

ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

CIRCULO DE FILOSOFIA

"Conceptos Latinoamericanos".

Devés - Ossandón - Salas.

Santiago, 1983.



P R E S E N T A C I O N

El conjunto de conceptos que ofrecemos constituyen el resultado parcial de un proyecto que tuvo en su inicio una pretensión mayor. Queríamos emprender un esfuerzo de largo aliento, que debía contar con la participación de diversos especialistas, que pudiera plasmarse en un Diccionario de conceptos claves de la cultura latinoamericana. Distintos motivos hicieron no viable tan tentador y ambicioso proyecto.

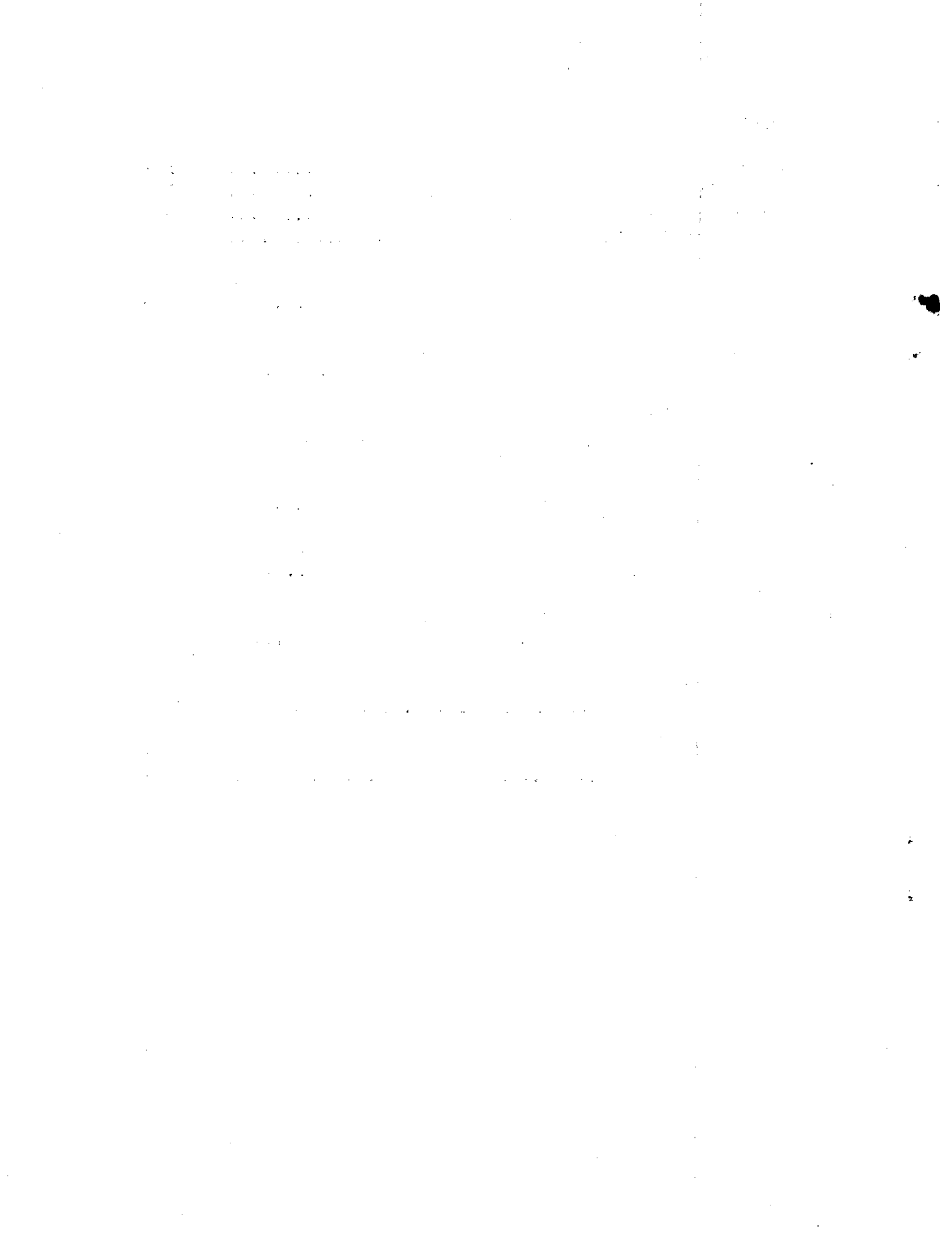
Aunque con modificaciones, algunos de estos conceptos han sido ya publicados. "Civilización-Barbarie" y "Normalidad filosófica" en Revista de filosofía latinoamericana. Ediciones Castañeda, Argentina, n.º 7/8, enero-diciembre de 1978; "Nuestra América" en Araucaria de Chile. Ediciones Michay, Madrid, n.º 10, 1980; y "Filosofía americana" en Cuadernos Hispanoamericanos. Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, n.º 355, enero de 1980. Hay que indicar también que buena parte de ellos fueron expuestos por sus autores en un Seminario organizado por la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano del "Círculo de Filosofía" de la Academia de Humanismo Cristiano. Esto durante el segundo semestre de 1982.

Responsables del presente borrador (así es preciso en tenderlo) son: Eduardo Devés V., Carlos Ossandón B., y Ricardo Salas A.



INDICE

Introducción	1.-
Presentación	1.-
1. La cuestión de la dependencia de las categorías	1.-
2. La cuestión del universalismo.	5.-
3. Criterios para la crítica conceptual.	6.-
Aculturación	
Eduardo Devés, Ricardo Salas	8.-
Civilización - Barbarie	
Eduardo Devés, Ricardo Salas	18.-
Educación liberadora	
Eduardo Devés, Ricardo Salas	49.-
Emancipación mental	
Carlos Ossandón	59.-
Filosofía americana	
Carlos Ossandón	72.-
Filosofía de la liberación - Filosofía académica	
Eduardo Devés, Ricardo Salas	88.-
Normalidad filosófica	
Carlos Ossandón.	103.-
Nuestra América	
Carlos Ossandón.	124.-



Presentación

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 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 proyectarnos más adecuadamente, desde dentro, recogiendo nuestra tradición ibérica, indígena y afroamericana.

