

ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

CIRCULO DE FILOSOFIA

¿Es o no posible -de serlo en qué sentido y
de no serlo por qué- un quehacer filosófico
y/o científico latinoamericano?

Círculo de Filosofía.

Julio 1982.

021-1108

INTRODUCCION

¿Es o no posible -de serlo en qué sentido y de no serlo por qué- un quehacer filosófico y/o científico latinoamericano?

Si acaso sería posible pensar la realidad de nuestro continente o desde él de un modo específico, es una de las cuestiones que han inquietado por largo tiempo a una parte de la intelectualidad latinoamericana.

Se ha distinguido sobre aquello en que podría reinar alguna especificidad y aquello que sería por esencia universal; se han elaborado conceptos para definir lo que nos constituiría como región o como personas; se ha reflexionado acerca de lo que sería una óptica latinoamericana desde la cual referirse al ser o a los entes; se han llevado a cabo polémicas en torno a los eventuales aportes que el hombre de esta región ha hecho, podría o debería hacer a las distintas disciplinas; se ha especulado a propósito del topos y lo telúrico, del tiempo y lo temporal, del movimiento y la particular evolución seguida por nuestro acontecer; del ethos, el modo de ser y los comportamientos propios; de la circunstancia americana; etc.

Estas interrogantes y otras muchas que apuntan hacia alguna particularidad posible tienen ya larga trayectoria.

Tradicionalmente se ha pensado -y en ello prácticamente toda cultura y toda clase social ha caído- que la situación propia es la del ombligo del mundo; el quehabla ha creído hacerlo siempre desde la universalidad (geográfica, histórica u otra). Yo soy universal, mi experiencia es la experiencia, mi contexto y mi ser si no son los únicos al menos son los privilegiados pues son los escogidos por Dios, son la realización del progreso o corresponden al curso de la historia; lo que yo digo es la verdad pues lo hago desde la universalidad.

En numerosas ocasiones los habitantes de nuestra América han creído que con ellos ocurría lo mismo; sin embargo en ocasiones la realidad ha sido muy dura y violentamente les ha vuelto la espalda; el progreso, la riqueza, el poder, el desarrollo, la misma felicidad real o aparente no están en América latina tal como se desearía. En consecuencia ha ido cundiendo en algunos sectores la idea que, en algún sentido al menos, este continente no es el ombligo ni del mundo ni de la historia: no es centro, eminentemente, sino que periferia. Pero se ha querido dejar de ser periféricos, ha querido por lo menos sumarse, ha golpeado la puerta, ha luchado por incorporarse, ha soñado con ser como ellos. Nuestra América ha llegado a darse cuenta que ella no es la "escogida"; tal nivel ha alcanzado esta conciencia en algunos círculos que hasta se llegó a decir que haber nacido en América era una suerte de castigo por alguna falta cometida, ser americano era un segundo pecado original.

En la medida que se ha convencido de su no ser ombligo ni centro, la América marginal, la periférica, la nuestra ha acentuado entonces la búsqueda de identidad: identidad en la diferencia o en la identidad respecto a los que viven en el centro. Los americanos del sur se han lanzado a buscar una vida que los exprese; los intelectuales a buscar lo específico.

Sí, lo específico.

Empero no se sabe donde se ubica, de existir, aquella particularidad; se trata en múltiples ocasiones más bien de una sospecha o de un deseo. Si no somos lo mismo debemos tener algo distintivo. ¿Diferenciante a que nivel? ¿A nivel sustancial o meramente accidental? se preguntan los que siguen a Aristóteles o a Tomás, ¿es una cuestión de ser o de tiempo o de ser y tiempo? los discípulos de Heidegger, ¿acaso en América latina como en otras latitudes 2 más 2 no son 4? dicen los más concretos.

- ¿Se podría hablar de un específico étnico?
- ¿Un específico cultural?
- ¿Una arquitectura, pintura o música particulares?
- ¿Una geografía o una dimensión telúrica?
- ¿Una epistemología?
- ¿Un derecho, una política?
- ¿Una filosofía?
- ¿Una física o unas matemáticas latinoamericanas?

Si algunos afirman que hasta en la lógica intervienen los elementos de clase ¿por qué no los factores geoculturales?

Repitamos la pregunta: ¿Es o no posible -de serlo en qué sentido y de no serlo por qué- un quehacer científico y/o filosófico latinoamericano?

Esta cuestión enmarcará el conjunto de ponencias que vienen a continuación y los diálogos que suscitarán. La intención fue plantear una serie de interrogantes, tesis, caminos, alternativas, conceptos, discusiones que pudiesen contribuir en la elucidación de algún aspecto de la pregunta en cuestión o que sentará las condiciones de posibilidad para abordarla de modo correcto.

Las ponencias se realizaron en un seminario programado por el Círculo de Filosofía de la Academia de Humanismo Cristiano en el segundo semestre de 1981; algunos de los alumnos participantes quisieron entregar su aporte el que fue también incorporado en este dossier.

LA SOCIOLOGIA DE LA DEPENDENCIA Y LA BUSQUEDA DE UNA TEORIA LATINOAMERICANA

Se ha destacado, en algunas de las sesiones anteriores de este seminario, el afán de diversos sectores del pensamiento latinoamericano por ir forjando una reflexión que responda más adecuadamente a la realidad de este continente.

En la exposición que desarrollaremos hoy día vamos a detenernos en las ciencias sociales y en particular en una escuela sociológica: aquella de la "dependencia". La Sociología de la Dependencia representa en América Latina uno de los esfuerzos más sistemáticos y profundos por emprender una reflexión sobre lo específicamente nuestro en su dimensión económico-social; sus partidarios han ido elaborando una serie de estudios tendientes a crear categorías específicas, dialogar con corrientes sociológicas venidas de otras latitudes, detectar fenómenos económicos o sociales particulares, etc.

En lo que viene a continuación intentaremos, en primer lugar, poner sobre el tapete la preocupación por la existencia de todo un corpus conceptual y de pensamiento que se ha utilizado para hablar de América Latina y que o bien no responde a sus realidades o simplemente no es capaz de expresarlas. En segundo término, nos abocaremos más en particular a las elaboraciones de esta sociología; allí intentaremos mostrar de que modo tiene origen su análisis, como así mismo dialogan con la "teoría del imperialismo" y de que manera conciben su "teoría de la dependencia".

1.- El problema de la conceptualización inadecuada (1)

Desde fines del siglo XV, es decir, desde su constitución, Latinoamérica se ha pensado y expresado las más de las veces con categorías ajenas. La utilización de estas categorías ha impedido, en buena medida, una comprensión y una expresión más propia del continente, no favoreciendo la posibilidad de articular proyectos que respondan mejor a la realidad y particularidad de éste.

La cuestión del lenguaje no puede entenderse, sin embargo, aislada de otras dimensiones del ser de nuestra América. Esta no es sino una parte del conjunto de elementos que se derivan de la dominación colonialista y neocolonialista por la cual nos hemos visto afectados.

Con el afán de contribuir a la formación de una autoconciencia, que colabore en la emancipación cultural de nuestros pueblos, nos hemos propuesto la tarea de dar a conocer algunos aspectos y aportes significativos de nuestra historia intelectual, teniendo como meta la de avanzar en el terreno de la estructuración de un corpus de conceptos propios, que permita pensarnos y

(1) El texto de este acápite N° 1 es parte de la Introducción al DICCIONARIO DE CONCEPTOS CLAVES DE LA CULTURA LATINOAMERICANA en que trabajamos junto a Carlos Ossandon, Javier Pinedo y Juan Solís de Ovando.

proyectarnos más adecuadamente, desde dentro, recogiendo y recuperando lo mejor de nuestra tradición ibérica, indígena y afroamericana.

En 1842, refiriéndose al caso mexicano, el publicista Mariano Otero sostenía:

"y este estudio, indispensable siempre que se quiera conocer la constitución de un país, es tanto más exigente en nuestro caso cuanto que hemos cometido los más graves errores por no reconocer que nuestra sociedad tenía fisonomía propia, y que en nada se parecía a las sociedades europeas, con las que siempre nos estamos comparando, tan sólo porque hemos tomado prestados los nombres de su organización social, sin tener en manera alguna sus partes constitutivas... Cuando se nos ha dicho muy seriamente que teníamos una aristocracia, cuando se nos ha exhortado a contemporizarla y se nos ha hablado de la nobleza europea y del clero feudal, no se ha sabido lo que se ha dicho; se han tomado miserablemente las palabras de las cosas, y un error de idioma ha traído el de la política" (1).

La idea clave de este fragmento, a saber, que hemos tomado prestado un lenguaje ajeno y poco feliz creyendo que era funcional a nuestra realidad y que por no serlo nos ha conducido a errores en la acción, es una constatación retomada, con diversos matices y acentos, por varios pensadores que han reflexionado sobre Latinoamérica.

Dándonos ciertos ejemplos particulares, el sociólogo y economista brasileño Fernando H. Cardoso estima que:

"los conceptos como 'feudalismo', 'aristocracia', etc..., son manifiestamente inadecuados para discutir la situación latinoamericana... Otros, como 'burguesía', 'proletariado', 'clases medias', etc... requieren una reelaboración" (2).

Y hablándonos en términos más generales sostiene que ciertos

"conceptos utilizados para describir la estructura social latinoamericana, tomados del vocabulario creado para caracterizar la situación europea o norteamericana, carecen de la precisión necesaria y desnaturalizan a menudo el contenido histórico que tratan de expresar" (3).

(1) Otero, Mariano: Ensayo del verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República mexicana. Ediciones IIG. Guadalajara, 1952.

(2) Cardoso, Fernando H.: Sociologie du développement en Amérique Latine. Anthropos, Paris, 1969, p.52 (la traducción es nuestra).

(3) Ibid.

Por otra parte, A. Gunder Frank en su libro Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo, haciendo un mea culpa por ciertas limitaciones que se le han criticado, nos dice:

"Igual que algunos de mis críticos, no he sabido aún liberarme del colonialismo cultural que nos impone una terminología -y con esto una conceptualización- aberrante e inconsecuente con la realidad que estamos analizando para poder cambiarla" (1).

Permaneciendo aún en el campo de las ciencias sociales, queremos citar la opinión del historiador chileno Mario Góngora, quien refiriéndose al término "subdesarrollo" argumenta que es un vocablo

"puramente funcional, indicador de cierto estado del proceso económico, /que/ tiende a invadir todos los campos, a convertirse en una ideología. Y una ideología intelectualmente hedonizante, porque niega todo lo propio ya existente para imitar a 'los países más avanzados', según la fórmula de rigor" (2).

Para el ensayista argentino Rodolfo Kusch la cuestión se plantea con mayor universalidad, yendo más allá de las ciencias sociales. Para él, no se trata de un problema meramente conceptual sino de la global comprensión de la América morena. Nos dice que

"nuestro problema americano no consiste en que nuestra realidad es indómita, sino antes bien en el hecho de que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla" (3).

Y, más adelante, en la misma obra, se refiere al problema de la filosofía en el continente, afirmando que no se trata de que

"estemos condenados a una ausencia de una actitud filosófica, sino que simplemente Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el 'estar' que caracteriza a nuestro vivir" (4).

El problema, sin embargo, -como se señalaba al comenzar este punto- no es sólo una cuestión de error lingüístico, sino que puede, y normalmente así ocurre, conllevar implicaciones políticas más o menos serias.

(1) Frank, Andre Gunder: Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Laia, Barcelona, 1972, p. 18.

(2) Góngora, Mario: "Materialismo neocapitalista, el actual "ídolo del foro"", en Dilemas, Editorial Universitaria, N° 1, Stgo. de Chile, 1966.

(3) Kusch, Rodolfo: Geocultura del hombre americano. Editorial Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976, p. 93.

(4) *Ibid*, p. 155.

Nuestro grupo inició la presente investigación basándose en la siguiente hipótesis de trabajo: Sin desconocer los ingentes y a veces dramáticos esfuerzos de autenticidad y emancipación cultural que se han dado en nuestro continente -y que esta investigación quisiera poner en un relieve particular-, sostenemos que la conceptualización usada tanto para inteligir como para proyectar nuestro continente ha nacido generalmente fuera de él, coincidiendo poco con la realidad e intereses profundos de esta América.

Las elaboraciones a partir de dicha hipótesis nos llevaron a las siguientes ideas-fuerza:

- a) Occidente a través de la exportación que hace de su lenguaje (no nos referimos aquí al idioma) nos trata de imponer su particular visión de la realidad que, por haber sido forjada al interior de su propia historia y de su proyecto como cultura, normalmente (aunque no siempre) es funcional a sus expectativas. Es decir, su conceptualización, explícita o implícitamente, nos presenta ya como no-ser, o como ser de segunda categoría, o como ser-en-función-de, etc. En aquel universo conceptual, Occidente es el "centro" y Latinoamérica la "periferia", ellos la "civilización" y nosotros la "barbarie", su realidad es presentada como "acto" mientras que la nuestra tan sólo como "potencia". La perspectiva la ponen ellos, con esas lentes nos miran y desde ellas nos juzgan.
- b) Por medio de dicha perspectiva se nos trata de imponer simultáneamente un determinado modelo de hombre y de sociedad. En otras palabras, no sólo somos vistos como "seres a medias" sino que, indisolublemente ligado a ello, aparece un modelo de ser que es dado por aquel ámbito histórico-cultural donde se creó el mencionado lenguaje y que no puede ser sino el modo occidental de ser.

Si por el momento "somos a medias" la tarea es llegar a "ser cabalmente", es decir, occidentales. Así deberemos dejar de ser "bárbaros" para llegar a ser "civilizados", dejar de ser "atrasados" para llegar a ser "modernos", dejar de ser "subdesarrollados" para llegar a ser "desarrollados".

Ahora bien, ciertas utopías que para Occidente mismo pueden ser liberadoras al ser mecánicamente (no creadoramente) exportadas se transforman por ello en utopías que difícilmente -a riesgo de forzar nuestra realidad- se pueden acoger tal cual ellas se presentan en su ambiente cultural originario, y que necesitan pues -si queremos incorporarlas y extraerles los elementos positivos que contienen- de importantes correcciones y adecuaciones.

- c) Ambas dimensiones, de interpretación y de proyección, vigentes en aquel lenguaje son elementos funcionales a -y a veces directamente usados por- la dominación. Un programa de liberación continental debe necesia

riamente llevar a cabo una labor de crítica y reelaboración conceptual. Liberación continental y liberación en el terreno de las categorías son factores correlativos. Si la emancipación latinoamericana requiere de un pensamiento autónomo, para que éste pueda producirse es necesario que se vaya forjando simultáneamente una conceptualización también autónoma, aunque, por cierto, no cerrada a lo universal.

Dos exigencias hacemos a las categorías que en nuestra realidad se uti lizen:

- que permitan entender apropiadamente el ser de ésta América;
- que permitan y promuevan la formulación de su auténtico deber-ser.

2.- La teoría de la dependencia.

La "teoría del desarrollo" grosso modo había sido adoptada por la sociología latinoamericana de los años 60, la influencia norteamericana era manifiesta a nivel oficial; la izquierda había hecho suya la teoría leninista del imperialismo pero carecía prácticamente de expresión a nivel académico.

Es en el seno de la CEPAL donde comienza a gestarse un grupo en cuyos trabajos se advierten ambas influencias, pero a la vez se empieza allí a sentir el malestar por los modelos históricos adoptados sin más y aparece el anhelo de búsqueda de una teoría que exprese mejor la particular situación en que se encuentra nuestro continente y por extensión otros países del Tercer Mundo. De este modo, cierto grupo de sociólogos y economistas, comienzan a buscar una conceptualización (categorías específicas para específicas realidades) e incluso una teoría globalizadora que se adecue a lo que es América Latina; es decir, una teoría que apunte en especial a interpretar la realidad del continente latinoamericano: en este marco comienza a gestarse la teoría de la dependencia.

La sociología de raíz norteamericana no se aceptaba, pues, a nivel teórico era estática en la medida que concebía el desarrollo con un esquema único sacado de la experiencia de los países desarrollados de Occidente; a nivel político significaba poner en práctica la vía capitalista. La teoría leninista les parecía, por otro lado, insuficiente por su antigüedad, puesto que era incapaz de interpretar acabadamente la situación latinoamericana contemporánea.

Ahora bien ¿en qué contexto ideológico surge el concepto "dependencia"?

Estima Fernando H. Cardoso que aún sin remontarnos a períodos anteriores al siglo XX, ya en Lenin y Trotsky la expresión "dependencia" aparece con cierta frecuencia. Lenin formuló con simplicidad lo medular acerca de la dependencia como una forma de articulación entre dos partes de un mismo modo de producción y acerca de la subordinación de un modo de producción a otro.

