Peano que los satisfagan pero que sin embargo no sean isomorfas con el conjunto de números naturales. A dichos modelos se les conoce como "no standard" o "no clásicos" y su descubrimiento se remonta al trabajo de Skolem titulado *Mathematical Interpretation of Formal Systems* publicado en 1934. Un modelo "no standard" por definición tiene una estructura distinta a la de los números naturales y la prueba de su existencia permite afirmar la no categoricidad de los axiomas de Peano y de la aritmética expresados en un lenguaje de primer orden. Esto significa, en otras palabras, que una misma teoría es verdadera respecto de estructuras distintas.

Sin embargo la no categoricidad, como es sabido, no es privativa de los axiomas de Peano ni de la aritmética formalizada en el nivel de los lenguajes de primer orden. En efecto hay estructuras pequeñas que no son categóricas y un ejemplo de ellas es el cálculo proposicional clásico que admite interpretaciones bivalentes y trivalentes, lo que demostraron Lukasievicz y Post. Estos resultados han sido generalizados a modelos n-valentes.

La variante está dada por el hecho de que el cálculo proposicional es decidible y además sintáctica y semánticamente completo en cambio la aritmética formalizada, de acuerdo con el teorema de Gödel, no es completa y además tampoco es decidible. Si restringimos la comparación a lo que estrictamente hemos llamado

axiomas de Peano, entonces ocurre que ellos sí son completos y decidibles.

Por tanto, existen sistemas incompletos que no son categóricos y sistemas completos que tampoco tienen esta propiedad. Consecuentemente la no categoricidad de un sistema no implica ni su compleción ni su incompleción. Pero en cambio la categoricidad de un sistema sí implica su compleción, lo que constituye un resultado al cual acudiremos posteriormente.

2. 0. *Teorema de Gödel y la no categoricidad de la aritmética formalizada*

La existencia de "modelos no-standard" está lógicamente ligada a los resultados del primer teorema de Gödel, llamado de incompleción de la aritmética formalizada. De él en conjunción con el teorema relativamente simple que afirma que todo sistema categórico es completo, se deduce, por Modus Tollens, que la aritmética formalizada no es categórica y que debe ser posible construir para ella modelos "no-standard" aunque estos no hubieran sido encontrados todavía. Como nos parece pertinente proporcionar algunos detalles para comprender mejor estas relaciones y como uno de nuestros objetivos es construir un modelo "no-standard" por el interés teórico, que este en sí mismo tiene, en lo que sigue expondremos un sistema de axiomas para la aritmética formalizada de primer orden siguiendo básicamente a Hao Wang en su trapajo *The axiomatic Method.* [1]

El sistema Z, que también puede ser denominado para los enteros positivos, presupone la validez de las reglas de inferencia de la lógica elemental de primer orden y de sus nociones de función de verdad, identidad, cuantificación, teorema, etc. Dentro de este contexto añade como axiomas específicos extralógicos los siguientes:

z1. No existe ni siquiera un m tal que $m' = O$
z2. Para todo m y para todo n, si $m' = n'$, luego $m = n$.
z3. Para cada predicado $H(x)$, si $H(O)$ y si para todo m, $H(m)$ implica $H(m')$; luego todo n, $H(n)$.
z4. Para cualquier m, $m + O = m$
z5. Para todo m y para todo n, $m + n' = (m + n)'$
z6. Para cualquier m, $m.O = O$
z7 Para todo m y para todo n, $m.n' = (m.n) + m$

---

[1] Contenido en su obra. **Logic, Computers and sets**. **Chelsea Publishing Company. N.Y. 1970.**

Las proposiciones, z1, z2 y z3 constituyen lo que nosotros propiamente hemos llamado axiomas de Peano o sistema de Peano. Las proposiciones z4, z5, z6 y z7 constituyen las definiciones recursivas para la adición y para el producto. Las siete juntas son un sistema de axiomas para la aritmética formalizada a partir del cual se pueden probar teoremas muy importantes como el de Gödel que en este caso tendría la siguiente formulación.

"Sea S un sistema igual a Z o que contiene a Z como parte. Si S es consistente, luego existe un enunciado pertenciente a S de la forma *Para todo m, H(m)*, el cual no es ni probable ni refutable a S aunque H(O), H(O'), H(O''),... sean todos y cada uno de ellos probables en S. Por tanto si S es consistente, entonces S es incompleto y además no es completable". [2]

Como claramente puede entenderse, en esta formulación del teorema de Gödel se está poniendo énfasis en el nivel sintáctico de la incompleción de la aritmética formalizada, pues no recurre al semántico, de mayores resonancias, que se expresa puntualizando que existe al menos una proposición verdadera de la aritmética que es inderivable en Z.

De otra parte, Wang establece en el trabajo antes citado como teorema 1 "Cada sistema categórico es completo", lo que hay que entender también en el sentido de compleción sintáctica. Consecuentemente, desde el teorema 1 en conjunción con el resultado de Gödel se deduce que, si S no es completo entonces Z no es categórico, por aplicación del *Modus Tollens* al teorema 1, como señalamos antes.

Asimismo debemos indicar que la lógica de primer orden no es sintáctimente completa. De serlo, de conformidad con el teorema expuesto como No. 8 por Wang que dice "Cualquier sistema completo es decidible", sería una teoría para lo cual existiría un procedimiento efectivo para decidir la validez de cualquier proposición, lo que contravendría los resultados del conocido teorema de Alonso Church. Este resultado está corroborado por el hecho de que si bien de acuerdo al primer teorema de Gödel la lógica de primer orden es semánticamente completa en el sentido de que toda proposición es demostrable si y solamente es válida, en cambio no existe un procedimiento efectivo para rechazar una proposición si no es válida. Sin embargo es importante reiterar que la parte de los axiomas de Z constituída por los enunciados z1, z2 y z3, que es la que propiamente define un modelo de Peano, configura un sistema completo y decidible. [3]

---

[2] Anotamos que en la versión inicial de Gödel se exigía que S tenga consistencia omega. Rosser (1936) demostró que tal requisito no era indispensable.

[3] Según Mendelson, ob. cit., pág. 116 el primero en demostrar la compleción y la decibilidad del z1, z2 y z3, más la definición de adición fue Presburger en 1929.

La posibilidad de probar la compleción y decidibilidad de tal sistema radica en la posibilidad de eliminar los cuantificadores universales. Evidentemente, estas constataciones no cuestionan la validez del teorema de Gödel que ha sido demostrado para los axiomas de Peano más las definiciones recursivas de adición y multiplicación, en otros términos, para la aritmética formalizada a través de Z.

Pero como la compleción sintáctica y la decidibilidad son implicadas por la categoricidad pero no se cumple necesariamente la afirmación recíproca, puede demostrarse que los axiomas z1, z2 y z3, no son categóricos como lo haremos luego, mediante la construcción de un modelo "no-standard" que debe ser entendido estrictamente sólo como una prueba constructiva de la no categoricidad de los axiomas de Peano formulados con los medios expresivos de una teoría de primer orden. En relación a todo el conjunto de de Z también pueden darse ejemplos de modelos "no-standard" y este resultado es debido a Skolem. El estudio de los modelos "no-standard" para fragmentos de Z ha sido hecho por Hasenjaeger y el que construiremos luego, está inscrito dentro de esta perspectiva, aunque no se debe a este tratadista. Erenfeucht demostró en 1958 la existencia de al menos $2^{\aleph_0}$ * modelos "no-standard" de cardinalidad $\aleph_\alpha$.

3. 0. *Construcción de un modelo "no-standard" para los axiomas de Peano.*

Antes de proceder a la construcción del modelo ya varias veces aludido, debemos señalar que por razones de simplicidad hemos decidido hacerlo con referencia a la versión de los axiomas de Peano dada por von Neumann a la que hemos introducido una alteración muy ligera. Este procedimiento es completamente válido porque las proposiciones z1 y z2 son fácilmente deducibles con variaciones de detalle, del sistema que utilizamos y que es el siguiente:

B1. $1 \epsilon N$
B2. Si $n \epsilon N$, entonces $n' \epsilon N$
B3. Si SCN, $1 \epsilon S$ y $n \epsilon S$ implica $n' \epsilon S$; luego $S = N$

Por lo dicho anteriormente, el modelo "no-standard" que satisface B1, B2 y B3 también satisface z1, z2, z3. Asimismo, indicamos que esta demostración está propuesta en el artículo de Wang *The Axiomatization of Arithmetic.*[4] Nuestro desarrollo es como sigue:

---

[4] Costenido, también en **Logic Computers and Sets, Chelsea** Publishing Company, New York, 1970.

* Hemos reemplazado dos a la potencia alef cero por $2^{\aleph_0}$

3. 1.. Consideremos un universo V de propiedades las cuales son predicables de números. Una propiedad P(x) estará en V si y sólo si satisface una de las dos siguientes condiciones:

a) P(x) es verdadera solamente para un conjunto finito de números de un conjunto dado.
b) P(x) es verdadera para todos los elementos del conjunto dado excepto para un conjunto finito de ellos.

En este desarrolo asumimos la usual postulación matemática que establece que el conjunto vacío es finito.

Asimismo, por ejemplo, si P(x) es la propiedad "x es un entero positivo impar", entonces P(x) no pertenece a V, si se asume como referente de P(x) el conjunto N de los números naturales. No satisface la condición a) porque P(x) es verdadera para infinitos elementos de la forma $2n + 1$. No satisface la condición b) porque P(x) es falsa para infinitos números naturales de la forma $2n$.

Consideremos el conjunto $X = N \cup T$ (la letra 'U' denota la operación de unión de conjuntos en este contexto). El conjunto N, es el de los números naturales, siguiendo las convenciones antes utilizadas. El conjunto T se define:

$$T = \left\{ x/x = \frac{2b + 1}{2},\ b \in N \right\}$$

Cualquier elemento del conjunto X será denotado por la letra 'z', el sucesor de 'z' es denotado por '$z + 1$'. Así hemos construído el modelo W con dominio X cuyos componentes explícitos son $\langle X, V, x + 1, 1 \rangle$. Como se comprende, estamos asumiendo por hipótesis que los elementos del dominio de W satisfacen propiedades P(x) del universo V. El sentido de la primera parte de nuestra demostración consiste, por tanto, en probar el condicional "si los elementos del dominio de W (esto es, los miembros de X) satisfacen propiedades P(x) de V, entonces W satisface los axiomas B1, B2 y B3, en otras palabras, W es un modelo de Peano". La segunda parte consiste en probar que W no es isomorfo con el conjunto de los números naturales y, por consiguiente, es "no-standard".

3. 2. *Demostración de que W satisface los axiomas de Peano.*

Es obvio que W satisface B1 porque 1 es elemento distinguido del modelo y claramente es verdad que $1 \in X$.

W satisface el axioma B2. Cuando $z \in N$, es evidente que $Z + 1 \in N$, pues N es el modelo clásico de Peano. Cuando $z \in T$, entonces z es de la forma $\frac{2b + 1}{2}$ y su sucesor $z + 1$ será de la forma $\frac{2b + 1}{2} + 1$, y esto último es igual a $\frac{2b' + 1}{2}$ que obviamente pertenece a T. Por tanto, en ambos casos se cumple que $z + 1 \in X$.

Ahora probaremos que W satisface B3 para cualquier propiedad P(x) de V. En otras palabras, probaremos que las propiedades de V son inductivas. Asumiremos como hipótesis que P(x) es una propiedad de V que satisface el antecedente del Principio de Inducción Matemática que es B3. Esto es, suponemos que se cumplen P(1) y $P(m) \rightarrow P(m + 1)$. Desde esta hipótesis se sigue inmediatamente la verdad del consecuente cuando $Z \in N$, pues como N es modelo de Peano, entonces siempre vale (Vx) P(x).

El aire podía embotellarse, haciendo pasar la botella a tramente y es necesario proceder por reducción al absurdo para llegar a la verdad de (Vx) P(x).

Supongamos que existe un $z \in T$ tal que z sea $\frac{2b + 1}{2}$ y que sea falsa la afirmación P(z). Nosotros en lugar de $\frac{2b + 1}{2}$ podemos usar la abreviación w/2 y así nuestra hipótesis es que P(w/2) no se cumple. En otras palabras estamos suponiendo que existe al menos un elemento de T para el cual alguna P(x) de V no es inductiva. Pero si P(w/2) es falsa, entonces no-P(w/2) es verdadera. Asimismo por hipótesis y por tautología de transposición se cumple la condición $\text{no-}P(m) \rightarrow \text{no-}P(m\text{-}1)$. De lo anterior se deduce que es verdad no-P(w/2 - 1) y así por el mismo procedimiento se cumple no-P(w/2 - 2) y de la misma manera ocurre para todos los antecesores de w/2. Pero como en X los antecesores de w/2 son infinitos, entonces P(x) sería falsa de infinitos elementos lo que contradice la condición b) que precisa los miembros de V. Y desde que hemos demostrado que P(x) es inductiva en N, entonces P(x) tampoco satisface la condición a) para pertenecer a V. En consecuencia, hemos llegado a una contradicción, pues partimos suponiendo que P(x) pertenecía a V y que existía al menos un $z \in T$ que no la satisfacía y hemos llegado desde tal suposición a que P(x) no pertenece a V. En consecuencia tal $z \in T$ no puede existir y se cumple para todo $z \in T$ la afirmación (Vx) P(x). De este modo queda establecido que W satisface B3 y se completa la prueba de que W es modelo de Peano.