1. La cuestión de la dependencia de las categorías

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 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 solo 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 impropio creyendo que era funcional a nuestra realidad y que por no serlo nos ha conducido a e =

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

rreros 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 estructuración 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)

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" (4)

Permaneciendo aún en el campo de las ciencias sociales, queremos citar la opinión del historiador chileno Mario Góngora, quién 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" (5)

- (2) CARDOSO, Fernando H.: Sociologie du developpement en Amerique Latine. Anthropos, Paris, 1969, p. 52 (traducción nuestra)
- (3) Idib.
- (4) FRANK, Andre Gunder: Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Laia, Barcelona, 1972, p. 18.
- (5) GONGORA, Mario: "Materialismo neo capitalista. El actual ídolo del foro", en Dilemas, N° 1, Santiago de Chile.

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" (6)

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" (7)

El problema, sin embargo, no es sólo una cuestión de error lingüístico, sino que puede, y normalmente así ocurre, conllevar implicaciones políticas más o menos serias. Michel Schooyans, hablándonos del Brasil posterior a 1964, plantea la tragedia de un país que ha llegado a pensarse (o al menos el grupo de gobierno así lo hace) íntegramente a partir de las categorías de la dominación imperialista. En su libro Le destin du Bresil argumenta que de esta manera se

"cae ipso facto en esa forma perniciosa de dependencia que es la dependencia ideológica. Aquella, a su vez, conlleva la instrumentalización de la nación consumidora de ideología por la nación dominante. El país se ve a través de lentes prestadas -fascistas o norteamericanas- y se juzga según la medida de las conveniencias extranjeras. /.../ ella induce a la nación satelizada a verse desde el punto de vista del dominante y a través de aquél se condena a regir negativamente su conducta con una ideología cuya fascinación se deseaba rechazar" (8)

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

(7) KUSCH, Rodolfo, Op. cit., p. 155.

(8) SCHOOPYANS, Michel: Le destin du Bresil. Duculot, Paris, 1973, pp. 83 y 84 (la traducción es nuestra).

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 absolutamente) es funcional a sus intereses. Es decir, su conceptualización nos presenta explícita o implícitamente 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 solo 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".

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 necesariamente llevar a cabo una labor de crítica y reelaboración conceptual. Liberación continen

tal y liberación en el terreno de las categorías son factores correlativos. Si la emancipación latinoamericana requiere un pensamiento autónomo, para que éste puede 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 utilicen:

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

2. La cuestión del universalismo.

En el origen de las afirmaciones realizadas se encuentra una crítica al pensamiento de corte "universalista", es decir, de aquel género de pensamiento que se ha considerado válido en y para todo tiempo y/o espacio posible.

A partir especialmente del siglo XIX, se han venido cuestionando en la filosofía occidental las ideas pretendidamente universales apoyándose en los criterios entregados por el historicismo y el materialismo histórico. Esto ha contribuido a relativizar las distintas cosmovisiones, al sostener que ellas responden a determinadas circunstancias socio-económicas cosa que condicionaría su ser y su validez. Esta crítica, a nuestro juicio, era necesaria hacerla y aún en la actualidad conserva todo su valor, aunque por sí sola no basta.

Imaginemos el tiempo y el espacio según las coordenadas cartesianas; siendo el tiempo la vertical y el espacio la horizontal. Hubo un pensamiento que se creyó universal copando todo lo circunscrito por dichas coordenadas. La crítica a que aludimos recientemente combatió esa postura: criticó dentro de un mismo espacio el pensamiento de las épocas anteriores: los siglos XIX y XX occidentales pusieron en cuestión las filosofías del Occidente antiguo, medieval y moderno, relativizaron la pretendida universalidad de esos sistemas y levantaron en cambio un pensamiento que se sabía temporalmente situado. Es decir, se llevó a cabo una crítica "vertical" (siguiendo sólo esa coordenada) del universalismo: se ubicó cada pensamiento en su época, pero se pretendió que, grosso modo, dentro de su época, ese pensamiento era válido para todo espacio.

Lo que pretende la periferia no es negar esa crítica sino que complementarla con otra igualmente significativa: la "horizontal"; aquélla que se lleva a cabo ya no desde una época presente a la anterior sino la que hace un espacio a otro, un ámbito geocultural a otro en un mismo tiempo.

Desde hace mucho el mundo "adelantado" viene postulando su proyecto humano, y con él su conceptualización y su cosmovisión, como universalmente válido. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la legitimidad de ese proyecto está, entre otras cosas, limitada por las perspectivas y condiciones de su espacio geocultural, no siendo por ello legítimo tratar de extenderlo, en un mismo tiempo calendario, a todo espacio posible, más aún si entre los diversos espacios existen relaciones no igualitarias. De aquí que sea necesario unificar las dos dimensiones de la crítica al universalismo que se han señalado.

3. Criterios para la crítica conceptual.

Si hemos hablado de la necesidad de reelaborar una conceptualización que responda a nuestros requerimientos y faculte nuestras posibilidades históricas es imprescindible enumerar algunos criterios mínimos, aunque fundamentales, que permitan discernir acerca de la validez o no de la conceptualización. Los criterios entregados a continuación apuntan a ser precisamente pautas de discernimiento de validez:

a) El concepto no puede llevar, explícita o implícitamente, a la nueva minusvaloración de lo que somos como ámbito geocultural y a la exaltación desmedida de otro. Es decir, no puede contribuir a la tarea que le asignamos si presenta nuestra realidad como "irracional" en tanto que hace ver la del centro como la más pura manifestación de la "racionalidad", dado que ello contribuye a hundirnos en un complejo de inferioridad y nos presiona, en consecuencia, a una negación acrítica de nuestro ser y a una asimilación insensata de aquél.