Empero, existe un hiato de medio siglo entre la ola actual de los análisis acerca de la dependencia en la bibliografía latinoamericana y las formulaciones de los clásicos del marxismo. Por tanto conviene indagar por qué u cómo surgió el mismo (¿o se tratará de otro?) concepto. Cardoso piensa que existen tres vertientes que contribuyen a hacerlo resurgir:

- los análisis inspirados en la crítica a los obstáculos al "desarrollo nacional";
- las actualizaciones --a partir de la perspectiva marxista-- de los análisis acerca del capitalismo nacional en su fase monopólica y
- los intentos de caracterización del proceso histórico estructural de la dependencia en términos de clase (1).

A lo que en definitiva llega este grupo es a lo siguiente: es necesario reelaborar la teoría del imperialismo de acuerdo a las exigencias del aquí y del ahora o, en otras palabras, hay que tratar el asunto del imperialismo con las categorías de la dependencia.

Se parte cuestionando la teoría leninista:

"La época que vivimos es otra (...). Para esto la 'teoría del imperialismo', tal como se encuentra formulada en Lenin, no es suficiente. Las alianzas políticas, la estructura de las clases, las condiciones particulares y su exacerbación, asumen otras formas" (2).

O dicho de otro modo:

"La teoría leninista del imperialismo es insuficiente para explicar lo que ocurre en las situaciones de dependencia contemporánea que se dan en países cuya industrialización se realiza bajo el control del capital financiero internacional" (3).

En la medida que la teoría clásica del imperialismo era insuficiente -sea por la falta de investigación sobre la realidad americana o bien por las carencias teóricas de dicho corpus- al utilizarla se caía en una serie de vicios: por ejemplo se dan algunos análisis vagos en extremo que "ven en el imperialismo una entelequia que condiciona sólo desde el exterior el proceso histórico de los países dependientes", otros se basan en "determinaciones abstractas y generales (que insisten en el Imperialismo, en la Lucha de Clases, en la

(1) "Notas sobre el estado actual de los estudios sobre dependencia" In DESARROLLO LATINOAMERICANO: ENSAYOS CRITICOS, F.C.E. México, 1974, pp 325-6.

(2) Cardoso, F.H.: "Teoría de la dependencia o análisis concretos de situaciones de dependencia" In TEORIA, METODOLOGIA Y POLITICA DEL DESARROLLO EN AMERICA LATINA, Flacso, Bs. As. Stgo., 1972, p. 49.

(3) Id. 248.

Burguesía y en la Revolución como conceptos generales o, en el mejor de los casos, como contradicciones indeterminadas " (1).

Lo que era necesario hacer, en cambio, era investigar en la realidad latinoamericana para poder explicar adecuadamente los mecanismos imperialistas tendiendo, de tal modo, a sobrepasar los análisis abstractos e insatisfactorios que se realizaban; la teoría de la dependencia apuntó a esta labor.

1. "La noción de dependencia es presentada para enfatizar un tipo de análisis que recupera la significación política de los procesos económicos que, contrario a la vaguedad de los análisis pseudo marxistas que ven en el imperialismo una entelequia que condiciona solo desde el exterior el proceso histórico de los países dependientes, insiste en la posibilidad de explicar los procesos sociales, políticos y económicos, a partir de las situaciones concretas y particulares en que estos se dan en las situaciones de dependencia " (2).
2. "(El concepto "dependencia ") pretende otorgar significado a una serie de hechos y situaciones que aparecen conjuntamente en un momento dado y se busca establecer por su intermedio las relaciones que hacen inteligibles las situaciones empíricas en función del modo de conexión entre los elementos estructurales internos y externos " (3).
3. "El análisis de la dependencia buscó preferentemente explicar cómo, internamente, la vinculación con el exterior se hacía posible. La dinámica de las sociedades dependientes se encontraba en las relaciones de grupos y clases que luchaban por el poder, lo que permitía matizar explicaciones puramente externas del desarrollo de la historia de las sociedades dependientes " (4).

Entonces, si el rol de la teoría de la dependencia es completar aquello de que carecía, al menos en América Latina, la teoría del imperialismo ¿qué es finalmente lo que queda?

Para Octavio Ianni "no se trata de abandonar la línea clásica de análisis del imperialismo, como proceso político-económico. Lo que sugerimos aquí es que los estudios sobre el asunto incorporen también las manifestaciones del colonialismo interno (...). Y, por otro lado, sugerimos que se incorporen al conocimiento del imperialismo, también las manifestaciones

(1) Cardoso, F.H.: "Teoría de la dependencia..." Op. Cit. p. 40.

(2) Cardoso, F.H.: Id. p. 39.

(3) Cardoso, F.H.: y Faletto, Enzo: DEPENDENCIA Y DESARROLLO EN AMERICA LATINA, Siglo XXI, múltiples ediciones, p. 719-20.

(4) Faletto, Enzo: EL PROBLEMA DE LA DEPENDENCIA Y LO NACIONAL POPULAR, Flacso, Santiago-Chile, Feb-76, mimeo, p.3.

nes de la dependencia estructural" (1). El afán es contribuir a la comprensión del fenómeno imperialista a partir de la perspectiva ofrecida por los países subordinados puesto que el enfoque clásico del imperialismo planteaba las relaciones político-económicas a partir de la perspectiva metropolitana; en cambio, si planteamos estas relaciones en términos de dependencia estructural, estaremos adoptando el punto de vista de los pueblos subordinados.

COMPARACION ENTRE UN QUEHACER MEDICO, VETERINARIO Y AGRICOLA DE INDOLE CIENTIFICA Y UNO DE INDOLE FOLCLORICA

La presente exposición no va a constituir, propiamente hablando, una argumentación en torno a la posibilidad o imposibilidad de una actividad filosófica o científica latinoamericana, temática que orienta este seminario. Lo que exponemos sobre medicina, veterinaria o agronomía apuntará más bien a entregar algunos aportes para llevar a cabo una comparación entre dos modos de actuar, de pensar o de vivir: el "científico" y el "folclórico"; sólo a partir de aquí podrán obtenerse algunos elementos tendientes a avanzar en relación a dicha cuestión.

Comenzaremos ubicando el contexto desde el cual realizaremos la aproximación al quehacer folclórico. Continuaremos entregando algunos datos sobre la gestión histórica y cultural del mismo. Terminaremos realizando una comparación entre este quehacer y el de tipo científico.

Contexto desde el que reflexionamos

Hasta hace un par de décadas la casi totalidad de las personas pertenecientes a las "capas ilustradas" de nuestro país aceptaban muy acríticamente lo que se puede llamar una forma de vida acorde con el positivismo, una forma "sarmientina" de vivir y considerar la realidad: se privilegiaba lo urbano-científico y se rechazaba lo campesino-folclórico por antiguo, arcaico, tradicional, supersticioso o mítico.

Por una u otra razón el rol que el ilustrado se autoasignaba era el de sacar de ese ámbito de supersticiones al pueblo para que accediera al mundo de la civilización. Dicha mentalidad trabajaba, y todavía lo sigue haciendo aún sin confesarlo en múltiples ocasiones, con la polaridad ilustrado-ignorante; ello genera una serie de dualidades derivadas donde una parte es la esclarecida y otra es prioritariamente ignorante:

(1) Ianni, Octavio: IMPERIALISMO Y CULTURA DE LA VIOLENCIA EN AMERICA LATINA, Siglo XXI, México, 7 edición, 1976, p. 13.

Urbano	--	Agrícola
profesor	--	alumno
científico	--	religioso
adulto	--	niño
varón	--	mujer
rico	--	pobre
gobernante	--	gobernado.

Pero lo mítico, folclórico y supersticioso sobrevive.

Negar ese saber o ese ignorar pero en todo caso ese creer y ese vivir del pueblo significaba renunciar y reprimir costumbres, valores, utopías o métodos demasiado arraigados en muchos hombres, instituciones, hábitos, etc. como para ser rechazados sin más.

El mismo ilustrado, adulto, urbano, científico, gobernante o profesor se fue dando cuenta (algunos al menos) que no cabía analizar estas realidades con la polaridad verdadero-falso, bueno-malo, civilizado-bárbaro; o que, incluso, si cupiera hacerlo, lo bárbaro, malo o falso era tan real, tan fuerte y contundente que al menos no se podía sencillamente reprimir, descartar u olvidar. La renuncia al ser "autoctono" -que había sido bandera de los ilustrados, de los liberales y científicos latinoamericanos en contra de la opresión oscurantista y antidemocrática- empezó a sentirse como alienación, como desenraizamiento, como pérdida de la savia vital y aún aparecieron voces que desenmascararon dicha renuncia como un modo de justificar la explotación popular y la penetración imperialista.

Así vino la crítica al modelo ilustrado, que por lo demás tenía fuertes antecedentes en José Hernández, José Martí, los indigenistas o Violeta Parra; vino la crítica al modelo científico-mecánico-higiénico. Apareció en ciertos sectores de las clases "civilizadas" la revalorización de lo popular, de lo sensitivo, de lo artístico-folclórico, (el cuero, la madera, el metal repujado) de lo artesanal; la valoración de la afectividad espontánea, del tocarse, de los olores fisiológicos, del erotismo a la luz del día, del no cortarse tanto el pelo ni bañarse tan a menudo; el desprecio por la etiqueta y la vestimenta formal; la oposición a lo demasiado higiénico, profiláctico, aseptico, a tanta limpieza, pulcritud y aseo; la búsqueda de la intimidad, el calor de hogar, la tradición, la conversación en torno al fuego; el afán por nutrirse con alimentos menos artificiales y que estuviesen más cerca de su origen; el mayor contacto con la naturaleza; el menosprecio de cierta buena crianza, de Carreño y de la frialdad de las normas de educación; se vitalizó el estudio de las culturas aborígenes: la arqueología, la antropología, la etnología; la música antigua, las costumbres precolombinas, conocer el Cuzco o Machu Pichu; los africanos su danza, su ritmo y su cultura, Bahía; lo hispánico: la arquitectura mediterránea, el fierro forjado, la greda; el reencontrarse consigo mismo y con su ser animal: el ecológismo, el hippismo, el izquierdismo universitario. Vino la crítica al modelo occidental-burgues de ser; lo "bárbaro" era algo de cierta manera deseable para algunos de entre los "civilizados".

Dentro de todo este movimiento, que en una u otra de sus dimensiones se da en muchos lugares, apareció la revalorización y el estudio de la religión, la filosofía o la medicina oriental; ello vino a ser también una revalorización en ciertos ambientes de lo que era el Tercer Mundo, de aquello que durante un período fue dominado, colonizado también culturalmente y despreciado por Occidente y sus secuaces. En Chile lo que más se ha valorado son las manifestaciones artísticas y artesanales del pueblo y algunos rasgos de su religiosidad; se duda que el pueblo haga alguna filosofía y son pocos los "civilizados" que se someterían a las recetas de una meica.

En este contexto y para este sector humano deseamos aportar algo. No es que por medio de la presente exposición quieramos dar un lugar a la medicina, a la veterinaria o a la agronomía folclóricas -ni siquiera osaríamos afirmar directamente que se lo merecen- a lo que aspiramos simplemente es a otorgar atención a algo que sospechamos puede entregar numerosos elementos interesantes para una reflexión sobre el quehacer científico y filosófico latinoamericano.

Por cierto, no nos contentaremos con hacer una crónica de hechos o una transcripción de testimonios; lo que intentamos es develar el funcionamiento como disciplina de este quehacer folclórico y para eso iremos comparándolo con el científico.

El quehacer médico, veterinario y agrícola folclórico (1)

Algunos se extrañarán que se utilice el apellido "folclórico" al lado de nombres que corresponden al ámbito de lo científico; seguramente estimarán que es una contradicción en los términos, como hablar de una ciencia no científica.

No hay tal.

Nos referimos, en esta oportunidad, con la expresión "quehacer médico, veterinario y agrícola folclórico" a ese enfrentarse ante el dolor físico o la enfermedad, a los síntomas del sufrimiento o del mal estado del animal y a la naturaleza como productora de bienes vegetales, respectivamente, que lleva a cabo una persona no ilustrada. En el caso específico de la medicina, no la consideramos siquiera como procedimiento de curación sino simplemente como intento de producir alivio o mejoría ante algo que se sabe o presume doloroso.

Estamos, entonces, usando dichos conceptos en un amplio sentido; sabiendo sin

(1) La fuente principal que emplearemos para rastrear algunos de los aspectos que nos parecen más característicos de este género de quehacer será el texto de Oreste Plath: Folklore Médico Chileno (Nascimento, Santiago, 1981). A partir de experiencias propias intentaremos ampliar lo entregado por Plath y sobre todo ampliarlo hacia lo veterinario y agrícola.

embargo que esta "medicina folclórica" no es propiamente medicina -pues lo que se llama "medicina", en estricto sentido, es la manera como se enfrenta el fenómeno del dolor fisiológico en el marco de una mentalidad "científica" mediada por un instrumental "tecnológico" (1)- sino que más bien curandería e incluso chamanismo.

Junto con el resto del folclor, de la cultura y de los modos de existir, lo médico, lo veterinario y lo agrónomico popular se han ido gestando a partir de un encuentro de tradiciones culturales en nuestro continente y a partir del encuentro de los hombres con un medio que les ofreció posibilidades y les exigió respuestas. De este modo el folclor médico chileno es heterodoxo: en él se incluyen factores no siempre del todo sintetizados, costumbres diversas -de acuerdo a clases sociales, regiones geográficas o momentos históricos-, creencias netamente cristianas otras de tipo más bien indígena.

"Muchas creencias en medicina y salud no son indígenas ni populares, no son genuinamente chilenas, ya que en España existen otras iguales o semejantes. Antropólogos y folclorólogos que estudiaron la medicina popular en diversas regiones sudamericanas han concluido que contiene una ambivalencia mágico-hipocrática, proveniente de su doble origen autóctono y arábigo-hispánico, respec

(1) El historiador de la medicina Henri Ey se detiene, en múltiples oportunidades, en su obra Naissance de la Medecine (Masson, Paris, 1981) a mostrar el quiebre que significa el paso desde una manera de concebir y tratar el dolor pre o anti médica a una propiamente científica. Afirma que "entrelazada con la Moral y la Religión y como estrangulada por el nudo gordiano del Mal, la Medicina aprehendiendo su objeto, la descomposición de un cuerpo (...), no pudo establecerse al nivel del saber científico (de una tejné iatriké) sino en la medida que distinguió su propio objeto, la enfermedad, de toda concepción moral que pudiera concernirla. La separación del orden de lo sagrado (hieratikon) y de lo natural (fúsikon) es constitutiva de la Medicina como ciencia de las enfermedades y del arte de curarlas" (p.3).

"En consecuencia el apareamiento de la Medicina en tanto que ciencia supone en efecto que el hombre se aparte de la ilusión totemica o mitológica, del mundo sagrado de sus imagenes que, en el fondo de si mismo, representa su Inconsciente, para asirse en y por su sistema de la realidad, del orden racional de la naturaleza y de la historia, es decir, del modelo de su mundo, único que puede realizar su ser y su devenir consciente" (p.78).

"El milagro griego ha consistido precisamente en hacer aparecer el orden natural (o "físico") de las cosas (fúsisis) y en denunciar la desmesura (údris) que le opone el "contra orden" de lo patológico. Tal es, en efecto, el sentido del racionalismo y del naturalismo griego: desvian de lo Sagrado la mirada del filósofo para abrir sus ojos a la posibilidad de una ciencia de la enfermedad (p.92) (Traducción nuestra).

tivamente" (1). Pero, incluso, sería una osadía pensar que el aporte europeo se ubica sólo al nivel hipocrático; la tradición cristiana trae consigo toda una serie de prácticas médicas que no provienen precisamente de Grecia sino que se encuentran netamente marcadas por el hecho mágico-religioso.

Con respecto al aporte hispánico un texto del Lazarillo de Tormes (2):

Allende desto, tenía otras mil formas y maneras para sacar el dinero. Decía saber oraciones para muchos y diversos efectos, para mujeres que no parían, para las que estaban de parto, para las que eran malcasadas que sus maridos las quisiesen bien. Echaba pronósticos a las preñadas: si traía hijo o hija.

Pues en caso de medicina, decía que Galeno no supo la mitad que él para muela, desmayos, males de madre. Finalmente, nadie le decía padecer alguna pasión que luego no le decía:

"Hacer esto, haréis estotro, coged tal hierba, tomad tal raíz."

Con esto andábase todo el mundo tras él, especialmente mujeres, que cuanto le decía creían. Déstas sacaba él grandes provechos con las artes que digo, y ganaba más en un mes que cien ciegos en un año.