3. 3. *Demostración de que N y W no son modelos isomorfos*

La prueba es por reducción al absurdo. Si N y W fuesen isomorfos entonces existiría una función f: N → X tal que sería biyectiva y cumpliría las condiciones:

c) $f(1) - 1$
d) $f(z + 1) = f(z) + 1$.

Luego, si $-1/2 \in X$ entonces existe un único $z \in N$ y $f(z) = -1/2$. Por condición c), se deduce $z \neq 1$, entonces como los elementos de N son o el elemento base o sus sucesores, entonces z necesariamente debe ser sucesor de algún z_1 y por tanto $z = z_1 + 1$ y, consecuentemente, $1 \leqslant z_1 \leqslant z - 1$. Por condición d) y el resultado anterior $f(z) = f(z_1 + 1) = f(z_1) + 1$. Así obtenemos $-1/2 = f(z_1) + 1$ de donde se tiene inmediatamente $f(z_1) = -1/2 - 1 = -3/2$. Estos significa $z_1 \neq 1$. Consecuentemente z_1 es el sucesor de algún z_2 y $z_1 = z_2 + 1$ y se cumple $1 \leqslant z_2 \leqslant z_1 - 1 \leqslant z_1 < z$. De modo análogo al anterior, $f(z_2) = f(z_1) - 1$ y así, sucesivamente, podemos calcular el valor de la función para todo los antecesores de z hasta que en un número finito p de pasos calcularemos el valor de $f(z_p)$ para $z_p = 1$. Esto equivaldrá a haberle restado a f(z) el valor 1 un número finito p de veces. Esto es $f(1) = -1/2 - 1 - 1 - 1 - 1 - \ldots$, donde 1 aparece p veces. Por tanto $f(1) = -1/2 - (1 + 1 + 1 + 1 + \ldots)$ ó, lo que es lo mismo, $f(1) = -1/2 - p$ para $p \geqslant 1$. Pero la diferencia $-1/2 - p$ $(p \geqslant 1)$ es siempre menor que O. En consecuencia f(1) asume un valor que O lo que contradice la condición c). Así hemos probado que suponer que W y X son isomorfos conduce a contradicción, lo que conduce a que W y N no son isomorfos.

4. 0. *Algunas consecuencias derivadas de la construcción de modelos "no-Standard"*

4. 1. La construcción de modelos "no-standard" para los axiomas 1, B2 y B3, y sistemas afines, prueba que la teoría que con ellos se construye es verdadera respecto de conjuntos de estructura distinta como es el caso del conjunto de los números naturales y el conjunto u dominio de W. Consecuentemente, la aritmética ordinaria es solo una particularización, por decirlo así, de una teoría que es verdadera de un número infinito no enumerable de otras posibles aritméticas. Esto último se deduce de los resultados de Erenfeucht que establecen la existencia de al menos 2^c modelos "no-standard". De esta manera los enunciados de la aritmética formalizada, esto es, presentados como fórmulas cerradas de un lenguaje de primer orden, constituyen afirmaciones más que sobre una estructura determinada sobre una gama muy amplia de estructu-

ras posibles a las que podríamos llamar, usando casi una metáfora, espacios aritméticos.

4. 2. Como habrá sido advertido, la construcción de modelo "no-standard" de la sección anterior, por las condiciones en las que se define el conjunto X, presupone la existencia de elementos entre n y n' lo que no permite la obtención recursiva de los elementos de la forma $\frac{2}{2b + 1}$ para b perteneciente al conjunto de los naturales. Estos elementos intermedios o, como los llama Hao Wang, "intrusos" no son, sin embargo, excluídos por el Principio de Inducción Matemática (B3) pues como hemos demostrado el conjunto T satisface este principio y es inductivo. De otra parte, como no todos los elementns de X son de obtención recursiva, X no es un conjunto bien ordenado por no tener primer elemento.

4. 3. Para construir W ha sido necesario debilitar el lenguaje definiendo un universo V de propiedades que incluye tanto las que satisfacen los números naturales como otras que no satisfacen éstos. Las primeras caen bajo la condición de definición b) y las segundas caen bajo la condición de definición c). Por tanto, la construcción del modelo "no-standrad" ha presupuesto que el Principio de Inducción Matemática se cumple para las propiedades inductivas del conjunto de los números naturales y para otras.

4. 4. Apoyándonos en la demostración que hizo Presburger (1929) que z1, z2 y z3, y sistemas equivalente, sin las definiciones respectivas de la adición y del producto, son completos y decidibles, nos encontramos en condiciones de afirmar que es posible interpretar que los axiomas de Peano si agotan el concepto de número natural porque determinan un sistema en el cual toda afirmación es probable o refutable mediante un procedimiento efectivo. La idea frecuentemente expuesta de que el teorema de Gödel prueba que los formalismos son insuficientes para expresar el concepto de número natural quedaría así muy debilitada, pues este teorema no es demostrable dentro de lo que aquí hemos llamado un sistema de Peano sino en la aritmética formalizada. Nuestro punto de vista es sostenible en tanto no se pruebe que las nociones de adición y producto son inherentes a la naturaleza del número natural, intento que, consideramos, tropezaría con importantes dificultades.

LA CIENTIFICIDAD DE LA TEORIA DEL FLOGISTO

JULIO C. SANZ E.

A fines del siglo XVII los alquimistas, astroquímicos, químicos, metalarios y artesanos habían reunido una serie de hechos. Se conocían el oro, la plata, el cobre, el plomo, el azufre, el hierro, el mercurio, y el carbono. Además se conocían: antimonio, el bismuto y el zin. Era un conocimiento heredado de la antiguedad. Los cuatro elementos aristotélicos casi pervivían intocados: aire, agua y fuego eran considerados sustancias simples. En cambio el elemento tierra se había escindido en varias tierras: tierra combustible (madera, leña, petróleo, cera, aceite, etc.) tierra sólida (arena, cales, metales) y tierra mercurial (mercurio). Van Helmont había demostrado experimentalmente a principios del siglo XVII que la tierra podía derivarse del agua poniendo esta en una retorta y haciéndola hervir por varias horas.

Desde hacía mucho tiempo, a partir de las tierras llamadas cales se obtenían metales brillantes, que comenzaban a usarse en la fabricación de algunas máquinas. Los metales, a su vez, sometidos a la acción del fuego, se reducían a cenizas, es decir, a cales. Por otra parte, el azufre, sometido a la acción del calor, ardía vivamente formando como residuo un ácido poderoso, que corroía metales y no metales por igual, llamado entonces ácido vitriólico y que ahora se conoce con el nombre de ácido sulfúrico. En esto el azufre se parecía a una serie de materiales combustibles como la leña, el carbón, el petróleo, el aceite, todos los cuales arden vivamente cuando acciona sobre ellas el fuego.

Los "filósofos naturales" —o científicos de entonces—, tampoco andaban escasos de teorías, pero de magro destino pues todas ellas apenas explicaban el hecho que el filósofo natural tenía entre manos. Hubo una excepción: "la sorprendente teoría del flogisto" como lo ha calificado el prominente químico Linus Pauling Premio Nóbel de Química, la planteó Georg Stahl, un alemán, en 1703. Tipificó el flogisto como una sustancia que constituía el mismo principio del fuego o combustión. Las tierras combustibles poseían flogisto en cantidad; por eso ardían fácilmente. Las cales quemadas se saturaban de flogisto proveniente de los combustibles y se convertían en metales. El estaño no era sino la original

cal de estaño a la que se había añadido el flogisto. Y lo mismo pasaba con los otros metales que se obtenían a partir de sus cales respectivas. El flogisto que se añadía a ellos actuaba como el principio metalizante. Igualmente se estimó que el azufre era una sustancia rica en flogisto. Por la acción del calor, el flogisto salía combinado con el azufre en forma de ácido vitriólico, que si bien no se convertía en llamas, tenía todo su poder destructivo.

El proceso inverso podía realizarse. Se quemaba el metal, éste liberaba el flogisto aprisionado entre sus poros y de nuevo resultaba la cal correspondiente. Muchos se volvieron expertos en quemar el estaño, liberar el flagisto y obtener la ceniza o cal de estaño. Calentaban entonces ésto, volvía la sustancia metalizante y se reconstituía el metal. La sustancia simple era aquí la cal, no el estaño. Por supuesto, el flogisto se había ganado también un lugar entre las sustancias simples que, al decir de Boyle en su *Química Escéptica*, "no están hechos por otros cuerpos..."

¿Pero qué era exactamente el flogisto? No todos concordaban en que era una sustancia. El mismo Stahl lo consideró el movimiento del calor unas veces y el movimiento del fuego otras. Por cierto, era el principio metalizante, y el principio combustible y otros principios más. Pero el descubrimiento de nuevos hechos le dieron a la teoría del flogisto una amplitud insospechada. El flogisto fue considerado una sustancia similar al fuego y aire aristotélicos, que tenían una especie de peso negativo ya que no se dirigía hacia el centro de la tierra sino que se alejaba de él.

El peso negativo daba cuenta del hecho que la cal formada a partir de un metal siempre pesaba más que éste. Y, en forma correspondiente, el metal formado a partir de una cal, pesaba menos que ésta. En efecto, a la cal se le añadía el peso negativo del flogisto procedente del fuego con que ardía y al constituirse el metal disminuía de peso, mientras que en el proceso de formación de la cal se liberaba el flogisto del metal, y las cenizas de éste tenían que pesar más. A algunos historiadores y filósofos de la ciencia esto les resulta impasable o una idea tonta, pero la solución planteada por los flogistonistas es tan extraña como cualquier solución nueva.

Los nuevos hechos tuvieron que ver con la experimentación con gases. Hasta entonces el aire era considerado como una sustancia simple, a pesar de que Helmont, a través de varios experimentos en los que sometía el aire común y otros gases a presión, sostuvo que se podían diferenciar varios aires. Pero otro experimento de Robert Hoyle, los descartó designándolos como "aires imaginarios". El progreso en el aislamiento de los gases estuvo conectado íntimamente al desarrollo de instrumentos y aparatos que hicieran posible el aislamiento fácil y seguro de sustancias tan volátiles. La bomba de aire, usada con mucha frecuencia en las minas de la época para extraer el agua de las profundidades, impli-

caba una artesanía técnica notable. Boyle la perfeccionó en sus experimentos sobre la presión atmosférica. Junto con una balanza sensible, permitieron medir el peso de cantidades determinadas de aire. El mismo Boyle pesó la retorta antes y después de quemar un metal en ella con la idea de determinar si se había ganado peso durante el proceso de calcinación. Encontró que sí, pero sólo porque había dejado abierta la retorta y el aire fresco se había colado hasta subsanar la cantidad de aire perdido al combinarse con el metal para formar la cal metálica. Así, por un error en el diseño experimental Boyle atribuyó el aumento de peso de la cal de estaño a la penetración a través del vidrio de la retorta de partículas de fuego en el metal sometido a calcinación. Esta explicación es distinta a la que dieron los flogistonistas, pues en la explicación de Boyle las partículas de fuego tienen peso positivo y no negativo.

Un depósito, como una retorta de vidrio, puede pesarse al vacío y lleno de aire. La diferencia de peso era el peso del aire. El que haya otros componentes dentro de la retorta no altera la situación, pues igual se pueden pesar primero separadamente y después con la retorta y el aire. Así se había determinado claramente que la cal resultante en el proceso de calcinación de un metal pesaba más que el metal de que provenía.
Cuando z ε T la verdad del consecuente no se sigue inmediatavés de una fuente de agua. Lo mismo podía hacerse, desde luego, con otros gases, pero primero era necesario ubicar una fuente segura de dichos gases. En los primeros experimentos con gases que emprendieron los ingleses Joseph Black (1728-1799), Henry Cavendish (1713-1810) y Joseph Priestley (1733-1804), el nuevo Carl Scheele (1742-1786) y el francés Antoine de Lavoisier (1743-1794) se encontró una dificultad con los gases que se disolvían en el agua; no desalojaban el agua de la botella receptora sino que se disolvían en ella. Cavendish resolvió el problema empleando mercurio en vez de agua. La botella se sumergía en el metal líquido y el gas lo desalojaba de allí, sin disolverse como en el agua.