b) El concepto no puede tampoco llevar, velada o manifiestamente, a sacralizar de manera absoluta lo que somos y a negar toda alternativa imaginable y/o toda posibilidad de enriquecimiento exterior en razón de un autoctonismo --exaltador del chovinismo y negador del internacionalismo-- induciéndonos así a un conservadurismo y provincianismo fatales. Por el contrario, sin caer en la negación "romántica" o "positivista" de nuestra cultura e historicidad debe ser capaz de formular proyectos y de contener elementos que permitan la apertura hacia otras formas culturales, en particular hacia aquellas más originariamente cercanas a nuestra forma cultural.

c) Otro criterio decisivo para la labor de crítica y reelaboración conceptual es el que examina si el concepto de que se trata se inserta o no en la promoción de una praxis de liberación en Latinoamérica, identificada con las esperanzas históricas del pueblo de estas tierras. Lo afín a esa praxis nos parece fundamental a la hora de hacer un trabajo como el que proponemos.

d) Además, hay que tener en cuenta que ni la cultura ni el lenguaje en particular nacen generalmente de acuerdo

a un racionalismo radical, con conceptos creados more geométrico o por decretos voluntaristamente dictados. Por el contrario, es estimamos que el hecho de haber nacido en el continente (origen) o de haber sufrido una adopción vivificadora (tradición) son factores que posibilitan la legitimación de una terminología. Está claro, pues, que un lenguaje con origen y tradición en América gana en sentido y contribuye --seguramente mejor que otro-- a expresar más cabalmente nuestro ser.

e) Pero no vamos al extremo de creer que el origen o la tradición basten para legitimar una categoría. Más aún, pensamos que una cierta antigüedad puede diluir totalmente el valor de un concepto, transformándolo en un fósil lingüístico, carente de significación y poder real. Esto exige, entonces, como quinto criterio, la funcionalidad actual del término para pensar y/o proyectar nuestra cultura.

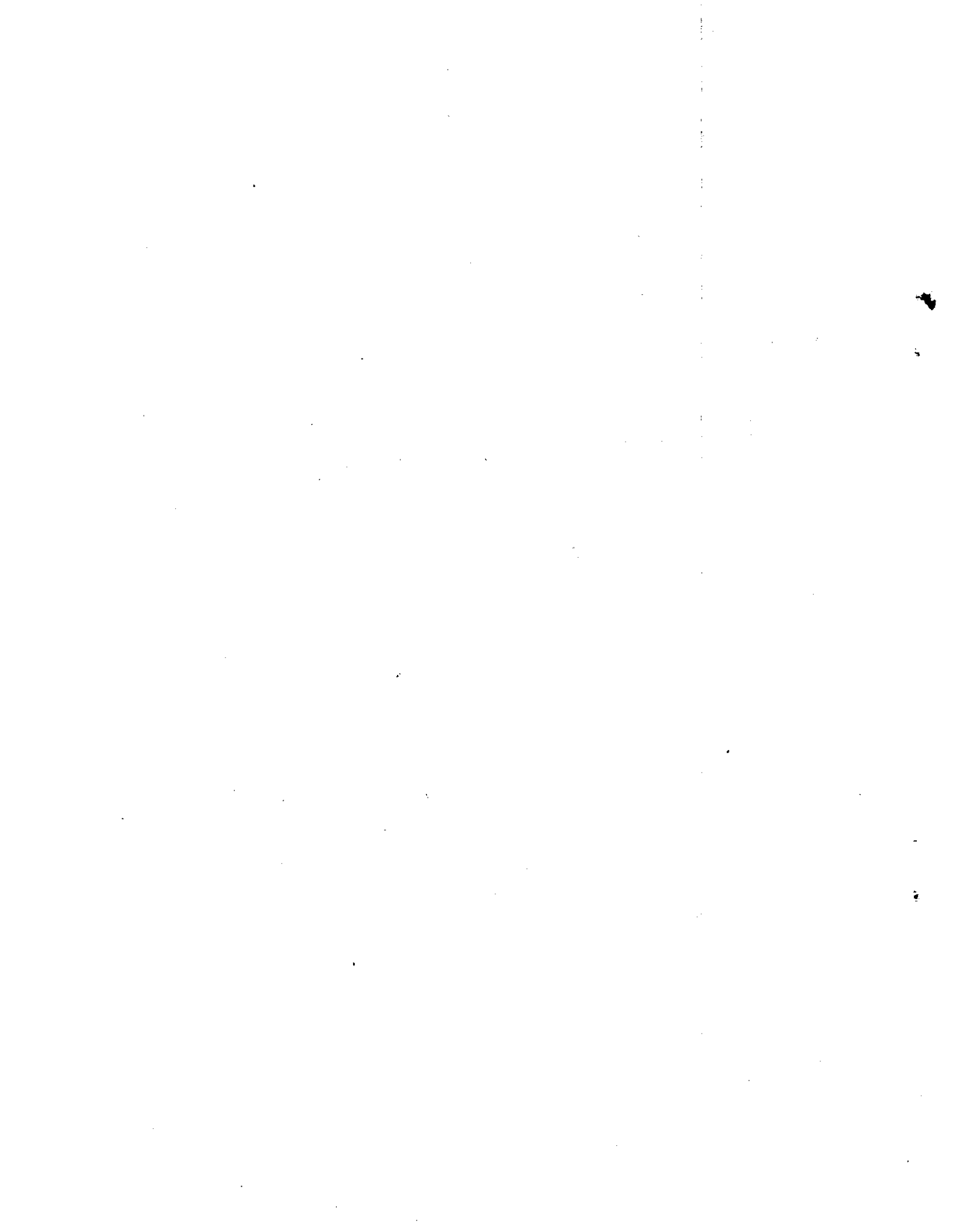
La opinión de los autores es que este criterio es más decisivo que el anterior, pero que no deben ser concebidos como separados ni menos como antagónicos. Reafirmamos la convicción de que un lenguaje actualmente funcional no emerge de la pura racionalidad de las academias, ya que, muy a menudo, está viciado por su origen de laboratorio (es eufemístico, frío, carente de carácter), hasta que no es asumido y utilizado históricamente.