Con respecto al aporte indígena: en primer lugar un texto procedente del Cautiverio Feliz (3):

Después de haber nosotros almorzado, estando asentados al amor del fuego, llegó un indio de tan mala figura, que su traje, perverso rostro y talle, estaba significando lo que era: a éste habían enviado a llamar el día antecedente para que curase a un indio enfermo, que estaba en otro rancho muy al último de sus días y jamás juzgan estos naturales que salen de esta vida para la otra por ser natural la muerte, sino es por hechicerías y por bocados que se dan los unos a los otros con veneno, a cuya causa acostumbran consultar al demonio por estos curanderos machis, hechiceros y encantadores; que en esto también imitan a los antiguos, que usaban de adivinos que por arte mágica resucitaban los muertos para que respondiesen a sus dificultades y preguntas.

De la misma suerte juzgué a este hechicero machi. Parecía un Lucifer en sus facciones; talle y traje, porque andaba sin calzo-

(1) Plath, Oreste: Op. Cit. p. II.

(2) Anónimo.

(3) Núñez de Pineda y Bascuñan, Francisco: CAUTIVERIO FELIZ, Universitaria, Santiago-Chile, 1978, pp 107-110.

nes, que este era de los que llaman hueyes, que en nuestro vulgar son nefandos, y de los que entre ellos se tienen por viles, por acomodarse al oficio de mujeres; traía en lugar de calzones un puno, que es una mantichuela que traen por delante de la cintura para abajo, al modo de las indias y unas camisetas largas encima; traía el cabello largo, siendo así que todos los demás andaban tresados (sic), las uñas tenía tan disformes, que parecían cucharas; feísimo de rostro, y en el un ojo una nube que le comprendía todo; muy pequeño de cuerpo, algo esbaldado, y rengo de una pierna, que sólo lo mirarle causaba horror y espanto: con que daba a entender sus viles ejercicios.

Acabamos de comer y tratamos de ir al rancho a curar al enfermo: esto era ya sobre tarde, acercándose la noche, con la cual se juntaron las indias y los indios vecinos, parientes y parientas del enfermo. Por no dejarme solo, me llevó el cacique en su compañía, habiendo preguntado al curandero mache si estorbaría mi asistencia a sus ceremonias y encantos, a que respondió que no, que bien podía asistir en un rincón de la casa. Entramos ya de noche al sacrificio de el carnero, que ofrecían al demonio; tenían en medio muchas luces, y en un rincón del rancho al enfermo, entre clara y obscura aquella parte, rodeado de muchas indias con sus tamborilejos pequeños, cantando una lastimosa y triste tonada con las voces muy delicadas; y los indios no cantaban porque sus voces gruesas debían de ser contrarias al encanto. Estaba cerca de la cabecera del enfermo un carnero liado de pies y manos, y entre unas ramas frondosas de laureles tenían puesto un ramo de canelo de buen porte, del cual pendía un tamboril mediano, y sobre un banco grande a modo de mesa una quita de tabaco encendida, de la cual a ratos sacaba el humo de ella, y esparcía por entre las ramas, y por adonde el doliente y la música asistía. A todo esto las indias cantaban lastimosamente, y yo, con el muchacho, mi camarada, en un rincón algo obscuro, de adonde con toda atención estuve a todas las ceremonias del hechicero. Los indios y el cacique estaban en medio de la casa asentados en rueda, cabizbajos, pensativos y tristes, sin hablar ninguno una palabra. Al cabo de haber incensado las ramas tres veces, y al carnero otras tantas, que le tenía arrimado al banco que debía de servir como altar de su sacrificio, se encaminó para donde estaba el enfermo, y le hizo descubrir el pecho y estómago, habiendo callado las cantoras, y con la mano llegó a tentarle y sahumarle con el humo de la quita, que traía en la boca de ordinario; con esto le tapó con una mantichuela el estómago, y se volvió donde estaba el carnero, y mandó que volviesen a cantar otra diferente tonada, más triste y confusa, y allegando al carnero, sacó un cuchillo y le abrió por medio, y sacó el corazón vivo, y palpitando le clavó en medio del canelo en una ramita, que para el propósito había poco antes ahuzado, y luego cogió la quita y empezó a sahumar

el corazón, que aún vivo se mostraba, y a ratos le chupaba con la boca la sangre que despedía. Después de esto sahumó toda la casa con el tabaco que la boca echaba; el humo llegóse luego al doliente, y con el propio cuchillo que había abierto el carnero, le abrió el pecho, que patentemente se parecían los hígados y tripas, y los chupaba con la boca; y todos juzgaban que con aquella acción echaba afuera el mal y le arrancaba de el estómago; y todas las indias cantando tristemente, y las hijas y mujeres del paciente llorando a la redonda y suspirando. Volvió a hacer que cerraba las heridas, que a mi ver parecieron apariencias del demonio, y cubrióle el pecho nuevamente, y de allí volvió a donde el corazón del carnero estaba atravesado, haciendo enfrente del nuevas ceremonias, y entre ellas fue decolgar el tamboril que pendiente estaba del canelo, y ir a cantar con las indias, él parado dando algunos paseos, y las mujeres asentadas como de antes. Habiendo dado tres o cuatro vueltas de esta suerte, vimos de repente levantarse de entre las ramas una neblina oscura a modo de humareda, que las cubrió de suerte que nos las quitó de la vista por un rato, y al instante cayó el encantador en el suelo como muerto, dando saltos el cuerpo para arriba, como si fuese una pelota, y el tamboril a su lado de la misma suerte saltando a imitación del dueño, que me causó grande horror y encogimiento, obligándome a encomendar a Dios, que hasta entonces había estado con notable cuidado a todas sus acciones, y luego que ví aquel horrible espectáculo, tendido en aquel suelo, y el tamboril saltando solo juntamente con el dueño, se me angustió el alma y se me erizaron los cabellos, y tuve por muy cierto que el demonio se había apoderado de su cuerpo. Callaron las cantoras, y cesaron los tamboriles, y sosegóse el endemoniado, pero de manera el rostro que parecía el mismo Lucifer, con los ojos en blanco y vueltos al colodrillo, con una figura horrenda y espantosa. Estando de esta suerte, le preguntaron que si sanaría el enfermo; a que respondió que sí, aunque sería tarde, porque la enfermedad era grave y el bocado se había apoderado de aquel cuerpo de manera que faltaba muy poco para que la ponzoña llegase al corazón y le quitase la vida. Volvieron a preguntarle, que en qué ocasión se le dieron, quién y cómo, y dijo, que en una borrachera, un enemigo suyo con quien había tenido algunas diferencias, y no quiso nombrar la persona aunque se lo preguntaron, y esto fue con una voz tan delicada, que parecía salir de alguna flauta. Con esto volvieron a cantar las mujeres sus tonadas tristes, y dentro de un buen rato, fue volviendo en sí el hechicero, y se levantó cogiendo el tamboril de su lado, y lo volvió a colgar adonde estaba de antes, y fue a la mesa donde estaba la quita de tabaco encendida, y cogió humo con la boca, y incensó o ahumó las ramas (por mejor decir), y el palo adonde el corazón del carnero había estado clavado, que no supimos qué se hizo, porque no se le vimos sacar ni pareció más, que infaliblemente lo debió de esconder el curandero, o llevarlo el demonio, como ellos dan

a entender, que se lo come; después de esto se acostó entre las ramas del canelo a dormir y descansar, y de aquella suerte lo dejaron, y nosotros nos fuimos a nuestra habitación con el cacique.

En segundo lugar uno de la Historia Natural y Civil de Chile (1):

Los araucanos tienen tres suertes de médicos: los ampives, los vileus y los machis. Los ampives, que equivalen a los empiricos, son los mejores de todos. Estos se sirven en sus curas sólo de simples. Son buenos herbolarios y tienen buenas nociones del pulso y de los demás señales diagnósticos. Los vileus corresponden a los metódicos. Su principal sistema consiste en asegurar que todos los males contagiosos provienen de los insectos, opinión ya seguida de muchos médicos en Europa. Por cuyo motivo a las epidemias dan en general el nombre de cutampiru, que es decir, enfermedades vermiculares o de gusanos.

Los machis son médicos supersticiosos, cuales se encuentran entre todos los pueblos salvajes del uno y del otro continente. Sostienen que todos los males graves derivan de maleficios, y pretenden poder curarlos con medios sobrenaturales, por lo cual éstos son llamados en los casos desesperados, esto es, cuando los esfuerzos de los ampives o de los vileus son insuficientes. El método curativo de ellos se denomina machitun, y consiste en las siguientes vanas operaciones, que se practican siempre de noche.

Se ilumina con muchas luces el aposento del enfermo, y en un rincón de él se coloca, entre varias ramas de laurel, un grueso ramo de canela, del cual pende el tambor mágico; allí junto está un carnero preparado para el sacrificio. El machi manda a las mujeres, que se encuentran presentes, entonar una lúgubre canción al sonido de ciertos pequeños tambores, que ellas tocan al mismo tiempo. El, entretanto, incienso con humo de tabaco tres veces la canela, el carnero, las cantarinas y el enfermo. Hecho esto, mata el carnero, le saca el corazón y chupándole la sangre, lo ensarta en el ramo de canela. Se acerca después al enfermo y con ciertos prestigios finge que le abre el vientre para observar donde está encerrado el veneno suministrado por los pretendidos malhechores. Tomado después el tambor mágico, canta paseándose junto con las mujeres, e improvisamente, como un aturdido, se cae por tierra haciendo espantosos gestos y horribles contorsiones del cuerpo, ya abriendo los ojos, ya cerrándolos, y haciendo visajes a manera de energúmeno.

(1) Molina, Juan Ignacio: HISTORIA NATURAL Y CIVIL DE CHILE, Universitaria, Santiago-Chile, 1978, pp. 134-137.

Durante esta cómica convulsión, los parientes del enfermo le interrogan sobre el origen y sobre el éxito del accidente, a cuyas preguntas el fanático impostor responde como más le tiene cuenta, o nombrando por autores del mal aquellos de quienes quiere vengarse, o dando una respuesta equívoca en cuanto al suceso de sus mágicas operaciones. Así estos diabólicos charlatanes son muy a menudo la causa de horrendos homicidios, porque los parientes de los supuestos maleficiados, teniendo por cierta la imputación, matan sin piedad a los inocentes calumniados, y alguna vez se enfurecen también contra la familia de aquellos desgraciados, cuando ella no tiene fuerzas bastantes para oponerse a la violencia de ellos. Estos malvados, por otra parte, tienen la prevención de no tocar a las familias poderosas. Los machis, en suma, aunque no sean revestidos de la dignidad sacerdotal, como lo son los médicos de todos los demás salvajes, se parecen mucho por sus imposturas a los Chamanes de Kamskadaliá, a los Mokkaisis del Africa y a los Piachis de los orinoqueses, cuyas patrañas describe acertadamente el señor abate Felipe Salvador Gilij, en su historia del Orinoco.

Aunque los médicos de estas tres clases sigan sistemas efectivamente diferentes, sin embargo alguna vez se juntan para satisfacer las solicitudes o la vanidad de los parientes de los enfermos. Sus consultas se llaman thauman. Tienen el mismo éxito que solían tener no pocas veces las de los esculapios de Europa. Además hay otras dos suertes de profesores adictos a la medicina. Los primeros, que merecen en cierto modo el nombre de cirujanos, saben muy bien volver a poner en su lugar los huesos desconcertados, acomodar las fracturas, curar las heridas, las úlceras, etc. Se nombran gutarve, son verdaderamente estimables y hacen muy a menudo curas admirables. No sucede así con los segundos llamados cupove, del verbo cupon: anatomizar, los cuales infatuados del machismo, abren los cadáveres para demostrar las entrañas, que dicen están contagiadas del veneno mágico. No obstante de esto, a merced de este ejercicio poseen nociones no despreciables sobre la estructura del cuerpo humano, cuyas partes saben explicar con nombres particulares.

Antes del arribo de los españoles, estaban ya en uso entre aquellos nacionales las sangrías, las ayudas, las calas, los vomitivos, los catárticos y los diaforéticos. Todos estos remedios tienen vocablos peculiares en la lengua del país. Extraen la sangre con la punta de un pedernal, introducido en una varita, a la cual dan el golpe con el dedo índice apoyado sobre el pulgar. Este instrumento lo prefieren a la lanceta, porque lo creen menos expuesto a faltar. En lugar de jeringa, se sirven, como los habitantes de Kamschatska, de una vejiga, a la cual aplican un canuto. Los eméticos, los pur

gantes y los sudoríficos, los toman casi todos del reino vegetal.

Comparación entre el quehacer folclórico y el científico

Una y otra manera de enfrentar las cosas pueden compararse desde diversos puntos de vista. Queremos en esta oportunidad acentuar la dimensión epistemológica pero abordaremos también otros aspectos que contribuyan a clarificar el asunto; para realizar una comparación comenzaremos por decir algo respecto al marco cultural en el cual se desarrollan, luego nos detendremos en la particular manera en que se relacionan con la tecnología, en seguida el asunto del marco institucional en el cual funcionan, para terminar con la cuestión propiamente epistemológica (en este caso recurriremos, con el fin de poder resaltar de mejor modo las diferencias, al estereotipo del quehacer científico positivista).

- a) Un primer nivel que deseamos destacar en vistas a mostrar las diferencias entre uno y otro quehacer es el contexto en el cual se ejercen preferentemente. Claramente el de tipo científico se identifica y se desarrolla en medio de las capas sociales con mayor grado de escolaridad, ilustración, instrucción o estudios; el folclórico se desenvuelve y se utiliza en medio de quienes no tienen o tienen muy escaso grado académico (1). La instrucción en nuestro país apunta de modo directo -por el tipo de valores o comportamientos que tiende a difundir- y de modo indirecto -por el tipo de mentalidad que va generando- a producir una desconfianza por todo aquello que no es empírico, mensurable o verificable y, por ende, un alejamiento del mundo mítico-religioso donde el hombre sería concebido como resultado de fuerzas ocultas y ajenas a lo natural. La ilustración tiende a acentuar los comportamientos "omnipotentes" y "ateos": el hombre todo lo puede y sólo se tiene a sí mismo, no hay nada imposible para él ni nada que pueda esperar de lo sobrenatural; los problemas que a él se le presentan sólo él puede solucionarlos y con sus propios medios.
- b) Otro factor que contribuye a marcar especificidades es lo institucional. Tanto en el nivel de la aplicación de las prácticas como de la transmisión de los conocimientos la medicina, la veterinaria y la agronomía científicas están insertas en una red institucional: universidades, clínicas, hospitales, centros, facultades, ministerios, institutos, subsecretarías, equipos, gremios, congresos, coloquios, encuentros, etc.; esta variedad y diversidad de instituciones ha llegado a marcar de tal manera este quehacer que lo ha

(1) En diversas ocasiones esto ha tendido a identificarse con una cuestión de clase social: ello es legítimo sólo en parte; es legítimo en cuanto normalmente el nivel de ingresos repercute sobre el académico pero dista mucho de ser algo automático. Así encontraremos ricos no ilustrados (especialmente en el agro tradicional) que recurren a prácticas "folclóricas" y pobres ilustrados (especialmente del ámbito urbano) que nunca recurren a ellas.

transformado globalmente en sistema establecido.

El quehacer folclórico, en cambio, se ha ido cada vez más haciendo marginal; e incluso en sociedades que fue sistema jamás llegó al grado de institucionalización que ha logrado en la actualidad el otro quehacer. La medicina folclórica, por ejemplo, es una actividad al margen de toda legalidad y estructuración nacional u oficial; es un quehacer solitario y oculto; aquí no impera un sistema tecnificado u organizado de transmisión de conocimientos sino que se mantiene en cambio la relación maestro-discipulo o iniciado-neofito; no hay tampoco un sistema de información y divulgación, es el dato del amigo o del conocido que permite acceder a la persona que puede curar y es ese mismo vecino el que da la receta para tal o cual enfermedad; no es, en consecuencia, una cultura del libro y de los medios de comunicación sino que reina la oral: ello se aprende o se intercambia escuchando y eventualmente recibiendo "poder"; tampoco se discute ni se comunica colectivamente: el diálogo es reducido, la crítica es mínima; es, por otra parte, un saber o una superstición que no se subsidia ni se fomenta planificadamente por lo que permanece siempre a nivel artesanal.