Perfeccionados estos instrumentos, los descubrimientos de gases se sucedieron rápidamente. En 1754 Joseph Black aisló lo que llamó "aire fijo", que resultó ser el bióxido de carbono. Era un gas incuestionablemente distinto al aire común; mientras éste permitía la vida de un ratón y una planta dentro de una campana de vidrio por varias horas y días respectivamente, el aire fijo acortaba esas vidas dramáticamente. Además, era irrespirable y no permitía que ardiera una vela. Black trabajó con carbonato de magnesio y lo sometió al tratamiento sucesivamentn de calor y un ácido. En ambos casos logró el mismo resultado: cales de magnesio y un gas, que después caracterizó como "aire fijo".

En 1766 Henry Cavendish prepara "aire inflamable" (hidrógeno) por la acción de ácidos diluídos sobre metales. También lo-

gró preparar "vapores sulforosos" y "vapores nitrosos" por la acción de los ácidos sulfúrico y nítrico, respectivamente, sobre los metales.

En 1774, Joseps Priestley calentó óxido mercúrico y obtuvo "aire desflogisticado", es decir, oxígeno. Determinó sus propiedades en contraste con las del aire común. El aire desflogisticado se respiraba mejor, producía una llama más viva en la vela, etc. Así es que era un aire incuestionablemente distinto. Este resultado fue interpretado por el propio Priestley de acuerdo con la teoría del flogisto. El aire saturado de flogisto no admitía ninguna cantidad de flogisto adicional, de tal manera que una vela ni nada podía arder en ese aire flogisticado. Todo lo contrario sucedía cuando el aire no contenía flagisto: una vela ardía con llama más viva; se podía respirar mejor, etc. Los flogistonistos también sostenían que los alimentos que ingieren los seres vivientes eran sustancias ricas en flogisto, que es la sustancia clave en los procesos vitales donde se consume energía. La respiración también involucra un proceso similar en el que se libera flogisto en el aire. No se puede hacerlo en un aire totalmente saturado de flogisto, que fue como Priestley concibió el nitrógeno después de haberlo aislado. El aire común, respirable, sólo contenía una parte de flogisto.

Carl Scheele, un químico sueco, se había adelantado, por poco a Priestley en el aislamiento del "aire desflogisticado" u oxígeno. Scheele más bien identificó el gas inflamable hidrógeno con el flogisto. Cuando el hidrógeno arde en un espacio cerrado con aire y gas, el aire disminuye, Scheele lo comprobó haciendo las pesadas correspondientes. Comprobó, asimismo, que el peso del agua no se alteraba. Pensó el sueco que el flogisto (hidrógeno) se había combinado con un componente del aire, el "aire fuego", para formar otra sustancia, el calórico, que se había filtrado hacia el espacio a través de las paredes de vidrio del recipiente que contenía las sustancias del experimento; inmediatamente Scheele se dió cuena de que retirando el flogisto del aire, podría aislar el "aire fuego". Podía usar la pirolusita (bióxido de manganeso) a la ceniza roja del mercurio (óxido mercúrico), que se combinaban bien con el flogisto.. Dicho y hecho. Hizo el experimento y logró aislar el "aire fuego", que no era otro gas sino el "aire desflogisticado" de Priestley, es decir, el oxígeno. Logró lo mismo que el inglés, pero unos meses antes. Ambos habían trabajado independientemente.

Mientras Antoine de Lavoisier intentaba otro camino explicatorio, los flogistonistas seguían acumulando hechos nuevos, que no implicaban ninguna dificultad especial para entrar en el esquema explicativo de la teoría del flogisto. Scheele, el sueco, demuestra en 1777 que el aire común, considerado hasta entonces como una sustancia simple, se compone de dos gases, uno de

los cuales participa en la combustión (oxígeno) y el otro no (nitrógeno).

Priestley hace explotar hidrógeno y oxígeno en 1781 al intentar combinarlos y comprueba que uno de los resultados es la formación de humedad. Henry Cavendish pesa cuidadosamente los elementos que intervienen en esa reacción. Se necesitan un volumen de oxígeno y dos de hidrógeno para formar agua, pero Cavendish considera que el agua es un elemento simple y encuentra que puede explicar los resultados sin alterar esa creencia. En efecto, piensa Cavendish, el oxígeno es agua sin flogisto o agua con un poco de flogisto, mientras que el hidrógeno es el flogisto mismo, como pensó en su oportunidad Carl Scheele, o es agua con un exceso de flogisto.

Tiempo antes de estos hechos, para ser precisos en 1772, Lavoisier se había empapado de los descubrimientos vinculados a los gases. Le impresionó el hecho de que no hubiera una versión coherente de la teoría del flogisto. Diferentes partidarios de ella daban diferentes versiones y, por lo tanto, explicaban algunos hechos diferentemente. Por ejemplo, para algunos el flogisto tenía peso negativo, como el fuego aristotélico; para otros era una sustancia imponderable; y aún para otros el flogisto tenía peso positivo como cualquier sustancia. Ante esto, Lavoisier se propuso revisar y reproducir cuidadosamente todos los experimentos para estar seguro él mismo de los hechos. Vaticinó que este trabajo produciría una revolución en la química.

Antes, en 1769 Lavoisier había demostrado que el agua no se convierte en tierra, como había pretendido establecer el belga Jean Baptiste van Helmont. El error de van Helmont consistió en no haber pesado el recipiente de vidrio, que considero inmodificado después de la acción del calor. Lavoisier encontró que el peso perdido por la retorta era exactamente el peso de los sedimentos o tierra para van Helmont, que quedaba en el fondo del recipiente una vez que el agua se había evaporado.

En 1774 Lavoisier corrige otra interpretación de un célebre experimento hecho por el inglés Robert Boyle en 1673. En lugar de pesar la retorta con las cenizas del estaño quemado con el aire dentro del recipiente, Lavoisier selló previamente la retorta para excluir la posibilidad de que el aire externo al recipiente penetrase por la boca abierta del mismo. Así procedió a pesar la retorta, las cenizas de estaño y el aire sobrante. Comprobó que no había un aumento de peso en relación al peso conjunto de la retorta, metal de estaño y aire antes del experimento. En todo caso, los cambios de peso ocurrían en uno u otro de los materiales, no en el peso total. Comprobó que el cambio ocurre en las cenizas de estaño, que pesaban más después del experimento que el metal de estaño al comienzo del experimento. El otro componente con peso alterado era el arie sobrante de la retorta de vidrio; pesaba

menos que el aire original dentro de la retorta antes del experimento. ¿Cuánto menos? Un cuarto menos respondió Lavoisier. El error de Boyle fue haber procedido a abrir la retorta después del experimento. El aire externo entró y completó el aire perdido durante la calcinación del estaño.

El mismo año de 1774 Lavoisier realiza otra comprobación a la que él mismo, en el diario en el que registraba sus experiencas, le da tremenda importancia: la combustión de los no metales fósforo y azufre produce un aumento de peso en las cenizas resultantes. Este logro, junto con su refutación de la interpretación de Boyle que acabamos de mencionar, le hace pensar que parte del aire se ha combinado con el fósforo y azufre. Desde luego, el aire debe haber perdido el peso correspondiente que han ganado las cenizas de los no metales, Lavoisier comprueba esto también. ¿Pero qué parte del aire? El "aire fijo" de Black, responde el propio Lavoisier. Los experimentos que realiza parecen reforzar esto. El plomo calentado produce litargirio, que tiene más peso que el plomo del que proviene. Debe, pues, haber absorbido parte del aire. Calentado el litargirio con carbón, reaparece el plomo original más un gas, que es idéntico al "aire fijo" de Black. Pero otros experimentos y comprobaciones hacen volver atrás a Lavoisier.. El "aire fijo" resulta ser más bien un impedimento para que arda el fósforo y para cualquier combustión en general, La parte del aire absorbido en el proceso de calcinación-combustión no puede ser el "aire fijo". Vuelca entonces su atención al "aire desflogisticado" de Priestley, quien le informa sobre el procedimiento para obtenerlo durante una visita a París en 1774.

En 1775 Lavoisier ya se ha convencido que el llamado "aire desflogisticado" es antes bien la parte pura del aire que actúa como el principio activo en la calcinación y, en consecuencia, es el aire que se combina con el metal para aumentar el peso de las cales.

Es entonces que Carl Scheele, en 1775, demuestra que el aire se compone de dos gases: uno activo en la combustión, es decir, el "aire fuego" (oxígeno), y otro inerte, que más bien impide la combustión, el "aire flogisticado" (nitrógeno); de nuevo Lavoisier asimila con ventaja este resultado y realiza un nuevo avance al determinar la intervención proporcional del oxígeno que estima en 1/4, y del nitrógeno que estima en los restantes 3/4.

Recién en 1783 Lavoisier anuncia su prometida revolución. La calcinación de metales y no metales, es decir, su combustión, se produce por la absorción del oxígeno del aire. El peso que ganan las cales resultantes, es decir verdaderamente los óxidos que se forman, procede del peso del oxígeno que se añade al peso del metal para integrar el peso del óxido resultante. El menor peso del aire de la retorta no es sino el peso perdido del oxígeno. El fuego, que los flogistonistas habían considerado el *leit motiv* de

sus explicaciones, es sólo un fenómeno concomitante de la combustión; la luz producida también es externa al proceso de combinación con el óxígeno.. Tanto el fuego como la luz son fenómenos imponderables.. Es natural que la llama de la vela arda intensamente en presencia del oxígeno y, por cierto, animales, plantas y el mismo hombre pueden respirarlo mejor que el mismo aire común, que en realidad es sólo una mezcla de dos gases, siendo el nitrógeno el gas diferente del oxígeno. Por los efectos activos del oxígeno sobre casi todos los metales y no metales conocidos, Lavoisier lo consideró como el verdadero principio acidificante, es decir, el componente básico de la acción corrosiva de los ácidos.

En 1781 se había descubierto que el agua también podía ser un compuesto como el aire. Los trabajos concurrentes de Priestley y Cavendish parecían demostrar esto, pero ambos buscaron y encontraron una interpretación flogistonista adecuada, como se ha señalado más arriba. Un asistente de Cavendish informa a Lavoiser de estos resultados. Este de inmediato repite los resultados y mejora la interpretación, pues considera que sus experimentos prueban incontrastablemente que el agua es un compuesto de oxígeno e hidrógeno. Esto, además, le permite resolver una de las objeciones contra su teoría de la combustión que le habían planteado los flogistonistas.

En efecto, se sabía que un metal disuelto en ácido diluído liberaba un gas, además de formar una sal. Dicho gas, según Lavoisier, debía ser oxígeno, que era el principio acidificante. Por otra parte, la cal del metal, disuelta en el mismo ácido diluído, forma la misma sal, pero sin liberar al reputado gas lavoisierano que era el óxígeno. Parecía, pues, que en este caso el óxígeno no demostraba ser el mismo principio acidificante. En cambio los flogistonistas sí tenían una respuesta consistente con la teoría del flogisto. El gas liberado, que era realmente hidrógeno, era considerado como el flogisto puro o en todo caso flogisto mezclado con agua. Procedía directamente del metal que contenía flogisto, por acción del ácido. Todo esto concordaba con otras explicaciones que se hacían a partir del flogisto. Por eso el mismo ácido no podía liberar ningún gas al actuar sobre la cal del metal, pues ésta precisamente carecía de flogisto. Pero la demostración de que el agua era un compuesto de hidrógeno y oxígeno, le permitió a Lavoisier dar una respuesta correcta de lo que sucedía en ambas reacciones químicas, aunque perennizó a Lavoisier en un error. El gran químico francés pensó que el metal, colocado en ácido diluído, se combina con el óxígeno del agua, formando una cal (óxido). Esta, por acción del ácido, producía una sal, mientras que el hidrógeno del agua quedaba libre en forma de gas. En la segunda reacción, el ácido actuaba directamente sobre la cal y la convertía en sal, sin que se produjera oxidación alguna a base del oxígeno del agua, lo cual había dejado libre al hidrógeno. Por

eso no había ningún gas en esta segunda reacción. El error de Lavoisier que persistió por los resultados de su interpretación fue que siguió considerando al oxígeno como el principio acidificante.

En 1810, 16 años después que el Comité de Salud Pública de Francia guillotinó a Antoine Lavoisier, Humphrey Davy demostró fehacientemente que el ácido clorhídrico no contiene ningún oxígeno y que esto no es, en consecuencia, el principio acidificante.