A estos cinco criterios queremos todavía agregar dos consideraciones tendientes a clarificar algunas dimensiones poco manifiestas:

f) Se trata, por una parte, de la particular concepción o idea de América que conlleva el concepto que se estudia. Demás está decir que valorizamos aquéllos cuya manera de concebir nuestro continente se sitúan dentro de una perspectiva liberadora en un sentido cabal.

g) Por otra parte, estimamos necesario considerar el punto de partida de donde ha surgido el concepto. Potenciaremos especialmente aquéllos cuyo origen se da al interior de las luchas por la independencia y la unidad continental por sobre los que han surgido dentro de los movimientos de dominación.

Para terminar, debemos confesar que los siete criterios de discernimiento propuestos para la ejecución de una crítica conceptual representan tan sólo --como ya se habrá seguramente apreciado-- una primera aproximación a lo que debe convertirse más tarde en una más acabada y rica teoría latinoamericana de las ideologías. Dejemos pues, por ahora, lanzados estos iniciales y básicos cimientos, esperando que otros trabajos puedan avanzar más en este campo riquísimo y casi inexplorado de investigación.



ACULTURACION

EDUARDO DEVES V.

RICARDO SALAS A.

Concepto creado por la antropología cultural, de tendencia principalmente anglosajona (ac-culturation), que designa el proceso de contacto o encuentro de dos o más modos de vida en un territorio, con las consecuentes modificaciones que se producen en la cultura de cada uno de los grupos humanos implicados. Se lo ha querido también hacer designar la asunción de una nueva cultura y el transcurso de una cultura a otra, con la consiguiente pérdida de la especificidad de la propia.

1-Advertencia Este concepto no posee origen latinoamericano si no anglosajón, sin embargo lo incluimos en nuestro trabajo puesto que ha sido utilizado por numerosas personas en el estudio del continente (especialmente al referirse al encuentro entre las culturas indígenas y las europeas) lo que le otorga una cierta tradición. Pensamos también que es un instrumento, junto a toda una familia de términos que se le emparentan, útil para entender la evolución en los modos de vida y las costumbres en América Latina lo que le otorga, por otra parte, funcionalidad.

2-Problemática La antropología contemporánea se encuentra con el hecho del choque entre diversas culturas lo que produce mutaciones en unas y otras decadencias y florecimientos, nacimientos y muertes. Ante este fenómeno se presenta la necesidad de crear una conceptualización que lo exprese como totalidad y en sus diferentes momentos.

Para entender esta realidad se fueron, directa o indirectamente, forjando numerosos conceptos, aculturación entre ellos, que tendían a dar cuenta del fenómeno o de alguna de sus facetas. En concreto, este término no ha presentado trazos claros en su trayectoria sino que ha sido usado con significaciones más o menos diversas produciéndose muchas confusiones.

La voz "aculturación" posee tal anfibología más que por las diferentes acepciones con las que se reviste por la diferente conceptualización del mismo campo de investigación que realizan dos escuelas antropológicas. La escuela inglesa --y toda su órbita de influencia-- utiliza la noción "contacto cultural" y la escuela norteamericana el término "aculturación", designando ambas la misma realidad pero con enfoques diversos.

La ambigüedad del concepto "aculturación" y sus derivados se explica porque "se ha usado de manera persistente con el significado de asimilación cultural, o de sustitución de una serie de características culturales por otras, como al referirse a individuos que, en situaciones de contacto, presentaban, un mayor o menor grado de aculturación; en los estudios de los antropólogos americanos se manifiesta con frecuencia, cierta falta de concordancia sobre si el término debe aplicarse a los resultados o a los procesos de cambio" (1)

(1) Spicer, Edward: ACULTURACIÓN IN ENCICLOPEDIA INTERNACIONAL DE LAS CIENCIAS SOCIALES, Aguilar, Bilbao, 1974, Tomo I, p.33.

3-Cuestiones etimológicas Al inicio hemos comenzado entregando una definición que intenta englobar la cabalidad de los factores que se desea incluir cuando se habla de aculturación. De hecho, sin embargo, hay bastante polémica en torno a los límites y campos que abarca dicho concepto.

¿Qué significa la partícula *ac*? Algunos supusieron que esa partícula denotaba negación al tomarla como un alfa privativa e hicieron del vocablo un híbrido grecolatino. Según tal etimología aculturación significaba sin-culturación y se interpretaba como expresando la idea de suministrar cultura a individuos que carecían de ella (2). Cosa similar sostienen quienes suponen que la partícula formativa procede de la preposición ablativa latina *ab*, que denota separación y guarda estrecho parentesco con el prefijo privativo griego (3).

4-Las diversas acepciones de "aculturación"

Social Science Research Council. El S.S.R.C. comisionó a tres eminentes antropólogos (Redfield, Linton y Herskowitz) para que delimitaran el campo de estudio que se había dado en llamar "aculturación". El grupo entregó la definición siguiente: "aculturación" comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones originales de uno o de ambos grupos. Esta definición los llevó también a distinguir la aculturación de otros fenómenos: debe ser distinguida de cambio cultural, del cual esta es sólo un aspecto; de asimilación que es, a intervalos, una fase de la aculturación; de difusión que, aunque ocurre en todos los casos de aculturación es un fenómeno que tiene lugar con frecuencia no solamente sin la ocurrencia de los tipos de contacto entre los grupos especificados en la definición sino que, además, constituye sólo un aspecto del proceso de aculturación (4).