- c) El uso o no de la tecnología es también una cuestión marcante. El quehacer científico, especialmente el médico, cuenta con una tecnología abundantísima, sofisticada y de un alto costo; el folclórico, en cambio, con poquísimas, elemental y barata, diríamos incluso que no cuenta con tecnología sino únicamente con un cierto instrumental. La existencia de la tecnología en el quehacer científico es indelible de su carácter institucional: se hace impensable su adquisición y utilización por personajes aislados o marginales. Se trata además de una tecnología totalmente ad hoc y específica para determinados usos; en el caso folclórico, el poco instrumental que se maneja no siempre ha sido creado con esos fines sino que se opera frecuentemente un traspaso desde lo religioso, por ejemplo (1).
- d) Pero estos tres items que hemos señalado no son, desde nuestro punto de vista, los más significativos para diferenciar ambos quehaceres; más aún los hemos resaltado sobre todo en tanto nos permiten ir preparando el cuarto.

(1) A este respecto del "traspaso" de instrumental es interesante notar que la actividad científica siendo, por decirlo así, "epistemológicamente autónoma" crea una tecnología adecuada que se construye teniendo en cuenta los fines específicos de la actividad médica. Por el contrario, el quehacer folclórico, careciendo de tal autonomía y siendo una mezcla de medicina y religión, opera frecuentemente con instrumental traído desde los religiosos: quizás el caso más típico sea el del crucifijo que sirve para ser puesto sobre el órgano supuestamente afectado o para hacer con él mismo el signo de la cruz. En este sentido, el instrumental no "detecta" ni "cura" la "enfermedad" sino que más bien "conjura" el "mal".

El contexto social, el marco institucional y la cuestión de la tecnología van señalando -sea como causa o como consecuencia- una epistemología diferente: el uso de categorías y la existencia de concepciones distintas y muchas veces opuestas. Intentaremos, a continuación, caracterizar en este nivel ambos quehaceres.

1. Causa-efecto: el quehacer científico conoce, o al menos apunta, a las causas; el folclórico opera eminentemente a partir del conocimiento de los efectos. El primero es un género de actividad que establece una clara relación entre la causa y el efecto: una relación mecánica y directa; si bien el segundo también opera con la categoría causa-efecto, la causa de la enfermedad y aquella de la curación se ubican más bien al nivel de la sospecha y la interpretación.

El científico logra eficiencia y sabe el por qué de esa eficiencia, puede reproducirla cuando y cuanto quiera; su operar es mecánico: a tal situación propone tal remedio, la relación entre el remedio y la enfermedad produce un efecto de acción-reacción relativamente directo y automático. La relación entre causa y efecto o entre enfermedad y curación, en el caso del folclórico, es mucho más indeterminada estando las relaciones entre uno y otro aspecto muchas veces mediadas por factores de índole mágica, subjetiva o sobrenatural, dimensiones estas muy difícil de ser controladas (1).

-
- (1) Es sumamente ilustrativa sobre la conciencia de las relaciones entre causa y efecto una conversación que tuve con uno de mis vecinos a propósito de una siembra de papas en invierno que yo pensaba hacer y de cómo lograr que no se malograrán a causa del frío. El sugirió que lo mejor era enterrar en las cuatro esquinas del sembrado un puñado de sal y presidir el sector con una cruz hecha con dos pedazos de cochayuyo que se plantaría. Ante esta proposición yo pregunté:
 - Bueno, don Chufin -que así llaman a mi vecino-, pero que tiene que ver la sal y el cochayuyo, por qué estos impiden que las papas se hielan?
 - Muy claro, pues, me dijo, ¿no ve que estas cosas vienen del mar?
 - Ah! ¿Y qué?
 - Bueno, pues, que todo lo que hay en el mar fue creado por Dios.
 - Pero ¿cuál es la relación, le pregunto yo, entre que venga del mar, que sea creado por Dios y que no se hielan las papas?
 - El mar es cálido ¿ha visto Ud. alguna vez que en el mar hiele? (don Chufin no conoce el mar puesto que cuando se aleja mucho de su casa se empieza a poner nervioso y le duele la cabeza, además sus hijos no lo han querido llevar; tiene 65 años).
 - Bueno, a veces sí otras no. Y de todos modos eso de que sea creado por Dios está bien pero lo de aquí también ha sido creado por Dios así que eso no tiene nada que ver.
 - Como!, se espantó don Chufin, ¿O sea que Ud. no cree que la sal y el cochayuyo impidan la helada?

2. "Materialismo"- "espiritualismo": como decíamos, para la ciencia hay una relación directa, mecánica, "material" entre a y b.

En el caso de lo folclórico juegan un rol mucho más significativo elementos de índole "espiritual": puede estar presente algún dios, las fuerzas del mal, la fortuna, el sino, los espíritus de por medio y a estos no se los modifica con una pastilla que produzca cierta secreción o la contracción de algún músculo. Es decir, lo que ocurre entre la causa y el efecto en cada caso varía: para unos es un proceso netamente material, para otros en cambio puede serlo como puede también ser espiritual. Esto se halla, por otra parte, ligado fuertemente a la concepción que se tiene de la dolencia -sea como enfermedad o como maldición- y al diagnóstico que se hace de ella.

3. Universalismo-particularismo: hay en consecuencia en el operar científico un cierto universalismo: el remedio actúa universalmente al margen de cuestiones "extra" que puedan afectar al médico o al enfermo. En el folclórico hay un "particularismo": médico y enfermo establecen entre ellos una relación más específica donde el diagnóstico o el remedio (puente entre ambos) proviene de una relación de subjetividades en la cual el médico tiene que interpretar -no con las categorías de la mecánica sino más bien con las de la mística- el carácter de la dolencia, no tanto para recetar sino que más bien para conjurar. La receta es más bien universal, la conjura es más bien específica.
4. Laico-sacerdotal: El quehacer científico es netamente humano y laico: es el hombre con su saber, su razón o sus técnicas el que actúa. En el folclórico el hombre es en muchas ocasiones un mediador y requiere de la asistencia de lo sobrenatural para llevar a cabo su tarea; su actividad es sacerdotal, él es un mediador entre fuerzas más o menos ocultas o entre Dios y el doliente; o bien posee ciertos poderes o dones con los cuales trabaja y que se ubican más allá de lo terrenal.

El científico para hacer bien su tarea requiere de conocimientos, pericia, experiencia; el "melco", además de eso, requiere de "dones" o "poderes"; debe cumplir con ciertos requisitos como estar en un buen día según los

-
- Pero no es que yo no crea, yo no se, sólo le pregunto para que usted me explique por que pasa eso.
 - Entonces para que pregunta tanto si no quiere entender lo que le digo y por lo demás ¿no es usted profesor? entonces ¿cómo dice que no entiende? Ahí terminó la conversación pues él se molestó al creer que yo le tomaba el pelo dado que era inimaginable que alguien con tanta educación pudiera no comprender algo tan evidente, y como no hay peor sordo que el que no quiere oír y como a buen entendedor bastan pocas palabras, cambió de tema.

astros, vestir de tal o cual color, etc. cosas todas que potencian sus "poderes" y lo posibilitan para curar (1).

5. Personal-Impersonal: como buen quehacer puramente material y laico el científico opera objetiva e impersonalmente; el folclórico es un quehacer personal: se exige una especie de "sintonía" entre sujeto y objeto. El que cura debe cumplir condiciones que lo faculten no sólo técnicamente para curar sino además para poder curar en este aquí y en este ahora (2).
6. Profano-sagrado: como tal el quehacer científico-mecánico pertenece al reino de lo profano; el folclórico, en gran parte, al de lo religioso místico. El conjunto de ideas que conforman las "disciplinas" folclóricas

(1) Afirma Plath que el color con que se vista quien pretende medicinar tiene cierta importancia; el color es simbólico, evoca alguna cosa: el curandero requiere plumas de gallina negra, por ejemplo, o bien si usa un trapo este debe ser carmesi.

(2) Yo tenía una vaca que padecía a causa de las verrugas; recurrí al mentado don Chufin por si conocía algún "remedio casero" que pudiera ser de fácil aplicación.

Evidentemente que había uno y bajando la voz me dijo:

- Pero no es un remedio sino que un "secreto" (en este la cuestión sobrenatural se halla explícitamente presente).

Tiene que sacarle o cortarle unos cuantos pelos -y también sirve para cristianos no para los puros brutos- sin que se dé cuenta, enterrarlos en el barrero y cuando estos se pudran las verrugas desaparecerán.

Pero Ud. no tiene fe, concluyó, así es que no lo va a poder hacer.

- Entonces hagalo usted mismo, le respondi.

- No, yo tampoco puedo.

- Pero Ud. si que tiene fe.

- Claro, fe no me falta, pero no soy el dueño de la vaca.

Es necesario que sea el mismo dueño el que haga eso.

- Hagalo Ud. no más don Chufin y le saca los pelos a la vaca sin que yo me dé cuenta, así se conserva el secreto.

Accedí a hacerlo, pues unos días después me comunicó que ya había enterrado los pelos en un lodazal cercano a su casa. Como al mes todavía no desaparecieran las verrugas del bruto le pregunté que era lo que pasaba.

- Un mes es poco tiempo.

Pasó otro mes y tampoco se vio mejoría. Después vendí la vaca, era malísima lechera, nunca supe si el secreto surtió el efecto deseado. Don Chufin, obviamente, al no ver los resultados prometidos no volvió a acordarse del asunto; seguramente atribuyó esta ineficacia a que no fuera el propio dueño -es decir, la persona naturalmente indicada- quien hiciera el remedio.

en numerosas ocasiones lindan con lo religioso-teológico: -son cuestiones que no se pueden comunicar a cualquiera- requieren de un cierto grado de iniciación, o al menos de amistad y confianza -se comunican en voz baja y en ocasiones relativamente especiales; -no se chanea con ellas; -requieren del rito, el sahumerio, la oración, la evocación: la realización de alguna acción o palabra que genere la relación entre el procedimiento mismo y aquello que le da sentido y eficacia.

7. Moral-amoral: otra consecuencia de todo este conjunto de factores es la diferencia en cuanto a lo ético. El quehacer científico en sus procedimientos es algo amoral: un territorio donde impera la autonomía de la razón y de la técnica (lo que no obsta para que en sus aplicaciones pueda jugar un rol la cuestión del bien y del mal); en todo caso la curación es un procedimiento material objeto de medidas técnicas. El quehacer folclórico, y allí especialmente la medicina, en múltiples ocasiones, está preñado de cuestiones de índole mística: la curación no es transitar desde el mal funcionamiento de un órgano al buen funcionamiento del mismo sino que más bien el paso de un estado de impureza a otro de limpieza; se plantea aquí la cura no solamente como acción mecánica (componer el funcionamiento) sino como acción catártica (paso del mal al bien).

Esta concepción de la curación es, por su puesto, consecuente con la idea de enfermedad como mancha o como castigo sobrenatural. En la medida que la enfermedad es consecuencia del "pecado" -en sentido más o menos amplio- se la concibe como ligada a lo sobrenatural y en esa medida la mejoría es signo de reconciliación con quien ha castigado. La curación es purificación, la medicina es mística y el procedimiento es catártico.

8. Formulación: En cada uno de ambos quehaceres el asunto de la formulación del corpus teórico es algo distinto. Sería tal vez demasiado fuerte sostener que el folclórico carece de formulación, de hecho hay conceptos, leyes, fórmulas, etc. pero estos son más bien tácitos que explícitos y por cierto no son jamás conceptualizadas en términos del lenguaje lógico-matemático.

En relación con ello, diríamos que el quehacer folclórico opera "ingenuamente" en tanto que el científico lo hace "críticamente"; el primero no se cuestiona métodos, conceptos o procedimientos: no trata sobre si mismo, no hay textos de "epistemología folclórica", incluso más el solo suponer una tal epistemología (en términos explícitos obviamente) es un contrasentido, pues, dicha disciplina es un quehacer "académico-culto" y significaría romper con la mentalidad misma que anima el quehacer folclórico. La ingenuidad consiste en operar sin tematizar cabalmente el porqué de tal operación, el porqué así y no de otro modo, etc.; significaría romper la ingenuidad que caracteriza al quehacer folclórico.

ca no saber lo que se hace; se trata de un actuar no autoconciente (1).

En tal sentido, y para volver a las primeras páginas, lo que hemos realizado es labor de "ilustrado" que se interesa por las manifestaciones populares que puede incluso respetarlas o poner en práctica alguna de ellas pero siempre, pareciera, tratándolas y juzgándolas con criterio y perspectiva de ilustrado.

EDUARDO DEVES V.

-
- (1) Retomando el caso del cochayuyo como remedio para la helada. Mi vecino no sabe y ni siquiera se preocupa mucho por saber como y por qué opera el cochayuyo. El sólo sabe -o cree, yo no hice la prueba pues finalmente no sembré papas en invierno- que tal causa produce tal efecto pero no conoce las mediaciones entre la una y el otro. No ejerce una actividad de "crítica", no va a la raíz del asunto ni trata de llegar a la esencia del fenómeno. Es por eso que su saber sólo crece lentísimamente y no se puede reemplazar un procedimiento por otro diferente pero que produzca las mismas consecuencias. Para más abundamiento hay algo de religioso siempre presente y los caminos de Dios o de lo sobrenatural son radicalmente indiscernibles para la mente humana. Ya se sabe lo que ocurrió a San Agustín, ¿para qué reincidir y para qué agotarse en una tarea imposible?

TIPOS HISTORICOS DE FILOSOFAR

Concepto creado por el mexicano Francisco Larroyo, de orden metodológico, que apunta a estructurar la historia de la filosofía en América Latina desde el punto de vista de los distintos y específicos moldes intelectuales que se han dado.

###

- I. El proceso de toma de conciencia que, de un tiempo a esta parte, viene observándose en América Latina, ha repercutido en los más diversos campos de su realidad. La reflexión filosófica no podía, ella tampoco, quedar al margen de este proceso que compromete tan seriamente nuestro ser y destino históricos.

Desde hace más de una centuria -si nos remontamos a las formulaciones originarias que hizo en su tiempo el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884)- que nuestra filosofía viene preguntándose por sí misma, por sus posibilidades de desarrollo y de concreción latinoamericana. Debido seguramente a la aceleración que experimenta la dinámica de concientización mencionada y producto, por otra parte, del grado de madurez alcanzado en el propio dominio filosófico, que, en la actualidad, este tipo de preguntas tienen una importancia considerable en círculos cada vez más amplios del pensar filosófico latinoamericano. Uno de los síntomas más reveladores de este movimiento hacia sí y su mundo de la filosofía es el afán por conocer lo que ha sido su propia historia. Se trata de buscar las raíces, la tradición sobre la cual nos asentamos, para tener una memoria que nos permita reconocernos y proyectarnos.

Es así como han ido apareciendo, en cantidad no despreciable, una serie de estudios referentes a la historia de las ideas y de la filosofía latinoamericanas. En verdad, la historiografía filosófica ha pasado a ser, en estas últimas décadas, una de las nuevas disciplinas con que cuenta esta América nuestra. Sin el ánimo de extender demasiado esta Introducción, veamos tan sólo algunos datos significativos:

Quienes, en primer lugar, se lanzan a este tipo de estudios son los argentinos Alejandro Korn (1860-1936) y José Ingenieros (1877-1925). El primero con la obra: Influencias filosóficas en la evolución nacional (que comenzó a publicarse por capítulos desde 1912, para aparecer en su totalidad en 1936), y el segundo con: Las direcciones filosóficas de la cultura argentina (de 1914). En la década del 40, surgirán una buena cantidad de trabajos, de nuevos autores, que darán un impulso importante a este camino de investigación. Por este período, cabe destacar al mexicano Leopoldo Zea, y a uno de sus libros, aparecido en 1949, titulado: Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo, una obra ya "clásica" y de consulta obligada para quienes se ocupan de la evolución de las ideas

en nuestro continente. Por otra parte, en 1947, según nos informa el propio Zea, la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, creó el Comité de Historia de las Ideas en América, teniendo este Comité como actividad central la preparación y publicación de las distintas historias de las ideas de las naciones latinoamericanas. Desde 1956, establecido un convenio con el Fondo de Cultura Económica, fueron apareciendo los primeros títulos, relativos a las ideas contemporáneas (1). De estos trabajos, cuya realización se ha encomendado a destacados especialistas, queremos poner de relieve tan sólo uno de ellos, de reciente aparición, que lleva por título: Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, del peruano Francisco Miró Quesada. Lo interesante de este trabajo es que no contentándose con entregar un cúmulo de datos sobre pensadores y doctrinas, incapaces por sí mismos de mostrar sentido inmanente alguno en el quehacer filosófico latinoamericano, se introduce de lleno -sin ignorar estos datos- en lo que ha sido el proceso particular de la reflexión filosófica entre nosotros. El resultado es un panorama de nuestra historia filosófica contemporánea completamente distinto al que nos ofrecían otros estudios más estáticos, al enseñarnos este panorama -no desconociendo el poderoso impacto de la filosofía europea en nuestro continente- las sucesivas etapas por las cuales hemos pasado, los objetivos específicos que nos hemos trazado, así también como las generaciones de pensadores que han ido cumpliendo esas etapas y estos objetivos.