A pesar de sus insuficiencias, la teoría de la combustión por oxidación de Lavoisier se fue imponiendo sobre la teoría del flogisto, a fines del siglo XVIII sólo un fogistonista importante persistía en creer en el flogisto; era nada menos que el liberal Joseph Priestley, moriría en su ley, el inglés, no sin antes publicar una defensa apasionada de la teoría del flogisto.. Joseph Black fue un converso temprano a la teoría de Lavoisier y Henry Cavendish realmente no se convenció nunca, pero sí perdió la fe en la teoría del flogisto y en la misma química que abndonó allá por el año 1809 Otro gran flogistonista, Carl Sheele aceptó el papel del oxígeno antes de 1774. Esto por lo que compete a los grandes actores en el surgimiento de una teoría y su reemplazo por otra.

Poner en duda la condición científica de la teoría del flogisto es, por cierto, una cuestión que debe ser puesta en discusión severa, pues podría esa tesis dar lugar a una visión equivocada de las disputas científicas y del consiguiente desarrollo del conocimiento. Es fácil aceptar una versión maniquea de la oposición de las teorías y considerar el bando perdedor en el dominio de la historia realmente como una pseudoteoría científica o como una teoría puramente especulativa. Postular la existencia de una sustancia como principio clave para entender un conjunto de hechos y que esa sustancia se considere imponderable, además de invisible, inodora, insípida, es decir, como prácticamente indetectable, parece una presa fácil. Esto, efectivamente, pasó con la teoría del flogisto. Pero muchos gases, como el oxígeno y el hidrógeno, para mencionar a los más conspícuos, resultaron también ser invisibles, inodoros e insípidos. Para los refutadores de la teoría del flogisto, entre ellos Lavoisier, el fuego, la luz y el calórico fueron considerados como imponderables. Si bien el fuego y la luz no se concibieron como sustancias, el calórico sí lo fue. Albert Einstein, en su The Growth of Physics ha escrito sobre cómo, a partir del calórico, las sustancias comenzaron a multiplicarse innecesariamente. Aunque la distinción entre observables e inobservables ha sido atacada reiteradamente, no es una carga onerosa sobre las teorías científicas que ellas contengan inobservables. Larga es la lista de ejemplos de teorías científicas sumamente productivas que han contenido y contienen ese tipo de entidades. Los átomos de Dalton, la inercia de Newton, los genes de Mendel, la fuerza de gravitación tuvieron ese papel. Algunos de ellos, conviene recordarlo, pasaron a ser, andando el tiempo, observables.

Los críticos e historiadores de la teoría del flogisto a menudo han concentrado sus fuegos sobre un aspecto de esa teoría: el peso negativo asignado al flogisto. A algunos les ha parecido una idea francamente absurda. Pero en la dialéctica del planteamiento de teorías, en sus explicaciones, pruebas, objeciones y refutaciones, no se han podido establecer límites claros entre hipótesis aceptables o inaceptables. Una guía fecunda puede ser la reclamada contrastabilidad de Hempel para que el tribunal de la experiencia decida en última instancia. La hipótesis del peso negativo del flogisto podía someterse a prueba. Y se hizo. Pero un resultado negativo pesa poco si los aportes de la hipótesis principal son innegables. El mismo Lavoiser especulando en 1774 sobre la posibilidad del flogisto en relación al "aire fijo" o bióxido de carbono producido en las combustiones con carbón. "Sería interesante quemar carbón en un recipiente cerrado. Si gran parte del peso del carbón está constituído por flogisto, éste debe pasar y escapar a través del recipiente y debe haber disminución de peso después de la combustión", escribió el 29 de Noviembre de ese año. Parece cuestionable, sin embargo, que ni los flogistonistas ni sus opositores les concedieron una especial importancia a esa hipótesis. Más bien parecen haberla tomado como un hecho, con el reconocimiento ocasional de que esa propiedad dificuttaba los experimentos. Avezados experimentadores como Priestley, Cavendish y Scheele usaron la hipótesis para interpretar sin miramientos los resultados de sus experimentos. Y lo hicieron exitosamente. Visto el problema retrospectivamente, a la luz de las actuales teorías, una sustancia con peso negativo puede parectr un despropósito. Con las pautas con las que se juzgan las teorías científicas en general —si se cree eso posible— nada hay de raro en la imponderabilidad del flogisto o más bien en su peso negativo. Esas pautas más que lógicas son epistemológicas y la que se aplica en este caso, creemos, es la que dispone que las hipótesis de una teoría no se evalúen independientemente. La imponderabilidad de la llama, de la luz y del calor solo puede resultar ilógica si lo lógico dependiera de los resultados. Con este criterio ocurre algo peor los resultados tienen que ser resultados felices no los de nuestra época, porque: ¿quién en el siglo XVIII había determinado la ponderabilidad de esas sustancias.

No ha sido la hipótesis del peso negativo —o la de la "ligereza positiva" como solían decir los filósofos naturales de entonces— el único defecto achacado a la teoría del flogisto. Para mencionar otros tres importantes: 1) la ausencia de una concepción unívoca sobre la naturaleza del flogisto. Fue considerado "principio del fuego", principio activo del calor", sustancia especial, "principio metalizante", el fuego mismo, las partículas del fuego, etc. Siendo un concepto elemental de la teoría, se necesitaba mayor concordancia acerca de su significado; 2) la multiplicidad de versiones

interpretativas que se daban, a base del flogisto, de los diversos fenómenos y propiedades químicas que eran del conocimiento de los protoquímicos de la época, hechos que estaban aumentando rápidamente. Un atacante anónimo de la teoría del flogisto se quejaba con razón de que la volatilidad, la tenacidad, la combustibilidad, y otras propiedades difíciles de domeñar se explicaban con aparente facilidad recurriendo al flogisto. Lavoisier mismo dice que unos flogistonistas le asignan peso negativo al flogisto; pero otros, al interpretar otros fenómenos, suponen que el flogisto tiene peso positivo, y otros aún que carece de peso; 3) La inconsistencia en las explicaciones de los flogistonistas. Los mismos hechos no daban lugar a las mismas explicaciones, a pesar de que tenían un único credo los flogistonistas.

Estas deficiencias se cree no las posee una teoría científica. Empañaron ellas desde el principio la teoría del flogisto, por lo que, de una manera elemental, no cumplía con los requisitos exigidos a una teoría científica. Es bueno de nuevo recordar que hay pocas teorías verdaderamente axiomáticas fuera de las disciplinas formales de la lógica y la matemática. En el campo de la física sólo han podido ser axiomatizadas la mecánica y una parte de la óptica. En la química, biología y demás disciplinas la axiomatización no ha pasado nunca de un ideal. Por lo tanto, la enumeración de los conceptos básicos con sus respectivas definiciones ha estado librada al conocimiento, experiencia y hasta intuición de cada científico natural. La concepción de las teorías como un conjunto de proposiciones ofrece una dificultad sustancial parece no haber solución de continuidad entre unas y otras, de tal manera que un fenómeno natural o, menor, un conjunto de tales fenómenos pueden expresarse por conjuntos diferentes de proposiciones. El reconocimiento de que siempre es posible hacer esto —de hecho, parece ser la norma en la exposición de las teorías por sus creadores y seguidores— impide que una crítica basada en la falta de precisión en los conceptos básicos resulte demoledora o terminante. Y más aún en los desarrollos de la ciencia natural que no tenían un parangón, como ahora, en las disciplinas formales y en la propia semántica.. Aún hoy día, esos criterios formales y semánticos más exigentes son exigencias propias de los lógicos y filósofos, no de los científicos.

La segunda crítica atañe a la falta de un conjunto de explicaciones consistentes al aplicar la teoría del flogisto a la explicación de los hechos diversos que eran del dominio de los nuevos alquimistas. En cambio nosotros postulamos que lo hay. Basta considerar la primera parte de esta exposición, donde hemos relacionado los hechos consignados en la literatura del caso, junto con sendas explicaciones flogistonistas. Cierto es que, tomando en conjunto las explicaciones que dieron los creyentes del flogisto, saltan a la vista las inconsistencias. Pero esto es inevitable donde un

ejército de cabezas científicas, más bien pequeño en comparación con el de ahora, piensan sobre los mismos problemas. Esto, ciertamente, es una característica psicológica y social de las ciencias, acrecentada en las ciencias actuales, no una característica lógica. El hecho de que los flogistonistas disputaran entre ellos muchas veces puede haberle disgustado a muchos, entre ellos a Lavoisier. Thomas Kuhn nos ha hecho entender la función de las discrepancias internas dentro de un campo teórico y, asimismo, la función de los problemas no resueltos. No hay en la historia de las ciencias ninguna bienaventurada teoría que no tuviera problemas, vale decir, cuestiones no resueltas. Esta pervasiva presencia nos ha hecho pensar si en la estructura lógica de una teoría no hay un lugar necesario para los problemas. De antiguo se ha comprendido y repetido que cada nueva teoría verdadera lleva las fronteras de la ciencia a nuevos horizontes; soluciona problemas antiguos, pero plantea problemas nuevos más acuciantes. Pues estas verdades de Perogrullo explican por qué la subsistencia de problemas no debe considerarse en desmedro de la teoría del flogisto. Lo mismo vale para la falta de concordancia de sus cultores.

Lo alegado hasta aquí podría tomarse como una defensa anacrónica de la teoría del flogisto pues, como comprenderá el avisado lector, el autor no pretende reivindicar la verdad de la teoría de Georg Stahl. La teoría de la combustión de Lavoisier se construyó sobre pilares sólidos que han subsistido hasta el presente. Pero la lejanía histórica no tiene por qué significar ignorar el papel de las teorías derrotadas al calificárselas de sorprendentes, extrañas y absurdas. Las deficiencias señaladas y reconocidas no son patrimonio de las teorías que resultaren falsas. Ninguna Minerva teórica salió perfecta de la cabeza de un Zeus científico. Las características señaladas como defectuosa de la teoría del flogisto son las de la teoría de Lavoisier. Esto parece olvidarse. Por supuesto que el grado de concordancia con los hechos cambió de una a otra. Pero esta diferencia en la verdad de una teoría y la falsedad de la otra, que es esencial, no debe velar nuestra visión de la teoría falsa. Aparte de que la teoría del flogisto concordó mejor con los hechos que cualquier otra alternativa teórica desde 1700 hasta 1780, casi un siglo, como cualquier otra buena teoría científica, dinamizó el descubrimiento de muchos hechos nuevos. La elusividad del flogisto resultó ser una virtud metodológica antes que una carga. Por eso se diseñaron experimentos cada vez más cuidadosos para detectar los "aires". Así desfilaron el "aire fijo", el "aire fuego", el "aire desflogisticado", el "aire flogisticado", el "aire inflamable", la composición del aire común y la determinación de los elementos integrantes del agua: aire inflamable, es decir, aire con un exceso de flogisto o el flogisto mismo, y 'aire desflogisticado", o aire con un poco de flogisto. En otras palabras, la teoría del flogisto implicó un método de investigación fructífero

que no sólo amplió nuestro conocimiento de los hechos, sino que propició el planteamiento de nuevos problemas. La alegada concordancia con los hechos puede ser una cuestión más o menos disputada, pero la fertilidad de una teoría se mide por los nuevos hechos descubiertos al amparo de su marco teórico y propiciados directamente por las técnicas de investigación apropiadas a la naturaleza de las entidades teóricas que se plantean, en nuestro caso, la naturaleza del flogisto. No estamos pensando en un hecho falso: que la teoría del flogisto permitió predecir esos hechos. No, no fue así. La conexión no fue lógica en el sentido de que las predicciones se derivan lógicamente de las hipótesis de la teoría. Pero entre la naturaleza volátil e imponderable del flogisto y las técnicas o métodos científicos de investigación de gases hubo la correspondencia que explica la productividad de la investigación científica.

UNA IMPLICACION DEBIL EN LOGICA MODAL *

José Carlos Cifuentes Vásquez

I.—INTRODUCCION

La Lógica Modal es el estudio sistemático de las modalidades aristotélicas: necesidad, posibilidad, imposibilidad y contingencia. Su análisis axiomático requiere de la introducción de nuevos conectores monádicos y de un grupo de axiomas que reflejan sus propiedades mínimas.

Generalmente los sistemas modales se construyen como extensión de algún sistema asertórico conocido como, por ejemplo el sistema clásico, elsistema intuicionista ó el sistema paraconsistente. Estos sistemas cuentan entre sus axiomas[1] a los siguientes[2]:

A1) $A \rightarrow (B \rightarrow A)$
A2) $A \rightarrow (B \rightarrow C) .\rightarrow. (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)$

y al Modus Ponens como única regla de deducción

MP) $A \rightarrow B , A \vdash B$ . .