Sobre tal delimitación que realizó esta comisión de antropólogos podrían explicitarse las significaciones que le han atribuido a este concepto, especialmente, algunos autores que han estudiado su potencialidad explicativa respecto de América Latina: dos importantes antropólogos brasileños nos describen la aculturación; Arthur Ramos empleó el término de su libro *ACULTURAÇÃO NEGRA NO BRASIL* (1942). Para él, "aculturación" quiere decir contacto cultural que engendra "una serie de transformações graduais" en la vida de los grupos participantes. Darcy Ribeiro (1970) agrega un nuevo matiz a nuestro concepto; él usa el término

(2) Cf. Aguirre Beltrán, Gonzalo: *EL PROCESO DE ACULTURACION*, U.N.A.M., México, 1957, p. 10.

(3) Cf. Aguirre Beltrán, Gonzalo: *Op. Cit.*, p. 10

(4) Aguirre Beltrán, Gonzalo, *ibid.*

no indisolublemente ligado a "deculturación" formando parte ambos aspectos de un solo proceso; la aculturación tiene lugar después de la deculturación cuando comienza el esfuerzo por consolidar un nuevo conjunto de comprensiones comunes a los dominados y a los dominadores que hará viable la convivencia social y la explotación económica.

"Deculturación" designa el proceso implicado en situaciones especiales en que contingentes humanos separados de sus sociedades --y por consiguiente de sus ámbitos culturales-- por sometimiento o traslado, son reclutados como mano de obra de empresas ajenas, lo que los coloca en la contingencia de abandonar su patrimonio cultural y adoptar nuevos modos de hablar y de pensar.

Para el universo cultural del cono sur, de influencia española, nos encontramos con exposiciones particularmente semejantes a las que hemos descrito, empero, con algunas especificaciones propias. Julio Espinola (1974), siguiendo la tradición forjada por algunos sociólogos latinoamericanos de las últimas décadas y en particular por Gino Germani, reformula el significado del concepto "aculturación" definiéndolo como "el proceso por el cual personas con una herencia cultural diferente llegan a compartir el cuerpo de sentimientos, tradiciones y valores de otro grupo cultural" (5). Mirada desde este punto de vista la aculturación vendría a ser sólo un aspecto de la asimilación.

Rodolfo Kusch (1962, 1971, 1972) considera que la noción "aculturación" designa fundamentalmente el contacto entre culturas y el correspondiente traspaso de los elementos de una, eventualmente dominante, a otra dominada en un plano exclusivamente material y dice, refiriéndose a la evolución histórico-cultural de América: "nos serviría para entender que hubo solamente un paso de la cultura europea hacia América" (6) tal como se expresa a comienzos del siglo cuando con el liberalismo en el gobierno de los países americanos "pasa a primer plano la aculturación como un proceso periférico y exterior, consistente en el traslado de objetos y en la fuga geográfica, que da especial importancia a las ciudades costeras (...) que crearon el hecho material de la tensión para sostener ese afán competitivo de ser alguien" (7). Mirada así, la aculturación es un proceso aledaño y exterior que en modo alguno afecta la cultura indígena por dentro (8), y que

(5) Espinola, Julio Cesar: METODOLOGIA PARA EL ESTUDIO DE LA ACULTURACION DEL INDIANIZANTE CHILENO EN LA ARGENTINA, CEIFAR, Mendoza, 1974, pp. 13-14.

(6) Kusch, Rodolfo: AMERICA PROFUNDA, Hachette, Bs. As, 1962, p. 158

(7) Ibid. p. 162.

(8) Cf. Kusch, Rodolfo: EL PENSAMIENTO INDIGENA Y POPULAR EN AMERICA, Hachette, Bs. As, 1977 pp. 45, 174, 178. GEOCULTURA DEL HOMBRE AMERICANO, Fdo. García Cambeiro, Bs As, 1970, p.88

cuando afecta, por la universalización de los sistemas tecnológicos e industriales en que nuestros pueblos mestizos viven, se produce una nefasta transculturación, i. e., la supresión cultural del hombre indígena y popular en nuestra América (9).

La noción "aculturación" nuestro autor la explicita unida íntimamente al término "fagocitación" que designa el proceso --inverso al que señala la primera-- cultural inconciente por el cual el indígena se apodera de los elementos de la cultura dominante integrándolos a la suya. La fagocitación se produjo en América Latina desde los comienzos de la conquista y como hecho universal "se produce en un terreno invisible ahí donde se disuelve la historia conciente, diríamos la pequeña historia, y donde aparece la gran historia" (10). Se puede decir, en un terreno ontológico, que la "fagocitación" ocurre en la misma medida en que la gran historia --o sea la del estar-- distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia --la del ser" (11).

En conclusión, la aculturación y la fagocitación son dos procesos inversos y simultáneos que explican la evolución histórico-cultural de los pueblos americanos: por una parte el sincretismo que se produce en el plano material: arquitectura, vestuario, etc. por el cual se realiza una occidentalización de nuestra forma de ser y, por otra, la pervivencia de una cosmovisión y eticidad que nos caracteriza y define.

El eminente estudioso de la cosmovisión de los indígenas peruanos Nathan Wachtel (1965) señala que "aculturación" es una noción compleja que admite varias significaciones partiendo del mismo diagnóstico histórico que refería Kusch --i.e., de un proceso de tránsito a lo europeo y otro inverso de integración de

(9) Cf. Kusch, Rodolfo: GEOCULTURA..., p. 118. El proceso de transculturación lleva por lo general a la extinción cultural del grupo dominado y, más aún, algunos casos históricos muestran que incluso afectan a la supervivencia biológica de los miembros del grupo. Cf. Mostny, Greta: TRANSFORMACION CULTURAL DE LAS TRIBUS FUEGUINAS, in AMERICA INDIGENA n.3 (1950) p. 223. Una opinión contraria sostiene Hernán Godoy quien denomina la compenetración del mundo cultural español y el mundo cultural indígena con el término "transculturación"; traduciendo además con este término el concepto "aculturación" de Redfield et al. ya citado anteriormente. LA CULTURA CHILENA, Universitaria, Santiago, 1982, p. 34.

(10) Kusch, Rodolfo: AMERICA..., p. 173.