El concepto que vamos a definir se sitúa al interior de esta disciplina nueva que -como hemos visto- surge y se desarrolla con fuerza, en este último tiempo, en Latinoamérica. Con él entramos de lleno en el ámbito de problemas propios a la historiografía filosófica.

- II. Hay una serie de preguntas que se presentan una vez que nos introducimos en la disciplina en cuestión. Una de las primeras y más decisivas se relaciona con la existencia o no de una filosofía en Iberoamérica. Se trata, en otras palabras, de averiguar si la historiografía filosófica cuenta o no con una materia prima -por así decir-, que le permita hacer sus elaboraciones, transformar en teoría, asegurando de este modo su realidad como saber. Pudiera parecer ésta una pregunta ociosa, pero no lo es tanto cuando se constata que así como en los momentos iniciales de la colonización europea se puso en entredicho el "status" de humanidad del indígena, así también hoy, en alguna ocasión, se ha negado nuestra capacidad de pensar(2)

-
- (1) Zea, Leopoldo: Filosofía de la historia americana. Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, 1978, Prólogo, p.9.
- (2) "Latinoamérica no ha pensado" fue la respuesta que dio Bertrand Russell al preguntársele por la exclusión que hizo del pensamiento latinoamericano en su Historia de la filosofía occidental. Citado por Soler, Ricaurte: Criterio historiográfico para una historia del pensamiento americano. En Estudios sobre historia de las ideas en América. Editado por Extensión Fundamental en la Editorial de la Universidad de Panamá, Panamá, 1966.

El reconocimiento de la existencia histórica de la filosofía en Iberoamérica, dada la impugnación que en este aspecto práctica la ideología imperial, asume, entonces, los caracteres de una auténtica conquista. Con este reconocimiento no se acaban, empero, todos los problemas. Entre éstos, hay uno que es muy importante de resolver, si el saber que analizamos pretende tener un mínimo de seriedad y rigor. Nos referimos a la cuestión del método.

¿Cómo abordar, con qué criterios, nuestra evolución filosófica? Es dentro de esta pregunta específica donde hay que comprender, como un intento de respuesta también específica, la categoría tipos históricos de filosofar, que nos propone Larroyo.

Hemos podido verificar que, en el terreno de la historiografía filosófica en tanto que disciplina, no se ha avanzado tanto como en el trabajo concreto de historiar la filosofía latinoamericana. En efecto, se han hecho una buena cantidad de estudios sobre el devenir de nuestra filosofía, pero los que esto han hecho se han preguntado poco acerca del carácter de su ciencia, del camino que han seguido, etc. No parece raro, por lo demás, que las preguntas de orden gnoseológico vengan normalmente después, y que estén motivadas, entre otras cosas, por las dificultades concretas que se presentan en el trabajo primero consistente en seguir simplemente lo que ha sido la filosofía en nuestras tierras. El tema del método, como acto segundo, es, pues, una preocupación de data reciente y de todavía escaso desarrollo entre nosotros (3).

Pasemos, ahora sí, a determinar el significado del concepto que nos ocupa.

- III. Larroyo parte de la siguiente idea: La filosofía que se ha dado en esta parte de América requiere de un tratamiento peculiar, de un método, gracias al cual pueda ésta captarse en la forma más objetiva. Tipos históricos de filosofar es el método que se somete a la consideración de la crítica, en la tarea de reflejar lo mejor posible la realidad filosófica de nuestras tierras (4).

Indicado ya el fundamento general, entremos a continuación en un análisis más detallado:

- (3) Para tener una idea acerca de lo que se está proponiendo últimamente, se pueden leer las recomendaciones metodológicas que entregó el grupo de expertos sobre historia de las ideas en América Latina, en una reunión convocada en 1974 por la UNESCO y bajo los auspicios de El Colegio de México. En Revista Latinoamérica (Anuario del pensamiento latinoamericano). N° 8, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, pp. 259 y 260.
- (4) Larroyo, Francisco: Tipos históricos de filosofar en América. En Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos. Publicado por la Universidad Nacional de México, núm. 18, Segunda Serie, México, 1959, p.137.

Toda obra filosófica significativa se construye, según Larroyo, "con un doble y esencial componente: por una parte tiene una peculiar, personal manera de entender mundo y vida, y por otra, algo supraindividual, común, generalizado, que representa lo típico de una mente individual, dentro de una época y ambiente determinados" (5). Interesa que nos detengamos en este segundo componente, ya que en él se encuentra la clave de lo que andamos buscando. Larroyo constata, en este sentido, que en la historia de las ideas se han ido manifestando distintos y característicos mundos supraindividuales, que representan diversas y singulares formas de reflexionar. Una serie de factores, de variada índole, son los que provocan estas formas. Ellas constituyen el marco dentro del cual se sitúan los pensadores, y desde donde enfrentan sus temáticas y problemas respectivos.

"Pueden llamarse tipos históricos de filosofar -define Larroyo- a estas características y circunstanciales formas a tenor de las cuales los pensadores encaran los temas" (6). "Un tipo histórico de filosofar -continúa diciendo- es, en definitiva, un molde intelectual existente en un tiempo y lugar, en el cual concurren, configurándolo, una doctrina y determinada circunstancia histórico-cultural, personificado en sujetos de parecida intención y vocación intelectuales" (7). En estas dos citas, el pensador mexicano entrega los elementos más concluyentes del concepto en cuestión.

A lo largo de la historia filosófica iberoamericana, se pueden observar, según Larroyo, específicos tipos históricos de filosofar, que marcan con rasgos particulares a esta historia. "Tributaria del Viejo Mundo, la filosofía en el Nuevo se puso en marcha y ha sido llevada a su etapa de madurez por propios senderos y características maneras" (8). Dentro de este desarrollo, Larroyo distingue siete etapas, que van desde las reflexiones que, tanto en América como en Europa, son suscitadas por el descubrimiento de las nuevas tierras, hasta la etapa actual, de "normalidad filosófica", cuando nuestra filosofía entra en sazón (9).

Con el objetivo de poner en acción el método de los tipos históricos de filosofar, Larroyo va a intentar adentrarse, en un artículo publicado en 1959, en la historia de las ideas de la primera mitad del siglo XIX: Una de las primeras motivaciones que se aprecian en este período es el afán de impulsar una nueva independencia, de orden cultural, capaz de completar la independencia

(5) Larroyo, Francisco: La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958, p.58.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

(8) Ibid.

(9) Ibid, pp. 59 a 61.

Del mismo autor, consúltese también: La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones. Editorial Porrúa, S.A., "Sepan Cuantos...", núm. 333, Segunda Edición, México, 1978.

política. Es el venezolano Andrés Bello (1781-1865) quien encarna, con mayor nitidez, este afán. "Para él, América, a pesar de su gloriosa independencia, camina con los ojos vendados sobre las huellas de la cultura europea; en América no allenta un pensamiento propio, nada original, nada característico. Su filosofía remeda formas vetustas. Ha llegado el momento de formular ya la declaración de una segunda independencia, la independencia intelectual, y crear la cultura americana" (10). Es el mismo Bello -sigue diciendo- el que emprendió tal empresa, sin que esto significara una ruptura con la cultura europea.

Este anhelo de independencia cultural marca, en buena medida, a la época analizada, y se expresa en pensadores tan significativos como el argentino Alberdi, creador de una "filosofía americana".

Sin embargo, advierte Larroyo, no se puede identificar a todos los pensadores de este período con la dirección americanista reseñada. Es preciso, a la vez, tener en cuenta el impacto en América de las distintas corrientes filosóficas europeas, que van a condicionar formas particulares de filosofar. En este período encontramos representantes de la ideología (como los argentinos Juan Crisóstomo Lafinur, Manuel Fernández Agüero y Diego Alcorta), de las doctrinas enciclopedistas (como el chileno Camilo Henríquez), del sensualismo, de la escuela escocesa (como el español José Joaquín Mora), del eclecticismo (como los brasileños Francisco Monte Alverne, Domingo Gonçalves Magalhaes y Eduardo Ferreira Franca), de la frenología (como el mexicano José Ramón Pacheco), del sansimonismo (como el argentino Esteban Echeverría), de la escolástica (como el mexicano Clemente de Jesús Munguía).

En el contexto de estas corrientes filosóficas, se van a manifestar diversas y particulares maneras de ejercer la filosofía, lo cual indica que pueden darse distintos moldes intelectuales dentro de un único período histórico. "En la misma época -concluye y especifica Larroyo- y con desigual andadura, discurre el repetidor intelectual abierto a todo lo nuevo, y quien sólo repite, alucinado por el prestigio de un sistema (réplica fiel, aunque rezagada); el escolástico que hace filosofía ancilar y el polígrafo que pone sus ideas al servicio de la política; el erudito que considera su saber a manera de pedregallo de fecundas conquistas, y el imaginero, poco informado, que delira a impulsos de una torrencial imaginación: Mora y Monte Alverne, Munguía y Alberdi, Bello y Adorno" (11).

IV. Como decíamos anteriormente, la cuestión del método, de los criterios a utilizar, es uno de los problemas inevitables que toda historiografía filosófica debe plantearse para dar a su búsqueda una cierta base de coherencia y se-

(10) Larroyo, Francisco: Tipos históricos de filosofar en América, p. 142.

(11) Ibid., p. 149.

riedad. De aquí que la propuesta de Larroyo sea digna de ser tomada en cuenta, al cubrir uno de los espacios obligados de la mencionada disciplina.

En relación con la categoría tipos históricos de filosofar en tanto que tal, pensamos que ella constituye, sin lugar a dudas, una contribución valiosa, que puede ser empleada con provecho en las futuras investigaciones que se hagan sobre nuestra historia filosófica. Y esto por dos razones: En primer lugar, porque ella entrega un específico punto de mira, desde el cual es posible ordenar y clasificar el conjunto del material obtenido. Una utilización adecuada de este criterio puede evitar que el investigador se pierda en una maraña de datos, al no saber como estructurarlos, con el consiguiente desconcierto. En segundo lugar, y yendo más allá de un propósito meramente estructurador, esta categoría propugna la develación de mundos mentales supraindividuales, típicos, que como tales parecen ser mucho más significativos para inteligir el sentido social de nuestra historia filosófica que la simple y estática exposición de los pensadores, de sus obras e influencias.

En relación con el tratamiento específico que hace Larroyo de esta noción, hay que decir que éste no tiene el grado de extensión y de profundidad que se hubiera deseado, dada la importancia de la misma. Esto explica la brevedad de nuestra propia exposición, al no encontrar otros elementos esenciales a considerar, mas allá de los expuestos. También hay que decir que en la aplicación concreta del concepto, que se hace en el caso puntual que hemos examinado como también en una panorámica mayor, no se aprovecha suficientemente toda la potencialidad original que éste prometía. Fuera de ciertos elementos que son manifiestamente rescatables, los resultados que nos enseña Larroyo más que constituir tipos históricos de filosofar representan más bien las ya conocidas etapas de la filosofía en nuestro continente. Si bien estas dos cuestiones se dan estrechamente ligadas, parece interesante conservar y desarrollar la riqueza de análisis de la primera, dados los componentes nuevos y de mayor relevancia social que pueden aparecer. Nuestra sospecha es que una historia de la filosofía latinoamericana estructurada en base a distintos y específicos tipos colectivos de raciocinar y de enfrentar su mundo, pudiera provocar una ruptura, en ciertos niveles, con los resultados de la historiografía filosófica tradicional.

Bibliografía

- 1.- Ingenieros, José: Las direcciones filosóficas de la cultura argentina. EUDEBA Buenos Aires, 1963.
- 2.- Korn, Alejandro: Influencias filosóficas en la evolución nacional. Claridad, Buenos Aires, 1936.
- 3.- Larroyo, Francisco: La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958.
- 4.- -----: La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones. Editorial Porrúa, S.A. "Sepan Cuantos...", N° 333, Segunda Edición, México, 1978.

- 5.- -----: Tipos históricos de filosofar en América. En Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos. Publicado por la Universidad Nacional de México, N° 18, Segunda Serie, México, 1959.
- 6.- Larroyo, Francisco y Escobar, Edmundo: Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica. Porrúa, México, 1968.
- 7.- Marichal, Juan: Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana. 1810-1970. Fundación Juan March, Cátedra, Crítica Literaria, Madrid, 1978.
- 8.- Maturo, Graciela y otros: Hacia una crítica literaria latinoamericana. Centro de Estudios Latinoamericanos, Fernando García Cambeiro, N° 21, Argentina, 1976.
- 9.- Miró Quesada, Francisco: Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, 1974.
- 10.- Pinedo Castro, Javier: Introducción a una metodología de la literatura en Hispanoamérica. Inédito, Lovaina, 1976.
- 11.- Pro, Diego: Antecedentes de la historiografía del pensamiento filosófico argentino. En Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Universidad Nacional de Cuyo. Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento argentino, Tomo VI, Mendoza, 1970.
- 12.- -----: Historia del pensamiento filosófico argentino. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Colección de Historia de la Filosofía Argentina, Serie Expositiva, Cuaderno I, Mendoza, 1973.
- 13.- -----: La filosofía argentina. (Balance y Perspectiva). En II Congreso Nacional de Filosofía. Actas. Tomo II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
- 14.- -----: La filosofía argentina. (Balance y Perspectivas). En Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento argentino, Tomo VIII, Mendoza, 1972.
- 15.- -----: Otros antecedentes de la historiografía filosófica argentina. En Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento argentino, Tomo VIII, Mendoza, 1972.
- 16.- -----: Problemas filosóficos de la historiografía de las ideas. En Cuyo, Anuario de historia del pensamiento argentino. Universidad Nacional

de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento argentino, Tomo IV, Mendoza, 1968.

- 17.-----: Problemas de la historiografía filosófica argentina. En Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento argentino, Tomo VII, Mendoza, 1971.
- 18.-Revista Latinoamérica. (Anuario del pensamiento latinoamericano). Universidad Nacional Autónoma de México, N° 8, México, 1975.
- 19.-Romero, Francisco: La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos, Editorial Losada, Biblioteca, Filosófica, Buenos Aires, 1967.
- 20.-Roig, Arturo A.: El concepto de "Historia de las ideas" en Coriolano Alberini. En Cuyo. Anuario de Historia del pensamiento argentino, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento argentino, Tomo IV, Mendoza, 1968.
- 21.-Soler, Ricaurte: Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas. En Revista de Filosofía Latinoamericana. Ediciones Castañeda. Tomo I, N° 2, Argentina, Julio-Diciembre, 1975.
- 22.-----: Estudios sobre historia de las ideas en América. Editado por Extensión Fundamental en la Editorial de la Universidad de Panamá, Panamá, 1966.
- 23.-Zea, Leopoldo: Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 1949.
- 24.-----: Filosofía de la historia americana. Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, 1978.

Carlos A. Ossandón.

ACERCA DEL SENTIDO DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

"Hegel compara la filosofía con la lechuza de Minerva, que recién levanta el vuelo cuando comienza el crepúsculo de una época. Hoy en cambio, en América Latina se compara la filosofía al jilguero de la mañana, pues ella reencuentra su misión profética de señalar los anuncios de una nueva época que ya se están dando como realidad y como posibilidades reales en el seno de los pueblos latinoamericanos".

Juan Carlos Scannone. América Latina: Filosofía y Liberación. Simposio de Filosofía Latinoamericana. Editorial Bonum, Argentina, 1974, p. 3.

I.- Partamos con una afirmación terminante, a quema ropa: América Latina, a más de un siglo y medio de su independencia de España, es todavía en gran medida un continente dependiente económica, cultural y políticamente hablando. No es de extrañar, pues, que la historia de la filosofía en esta América morena esté en lo sustancial igualmente preñada de similar carácter, encontrando todo tipo de dificultades para su constitución como quehacer independiente. El peruano Edgar Montiel, en un artículo reciente, ha sintetizado los cuatro grandes obstáculos que han impedido esta constitución. Estos son: la imitación/reproducción de los sistemas filosóficos europeos, con escasa o débil capacidad de sospecha hacia los mismos y, por lo tanto, la no creación de respuestas propias; la recepción acrítica, sin selección y adaptación de los productos "universales" de la filosofía europea; la aculturación y la consiguiente falta del sentido de ubicación y de identidad de buena parte de los filósofos latinoamericanos; y el conformismo, en desmedro de la potencialidad sublevante de nuestra filosofía. Estas son a su vez las cuatro contiendas decisivas que se deben librar para que América Latina encuentre su yo filosófico (1). Esta empresa, de no despreciable envergadura y necesidad, y no exenta, por cierto, de considerables riesgos (entre los cuales, y no el menor, es el provincianismo), tiene ya una cierta historia entre nosotros, que es imprescindible conocer críticamente si queremos que el esfuerzo tenga algún asidero, que evite las consecuencias negativas que conlleva siempre cualquier complejo adánico. Nos estamos refiriendo a esa línea de pensamiento que iniciándose con Alberdi se prolonga, aunque en un sentido menos radical, en el grupo que Francisco Romero consignó con el nombre de "Fundadores", que retoma su fuerza con Leopoldo Zea bajo el impacto del historicismo y que desemboca por ahora en la "Filosofía de la Liberación". A lo largo

(1) Montiel, Edgar: "¿Una filosofía de la subversión creadora? Cuatro contiendas decisivas para la filosofía latinoamericana". En Cuadernos Americanos, México, N° 6, Noviembre-Diciembre, 1980.

de este camino, esta filosofía ha intentado, con mayor o menor lucidez, romper con la situación de dependencia arriba descrita, aventurando posibilidades nuevas para este quehacer.