Menciono estos hechos porque de ellos se desprende una de las herramientas más poderosas de un sistema axiomático, el llamado "Teorema de la Deducción" que afirma que si del conjunto de premisas Γ y de la fórmula A se deduce la fórmula B, entonces es posible deducir la fórmula $A \rightarrow B$ solo a partir del conjunto de premisas Γ, ie.

TD) Si $\Gamma, A \vdash B$ entonces $\Gamma \vdash A \rightarrow B$

Los sistemas modales más usuales, montados sobre alguno de los sistemas mencionados anteriormente, y basados en los conec-

---

* Por disponibilidades en la técnica de impresión, se ha reemplazado el cuadrado (necesidad) por M, el rombo (posibilidad) por L, la implicación estricta por —3 y la negación por $\sim$.

(1) En realidad, esquemas axiomáticos

(2) A " $\rightarrow$ " se le llama "implicación material"

tores de necesidad "M" y posibilidad "L", adoptan como axiomas algunos de los siguientes [3]:

T) $MA \rightarrow A$
K) $M(A \rightarrow B) \rightarrow (MA \rightarrow MB)$
4) $MA \rightarrow MMA$
5) $LA \rightarrow MLA$
B) $A \rightarrow MLA$
C) [4] $A^{o} \rightarrow (MA)^{o}$

Por ejemplo el sistema S4 de Lewis tiene como axiomas característicos a T, K y 4.

El axioma T afirma que si A es necesariamente verdadero entonces A es verdadero. El axioma K afirma que si de A se sigue necesariamente B y A es una verdad necesaria, entonces B es también una verdad necesaria. El axioma 4 afirma que si A es una verdad necesaria, tal cualidad la tiene por necesidad.

En estos sistemas se cuenta además con la regla de necesariedad:

RN) $A \vdash MA$

que, en esencia, afirma que si A es una fórmula válida, su verdad es una verdad necesaria.

Una fórmula que no debe ser válida en estos sistemas es $A \rightarrow MA$ (no confundirla con la regla RN), pues si tal fuera el caso se tendría la equivalencia $MA \leftrightarrow A$ y el sistema modal que supuestamente extiende al sistema de base, colapsaría en este último [5].

Esta exigencia nos indica que el teorema de la deducción no puede extenderse en toda su generalidad al sistema modal, porque la regla RN nos conduciría a la fórmula anteriormente rechazada.

El presente ensayo tiene por finalidad presentar un fragmento de un sistema modal alternativo en donde se pueda demostrar una versión apropiada del teorema de deducción, y explorar algunas de sus consecuencias. Entre éstas, una de las más importantes es la posibilidad de definir un nuevo tipo de implicación que hemos llamado "Débil" que, a diferencia de la implicación extricta de Lewis [6], no implica (valga la redundancia) a la implicación material sino que es implicada por ésta.

Este trabajo es original y agradezco a los organizadores del Primer Congreso Nacional de Filosofía la oportunidad de presentarlo en tal evento.

---

(3) Sigo la denominación dada en Chellas (2)

(4) El axioma (C) usa el operador de consistencia del sistema C_1 de Newton Da Costa el cual, si fuera considerado modalmente, podría ser estudiado mediante el axioma $A^{o} \rightarrow MA^{o}$. (Ver). Ver (3).

(5) Debe tenerse en cuenta que el operador de posibilidad puede ser definido en términos del operador de necesidad.

(6) La implicación estricta se define como $A \text{—}3\ B := M\ (A \rightarrow B)$.

II.—EL SISTEMA MODAL F.

CONECTORES PRIMITIVOS: $\rightarrow$ (Implicación Material) y M (Necesidad).

El conjunto de fórmulas bien formadas (FBF) se genera en la forma usual a partir de un conjunto (generalmente infinito numerable) de fórmulas atómicas y los dos operadores primitivos mencionados.

AXIOMAS:

F1) $MA \rightarrow (M \rightarrow A)$
F2) $MA \rightarrow (B \rightarrow C) .\rightarrow. (MA \rightarrow B) \rightarrow (MA \rightarrow C)$
F3) $M(MA \rightarrow B) \rightarrow (MA \rightarrow MB)$

REGLAS DE DEDUCCION:

MP) $\dfrac{A \rightarrow B \quad A}{B}$ RN) $\dfrac{A}{MA}$

Antes de obtener algunas consecuencias debo comentar que el axioma (A1), mencionado en la introducción, ha sido sustituido por el axioma (F1), evitando así la llamada "Primera Paradoja de la implicación material" pero conservando sus más importantes consecuencias [7].

TEOREMA 1) $MA \rightarrow A$

PRUEBA:

1) $[MA .\rightarrow. (A \rightarrow A) \rightarrow A] \rightarrow [MA \rightarrow (A \rightarrow A) .\rightarrow. MA \rightarrow A]$ (F2)
2) $MA .\rightarrow. (A \rightarrow A) \rightarrow A$ (F1)
3) $MA \rightarrow (A \rightarrow A).\rightarrow. MA \rightarrow A$ (1,2) MP
4) $MA \rightarrow (A \rightarrow A)$ (F1)
5) $MA \rightarrow$ (3,4) MP.

Antes de enunciar y demostrar nuestra versión del Teorema de la Deducción probaremos la siguiente regla derivada que va a ser muy usada en lo que sigue.

RD) $\dfrac{A}{B \rightarrow A}$

---

[7] **Obsérvese que el axioma (F2) es una versión más débil del Axioma (A2).**

PRUEBA: 1) A Hipótesis
2) MA (1) RN.
3) MA → (B → A) (F1)
4) B → A (2,3) MP.

TEOREMA DE LA DEDUCCION MODAL:

TDM) Si Γ, A $\vdash$ B entonces $\Gamma \vdash$ MA → B.

PRUEBA: Por inducción sobre la longitud n de la prueba de B a partir de Γ y A.

n = 1 . Tenemos los siguientes tres casos:

(i) Si B es un axioma, podemos construir a partir de Γ la siguiente prueba de MA → B:

1) B Ax
2) MA → B (1) RD.

(ii) Si B es A, tenemos a partir de Γ:

1) MA → A (T1)
2) MA → (1) Hipótesis

(iii) Si B es elemento de Γ, tenemos a partir de Γ:
1) B Hipótesis
2) MA → B (1) RD.

n > 1. Tenemos, además de los tres casos anteriores los cuales se prueban en forma análoga, los siguientes dos casos:

(iv) Si B es conseccencia de C → B y C por MP se tiene que Γ, A $\vdash$ C → B, C luego, por hipótesis inductiva tenemos que:

$$\Gamma \vdash MA \to (C \to B)\ ,\ MA \to C$$

Pero una versión del axioma (F2) es

$$MA \to (C \to B)\ .\to.\ (MA \to C) \to (MA \to B)$$

entonces, aplicando dos veces MP. obtenemos

$$\Gamma \vdash MA \to B.$$

(v) Si B es consecuencia de C por RN entonces B es MC y se tiene que $\Gamma, A \vdash C$, luego, por hipótesis inductivas tenemos que $\Gamma \vdash MA \rightarrow C$ de donde por RN: $\Gamma \vdash M(MA \rightarrow C)$, por lo tanto, por MP. obtenemos $\Gamma \vdash MA \rightarrow MC$, ie. $\Gamma \vdash MA \rightarrow B$, dado $M(MA \rightarrow C) \rightarrow (MA \rightarrow MC)$ por (F3).

En cualquier caso está demostrado que $\Gamma \vdash MA \rightarrow B$.

Veamos ahora sus consecuencias más inmediatas.

1.—Demostraremos primero que el sistema F contiene al fragmento modal del sistema S4.

En efecto, el axioma T es nuestro teorema 1; además los axiomas K y 4 se prueban fácilmente usando el TDM, veamos:

K) $A \rightarrow B, A \vdash B \vdash MB$, entonces
$A \rightarrow B \vdash MA \rightarrow MB$ [8], luego
$\vdash M(A \rightarrow B) \rightarrow (MA \rightarrow MB)$

4) $A \vdash MA \rightarrow MMA$. entonces
$\vdash MA \rightarrow MMA$.

2. El TDM sugiere definir una nueva implicación

$$A \mid\!\rightarrow B := MA \rightarrow B$$

La cual llamaremos "implicación débil" en base al siguiente argumento:

$A \rightarrow B, A \vdash B$ entonces $A \rightarrow B \vdash MA \rightarrow B$: ie.
$A \rightarrow B \vdash A \mid\!\rightarrow B$; obsérvese que efectivamente es más débil que la implicación material.

A la luz de la implicación débil resultan los siguientes hechos:

2.1. El axioma (F1), que reemplaza a la primera paradoja de la implicación material, queda expresada como

$$A \mid\!\rightarrow (B \rightarrow A)$$

lo cual puede interpretarse como que la verdad de A implica débilmente que A sea implicado materialmente por cualquier proposición.

---

(8) Esta regla de deducción expresa la "normalidad" del sistema F.

2.2. El axioma (A1) de la introducción no queda rechazado totalmente, una versión más débil del mismo se conserva; en efecto:

$A \vdash MA \vdash B \rightarrow MA$, entonces $\vdash MA \rightarrow (B \rightarrow MA)$

Esta versión afirma que una proposición necesariamente verdadera es implicada materialmente por cualquier proposición, a diferencia de (A1) que decía lo mismo de una proposición verdadera.

Debe observarse que el sistema F no está totalmente desprovisto de "paradojas", la primera paradoja de la implicación estricta sigue siendo válida; veamos:

$A \vdash B \rightarrow A \vdash M(B \rightarrow A)$ entonces

$\vdash MA \rightarrow M(B \rightarrow A)$, ie. $\vdash MA \rightarrow (B \text{—}3\ A)$

Esta última fórmula quizá sea mejor interpretarla en términos de la implicación débil: $\vdash A \mid\!\rightarrow (B \text{—}3\ A)$.

2.3. Es demostrable en F la fórmula $A \mid\!\rightarrow (B \mid\!\rightarrow A)$, veamos: $A \vdash MB \rightarrow A$, entonces

$\vdash MA \rightarrow (MB \rightarrow A)$, ie. $\vdash A \mid\!\rightarrow A \mid\!\rightarrow (B \mid\!\rightarrow A)$.

Esta fórmula es importante porque, aunque tiene el aspecto de la primera paradoja de la implicación, en su versión débil, ya no es tal, pues su interpretación está más acorde con la "realidad implicacional", ésta es: La verdad de A implica débilmente que A sea implicada débilmente por cualquier proposición.

2.4. Nuestro axioma (F3) queda expresado en la siguiente forma:

F3) $(A \mid\!\rightarrow B) \mid\!\rightarrow (A \rightarrow M\ B)$,

debe observarse que, si esta fórmula hubiera sido válida con la implicación material en todas las apariciones de la implicación débil, se podría haber probado el TD. clásico en los sistemas modales usuales.

3.—El Teorema (1) adquiere la forma $A \mid\!\rightarrow A$. ¿Tendría sentido llamarlo "Principio de identidad débil"?

En este punto dejaremos planteado el problema mencionando los siguientes hechos:

(i) Para que exista un "buen" principio de identidad débil, la implicación débil debería permitir la definición de una "equivalencia débil".

(ii) Podríamos comenzar definiendo la relación de "implicación débil" de la siguiente manera:

"A implica débilmente a B" si $A \vdash B$ (ó $\vdash A \mid\!\rightarrow B$).

A partir de aquí podríamos definir la relación de "equivalencia débil" de la siguiente manera[9]:

"A es débilmente equivalente a B" si "A implica débilmente a B" y "B implica débilmente a A", ie. si $A \vdash B$ y $B \vdash A$.

(iii) Según la definición anterior tendríamos, por ejemplo, que toda fórmula de la forma MA sería débilmente equivalente a la respectiva fórmula A, pues es fácil ver que

$$MA \vdash A \text{ y } A \vdash MA.$$

Un caso particular de esto último es que tanto la implicación material como la implicación estricta serían débilmente equivalentes.

Además, debe notarse que el principio de identidad clásico permanece para verdades necesarias, ya que de la regla de necesariedad $A \vdash MA$ se deduce $\vdash MA \rightarrow MA$. En la siguiente sección, en donde exploraremos las bondades del sistema F con negación, podremos extender también, el principio de identidad, a las verdades posibles.

4.—Cerraremos esta sección mencionando que el Modus Ponens puede extenders fácilment a la implicación débil, en efecto: De $A \mid\!\rightarrow B$ y A se sigue $MA \rightarrow B$ y MA, de donde por MP, resulta B, ie. $A \mid\!\rightarrow B$, $A \vdash B$.

III. EL SISTEMA F CON NEGACION.

Cuando hacemos intervenir la negación, en primer lugar, nuestro conjunto de fórmulas bien formadas (FBF) queda ampliada de tal manera que la operación "$\sim$" de negación sea cerrada en tal conjunto. En este caso, el operador de posibilidad se define como $LA := \sim M \sim A$.