(11) Ibid. p. 176.

los elementos que portaban los conquistadores en la cultura indígena-- nos dice que pueden designarse respectivamente con los términos "integración" y "asimilación" a través de los cuales podríamos definir la aculturación como el "proceso que se produce en el contacto de dos culturas una dominante y otra dominada a niveles múltiples y ritmos temporales diferentes" (12). La noción "aculturación" está ligada entrañablemente a la idea de dominación pero, en vistas a que existen diversos procesos denotados por esta última se requieren algunas distinciones "por eso distinguiremos, dentro de la idea de dominación, dos tipos diferentes de contacto: en el primer caso, un grupo extraño establece un control directo sobre la sociedad dominada, cuyo proceso de aculturación dirige ora por la violencia, ora por una serie de sanciones más difusas; en el segundo caso, la sociedad indígena, libre de todo control (o en rigor debilmente controlada) adopta espontáneamente ciertos elementos de la cultura occidental" (13). En el primer tipo de contacto se hablará de "aculturación impuesta" y en el segundo se dirá "aculturación dirigida".

La ambigüedad de la que nos prevenía Wachtel no desaparece del todo en los textos de los antropólogos de la última década: unos prefieren usar "aculturación", otros "deculturación" o, por último, "transculturación". Es el caso de antropólogos colombianos que utilizan las dos primeras nociones para referirse al mismo hecho. Para Consuelo Mejía el contacto entre el indígena y el blanco conlleva graves consecuencias para el primero; nos dice: "Las comunidades indígenas existentes actualmente en Colombia, presentan diferentes grados de deculturación. El ritmo y la intensidad del proceso de deculturación se explican fundamentalmente por el tipo de contacto que las comunidades tengan establecido con la sociedad blanca" (14). Friede, al contrario, prefiere usar el término "aculturación" que es un "proceso de adaptación de las diversas etnias que debido a la situación geográfica o a las circunstancias históricas, políticas o económicas han tenido que convivir, produciendo mutuas influencias y también aserezas que se han limado ante la afinidad de las etnias que convivan" (15). O bien, como lo consideran Beltrán y González: "Cuando un pueblo impone su cultura a otro se produce el fenómeno de transculturación. Es como un trasplante o una invasión cultural. El pueblo que recibe la nueva cultura pierde paulatina- mente los elementos de la propia hasta llegar a olvidarla" (16).

(12) Wachtel, Nathan: La aculturación, in HACER LA HISTORIA, Laia, Barcelona, 1978, p. 154.

(13) *Ibid.* p. 139

(14) Mejía P., María Consuelo: Consideraciones sobre el problema de la deculturación indígena, in Revista Colombiana de Antropología, Vol. XVIII, 1975, p. 307

(15) Friede, Juan: Proceso de aculturación del indígena en Colombia, in Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXII, 1979, p. 14.

(16) Martínez et al: EL HOMBRE LATINOAMERICANO Y SU MUNDO, Ed. Nueva América, Bogotá, 1981, p. 147.

Para el heterogeneo universo cultural de Centroamérica y el Caribe se han realizado varias formulaciones; Hans Albert Steger sostiene que "aculturación" es sinonimo de influencia cultural e incluso de asunción de una cultura ajena en el más alienante sentido de la expresión; aculturarse: asumir la cultura del centro, deculturarse: perder la cultura propia (17). Fernando Ortiz y Bronislaw Malinowski (1963) critican duramente la validez del concepto "aculturación"; para ellos a) no ofrece una visión cabal de lo que es el transcurso de una cultura a otra, por ello debe unirse a desculturación; así la unión de ambos formará la transculturación: que es el proceso global del paso de una forma cultural a otra. "Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturation, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudiera denominarse neoculturación" (18). b) Además es un concepto etnocéntrico: es el "primitivo" que debe "aculturarse" recibiendo los modos de vida y valores "superiores" de Occidente. "Aculturación es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que aculturarse (to aculturate); así han de hacer también los indígenas paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del beneficio de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental" (19).

Gonzalo Aguirre Beltrán precisa su definición de "aculturación" a partir de la precisión terminológica; así señala que "ad-culturación significa unión o contacto de culturas; ab-culturación, separación de culturas, rechazo; y transculturación paso de una cultura a otra. En el proceso de aculturación, las ideas de separación y de paso no constituyen la cualidad propia o medular del fenómeno y sí, en cambio, la de contacto y unión" (20). Es necesario, nos dice en otro lugar, afirmar el sentido invariable de la partícula formativa ac que, tanto en latín como en inglés y en castellano, denota cercanía, unión, contacto. "Aculturación", por tanto, quiere decir contacto de culturas. Resumiendo su pensamiento al respecto, citamos la definición de esta noción: "Aculturación" es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos pan de culturas distintas. Se caracte-

(17) Steger, Hans Albert: "Emancipación" y "aculturación" como instrumentos de dominación de la región latinoamericana y del Caribe, in Latinoamérica, n 8, UNAM, 1975.

(18) Ortiz, Fernando: CONTRAPUNTEO CUBANO DEL TABACO Y DEL AZUCAR, Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1963, p. 103.

(19) Malinowski, Bronislaw: Prólogo a Ortiz, Fernando. Op. Cit., p. XVI.

(20) Aguirre Beltrán, Gonzalo: Op. Cit., p. 11.

riza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción" (21).

Para este antropólogo, a diferencia de Wachtel, la asimilación no forma parte del significado de la voz "aculturación", pues designa una realidad diferente: la primera alude a un contacto entre dos culturas distintas y la segunda "implica la incorporación total y, por consiguiente la completa participación del individuo en la cultura que lo admite" (22), si hubiera que buscar un término que exprese los niveles de aculturación alcanzados por las culturas en contacto, no sería la asimilación sino la adaptación o integración intercultural (23).