Detengámonos en uno de los momentos más significativos de este camino, para desde él inferir críticamente algunos aspectos de nuestra propuesta respecto del tema. Se trata de la primera formulación conocida de una filosofía americana, hecha por Juan Bautista Alberdi (1810-1884), en el marco de la llamada "Generación de 1837" en la Argentina. Esta formulación aparece motivada por las exigencias histórico-culturales del grupo liberal argentino, como asimismo por las que se derivaban del historicismo romántico, muy en boga entonces en el Río de la Plata. Dicho sintéticamente, la filosofía que propone Alberdi apunta a la consideración "positiva y realista" de nuestras "necesidades", en particular de aquellas que se relacionan directamente con los "destinos americanos", para poder entregar así las "soluciones" orgánicas y sintéticas que la realidad demanda. Ello implica, consecuentemente, el reemplazo de una filosofía "especulativa", "en sí" y "sicológica", y la inauguración de otra de tipo práctico, orientada a aplicarse al tratamiento y resolución de nuestros requerimientos históricos más fundamentales. Esta filosofía es americana no sólo porque se ocupa de su circunstancia, sino también porque coincide con sus fines históricos (2).

El fundamento de una tal filosofía se encuentra en una realidad exterior y cercana a ella misma, indigente y necesitada de soluciones. Es esta realidad con sus singulares características y esperanzas, y no cualquier lucubración abstracta o sicológica, la que da cuenta y justifica el planteamiento alberdiano. Estamos, ni más ni menos, ante la presencia del primer germen crítico significativo, formulado explícitamente, respecto de una filosofía autista, negligente frente al mundo que le tocó en suerte. Con todos sus defectos, es la filosofía americana, en ciernes, la que vemos aparecer.

Ahora bien, la fundamentación que hemos creído ver en la filosofía de Alberdi puede sernos de gran utilidad, superados los marcos liberales, para el esclarecimiento de nuestra actual inquietud. Admitida la intrucción básica del argentino a este respecto, se trata de examinar ahora a partir de qué exterioridad americana, de cuáles exigencias y alternativas históricas, es dable configurar una reflexión íntimamente ligada y fecundada por ella. Si en el caso analizado la filosofía se legitimaba desde el proyecto liberal decimonónico, en el caso que nos interesa ésta se legitima desde la cultura y las expectativas populares. En ambos casos, la fundamentación general sigue siendo la misma, aunque son muy distintos, claro está, tanto el contenido como la perspectiva.

(2) Alberdi, Juan Bautista: "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea". En el Colegio de Humanidades. Montevideo 1842. En Escritos Póstumos, Editor Francisco Cruz, Tomo XV, Buenos Aires, 1900.

Avancemos aún un poco más. Para Alberdi hay al menos dos componentes que justifican el adjetivo de americana que lleva su filosofía: el hecho que ésta posea un objeto americano y la identificación entre la intencionalidad del mismo y el espíritu que debe animar a la filosofía. Esta asume, entonces, dicha connotación debido, entre otras cosas, a la temática que considera, de orden histórico-social fundamentalmente, a la necesidad de responder filosóficamente sobre esta temática nuestra, y también debido a su capacidad de sumarse a la orientación "progresiva" (en el sentido liberal) que, según él, se ha fijado la sociedad americana. La idea nuestra es, en otro contexto y con otros fines, radicalizar más esta cuestión. En el esquema alberdiano, la relación básica que engancha a la filosofía con la realidad y sus tendencias sigue siendo, desde nuestro criterio, incompleta. Y esto porque tanto el objeto escogido como la identificación señalada nos parecen fragilmente fundantes, algo voluntariosos y "trascendentes" a la realidad misma, quedando ésta, en su capa más profunda, no suficientemente apprehendida. De aquí la necesidad de producir un acoplamiento más significativo, descendiendo para ello a niveles verdaderamente fundantes y abisales; descenso que, obviamente, Alberdi no pudo efectuar. Esto implica ir más acá de lo propuesto por nuestro autor, devolviendo al objeto, en su inmanencia, toda su carga o dinamita creativa. A esta altura, ya estamos enfrentados a lo que hace poco adelantamos: a la cultura y a las expectativas populares.

- II. Nuestra sospecha, dicha de una vez, es que ésta América morena atesora, como cualquier otra cultura, un núcleo cultural específico, en cierto modo irreductible, capaz de fundar, desde su propio sentido, el sentido de una filosofía que le concierna. Esta traslación de sentido desde el "objeto" (que dada su capacidad de creación y recreación del mismo se convierte más bien en el sujeto filosofante) al "sujeto" o técnico que lo asimila, es lo que puede superar la ruptura, tan propia de países como los nuestros, entre su "cultivo" (es éste el significado etimológico de cultura) y las obras culturales (superestructurales) que produce. Lo que propiciamos es, en otras palabras, el reestablecimiento de la unidad perdida (por efecto esto último de un logos imperial) entre lo que Giannini llama la "experiencia común" y la filosofía (3).

Ahora bien, dentro de una concepción que privilegia los condicionantes ontológicos que supone el objeto -a la vez, como dijimos, sujeto filosofante-, la filosofía queda circunscrita, sin perder un ápice de su dignidad teórica, al campo de la hermenéutica. A ella le compete la labor de interpretar o leer críticamente el libro americano, en particular la de descubrir y poner en conceptos aquello que está normalmente cubierto para el análisis conceptual. Esto que decimos no puede, en modo alguno, ser confundido con una simple filosofía sobre América, ya que el interés es que sea

(3) Giannini, Humberto: "Experiencia y Filosofía. (A propósito de la filosofía en Latinoamérica)". En Revista de Filosofía, Universidad de Chile, Editorial Universitaria, N° 1-2, Diciembre, 1978, p.29.

esta misma América la que manifieste, con sus elementos propios, su vocación filosófica. En esta interpretación por desvelamiento, la filosofía debe cultivar y entregar, en conjunción con otras disciplinas de las ciencias humanas, determinadas y quizás sintéticas claves de lectura del mundo americano, fijando así algunos caminos de acceso hacia los aspectos más originarios y profundos (difícilmente diáfanos a simple vista) de la cultura popular. Como vemos, esta filosofía tiene su nutrición (lugar de su hermenéutica) no en las Facultades ni en sus currícula, sino -para escándalo de los filósofos académicos- en la calle, en las poblaciones obreras, en el sindicato, en los pliegos de peticiones, en la proclama, en el partido, en las callampas, en la oficina, en las festividades religiosas campesinas, en las reducciones indígenas, etc. Es, pues, la cultura popular, y no cualquier otra motivación intrafilosófica o quien sabe cuál malabarismo psicológico, la "exterioridad" que, a nuestro juicio, debe constituir, prefigurar y determinar la sabiduría filosófica de estas tierras americanas. Esta, como indicábamos, remite o es proyección de otra anterior, fundante: la "sabiduría poética" que menciona Vico (4).

Nos hemos referido a la cultura popular. Es éste, qué duda cabe, un concepto complejo que implica una serie de factores y niveles constitutivos. Están, por de pronto, el conjunto de características que definen a toda cultura: su habitat, sus sistemas de símbolos, ideas y útiles, la particular experiencia histórica de adquisición de los mismos, las relaciones y estructuras sociales dentro de las cuales estos sistemas se recrean, etc. (5). Está, por otra parte, la noción misma de pueblo que se maneja, que da cabida, más allá de cualquier determinismo excluyente en su caracterización, al más amplio abanico de posibilidades expresivas, con la sola excepción del sector social directamente comprometido con la dominación. La cultura popular queda así definida, en esta primera aproximación, como la particular manera de ser y de vivir (no única ni estática, sino diversa y cambiante) que, en el curso de una singular experiencia vital, han ido conquistando los grupos o clases segregadas y oprimidas. Obviamente que los sistemas significativos en los cuales el pueblo se reconoce, lejos de ser éstos una suerte de "mónadas" culturales, se han configurado en un proceso histórico sumamente intrincado, pletórico de imposiciones, de acciones y reacciones, de desconstituciones y constituciones.

Profundizando un poco más en el concepto de cultura popular, es posible acercarse, con los medios que ofrece la hermenéutica filosófica (acepción privilegiada aunque, por cierto, no la única de una filosofía latinoamericana),

-
- (4) Vico, Juan Bautista: Ciencia Nueva. De la Sabiduría Poética. Traducción de Genaro Godoy. Ediciones del Dpto. de Estudios Humanísticos, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile, 1978.
- (5) Cfr. De Zan, Julio: "Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional". En Cultura Popular y Filosofía de la Liberación. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1975.

a lo que Paul Ricoeur llama el "núcleo ético-mítico", es decir, al ethos de un pueblo. Esta noción se sustenta en la hipótesis que "detrás" -por así decir- de las manifestaciones más visibles de la cultura popular se halla, imbricada en la vida cotidiana del pueblo como en la forma cómo vive sus ideas, una determinada actitud vital, difícilmente reducible a esquemas racionales, que determina la cultura en cuestión. No se trata, a nuestro entender, de una sustancia atemporal o metafísica, anterior a todo contacto con el proceso histórico, sino de un cierto comportamiento existencial, plasmado prácticamente y, por lo tanto, nunca acabado, donde se condensan las más decisivas y fundantes maneras de estar, sentir y pensar. Tarea de la filosofía será el desciframiento, en la medida de lo posible, y con ayuda de otras disciplinas, de algunos perfiles de este fondo cultural constitutivo. Esta ha sido, por lo demás, la tarea que ya han empezado pensadores tales como Rodolfo Kusch en América Latina (6).

Una filosofía -entronizada "metafísicamente" en el "somos social" y no en el "soy solitario" como hubiera podido decir Francisco Bilbao (7) tiene que practicar, junto con el trabajo hermenéutico y de rescate recién mencionados, una labor de "mimetización" -por decirlo de alguna manera- con los rasgos que se van desenterrando de la cultura popular. La filosofía latinoamericana no sólo no puede desconocer el proceso histórico de constitución de su mundo popular, en sus vertientes simbólicas e ideológicas, tampoco puede permanecer incontaminada de este hontanar cultural, en particular de los actos de afirmación del mismo frente a los embates de la deculturación. A nuestra filosofía le está asignada, pues, la responsabilidad de despojarse de un ropaje y de un estilo que no le asienta, para que asimilando el que le conviene (la filosofía europea tiene, por cierto, mucho que decirnos), quede sobretodo impregnada o "poseída" críticamente por el "espíritu" de su pueblo. En suma, ella debe procurar vivir al compás de este espíritu. Está fuera de duda, sin embargo, que la filosofía encierra maneras particulares de vivir la vida americana.

Pero, el ethos de un pueblo no tiene sólo un sentido de inmanencia cultural, manteniéndose a ras de suelo puramente, menos aún se presenta como un estrato estático de nuestro ser. Como hemos insinuado, este permeabiliza la vida toda de un pueblo, condensándose en él, además, determinados rasgos dinámicos, que potenciados y trascendidos constituyen los auténticos caminos de liberación popular. En este paso, históricamente viable, de las tinieblas a la luz, la filosofía latinoamericana tiene algo que decir o agregar. Constituida ésta como otra voz posible de lo popular mismo, esencialmente atada a su drama, a ella le cabe el papel de revitalizar las pulsiones dormi-

(6) Cfr. Kusch, Rodolfo: Geocultura del hombre americano. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976. Esbozo de una antropología filosófica americana. Ediciones Castañeda, San Antonio de Padua, Provincia de Buenos Aires, 1978.

(7) Bilbao, Francisco: Los mensajes del proscrito. Carta a Santiago Arcos. En Obras Completas. Imprenta de "El Correo", Tomo III, Santiago de Chile, 1898, p.7.

das, aunque actuantes, colaborando así al proceso de reencuentro y liberación de lo íntimo. En este nivel, nuestra filosofía se topa con la política. Enfrentado hoy buena parte del pueblo latinoamericano a una dinámica implacable de desidentificación y negación cultural, a esta filosofía le corresponde, como un factor más, la tarea de contribuir a revertir esta dinámica, potenciando, con los medios críticos que le son propios, todas las posibilidades históricas y políticas de esta auténtica pofoeessis popular. De aquí que la filosofía latinoamericana quede, en nuestro concepto, básicamente marcada por el signo de la liberación. No deja de ser curioso, sin embargo, que esta posibilidad la estemos conquistando no sin ardua lucha y porfía, entre precisamente nosotros mismos.

Carlos A. Ossandon

LA FILOSOFIA EN LATINOAMERICA

Teniendo presente que la "filosoffa" es la aventura del Hombre en su permanente preguntar, en su permanente crear y recrear, ordenar y reordenar; me he interesado en conocer las causas esenciales que impidieron e impiden al Hombre Latinoamericano filosofar.

Por ser muchas y muy diversas las causas, he debido escoger y sintetizar las tres que me parecieron más relevantes.

La primera causa se origina cuando Europa al expandirse y tropezar con otros entes que parecían ser hombres. O sea, Europa parte sospechando de Nuestra Esencia Humana. Por tanto, exigen a los indígenas que demuestren su humanidad y la prueba para ello consistía en que fueran calcos, reproducciones, reflejos de lo que Europa consideraba como Humano por Excelencia.

Exigir una justificación de humanidad significa que los indígenas tendrán que someterse, significa que para ser hombres tendrán que encajar en su determinado arquetipo al cuál el latinoamericano se somete y empeña para justificar y justificarse su pretensión de Ser Hombre, debiendo imitar por ello, al modelo de esta supuesta única forma de lo humano; recortando lo propio, añadiendo lo ajeno; arrancando raíces y levantando utopías. Este sería -según mi parecer- el génesis de la lucha contra sí mismo, pues empieza a considerar extraño lo que le es propio y a tratar de ser lo que no es.

La segunda causa estaría dada por la discriminación latente y permanente, el afán por dividir a un lado los hombres, al otro, los subhombres; estableciendo pautas para clasificar hombres y no hombres. Esas pautas serían ser indígena, después por mestizos e ibéricos; pautas para clasificar civilización y barbarie, entendiendo por civilización Europa y su expresión en América y barbarie lo indígena, lo meztizo, el pasado español.

Y la tercera causa sería la justificación de su predominio sobre estos pueblos americanos so pretexto de su subhumanidad representada en su evidente subdesarrollo. Este suele ser un excelente recurso, pues viéndonos como cosa infrahumanas, se sienten con título, con derecho para tomarnos como simples instrumentos según sirvan o no a este hombre que se ve a sí mismo, como el ser único e ideal; y así asegura su predominio. Esto lo prueba cuando el latino una vez que encaja en su modelo se le plantean nuevos regateos, nuevas disminuciones, nuevos arquetipos que al igual que el helénico, el cristiano, el europeo, el yanqui, pretende erguirse en juez de lo que es y lo que no es, de lo que deberá ser el Hombre para ser considerado tal.

En síntesis, lo que ha provocado la falta de identidad, y por ende, de nuestra filosoffa, ha sido el hecho de que durante 4 S. de coloniaje se les IMPUSIERA UNA MENTALIDAD a estos pueblos latinoamericanos engendrando así una dependencia Mental sobre lo que debiera esencialmente ser: una emancipación mental.

Estos antecedentes nos permiten conocer alguna de las causas por las cuales carecemos de "Filosoffa"; pues una filosofía prestada no es filosoffa, en cuanto a que la filosoffa para que sea tal, debe partir de una determinada circunstancia que se vive y que se enfrenta en un permanente preguntar, en un permanente crear y recrear, en un permanente ordenar y reordenar: situación que los latinoamericanos no enfrentamos por querer buscar continuamente fuera y no dentro de sí las respuestas a su propia realidad. No se enfrento pero sí se subordinó sin alcanzar su emancipación mental, pero sí alcanzando nuevas formas de subordinación; entendiendo por esto que el eje o centro ha cambiado mientras Latinoamérica sigue girando en su entorno en lugar de ser su propio eje.