Para que el sistema sea manejable, usualmente se dispone de un axioma que justifique el procedimiento de demostración por reducción al absurdo. En los sistemas clásico o intuicionista tal axioma tiene el siguiente aspecto:

$A \rightarrow B \,.\!\rightarrow.\, (A \rightarrow \sim B) \rightarrow \sim A$; en el sistema paraconsistente C_1, el siguiente:

$B^o \rightarrow [A \rightarrow B \,.\!\rightarrow.\, (A \rightarrow \sim B) \rightarrow \sim A]$; en el sistema trivalente de Lukasiewicz el siguiente:

---

(9) La relación de "equivalencia débil" es un relación de equivalencia, desde el punto de vista matemático, en el conjunto de FBF.

$A \rightarrow B \,.\!\rightarrow.\, [A \rightarrow \sim B \,.\!\rightarrow.\, (A \rightarrow \sim * B) \rightarrow \sim A]$ donde el operador "*" es un nuevo operador modal trivalente [10] que expresa "indeterminación" o "contingencia".

Si adoptamos el correspondiente a los sistemas clásico o intuicionista tendríamos los siguientes metateoremas:

METATEOREMA 1)

Si $\Gamma, A \vdash B, \sim B$ entonces $\Gamma, A \vdash \sim A$

PRUEBA: A partir de Γ y A se tiene

1) B Hipótesis
2) $\sim$ B Hipótesis
3) $A \rightarrow B$ (1) RD.
4) $A \rightarrow \sim B$ (2) RD.
5) $A \rightarrow M \,.\!\rightarrow.\, (A \rightarrow \sim B) \rightarrow \sim A$ Ax.
6) $(A \rightarrow \sim B) \rightarrow \sim A$ (3,5) MP.
7) $\sim A$ (4,6) MP.

METATEOREMA 2). (Demostraciones por reducción al absurdo).
Si $\Gamma, \sim A \vdash B, \sim B$ entonces $\Gamma \vdash LA$

PRUEBA:

Si $\Gamma, \sim A \vdash B, \sim B$ entonces por TDM. tenemos

$$\Gamma \vdash M \sim A \rightarrow B, M \sim A \rightarrow \sim B,$$

pero una versión del axioma clásico [11] mencionado es

$$M \sim A \rightarrow B \,.\!\rightarrow.\, (M \sim A \rightarrow \sim B) \rightarrow \sim M \sim A$$

luego, por doble aplicación de MP. tenemos que

$$\Gamma \vdash \sim M \sim A, \text{ ie. } \Gamma \vdash LA$$

por definición.

---

(10) Un estudio matemático del mismo es hecho por el autor en "Lógica Modal de la Indeterminación", notas no publicadas; Lima, Abril de 1984.

(11) También válido en un sistema modal intuicionista.

CONSECUENCIAS.

(i) $\vdash MA \rightarrow LA$

PRUEBA: $A \,.\, \sim A \vdash A \,,\, \sim A$ entonces $A \vdash LA$,

luego $\vdash M\,A \rightarrow L\,A$

(ii) $\vdash M\,A \rightarrow L\,M\,A$

PRUEBA: $A \,,\, \sim M\,A \vdash MA \,,\, \sim M\,A$ entonces $A \vdash L\,M\,A$,

luego $\vdash M\,A \rightarrow L\,M\,A$.

(iii) El Metateorema (2) puede ser expresado en la siguiente forma:

Si $\Gamma \,,\, A \vdash B \,,\, \sim B$ entonces $\Gamma \vdash \sim M\,A$, lo cual permitiría deducir fácilmente las siguientes versiones del Modus Tollens, tanto para la implicación material como para las implicaciones estricta y débil:

$$\begin{array}{c} A \rightarrow B \\ \sim B \\ \hline \sim M\,A \end{array} \qquad \begin{array}{c} A \text{ —3 } B \\ \sim B \\ \hline \sim M\,A \end{array} \qquad \begin{array}{c} A \mid\!\rightarrow B \\ \sim B \\ \hline \sim M\,A \end{array}$$

Volveremos luego sobre este punto.

(iv) Si permitimos en el sistema F los operadores de conjunción "$\wedge$" y disyunción "v". junto con los siguientes axiomas (válidos también intuicionistamente)

DM) $\sim (A \vee B) \rightarrow (\sim A \wedge \sim B)$
C1) $(A \wedge B) \rightarrow A$
C2) $(A \wedge B) \rightarrow B$

podríamos probar la fórmula $L\,(A \vee \sim A)$ que es bastante sugestiva.

Veamos primero $\sim (A \vee \sim A) \vdash \sim A \,,\, \sim \sim A$, en efecto:

1) $\sim (A \vee \sim A)$ Hipótesis
2) $\sim (A \vee \sim A) \rightarrow (\sim A \wedge \sim \sim A)$ (DM)
3) $\sim A \wedge \sim \sim A$ (1,2) MP.
4) $(\sim A \wedge \sim \sim A) \rightarrow \sim A$ (C1)
5) $(\sim A \wedge \sim \sim A) \rightarrow \sim \sim A$ (C2)

6) $\sim A$ (3,4) MP.
7) $\sim \sim A$ (3,5) MP

Por lo tanto, de acuerdo al metateorema (2) tendríamos

$$\vdash L(A \vee \sim A).$$

Para finalizar exploremos un poco más una base intuicionista para el sistema modal F.

Si exigiéramos que el Modus Tollens "clásico" se cumpliera en el sistema F tendríamos que introducir la siguiente fórmula, intucionistamente válida, como axioma:

$$(A \rightarrow B) \rightarrow (\sim B \rightarrow \sim A)$$

o, en su versión débil, como regla de inferencia:

$$\text{MT)} \quad \frac{A \rightarrow B}{\sim B \rightarrow \sim A}$$

con lo cual podríamos, en primer lugar, extender el principio de identidad a las verdades posibles de la siguiente manera: $\vdash M \sim A \rightarrow M \sim A$, luego por MT.

$$\vdash \sim M \sim A \rightarrow \sim M \sim A,$$

de donde por definición obtendremos $\vdash L A \rightarrow L A$.

OTRAS CONSECUENCIAS DE MT.

(i) Nuestro Teorema (1), en la versión $\vdash M \sim A \rightarrow \sim A$, junto con MT. nos da una fórmula sumamente interesante, sobre todo para un sistema intuicionista, que es la siguiente $\vdash \sim \sim A \rightarrow \sim M \sim A$, ie. $\vdash \sim \sim A \rightarrow L A$, que sería la contrapartida de la fórmula válida $\vdash A \rightarrow \sim \sim A$ [12].

(ii) Si adoptamos la versión débil de esta última fórmula, ie. $\dfrac{A}{\sim \sim A}$, podríamos probar $\vdash LLA \rightarrow LA$.

En efecto: $\sim A \vdash M \sim A \vdash \sim \sim M \sim A \vdash M \sim \sim M \sim A$,

luego $\vdash M \sim A \rightarrow M \sim \sim M \sim A$, y por MT:

$$\vdash \sim M \sim \sim M \sim A \rightarrow \sim M \sim A, \text{ ie. } \vdash LLA \rightarrow LA.$$

---

(12) Por Silogismo Hipotético tendríamos $\vdash A \rightarrow LA$.

(iii) Con MT, el sistema F refuerza su "Normalidad". pues es demostrable $A \rightarrow B \vdash LA \rightarrow LB$.

En efecto:
1) $A \rightarrow B$ Hipótesis
2) $\sim B \rightarrow \sim A$ (1) MT
3) $M(\sim B \rightarrow \sim A)$ (2) RN.
4) $M(\vdash B \rightarrow \sim A) \rightarrow (M \sim B \rightarrow M \sim A)$ (Ax. K)
5) $M \sim B \rightarrow M \sim A$ (3,4) MP.
6) $\sim M \sim A \rightarrow \sim M \sim B$ (5) MT.
7) $LA \rightarrow LB$ (6) Definición.

(iv) Con MT podemos probar la siguiente versión de la "Segunda paradoja de la implicación estricta":

$$\vdash M \sim A \rightarrow (\sim \sim A -3 \sim B),$$

que por el contenido que tiene ya no es de ninguna manera, una "paradoja".

La prueba es la siguiente:

1) $\sim A$
2) $B \rightarrow \sim A$ (1) RD.
3) $\sim \sim A \rightarrow \sim B$ (2) MT.
4) $M(\sim \sim A \rightarrow \sim B)$ (3) RN.
5) $\sim \sim A -3 \sim B$ (4) Definición

Luego: $\sim A \vdash \sim \sim A -3 \sim B$, por lo tanto:

$$\vdash M \sim A \rightarrow (\sim \sim A -3 \sim B)$$

Esta fórmula afirma que, si A es necesariamente falsa, entonces $\sim \sim A$ implica estrictamente cualquier fórmula negativa ¡ya no cualquier fórmula!

(v) Por último veamos que nuestro sistema F, hasta donde lo hemos ampliado es paraconsistente, ie. una contradicción no trivializa el sistema.

METATEOREMA 3 $B, \sim B \vdash \sim A$ y $B, \sim B \vdash LM$

PRUEBA:
1) B Hipótesis
2) $\sim B$ Hipótesis
3) $A \rightarrow B$ (1) RD.
4) $\sim B \rightarrow \sim A$ (3) MT.
5) $\sim A$ (2,4) MP.

Luego: $B, \sim B \vdash \sim A$

Además:
1) B , Hipótesis
2) $\sim$ B Hipótesis
3) $\sim A \rightarrow B$ (1) RD.
4) $\sim B \rightarrow \sim \sim A$ (3) MT.
5) $\sim \sim A$ (2,4) MP.
6) $\sim \sim A \rightarrow L A$
7) LA (5,6) MP.

Luego: $B , \sim B \vdash LA$

Lo anterior significa que, de una contradicción solo pueden deducirse fórmulas negadas o fórmulas posibles, no cualquier fórmula.

Ahora, el sistema F ampliado es de por sí no trivial, y la verificación de este hecho se puede hacer mediante las tablas trivalentes de Lukasiewicz, en donde resultan tautológicas todas las fórmulas demostradas en el sistema y la tautologicidad se hereda por todas las reglas de deducción planteadas, existiendo además fórmulas no tautológicas, vale decir, no demostrables, como por ejemplo

$$(MA \rightarrow B) \rightarrow (MA \rightarrow MB) \text{ y } A \rightarrow MA.$$

Finalmente debemos acotar que las tablas trivalentes, mencionadas anteriormente, no constituyen una semántica adecuada al sistema, por lo tanto, queda, por el momento, abierto este problema.

BIBLIOGRAFIA

(1) HUGHES, G.E. y CRESSWELL, M.J. **Introducción a la Lógica Modal.** Ed. Tecnos. Madrid, 1973.

(2) CHELLAS, BRIAN F. **Modal Logic.** Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1980.

(3) DA COSTA, N.C.A. y ALVES, E.H. **A Semantical Analysis of the Calculi C_n.** Norte Dame Journal of Formal Logic, 1977 (Oct.)

ANALISIS FORMAL DEL LENGUAJE

MARINO LLANOS V.

¿Cómo comprendemos el lenguaje? Usemos una analogía. ¿Cómo determinamos la forma geométrica de los objetos del sentido común? Determinamos sólo mediante la observación de sus rasgos físicos externos. Ahora, volvamos a la pregunta anterior. ¿Cómo entendemos el lenguaje? ¿también sólo a través de sus rasgos físicos externos: fonológico y ortográfico? Tengamos las oraciones:

1. Manolito camina

. y

2. José estudia y Carlos trabaja

Todo hablante normal del Español comprende estas oraciones sólo a partir de su parte física externa: fonológica u ortográfica, que pone de manifiesto su estructura sintáctica. Y todo lingüista taxonómico o transformacionalista, así como el lógico, asignará a estas oraciones esencialmente la misma descripción sintáctica de sus estructuras. Si el lenguaje consistiera sólo de oraciones como éstas, no habría problema alguno. Pero eso no es el caso.

Consideremos ahora las siguientes oraciones.