En estos últimos años, especialmente en los escritos de algunos intelectuales católicos, surge el concepto "inculturación" que alcanzó su mayoría de edad en el Sinodo de Obispos de 1977; con dicha noción se quiere designar "la inserción de la fe cristiana en la matriz cultural de un pueblo, de tal manera que llegue a ser asimilada y reexpresada por este pueblo de modo propio y original y se vuelva una dimensión fundamental de su vida y de su pensamiento" (24). La voz "inculturación" nace a partir de las dificultades que existían en medios religiosos para expresar la relación fe-cultura por medio de "aculturación".

5-Reflexión crítica

a) A modo de advertencia cabe prevenir, frente a la ambigüedad del concepto "aculturación" y de los términos ligados a él, que todas estas nociones están teñidas por el método propio de la investigación antropológica; método según el cual un concepto o definición delimita el campo de observación específico de un grupo de investigadores o una escuela y permite explicarlo en un esquema conceptual más amplio. Es casi innecesario señalar, por tanto, que la heterogeneidad de nociones acuñadas apuntan a comprender siempre los fenómenos que surgen del contacto de dos o más modos de vida en un tiempo y espacio determinados. De este modo para equiparar distintas conceptualizaciones habría que hacer referencia explícita al marco teórico en que se inserta tal término. v.g. el carácter etnocéntrico del concepto aculturación.

b) Con las indicaciones apuntadas más arriba podríamos delimitar grosso modo los siguientes conceptos.
Aculturación: contacto entre culturas que provoca modificaciones

(21) Aguirre Beltrán, Gonzalo: Op. Cit. p. 49.

(22) *Ibid.* p. 36

(23) Cf. *Ibid.* pp. 51-53

(24) Vendrame, Calixto: La inculturación un reto para la transmisión del mensaje, in CLAR 10, 1982, p. 7

y finalmente surgimiento de una cultura síntesis. Se lo ha usado peyorativamente como sinónimo de imposición cultural.

Deculturación: proceso por el cual un grupo pierde su cultura ante la acción de otro, normalmente más fuerte.

Transculturación: proceso que engloba el paso de una formación cultural a otra; pérdida de la antigua cultura, adquisición de una nueva y creación de nuevos fenómenos.

Asimilación: proceso por el cual un individuo o grupos es desconectado de su cultura e integrado (asimilado) a otra.

6-Bibliografía

Aguirre Baltrán, Gonzalo: EL PROCESO DE ACULTURACION, UNAM, México, 1957.

Espínola, Julio: METODOLOGIA PARA EL ESTUDIO DE LA ACULTURACION DEL INMIGRANTE CHILENO EN LA ARGENTINA, CEIFAR, Mendoza, 1974.

Friede, Juan: Proceso de aculturación del indígena en Colombia, in Revista Colombiana de Antropología, vol. XXII, 1979.

Kusch, Rodolfo: AMERICA PROFUNDA, Hachette, Bs As, 1962.

Kusch, Rodolfo: GEOCULTURA DEL HOMBRE AMERICANO, Fdo. García Camba, Bs As, 1970.

Kusch, Rodolfo: EL PENSAMIENTO INDIGENA Y POPULAR EN AMERICA, Hachette, Bs As, 1977.

Marquinez et al.: EL HOMBRE LATINOAMERICANO Y SU MUNDO, Ed. Nueva América, Bogotá, 1981.

Mejía, María C.: Consideraciones sobre el problema de la deculturación indígena, in Revista Colombiana de Antropología, vol. XVIII, 1975.

Mostny, Greta: Transculturación de las tribus fueguinas, in América Indígena, vol. X n 3, 1950.

Ortiz, Fernando: CONTRAPUNTEO CUBANO DEL TABACO Y DEL AZUCAR, Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1963.

Ramos, Arthur: ACULTURAÇÃO NEGRA NO BRASIL, Editora Nacional, Sao Paulo, 1943.

Ribeiro, Darcy: CONFIGURACIONES HISTORICO-CULTURALES AMERICANAS, Calicanto, Bs As, 1976.

Spicer, Edward: Aculturación, in ENCICLOPEDIA INTERNACIONAL DE CIENCIAS SOCIALES, Aguilar, Bilbao, tomo I, 1974.

Steger, Hans Albert: "Emancipación" y "aculturación" como instrumento de dominación en la región latinoamericana y del Caribe, in LATINOAMERICA (anuario de estudios latinoamericanos), UNAM, n 8, Mexico, 1975.

Vendrame, Calixto: La inculturación un reto para la transmisión del mensaje, in CLAR, n 10, 1982.

Wachtel, Nathan: La aculturación, in HACER LA HISTORIA, Laia, Barcelona, 1978.

CIVILIZACION - BARBARIE

EDUARDO DEVES V.
RICARDO SALAS A.

1-Definición

Polaridad que distingue dos tipos de hombres y/o culturas, uno de los cuales representaría la manera genuina de ser (generalmente la occidental idealizada) en tanto que el otro representaría la impropia (no-occidental). Esta expresión ha servido normalmente en Latinoamérica, o con respecto a ella, para separar a los grupos dominadores de los dominados --actuales o virtuales-- tendiéndose así a sacralizar (enalteciendo) a una de las partes --justificando su derecho a dominar-- y condenar (rebajando) a la otra a someterse o desaparecer.

2-Orígenes de la expresión

Es en el pensamiento griego donde tiene origen una de las ideas centrales que constituyen esta polaridad; idea que marca desde un inicio la separación entre dos tipos de hombres. Es decir, en Grecia, poetas y filósofos distinguen los propios ciudadanos (civilizados) de los bárbaros, y sostienen que siendo estos últimos inferiores por naturaleza toca a los primeros el someterlos.

Es Aristóteles quien más acabadamente ha presentado la teoría de la barbarie como fenómeno natural. Piensa que el bárbaro se caracteriza por el uso únicamente del cuerpo, consecuencia de su incapacidad para razonar, ya que él "no tiene razón sino en la medida que puede recibirla, pero no poseerla él mismo" (Política, Libro I, V, 9). De esta manera "esclavos y animales domésticos aportan la ayuda de su cuerpo para las necesidades indispensables" (Política, I, V, 9), del hombre libre.