Conclusiones

Por considerar el tema tan profundo y me atrevería a decir "Cosmológico", merecedor de muchísima más reflexión y tiempo mis conclusiones son pobres pero con ánimo de enriquecerse.

Pienso que no es lícito "Un modelo de Hombre por Excelencia" que pretendió Europa al querer hacernos, formarnos idénticos: creo que debió haber aceptado nuestra semejanza y respetado nuestras diferencias reconociendo que existen diversas realidades, que no por ser distintas son necesariamente inferiores.

Creo también que la sumisión a lo ajeno se nos ha hecho y está haciendo un hábito, demostrado en que seguimos siendo ronda del sol que está de turno sobretudo en el Chile de hoy.

Por último, confiezo mi esperanza en Latinoamérica, puesto que si ha sido capaz de plantearse una problemática no clásica, si ha sido capaz de preguntarse sobre sus propios derechos, preguntarse cuál es su puesto, su verdadero lugar en la humanidad y poner en tela de juicio al Hombre Arquetipo que nunca fue enjuiciado y nunca hubo otra conciencia que se enfrentara a la suya, deberá y podrá también ser capaz de mirarse, o mejor dicho, mirarnos, descubrir así nuestra forma, nuestro estilo de manifestar esa esencia Humana que creo Universal.

Nota

Bibliografía: "La Filosofía Americana Como Filosofía Sin Más" de Leopoldo Zea. Capítulo I, Págs. 9-31. Editorial S. XXI. Colección Mínima; 5a. edición.

POSIBILIDAD Y LIMITES DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Walter Hernández

Como la humanidad aún no logra su unificación, persistiendo grandes diferencias regionales, nacionales, e incluso, diferencias sociales y étnicas en el interior de los países mismos, no se puede hablar todavía de una filosofía estrictamente universal, que trascienda y no esté contaminada de ningún particularismo.

Hay sí, filósofos con más trayectoria, de mayor envergadura teórica, insertas en culturas más evolucionadas y otras, en cambio, que pretenden abrirse paso desde posiciones más difíciles, enfrentando un terreno poco explorado, una realidad que espera ser abordada.

Cualquier filosofía estará marcada en mayor o menor grado de universalidad y particularidad. El problema que se le plantea a la filosofía latinoamericana es precisamente el desarrollarse en tal forma, de no caer en una visión unilateral, a histórica, del mundo. Es por ello, que debe asimilar críticamente la experiencia filosófica que no nace en sus confines, y recoger los aportes más susceptibles de universalización, desechando aquellos elementos que más bien son reflejos de circunstancias sociales e históricas, materiales y espirituales, circunscritas a determinados espacios regionales que no son los nuestros.

Esta asimilación crítica supone, en primer lugar, un conocimiento profundo de la realidad en que dichas filosofías se encarnan, tanto si se las considera como un eslabón terminal vinculado a una cierta historia del pensamiento filosófico, como en el sentido de ser expresión singular en la conciencia filosófica, de las tendencias de la sociedad concreta; y en segundo lugar supone un conocimiento muy profundo y en el mismo sentido ya expresado, de lo que somos.

Si bien, reconocemos la dificultad que implica establecer límites entre zonas tan permeables, como lo son lo universal, y las múltiples particularidades, más aún, en un mundo fuertemente interdependiente y que cada vez se hace más homogéneo, es imprescindible desentrañar el real significado de nuestra parcialidad latinoamericana y de las demás parcialidades, como también descubrir en la totalidad humana, los rasgos generales que están latentes en todo grupo humano.

Y así, al preguntarnos por lo que somos, nos acercamos al problema de nuestra identidad, lo que supone como hemos dicho, resolver los términos en que se da la relación con el mundo no latinoamericano. El problema es complejo, ya que en el caso nuestro dos factores dificultan el trabajo: el enfrentamiento relativamente reciente entre dos culturas tan distintas: la aborígen y la hispánica, y por otra parte, la extremada diversidad de grupos sociales, con una fisonomía cultural particular. El riesgo que contiene esta tentativa es que, a fuerza de destacar diferencias para sustentar una supuesta identidad, caigamos en una

exageración localista, mecánica y superficial, que niega el carácter dialéctico de toda identidad, en que coexisten en permanente lucha, elementos propios y ajenos, en una multifacética interacción entre ellos. Y esta confrontación de identidades no ocurre en términos de igualdad de fuerzas, por lo que este proceso puede ser susceptible de tomar diferentes rumbos. Por lo tanto debemos encarar nuestra identidad no como algo estático, que espera ser inventariado, sino como producto de un desarrollo histórico.

Entonces ¿en qué aspectos, podríamos sustentar una filosofía latinoamericana?, o ¿de qué modo podría desarrollarse?. ¿Cómo definir o considerar la particularidad que nos es propia? ¿Bastaría que se desarrollara una filosofía audaz, rebotante de originalidad, que se despliega con gran voluntad e independencia de los centros tradicionales del pensamiento filosófico, aunque por exagerar el vuelo de la especulación, no estuviera enraizada en el ser real latinoamericano? ¿Se le podría denominar como filosofía latinoamericana? Me parece que sí, ya que el requisito fundamental para una filosofía que quiera llamarse latinoamericana es que contenga, independiente de si es auténtica o no, una cierta dosis de originalidad, que le asegure una fisonomía propia, y no se le considere ya, un simple apéndice de, por ejemplo, la filosofía europea. En la medida en que esté desligada de nuestras raíces, su valor práctico, con miras a una transformación de la realidad, será más o menos insignificante.

Una filosofía tendrá una autenticidad latinoamericana, si el punto de partida es el ser real latinoamericano, y si la relación que se establezca entre el ser y la conciencia, sea la relación entre este ser original y una conciencia original correspondiente.

Que la originalidad de una filosofía latinoamericana sea expresión de una conciencia desencajada de su realidad, y por lo tanto vana y estéril, o por el contrario, expresión de una conciencia verdadera y lúcida, y entonces eficaz y fructífera; es un problema que aparte de su connotación esencialmente filosófica, adquiere también una cierta dimensión política.

En sociedades como las nuestras, marcadas por profundas diferencias sociales, donde el sistema no puede ocultar el deterioro progresivo de sus fundamentos, la elección de las temáticas a reflexionar, serán en cierta forma un intento por conservar o por modificar sustancialmente el ordenamiento social. Es por el carácter agudo de las contradicciones en el seno de la sociedad, que existe un terreno muy favorable para que se dé un vínculo muy estrecho entre la filosofía y la política. De más está decir, que un desarrollo plural de corrientes filosóficas, tendrá asegurada su existencia en los diferentes intereses y orientaciones que mueven a las diversas clases sociales en pugna.

A una filosofía de incipiente desarrollo, le es urgente sustentarse sobre sólidas bases científicas. Por eso, que será muy significativo para ella, el modo y el nivel en que las ciencias se han apropiado de la realidad latinoamericana, a través de los estudios sobre las diferentes manifestaciones culturales, las cla-

ses y grupos sociales, las estructuras económicas, las tendencias políticas, etc. Todo esto será una importante herramienta auxiliar para el trabajo del filósofo. Si dicha apropiación científica resulta ser débil, confusa, insuficiente o superficial en el esclarecimiento de los límites de lo latinoamericano, el filósofo requerirá tensionar aún más sus fuerzas para desentrañar de los escasos materiales, la esencia de la materia latinoamericana, corriendo el riesgo de modelar mundos conceptuales vacíos e inoperantes.

Que una filosofía se llame a sí misma "latinoamericana" no implica marginarse de los problemas puestos a la orden del día en otras partes del mundo. E incluso, puede asentar su reflexión desde nuestra realidad, estando en una posición más o menos favorable para el análisis, dependiendo del grado de maduración que en nuestro continente estén los elementos implícitos en dichas temáticas.

Lo que importa es que la parte de originalidad que posea en la forma y el contenido la filosofía latinoamericana, no sea la expresión de una especulación fantástica y volátil, sino de la originalidad que contiene el mismo ser latinoamericano. Sería la originalidad de nuestra condición particular, fragmentaria y local. Ahora, si a eso se le sumara una forma nueva de explicar la totalidad humana, aunque el punto de partida de ese vasto quehacer, incluso, sea nuestra particularidad, el mérito sería incalculable. Pero esto es un logro que supone haber resuelto con éxito lo anterior: la posibilidad de la expresión de nuestra identidad en la conciencia filosófica latinoamericana.

UN PENSAMIENTO CRITICO EN AMERICA LATINA: LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Javier E. Potes Morales

El punto de partida de mi reflexión es primero que todo desde un discernimiento en la teología de la liberación, en el análisis de los signos de los tiempos y de las exigencias que ellos plantean a la comunidad cristiana de América Latina.

En el pensamiento de los hombres de estos pueblos, se nota cada día más un redescubrimiento de lo propio, de lo nuestro, de lo que nos pertenece y de todo aquello que hace que tengamos una cosmovisión de la realidad a partir de nuestras circunstancias y particularidades.

Vamos en la búsqueda del ser y el actuar latinoamericano, somos conscientes de que poseemos una rica herencia común, somos depositarios de los bienes culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos que nos legó la hispanidad y de todos los aportes de las milenarias culturas europeas. Pero toda esta rica herencia ha tomado características propias que han ido conformando lo que es la América Latina de hoy, características que nos hacen apreciar lo mexicano, lo nicaraguense, lo colombiano, lo peruano, lo chileno, lo argentino, lo brasileño, lo uruguayo, y todos estos matices que hacen de nuestros pueblos una gran mixtura de culturas pre-colombinas con la influencia europea, que van a desembocar no solo en el hecho de una lengua común, sino en situaciones de injusticia, de opresión, de marginalidad y dependencia que nos hacen cercanos los unos con los otros.

Una de las grandes realidades de nuestra América es su característica religiosa que al hablar de uno u otro modo nos vamos a tener que referir a la fuerte influencia que los elementos cristianos tienen en el vivir y pensar de nuestros pueblos, elementos que han sido enriquecidos por una vivencia profunda de religiones ancestrales que hacen de la religiosidad popular una manera muy particular de vivir su fe y de ubicarse en el mundo que los rodea.

En América Latina hay hoy un redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana, se ha llegado a ver la fe, más bíblicamente, como un acto de confianza, de salida de uno mismo; como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás fundamento de la praxis del cristiano, de su presencia activa en la historia.

La inteligencia de la fe aparece como la inteligencia no de la simple afirmación de verdades, sino de un compromiso, de una actitud global, de una postura ante la vida. Los signos de los tiempos no son sólo un llamado al análisis intelectual, son ante todo, una exigencia de acción de compromiso, de servicio a los demás. Discernir en los signos de los tiempos comprende ambas dimensiones. En la realidad de nuestros pueblos latinoamericanos es necesario discernir

nir e interpretar con la ayuda de la sagrada Escritura, las múltiples voces de nuestro tiempo, a fin de que la verdad revelada sea mejor percibida, mejor expresada y de la voz de aliento ante las graves situaciones que viven miles de hombres en esta región del mundo.

La problemática filosófica de nuestro tiempo esta fuertemente marcada por las nuevas relaciones del hombre con la naturaleza, nacidas del avance de la ciencia y la técnica. Esos nuevos vínculos repercuten en la conciencia que el hombre tiene de si mismo y de su relación activa con los demás.

M. Blondel, rompiendo con un espiritualismo vacío e infecundo, y queriendo darle al quehacer filosófico una mayor concreción y vitalidad, lo planteó como una reflexión crítica de la acción. Reflexión que intenta captar la lógica interna de una acción a través de la cual el hombre busca realizarse, trascenderse continuamente.

Blondel contribuyó así, a elaborar una apologética nueva, y se convirtió en uno de los pensadores de mayor ascendiente en la teología contemporánea, incluso la más reciente. A esto se añade el pensamiento marxista centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo (tesis sobre Feuerbach N° 11). Sea como, de hecho, la teología contemporánea se haya en diálogo con el marxismo y es en gran parte estimulado por él, que apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia.

El redescubrimiento en la teología, de la dimensión escatológica ha llevado a ver el papel central de la praxis histórica. En efecto si la historia humana es, ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, y construyéndola el hombre se siente orientado y se abre al don que le da sentido último a la historia. El encuentro con Dios y con los demás hombres.

Una vida cristiana centrada en los compromisos, concreto y creador, de servicio a los demás han llevado igualmente a redescubrir o a explicitar la función de la teología como reflexión crítica.

La teología debe ser un pensamiento crítico de él mismo, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de él mismo, de sus propios fundamentos, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. Pero no es únicamente el carácter epistemológico, al que se alude cuando se habla de teología como reflexión crítica, respecto de los condicionamientos económicos, y socio-culturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás.

La reflexión teológica sería entonces necesariamente una crítica, a la luz de la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente a la praxis histórica.

Reflexionar sobre la presencia y el actuar del cristiano en el mundo significa además, y esto de suma importancia, salir de las fronteras visibles de la Iglesia, estar abierto al mundo, recoger las cuestiones que se palpan en él, estar atento a los avatares de su devenir histórico.

La teología como pensamiento crítico, relativiza las realizaciones históricas, contribuye a que la sociedad y la Iglesia no se instalen en lo que es provisorio.

La teología en su ligazón con la praxis, cumple una función profética en tanto que hace una lectura de los acontecimientos históricos con la intención de desvelar y proclamar su sentido profundo.

Si la teología parte de esta lectura y contribuye a descubrir la significación de los acontecimientos históricos, es para hacer que el compromiso liberador de los cristianos sea más radical y más lúcido. No es pues, un abandonar su campo de pensamiento lo que pretende la teología como postura crítica antes las realidades, sino que con su visión amplia del mundo, se relaciona con este iluminándolo y llevándolo a una transformación de estructuras que atentan contra el ser humano.

El hombre latinoamericano está comprometido con hechos históricos, fechados, situados, a través de los cuales la mayoría de países, clases sociales, hombres pugnan por liberarse de la dominación y opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres, haciendo de esto una situación insostenible y conflictual. Es aquí donde la teología en América Latina intenta dar una interpretación del sentido desvelado en la praxis histórica.

Los pueblos de latinoamérica están atentos en la participación en el proceso de liberación, hecho mayor de nuestro tiempo y que toma una colaboración del pensamiento filosófico y teológico. Aparece entonces una teología desde y para latinoamérica con perspectivas y atención a una problemática peculiar. Una teología que no se limita a pensar en el mundo, sino que busca situarse en un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna.

El hombre latinoamericano, ha tomado conciencia de esta desigual transformación, vive en un mundo que se comunica con gran rapidez, este fenómeno de toma de conciencia - lo lleva a optar, ya no cree fácilmente en los llamados milagros económicos, en la propaganda de los gobiernos totalitarios de que todo va bien, en el respeto de los derechos humanos, en que la represión es la mejor manera de ocultar una triste realidad, en que el régimen del temor es lo más saludable para un pueblo. El esfuerzo por el cambio reviste urgencia y toma características conflictuales. Una vasta y profunda aspiración a la liberación anima hoy la historia de nuestra América. Liberación de todo aquello que limi

ta o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo aquello que traba el acceso a, o el ejercicio de, su libertad. Es por ello que la mayor tradición filosófica-teológica no es una reflexión de escritorio: es la conciencia refleja y tematizada de la experiencia vivida por el hombre en relación con la naturaleza y con los otros hombres, esta relación que se traduce y al mismo tiempo es modificada por los avances del conocimiento científico y técnico.

Aparece entonces el pensamiento cristiano como un instrumento de interpretación de una realidad duramente marcada por situaciones de hecho lamentables para la dignidad del hombre, por su misma esencia el hombre creyente no puede quedarse callado ante todo aquello que lo limita e impide incluso vivir su fe. La historia del cristianismo en América Latina siempre ha estado marcado por una defensa de los valores del hombre, siempre ha hecho política de acuerdo a sus principios, siempre ha sido perseguida y ha tenido que pagar altos precios por anunciar la verdad, la igualdad entre los hombres, hoy no es nada nuevo las presiones y luchas que tiene que afrontar, inclusive ante gobiernos que se denominan profundamente cristianos y dicen estar cumpliendo las enseñanzas de la Iglesia, pero que con sus actuaciones están aniquilando al ser humano y sometándolo a las mayores muestras de barbarie que se han visto en los últimos años en varios países de América Latina.

Es en definitiva el pensamiento cristiano una manera de denuncia y anuncio de unas realidades que deben ser cambiadas, es el recuperar lo nuestro, lo que nos pertenece, ha llegado el momento en que los pueblos de latinoamérica tienen mucho que decirle a los otros países del mundo, mostrarle lo que valen y poseen, mostrarle inclusive que aquí hay gente que piensa y busca un nuevo hombre.