3. No hay detención por deudas
4. Aunque nieve voy
5. El está ahí, aunque le dicen no, porque está obsesionado
6. Si Darío es el hijo del hijo del hijo del nieto de Jeremías entonces Darío es tataranieto de Jeremías
7. Juan conoce a una persona más amable que Guillermo
8. Los niños disfrutan con buenos caramelos y pasteles [1].

y, la respuesta dada por el Oráculo de Delfos a una consulta hecha por el rey de Lidia si debía o no, emprender una guerra contra Persia:

9. Si Creso emprende la guerra contra ersia, destruirá un poderoso reino [2].

Ningún hablante del Español puede comprender plenamente estas oraciones directamente sólo a partir de sus rasgos físicos externos. Por ejemplo, si un artículo de nuestra Constitución Política dice 3 y sé que Juan ha contraído una deuda y no ha cumplido con pagar dentro del plazo convenido, entonces yo sé que no hay detención para Juan. ¿Por qué? ¿Cómo, ¿Sólo a partir de 3 y de

10. Juan ha contraído una deuda y no ha cumplido con pagar en el plazo convenido?

No. Si yo sé o quienquiera sabe que no hay detención para Juan, no lo sabe directamente a partir de 3 y 10, sino a partir de la estructura sintáctica subyacente de 3, como

3' Para todo *x* e *y* existe una *z* tal que si *z* es un préstamo contraído por *x* de *y*, y *x* no cumple con devolver *z* a *y* en un plazo convenido, entonces no hay ningún *u* tal que *u* es una ley y *u* permite la detención de *x*.

de la cual, 3 es algo así como su versión abreviada o disfrazada) y de la estructura sintáctica subyacente de 10:

10' existe un *y*, existe un *z* tal que *z* es un préstamo contraído por Juan de *y*, y Juan no ha cumplido con devolver *z* a *y* en un plazo convenido.

por medio de un uso implícito de ciertas leyes lógicas como el Modus Ponens, y otras.

Esta relación implicativa se ve claramente si se toma en cuenta la estructura lógica abstraca —o, forma lógica abstracta— de 3' y 10', respectivamente:

3'' $(x)\,(y)\,Ez\,[(C\,zxy) \wedge \sim P\,(xzy)) \rightarrow \sim$
$\sim Exu\,(L\,(u) \wedge D\,(ux))]$

10'' $Ey\,Ez\,(C\,(jzy) \wedge \sim P\,(jzy).]$

Supongamos que alguien, digamos x, dice 4. Entonces, yo puedo predecir que x acepta, o lo que precisamente ha querido decir, es

4' Si nieva entonces voy, y si no nieva, entonces voy,

porque ésta es la estructura sintáctica que subyace a 4.0, si x dice 4, luego dice

11. Si no nieva entonces yo voy,

entonces yo puedo explicar 11 sobre la base de 4'.

Una consideración similar cabe sobre 5.

¿Puede alguien responder inmediata y directamente a partir tan sólo de la parte física de 6, que dicho razonamiento es válido? Pues no. Quienquiera que trate de determinar la validez o invalidez de 6 forzosamente tendrá que hacerlo con el obligado recurso a la forma lógica (estructura sintáctica) subyacente de 6, como

6' Hay alguna *x*, hay alguna *y*, hay alguna z tal que si Darío es hijo de *x*, *x* es hijo de *y*, *y* es hijo de z y z es hijo de Jeremías, entonces Darío es tataranieto de Jeremías.

Obsérvese que las relaciones sintácticas puestas en evidencia en 6', encubiertas en 6, resultan aún más claras y manifiestas en la forma lógica abstracta de 6':

6'' $Ex\ Ey\ Ez\ [\ (H\ (dx) \wedge H\ (xy) \wedge H\ (yz) \wedge H\ (zj)\ ) \rightarrow T\ (dj)\cdot]$

Las oraciones 7ª 8 y 9 son ambiguas. Pero, ¿Cómo comprende un hablante que una oración es ambigua? ¿Cómo sabe? ¿Directamente a partir de sus rasgos físicos, o a través de su estructura sintáctica subyacente? Pues, es obvio que una oración es ambigua sólo en anto que es posible desdoblarla en dos oraciones con diferentes sentidos. Asi, las oraciones 7 y 9 se desdoblan en sus respectivas estructuras intácticas subyacentes:

7' Juan conoce a una persona que es más amable que Guillermo, o Juan conoce a una persona que es más amable que la que Guillermo conoce.

9' Si Creso emprende la guerra contra Persia entonces Creso destruirá el podero reino de Ciro, o
si Creso emprende la guerra contra Persia entonces Creso destruirá el poderoso reino de Creso, (es decir, su propio reino).

Finalmente, si dos o más oraciones poseen el mismo significado, es decir, son equivalentes significativamente, es porque poseen la misma estructura sintáctica subyacente. Como las tres oraciones siguientes:

a) La carretera debe estar resbalosa, ya que es arcillosa y ha llovido.

b) Si la carretera es arcillosa entonces debe estar resbalosa, ya que ha llovido.

c) La carretera debe estar resbalosa a menos que no sea arcillosa o no haya llovido.

son equivalentes significativamente porque poseen la siguiente forma lógica común:

12. Si la carretera es arcillosa y ha llovido entonces la carretera debe estar resbalosa

De las consideraciones anteriores se sigue que no es posible comprender siempre el lenguaje, al menos inmediatamente. ¿Pero, por qué no podemos entender siempre, y mucho menos todo lo que escuchamos o leemos? Porque el lenguaje normalmente usado —cotidiano o científico— encubre, disfraza y abrevia su forma lógica, su estructura sintáctica completa y correcta, y de ese modo, inclusive muchas veces deforma nuestro conocimiento de la realidad. Esta cobertura o disfraz es de carácter fonético y ortográfico. De tal modo que, como dice J. Katz: 'Para comprender el habla del otro, un hablante debe traspasar el disfraz fonético del pensamiento del primero mediante un sistema de reglas que determina el pensamiento a partir del aspecto fonético, entonces el conocimiento de un tal sistema, bajo la forma de una teoría que formule estas reglas, pondría al descubierto la *forma lógica** subyacente de las oraciones' [3]. Y, en consecuencia, debe quedar bastante claro —como dice este lingüísta— que, la parte física de las locuciones que constituyen los ejemplares de un tipo de oración no son suficientes para predecir y explicar las propiedades y relaciones gramaticales del mismo' [4].

Hasta el momento en la lógica y hasta no hace mucho en la lingüística el análisis formal (gramatical) del lenguaje se ha hecho sólo a través de sus rasgos orgráfico y fonético manifiestos a la observación. Un hecho que confirma esta aseveración, es que quienquiera que coja cualquier manual de introducción a la lógica matemática, se encontrará con la situación de que todos los ejemplos y ejercicios de 'simbolización' que presentan ya están realmente en su forma lógica, con su estructura sintáctica explícita, porque todos empiezan o están combinadas sólo con la ayuda de las partículas 'si... entonces', 'cuando', 'y', 'o', 'sólo', 'no', etc. de tal modo que el 'análisis' formal se reduce meramente a una operación taxonómica de abstracer la estructura lógica abstracta directamente de la oración, reemplazando cada oración simple por una variable y las conjunciones y los adverbios por los operadores correspondientes. Si el análisis lógico consistiera en esto,

---

* **El subrayado es mío.**

ciertamente la lógica serviría muy poco o casi nada para el lenguaje real. Porque en el lenguaje real —común o científico— nadie usa expresiones de esa forma tan clara, simple y artificiosa. La razón de porqué esto ha sido así, está en el hecho de que la lógica moderna fue creada por los matemáticos para el estudio de las matemáticas y no por lingüistas, y esta es la razón también de porqué el análisis lógico del lenguaje —hecha de esa manera artificiosa e ingenua— sólo aparece en los manuales elementales y se le ignora conpletamente en las obras de nivel superior.

Pero, entonces como dice J. Katz:

"Si se cree que la forma lógica de una oración —o en la fraseología del *Tractatus* de Wittgenstein, el pensamiento expresado por la oración— está irremisiblemente oculta detrás de un disfraz fonético u ortográfico, no se puede continuar estudiando seriamente la lógica de las oraciones intentando traducir su forma gramatical superficial a una representación apropiada de su forma lógica" [5].

Este trabajo está inspirado en la gramática transformacional, creada por N. Chomsky, y fundamentalmente en la gramática generativa de base semántica.

Tanto en la lógica como en la lingüística transformacional, el propósito fundamental del análisis formal del lenguaje es mostrar de una manera totalmente explícita y exhaustiva las relaciones sintácticas subyacentes en una oración dada, y de ese modo, determinar todas las posibles interpretaciones semánticas que pudiera tener dicha oración. Tal operación se lleva a cabo en la lógica, hallando la forma (o estructura) lógica de la oración dada, y en la lingüística transformacional, hallando la llamada 'estructura profunda' de dicha oración.

No hay una diferencia esencial entre el análisis sintáctico desde el punto de vista de la lingüística transformacional (de base semántica) con el análisis sintáctico desde el punto de vista de la lógica. Al menos, no hay diferencia en el caso de cuantificadores y condicionales [6], en general, en el caso de las oraciones en indicativo. Mas aún, hay lingüistas como G. Harman que identifican explícitamente la forma lógica con la estructura profunda [7].

Obviamente, el análisis lingüístico-transformacional es más amplio que el análisis sintáctico lógico. En más amplio porque se aplica a todo tipo de oraciones. Mientras que el análisis lógico se aplica sólo a oraciones en indicativo. Pero si pudiéramos ampliar el alcance del análisis lógico a oraciones en las que intervienen ciertos adverbios como necesidad y posibilidad, oraciones en subjuntivo, oraciones en imperativo, oraciones en potencial y oraciones en interrogativo, desarrollando y haciendo uso de los recursos analíticos de las lógicas de estas oraciones, actualmente materias de investigación, entonces la diferencia de amplitud entre ambos

tipos de análisis sería menor. Aunque, con todo, el análisis lingüístico seguiría siendo más amplio, porque en general tiene propósitos distintos.

Es necesario indicar que, el concepto de estructura profunda ha sido bastante cuestionado, desde que Chomsky presentó en 1957. Muchos investigadores, principalmente J. D. McCawley y G. Lakoff han pretendido mostrar su inexistencia, su innecesidad y cuestionado su naturaleza sintáctica. Personalmente, considero que en esta discusión hay fundamentalmente un cierto juego de términos, porque tanto Chomsky asi como sus contendores parecen haberse pasado un poco por la tangente de la tesis de sus contrapartes, ya que han terminado acusándose recíprocamente de estar equivocados [8]. Pero este juego de términos no es por la ignorancia del sentido de algún término por ninguna de las partes, sino porque las nociones de sintaxis y semántica y las relaciones entre ellas, supuestas del todo claras y definidas, frente a una investigación seria, han resultado ser sumamente imprecisas y endebles. Por lo demás, todos los lingüistas transformacionalistas están acordes en que la estructura de cada oración se representa por lo menos por un diagrama membretado de algún tipo. Más aún, lo que nadie discute, y por lo tanto, lo que todos asumen como una cuestión de hecho, es la forma disfrazada y encubierta con que normalmente aparece la estructura sintáctica del lenguaje.

En lo que sigue, se presenta los lineamientos generales de un sistema elemental de análisis formal del lenguaje, sólo a nivel de la lógica proposicional. Un análisis al nivel de la lógica de predicados se deja para un trabajo posterior ya que por su mayor riqueza y profundidad rebasaría los límites del presente trabajo. Mas aún, un estudio científico completo y una formulación completa de las reglas del análisis formal, es de la estructura sintáctica subyacente del Español está todavía bastante remoto, ya que, ni siquiera para el Inglés se ha logrado, pese a que la gramática transformacional es propiamente una gramática del Inglés, y en esa dirección, los norteamericanos, particularmente, ya vienen trabajando por más de dos décadas. De lo dicho aqui, se sigue que, las reglas de la estructura sintáctica subyacente son relativas a la peculiaridad sintáctica y semántica así como a la organización morfológica de cada lengua, ya que, no existe un isomorfismo sintáctico ni semántico al nivel de la estructura superficial, asi como tampoco existe un isomorfismo morfológico, entre las lenguas reales.

Oración Simple.

Una oración es simple:

a) si es de la forma sujeto predicado, cuando consta de un solo sujeto y de un solo predicado,

b) si es una oración relacional naria R $(x_1x_2 \ldots x_n)$, para $n \geqslant 2$, cuando para $k < n$, R $(x_1 \ldots x_n)$ no es descomponible en k oraciones de k argumentos R_1 $(x_1 \ldots x_k)$, ..., R_k $(x_1 \ldots x_k)$,

c) cuando no es reducible a ninguna de las dos formas anteriores.

Ejemplos.

Son oraciones simples:

Héctor es estudiante
Pedro y Juan compartieron sus propinas
José y Antonio regalaron una pelota a Pedro
Juan decía que tenía dolor.

Son oraciones compuestas:

José trabaja y estudia
Héctor y David son estudiantes
José regaló una pelota y un lápiz a Pedro

porque son descomponibles,, respectivamente, en los siguientes pares de oraciones simples:

José trabaja y José estudia
Héctor es estudiante y David es estudiantes
José regaló una pelota a Pedro y José regaló un lápiz a Pedro.

Lenguaje.

¿Qué es un leaguaje? Un lenguaje L es un conjunto finito de oraciones $O_1, \ldots, O_n$, para $n \geqslant 1$, conectadas entre si por ciertas relaciones $C_1, \ldots, C_m$, donde $m \geqslant 0$.

Es decir, en un lenguaje intervienen dos tipos básicos de entidades: *oraciones* y *relaciones* (entre las mismas).

En estos términos, ¿qué es una Oración Simple?

Una oración simple es un conjunto de palabras $p_1, \ldots, p_k$, para $k \geqslant 2$, conectadas entre si por ciertas relaciones $R_1, \ldots, R_h$, donde $h \geqslant 1$.

Es decir en una oración simple hay dos tipos de entidades fundamentales: *palabras* y *relaciones*.

Condiciones de Inteligibilidad del Lenguaje.

En las condiciones normales del uso de un lenguaje L, ¿cuándo se dice que un hablante I comprende L? Cuando:

a) I comprende las relaciones $C_1, \ldots, C_m$ y $R_1, \ldots, R_h$ subyacente en C,

b) I conoce el significado de las palabras $p_1, \ldots, p_k$ en L.

Por lo tanto, diremos que un hablante I no entiende un lenguaje L, si no comprende: (1) las relaciones sintácticas entre las oraciones de L, o (2), las relaciones sintácticas entre las palabras de las oraciones de L, o (3), no conoce el significado de las palabras en el contexto de L, o (4), cuando ocurre cualesquiera de estos casos o todos a la vez.

Es competencia de la lógica únicamente el caso a), es decir (1) y (2); el caso b) depende de los recursos léxicos de cada hablante. Por otra parte, hemos visto que el caso a) en las condiciones normales del uso concreto del lenguaje, depende de la habilidad de cada individuo.

Ahora bien, ¿bajo qué condiciones, *cualquier* hablante I *siempre* entendería un lenguaje dado L? Si:

i) L es un conjunto de oraciones simples, solamente, y

ii) I satisface las condiciones a) y b) antes establecidas.

Bajo estas condiciones, pues, es por demás insistir que un individuo cualquiera, que habla una lengua dada necesariamente entienda un fragmento dado de la misma; y lo que el análisis lógico ofrece, es modestamente eso: dado un lenguaje L cualquiera de una estructura sintáctica intrincada y enrevesada, traducirla a otro lenguaje L' que consiste únicamente de oraciones simples con conexiones sintácticas totalmente explícitas, que permiten determinar todas sus posibles interpretaciones semánticas.

Formas (o Estructuras) del Lenguaje.

Dado un lenguaje L, es decir, una expresión oracional, se distinguen las siguientes formas:

Forma Superficial de L (FS).— Es la forma externa e inmediata que L posee en su uso concreto, ordinario o científico. Esto es lo que los lingüistas transformacionalistas llaman estructura superficial.

Forma Lógica de L, (FL).— Esto es L'. Es el resultado del análisis formal de L. Es decir, es la expresión oracional con su estructura sintáctica totalmente explícita. Esto es lo que los lingüistas transformacionalistas denominan estructura profunda.

Forma Lógica Abstracta (o Fórmula) de L, (FA).— Es decir L''. Es la representación simbólica ordinaria de L' en la lógica.
Reglas de Análisis Lógico del Lenguaje.

Reglas de Análisis Lógico del Lenguaje.

Para los fines del análisis formal, el lenguaje se puede dividir en:

a) Oraciones donde ocurre un solo tipo de conjunción gramatical;
b) Negación simple
c) Negción compleja
d) Oración compleja.

Debemos, pues establecer un principio general y luego dos tipos de reglas: reglas para hallar la estructura sintáctica subyacente, es decir, la forma lógica (RFL), y reglas para hallar la estructura lógica abstracta (RFA).

Principio General.

Dada una expresión oracional O, el propósito fundamental del análisis formal del lenguaje es determinar:

1. cuántas oraciones simples subyacentes hay,
2. cómo están conectadas sintácticamente estas oraciones.

a) Este es el caso donde ocurren conjunciones o signos de puntuación que representan o, únicamente conjunciones o disyunciones o condicionales o bicondicionales lógicos.

Dada una expresión oracional O:

RFL_1: i) siempre que sea posible, reducir todas las oraciones de O a oraciones simples y reemplazar todas las conjunciones y signos de puntuación por la conjunción típica. Es decir, reformularla a otra oración equivalente O', donde la forma lógica de O quede del todo explícita.
ii) determinar la estructura jerárquica de las conjunciones empezando por la conjunción del mayor al del menor rango.

RFA_1: sustituir a cada oración simple distinta por una variable proposicional distinta, y cada conjunción gramatical por la correspondiente conectiva lógica, reflejando la estructura jerárquica de O' mediante el uso de paréntesis, corchetes, llaves, etc., u otros signos de agrupación.

Ejemplos.

1. ¿Cuántas oraciones simples hay en la siguiente expresión?

"... hace que todos, pequeños y grandes, asi ricos como pobres, asi libres como esclavos, tengan una marca sobre su mano derecha" (Apocalipsis).

Pues, hay siete oraciones simples. Y, por lo tanto, su forma lógica es

... hace que todos tengan una marca sobre su mano derecha y
hace que los pequeños tengan una marca sobre su mano derecha y
" " " grandes " " " " " " " "
" " " ricos " " " " " " " "
" " " pobres " " " " " " " "
" " " libres " " " " " " " "
" " " esclavos " " " " " " " "

2. ¿Cuántas oraciones simples habrán en las siguientes expresiones?

(a) 1, 3, 5 y 7 son números primos menores que 10.
(b) 1, 2, 3, 4 y 5 sumados dan 15.

En (a) habrán ocho oraciones simples. Hallar esas oraciones, asi como en el 3, se deja para el lector.

b) Negación Simple.— Es aquella que afecta directamente sólo a oraciones simples.

RFL_2: Reemplazar adecuadamente todas las formas variantes de la negación simple: 'ni... ni ...', 'sin...'. '... carece de...', le falta...', 'menos...', etc., por la forma típica 'no'.

RFA_2: Reemplazar a cada oración simple negada distinta por una variable proposicional distinta y anteponerle el signo lógico "$\sim$".

Ejemplos.

1. Ni Luis, ni Antonio, ni Juan llegó tarde.

Su FL es

Luis no llegó tarde y Antonio no llegó tarde y Juan no llegó tarde.

2. ¿Cuántas oraciones simples negadas hay en la siguiente expresión?

Sin fracasos, sin triunfos, sin ansiedades, sin esperanzas, la vida no tiene sentido.

Aquí hay cinco oraciones simples negadas. Por lo tanto su forma lógica es

Si no hay fracasos y no hay triunfos y no hay ansiedades y no hay esperanzas, entonces la vida no tiene sentido.

Su FLA es $(\sim p \wedge \sim q \wedge \sim r \wedge \sim s) \rightarrow \sim t$

c) Negación Compleja.— Es aquella que afecta sólo a oraciones compuestas. Se expresa generalmente mediante las expresiones: 'no', 'No es el caso que', 'Es falso que', 'Es imposible que', etc.

RFL_3: i) Determinar el alcance de la negación.

ii) Aplicar las reglas anteriores a la expresión que queda dentro del alcance de la negación compleja sin tomar en cuenta ésta; es decir, como si la expresión fuera afirmativa.

iii) Anteponer la negación a la forma lógica hallada al alcance de la negación.

RFA_3: Determinar la forma lógica abstracta de la expresión que queda dentro del alcance de la negación compleja aplicando las reglas RFA_1 y RFA_2, y una vez hecho esto, anteponerle "$\sim$" a toda la fórmula.

Ejemplos.

1. No es verdad que porque Nietzsche murió esquizofrénico sus obras carecen de valor y sean falsas.

Hallando la FL del alcance de la negación:

Si Nietzsche murió esquizofrénico entonces sus obras no tienen valor y sus obras son faltas.

Y, a esto se le antepone su negación para hallar la FL de 1:

No es verdad que si Nietzche murió...

Sus FLA respectivamente son:

$$p \rightarrow (\sim q \wedge r)$$
$$\sim [p \rightarrow (\sim q \wedge r)]$$

2. No somos comunistas porque sepamos que el comunismo es una necesidad histórica. (Kolakowski. El Hombre sin alternativas)

La FL de su alcance es:

Si sabemos que el comunismo es una necesidad histórica entonces somos comunistas.

el resto es similar al ejemplo anterior.

3. No se da el caso que el fotón esté y no esté en un mismo en un mismo instante.

Se deja para el lector.

d) Oración Compleja.— Es la combinación de todos los casos anteriores.

RFL_4: i) Determinar su esquema sintáctico superficial. Dada una oración compleja cualquiera O, su conjunción gramatical principal será o una conjunción o una disyunción o un condicional o un bicondicional lógico. Supongamos que la conjunción principal de O sea un condicional. Pero O es completa y tiene un antecedente y un consecuente. Entonces su antecedente o su consecuente es complejo o ambas a la vez. Supongamos que su antecedente O_1 es compleja. Entonces hay que determinar la conjunción principal de O_1. Supongamos que es "v". Entonces si los miembros de "v" no son complejos, ahí termina el análisis, en caso contrario hay que proseguir con el análisis hasta llegar a oraciones simples. Lo mismo se procede con el consecuente.

ii) Aplíquese las reglas RFL_1 i), RFL_2 y RFL_3, para simplificar y hallar la FL de las negaciones simples y compuestas, respectivamente.

$RFA:_4$ Aplíquese las reglas anteriores correspondientes a la forma lógica abstracta.

Ejemplos.

1. ¿Cuántas proposiciones simples hay en la siguiente cita? "Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre dejé todas las cosas de niño". (Epístola a los Corintios).

Hay siete oraciones simples, y están conectadas sintácticamente de la siguiente manera:

Si yo era niño, entonces yo hablaba como niño y yo pensaba como niño y yo razonaba como niño. Luego, cuando yo me hice hombre, entonces yo ya no hablaba como niño y yo ya no pensaba como niño y yo ya no razonaba como niño.

Su FLA es $[p \rightarrow (q \wedge r \wedge s)] \rightarrow [t \rightarrow (\sim q \wedge \sim r \wedge \sim s)]$

2. ¿Qué estructura lógica subyace al siguiente pensamiento?

"Las proposiciones matemáticas, en cuanto se refieren a la realidad no son válidas, y en cuanto que son válidas, no se refieren a la realidad". (A. Einstein)

A este pensamiento le subyace la siguiente forma lógica:

Si las proposiciones matemáticas se refieren a la realidad entonces las proposiciones matemáticas no son válidas y si las proposiciones matemáticas son válidas entonces no se refieren a la realidad.

Ahora, su FLA es obvio.

3. ¿Cuántas oraciones simples hay en la siguiente cita?:

'No era diablo, sino un encantador, que vino sobre una nube anoche, después que vuestra merced partió de aquí". (Cervantes. El Quijote)

4. ¿Cuál es la forma lógica del siguiente razonamiento?: No es verdad que, porque la materia no se crea ni se destruye, la materia sea eterna, dado que las dos primeras oraciones no implican ni equivalen a la tercera.

Estas dos últimas se dejan para el lector.

REFERENCIAS

1. Jerrold J. Katz. La Realidad Subyacente del Lenguaje y su Valor Filosófico. P. 47. Au Nº 122. Madrid 1975.
2. Irving M. Copi. Introducción a la Lógica. P. 79. EUDEBA. 2º Ed. Bs. As. 1964.
3. Op. cit. P. 25.
4. Op. cit. P. 28.
5. Op. cit. P. 20.
6. George Lakoff. "Linguistics And Natural Logic". P. 588. Publicado en Semantics of Natural Language por Davidson and Harman (eds). Reidel Publishing Company, Derdrecht-Holland, 1972.
7. Gustav Harman. "Deep Structure As Logical Form", publicada en la misma obra que el anterior.
8. Para esta discusión véase:
   N. Chomsky. "Deep Structure, Surface Structure and Semantic interpretation". Publicado en Studies on Semantic in Generative Grammar. Mouton, 1972.
   G. Lakoff y J. Robert Ross. "¿Es necesaria la Estructura Profunda?" Trad. y compilación de Víctor Sáschez de Zavala en Semántica y Sintaxis en la Lingüística Transformatoria. AU. Nº 84. Madrid 1974.
   J. D. McCawley. "Inserción Léxica en una Gramática sin Estructura Profunda" publicada en la compilación citada de V. Sánchez de Zavala.

INDICE

Este libro se terminó de imprimir el 23 de Octubre de 1990 en la Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Paruro 119, Lima-Perú.