LAS FILOSOFÍAS REGIONALES COMO DEVELAMIENTO DEL SENTIDO DEL SER

Juan José Guzmán Z.

EL DIAGNOSTICO

El Curso "Posibilidad y Límites de un Quehacer Científico y Filosófico Latino Americano" ha hecho presente una variedad de desarrollos. Con alguna temeridad, se puede hacer el siguiente diagnóstico respecto de ellos:

- 1° Parecen abundar las elaboraciones con intenciones próximas a instancias sociológicas, psicológicas, teológicas, etc. ... que extreman la presencia de las diversas ciencias humanas. Ocurre, de este modo, que cuando se habla de Filosofía Latino Americana se considera una serie de disciplinas no claramente deslindadas y que desbordan con mucho el contenido de la expresión titular misma.
- 2° Paradojalmente, estos desarrollos no se ofrecen desprovistos de toda presencia epistemológica. En casos resultan estrechamente próximos a la modernidad: abundan en disquisiciones acerca de la posibilidad o de las condiciones requeridas para esta particular filosofía. Pero, ocurre que las exigencias planteadas se ofrecen como postulados que a su momento no ordenan el curso del desarrollo.
- 3° Sucede, también, que la mayoría de estos estudios junto con ser obras de americanos, son obras que se abocan al análisis o a la reflexión sobre América. Son en propiedad, panoramas de América o mejor, sólo intentos de coger el designio o el destino americano: esfuerzos de auto-conciencia. No expresan, en consecuencia, un pensamiento desplegado o liberado sino a hito a su propio arraigamiento, y
- 4° Ocurre, que se caracterizan por el uso y abuso o la exclusión y aniquilación de los ordenes conceptuales europeos. No se les considera como aquello que son: otras tantas formas de intentar comprender la realidad. De tal manera, que, más que desplegando un decir propio, se ofrecen tremendamente dependientes.

Se tiene, en definitiva a la luz de estos textos, que los desarrollos de Filosofía Latino Americana parecen carecer de un objeto o tema peculiar y conceptualmente delimitado; y de un método o de una crítica que los controle no sólo nominalmente, sino que les de un suficiente autonomía, tanto con respecto a sus propios condicionamientos, como respecto de otros saberes y filosofías.

NUESTRO QUEHACER

La cadenciosa e intensiva presencia de estos escritos sobre América y de americanos es indicio de una honda preocupación por la propia tierra, y la señal

de una situación social o psicológica que vive el americano. Constituyen un fuerte llamado de atención.

Frente a esta situación el punto por encasillar precipitadamente, en marcos conceptuales, siempre abstractos y laterales, la producción angustiosa de una región, puede conducir a posiciones inconducentes. Corresponde, más bien, participar junto al esfuerzo de tantos, en el elucidamiento del concepto ahí en juego; buscar su exacto perfil y anotar su espacio y su tiempo.

LA PRINCIPAL PREGUNTA

La primera pregunta que surge luego de seguir el curso de dichos desarrollos es si acaso sean filosofía, y, en definitiva, si acaso haya una Filosofía Latino Americana. O, ¿habrá que considerarlos y contentarse con que sean ensayos en los que gravitan libremente las distintas ciencias? Es claro, por lo de más, que, la propia intención y lenguaje que manifiestan, tienden a situarlos como filosofía americana.

Pues bien, con el objeto de tomar posición ante el respectivo problema, se preocupa este desarrollo de dilucidar, una vez más, la posibilidad que ellos expresan.

FILOSOFÍAS CON ADJETIVOS

La expresión y el diagnóstico de la Filosofía Latino Americana conduce a reflexionar en las distintas filosofías regionales o adjetivadas que se ofrecen.

A través, del estudio comparado de ellas podría surgir el perfil filosófico adecuado que se busca.

Resulta fácil y natural escuchar y referirse a la Filosofía Europea, o a la Filosofía Norte Americana, y con mayor particularidad a la Filosofía Inglesa, Alemana y Francesa. Aún, con un mayor margen de erudición y cuidado, podría levantarse un mapa de mayores precisiones: círculo de Viena, Friburgo, etc.

Con todo, resulta del mayor interés, considerar, que sea lo que las constituye en tales filosofías. Curiosamente, no reflejan en propiedad una tematización continental o antropológica en particular. Más bien, es el modo persistente y peculiar con que se desarrolla en algunos países o regiones -por los que llevan o se acompañan de tal sello nacional- un problema de carácter filosófico aceptado universalmente. Ellas reflejan modos de vislumbrar y de resolver el tema del conocimiento; verbigracia la escuela alemana es idealista, la inglesa empirista, la americana pragmatista, etc...etc...

Como se puede ver el análisis de estas filosofías adjetivadas y clásicas, muestra que su catalogación no ofrece explicación alguna de carácter apropiado, sino, a lo más, incidental; ¿cómo se originaron! Sus contenidos, en efecto, se debaten

en luchas conceptuales que de lleno operan en el campo -al menos pretendido- de la objetividad y de la universalidad. Así, se abocan a temas de plena claridad filosófica y clásica.

Por lo expuesto, el estudio desemboca necesariamente en la indagación de la filosofía sin más. ¿Se podrá esperar allí un mejor resultado en orden a elucidar la tarea de nuestros filósofos Latino Americanos?

FILOSOFIA SIN MAS

Al considerar la dimensión filosófica de la Filosofía Latinoamericana, se debe anotar, en primer lugar, que sus autores se auto-clasifican al interior de tal ámbito. Ellos pretenden o se hacen partícipes de una delimitada corriente conceptual humana: la filosófica. Resulta, de este modo, indispensable considerar este quehacer intelectual humano y ver que luz ofrece a fin de comprender su derivación Latino Americana.

Ahora bien, pareciera que esta tradición conceptual -variada y pertinaz- poseyera una unidad estructural con dos momentos mayores. Estos, a veces, se producen aislados, pero siempre se presuponen. En efecto, sus textos cristalizan desarrollos que se pueden clasificar como teoría de la realidad o como teoría del saber. El primer momento tiene la intención de desentrañar "la realidad" más abarcante a partir de cierta perspectiva generalmente no práctica, mientras el segundo, urge los niveles de la cientificidad, de la certeza máxima y de sus condiciones de posibilidad. De este modo, aparece la filosofía como el saber más universal y exacto posible.

Ahora bien, en su desarrollo concreto la primera corriente se ha expuesto como metafísica, antropología, ética, estética, política, filosofía de la historia, religión, cultura, etc... y la segunda como teoría del conocimiento, teoría de las ciencias y lógica. De este modo, cada una de estas corrientes ha generado una diversidad de temas en los cuales se realiza y se ofrece el conjunto concreto e histórico que constituye la filosofía.

Se puede decir, en consecuencia, que la filosofía se delimita por una doble pretensión y por cuerpos temáticos concretos en los cuales se realizan. Así, la filosofía ofrece dos grandes vertientes de reflexión, con sus campos de desarrollo, capaces de asumir una variedad de formas y de contenidos, y sin embargo, de permanecer tras ellos su figura característica e identificable.

El análisis ofrecido aportará, por relación a nuestro objetivo, solo dos criterios necesarios a fin de considerar cualquier desarrollo como un estudio filosófico: deberá estar atravesado por una fuerte tendencia al decir cierto acerca de las formas de alguna realidad omniabarcante.

Ahora bien, esta conclusión conduce a resultados si bien valederos, sin embargo, con un alto índice de complejidad. En efecto, cómo llegar a saber cual es

el grado máximo de certeza, y de amplitud de su campo. Con ellos, pareciera que también queda terminada la tarea por elucidar la filosofía tras las llamadas Filosofías Latino Americanas, pues ¿qué temática reducida a un continente o carácter particular puede resultar omniabarcante?

Nuevamente, el desarrollo se ve imposibilitado de justificar de modo adecuado la tarea filosófica de este continente. Con todo, permanentemente, ha permitido agregar pequeños criterios y/o elementos característicos del campo filosófico que permiten profundizar en el análisis y contar con esperanzas de una feliz solución. En efecto, ante nosotros se alzó como posibilidad, la consideración de las distintas filosofías regionales en su conjunto, luego se vió necesario considerar sin más el carácter filosófico de la filosofía, ahora queda abierto el estudio a la consideración más atenta del contenido de la filosofía como posible fuente de solución del concepto Filosofía Latino Americana.

EL SER Y EL SENTIDO DEL SER

Obviamente, la formalidad y la certeza se monta en la línea del ordenamiento, de la comunicabilidad y de la garantía requerida por un saber. Pero, son la materia o los contenidos propiamente tales los que, principalmente, se procuran justificar en este ensayo. Considérese, de este modo, con mayor detención los caracteres del contenido filosófico: el ser.

La realidad que la filosofía indaga y que con fuerte nomenclatura tradicional se llama ser -y no sin algo de estereotipo nos llega- es precisamente aquella instancia cognoscitiva (objetiva) y existencial (fáctica) que permite de modo unitario la comprensión (conciencia) y el desenvolvimiento (acontecimiento) de la cotidianidad que vivimos. Es aquel campo de comprensión y de realidad que cruza la comprensión y la realidad que las ciencias o artes y experiencias particulares ofrecen, anhelando en su logro la ordenación total de la realidad, según sus propias formas y maneras. No se trata de nada más inmediato a aquello con que la vida diaria cuenta o exige en su despliegue: la realidad y la experiencia en las que encuadra su acción. La filosofía, simplemente pone allí "reglas y compases": intentos por superar parcializaciones o arbitrariedades.

Ahora bien, este ser a quien la vida siempre está rasguñando, con la esperanza de hacerse en buen asentamiento, no es sólo un ser basal, que se encuentra solo ahí dado. Es ampliamente más abarcante: es un ahí, pero, también, un aquí mismo; es decir, es objetividad (a priori o a posteriori) y subjetividad (libertad). Es un ser que en parte se lleva y carga a sí mismo.

Al respecto, la tradición desde hace tanto nos advierte que el ser se dice de muchas maneras o sentidos. La propia historia de la filosofía ha ido señalando algunos de sus sentidos. Se trata, entonces, de coger esta experiencia larga y humana: hay que coger el sentido del ser como uno de los sentidos que posee el ser, y uno de los modos o maneras como se dice.

La mirada aquí expuesta se comprende con claridad si se piensa -en un terreno más concreto- en la posibilidad misma de la acción humana: en ésta el ser no sólo está ahí, sino padeciendo un proyecto de ser, que le precipita una sobre-dimensión: la libertad que lo juega de algún determinado modo.

En definitiva, el ser no sólo es físico (cósmico); biológico (natural) sino, también, psíquico (social y personal). Es un ser incentivado.

La tentativa de visión expuesta exige en su operación un complejo de variables: el aquilatamiento del ahí, aquel del aquí, y aquel de su conjugación.

A esta altura, tal vez, surja recién el espacio requerido para comprender como filosofa los desarrollos Latino-americanos pertinentes. Ellos sin desdeñar, de una comprensión universal, propia a la ciencia; sin desdeñar, de los criterios propios de la filosofía; sin desdeñar, todo esto, pueden exponer su sentido del ser, su trato con el ser, sus devaneos con él. Así, ella debe mostrar lo que es el ser americano: la incentivación que le insufla el propio americano.

LOS POSIBLES SENTIDOS DEL SENTIDO DEL SER

Desde el momento que se habla del ser del sentido como de uno de los sentidos del ser, hay que ocuparse del dador de sentido, del que suscita esta dimensión del ser.

Los dadores de sentido poseen la doble característica de ser individuales o personales y grupales o colectivos.

De este modo, también, cada ser ahí puede presentar una serie de diversos ámbitos de sentido. Grave forzamiento se precipitaría si la esfera del ser del sentido se redujese sólo a uno de sus posibles sentidos. Un pleno ser se obtiene junto, y sólo junto, a la plenitud de los sentidos del ser (del sentido del ser).

Mas, para lograr un pleno sentido de ser debe ofrecerse desde el conjunto de perspectivas desde el desde sí, (mí o nosotros) y desde las del para otro (otro o grupo). Queda sí la plena exposición del ser del sentido del ser abierta a la reflexión y a la comunicación operadas y operables en la amplitud del espacio y del tiempo.

Una visión como la expuesta requiere tanto de la tradición filosófica o de su historia, cuanto ve en ellas plasmaciones concretas y estudiadas (del ser) del sentido del ser. Pero, tanto como requiere de ellas, exige la propia posición del ser del sentido que le corresponde aportar.

Obviamente, los levantamientos del ser del sentido operados sobre el ser, no pueden contentarse con la simple agregación o yuxtaposición de sentidos -lo que es en principio, imposible- pues se atiende al sentido. En efecto, propio

del sentido es generar una ordenación dirigida y abarcante requerida por el ser para lograr su plenitud.

No puede esperarse, a partir de esto, una y sólo una Filosofía Latino Americana. Resulta si importante que sus pensadores revelen con mayor claridad el ser del sentido que los acompaña, y aúnen y eleven a concepto la diversidad de presencias.

LA RECUPERACION DEL PARTICULARISMO

La Filosofía Latinoamericana no se ofrecerá, como ninguna otra filosofía regional, en un producto intachable, resultado de una experiencia especialísima. Tampoco, debe buscarse en la idealización de otras concepciones de vida, aun que sean válidas y vigentes. Debe considerar con los criterios propios de la filosofía -ya expuestos-, su experiencia y el horizonte que comprende su acción y cotidianeidad. Así, más que hacer una filosofía, debe explicitarla y más que iniciarla, debe llevarla a mayores correcciones.

De este modo, se abre para cualquier filosofía regional el espacio y la anchura necesarias. Ella junto a caracterizar el ser que se le revela (cósmico, biológico y psicológico), debe expresar el sentido con que se acoge (contenido psíquico). Y, también, debe indagar su simbiosis. Luego, ofrecerse y comparecer ante las diversas formas de ser y de sentido de ser develadas por otros, sean con respecto a sí o con respecto a otro.

La visión humana tiene caracteres muy parecidos a la visión orgánica de las cosas. Hay que considerar, no, una simple visión, sino que aunar una plurivisionalidad. Son las filosofías particulares o mejor, regionales las que esto permiten.

ALCANCES METODICOS:

Pareciera muy probable que el medio físico y social ayude a develar una determinada manera de la realidad. Pues, en efecto, si el hombre guarda un grado de racionalidad y de sensibilidad, ellas deben hacer una peculiar experiencia según el medio global dado. De lo contrario, la definición y el sentido mismo, de estas instancias, se desvanecerían en un autismo desmedido. De este modo, urgir el determinado ser y sentido que se sugiere al americano en el análisis del paisaje, de su orden social o del eco-sistema global, desde esta perspectiva, no parece de por sí errado.

Por otra parte, es de igual probabilidad que el tipo nacional y el ser, que éste acoja, tengan una estrecha relación. Sea que el carácter nacional se entienda como cierta reacción o efecto; es decir, como un modo de adaptarse, de hacerse la cuenta ante la realidad ahí absorbente. Desde esta comprensión, tampoco, resulta desmedido partir en la búsqueda del sugerente ser y sentido del americano, a través del estudio comprensivo del carácter nacional.

Obviamente, ambos caminos se ofrecen y se dan, en los hechos, como razonables vías de alcanzar la realidad nuestra ahí y aquí dada. No son ni métodos excluyentes, ni exclusivos. Y, erróneo sería olvidarlos en tareas de esta complejidad. Aquí es dónde cierto psicologismo o sociologismo filosófico adquiere sentido. Lo cual, por otra parte, justifica de algún modo el carácter tangencialmente heterogéneo de estos escritos. Mas, con todo, y pese al correcto empleo que de estas disciplinas se pueda hacer, se exige un salto: el paso a otro nivel epistemológico; la mirada filosófica.

La reflexión y la mirada tanto del paisaje, como del orden social o la conducta psíquica, todos estos indicios del ser o de su sentido, exigen de una grave "epoché". Hay hábitos desfiguradores que nos acompañan, que exigen ponerse en guardia. Los ídolos de la "caverna", los ídolos "del foro" y los ídolos del "teatro", etc..., están siempre presentes. El chauvinismo o el derrotismo; el universalismo o el particularismo; la ansiedad o la indolencia, etc... desfiguran la visión de pretensión más exacta.

Queda, de este modo, abierto un modo de entender la Filosofía Latino-americana. Queda señalado, también, el certero camino proseguido por los escritos que la representan. Queda, así, la tarea de ahondar y de perfeccionar la obra de los que anteprecedieron, y, sobre todo, profundizar la significación del ser circundante y del ser del sentido, aquí tan sólo anotados.