Luego, es esta falta de razón lo que constituye a ciertos hombres esclavos "por naturaleza"; los que Aristóteles se encarga de distinguir de los meramente "jurídicos", que pueden haber sido reducidos después de una guerra y que no son de modo necesario ontológicamente esclavos. Aquellos irracionales por naturaleza, entonces, deben someterse a los que poseen la razón como el cuerpo está sometido al alma y así será "ventajoso y justo para el uno ser esclavo y para el otro ser señor" (Política I, VI, 9), ya que "ambos tienen el mismo interés" (Política I, VI, 10).

De este modo los hombres son divididos en bárbaros (irracionales, debiendo obedecer como el cuerpo o el animal doméstico) y griegos (racionales, debiendo dominar o dirigir como el alma o el ser humano). Es así como el filósofo distingue dos especies de personas; tal formulación tendrá amplias consecuencias para Latinoamérica, sobre todo en la utilización que se haga de ella por algunos de sus discípulos hispanos.

3-Uso de la polaridad con relación a América Latina por parte de autores no originarios del continente.

3.1-Gines de Sepulveda y la tradición peninsular

Es Gines de Sepulveda (1490-1573), lector asiduo y traductor de Aristoteles, quien usa de manera más coherente y llevandó hasta sus últimas consecuencias la polaridad civilización-barbarie, en relación a América en tiempos de la Conquista.

Sepulveda, en su DEMOCRATES ALTEP (1) trata sobre la justicia de la guerra y el sometimiento de los naturales americanos que consuman los españoles. Para justificar este hecho presenta a los indios como de una condición natural en virtud de la cual están destinados a obedecer, ya que pertenecen a ese grupo de hombres que son por naturaleza siervos y no señores y cuyas características son: tardos y torpes de entendimiento aunque vigorosos corporalmente, lo cual los hace precisamente aptos para cumplir tareas físicas; e insiste que "en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentales y moderados" (2).

De esta manera, extremando las características que él ve en "esos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad" (3) y exagerando también las que ve en los europeos deduce que unos siendo bárbaros carentes de cultura y otros civilizados-- están situados en niveles distintos, por lo que los primeros deben someterse y los segundos gobernar, "los superiores y más perfectos sobre los inferiores y más perfectos" (4), ya que unos "son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos" (5); en virtud de lo cual evidentemente los europeos tienen derecho a intervenir, incluso mediante la violencia, para así "amonestar a los bárbaros a que acepten los grandes beneficios del vencedor y se instruyan en sus óptimas leyes y costumbres" (6).

Es por las razones aducidas, nos dice Sepulveda, que toda la guerra que se ha venido haciendo a los indígenas "tiende como a su fin C. 7 a lo siguiente: la pacificación de los bárbaros y su inclinación a un género de vida más humano" (7). Y únicamente

(1) Sepulveda, Juan López Gines de: Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios, Edít. por Angel Losada, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1951.

(2) Ibid. p. 33.

(3) Ibid. p. 35.

(4) Ibid. p. 21

(5) Ibid. pp. 21-22.

(6) Ibid. p. 29.

(7) Ibid. p. 118.

"cuando se hayan civilizado más y con nuestro imperio se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la Religión Cristiana, se les ha de dar un trato de más Libertad y Libera-
lidad" (8).

No es, sin embargo, Gines de Sepulveda el único que se refiere en estos términos a los aborígenes americanos; otros peninsulares lo harán también en términos semejantes, planteando por ello la polaridad civilización-barbarie de una manera análoga.

Es este el caso de fray Benito de Peñalosa y Mondragon, quien en su Libro de las cinco excelencias del español (Pamplona 1629) sostiene que los indígenas americanos "son tan sumamente bárbaros e incapaces, quales nunca se podrá imaginar caer tal torpeza en figura humana: tanto que los españoles que primero los descubrieron, no podían persuadirse que tuvieran alma racional" (9).

Por su parte el Licenciado Gregorio, habiendo sido consultado sobre algunas cuestiones referentes a la acción española en Indias, nos dice Zavala, afirmaba que: "por la malicia y bárbara disposición del pueblo se pueden y se deben gobernar los hombres como siervos [...]. Su gobernación dominica o tiránica es justamente sobre aquellos que naturalmente son siervos y bárbaros; es decir, sobre los que faltan en el juicio y entendimiento, como son estos indios, que según todos dicen, "son como unos animales que hablan" (10).

Solorzano Pereira (1575-1655), por su parte, en la obra Política indiana (1648) dice que la dominación española es legítima "por ser indios tan bárbaros, incultos y agrestes que apenas merecían el nombre de hombres y necesitaban de quien, tomando su gobierno, amparo y enseñanza a su cargo, los redujese a la vida humana, civil, sociable y política, para que con esto se hiciesen capaces de poder recibir la religión cristiana" (11).

Francisco de Vitoria (1486-1546) que también se refiere al indio americano en términos de barbarie, aunque difiere de los autores anteriores por la constante defensa que hizo de es -

(8) Ibid. p. 120. Según Zavala, es por ello que "no es extraño que las razones de Sepulveda hayan merecido el aplauso de los conquistadores de Mexico, a tal punto que el ayuntamiento acordó obsequiarle algunas cosas de esta tierra de joyas y aforros hasta el valor de doscientos pesos de oro de minas" La filosofía política en la conquista de América, F.C.E. 1972, 2 edición corregida, p. 56.

(9) Citado por: Zavala Silvio: Op. Cit. p. 59.

(10) Zavala, Silvio: Servidumbre natural y libertad cristiana, edic. Peuser, Bs 78, 1944, p. 37

(11) Citado en Ibid. p. 92.

tos indígenas, sostiene, según nos dice el mismo Zavala, que "aún supuesto que los bárbaros sean tan ineptos e incapaces como dicen, no por eso se debe negar que ellos tengan verdadero dominio ni se les pueda contar en el número de los siervos civiles. Es verdad, sin embargo, que de ahí puede originarse algún derecho a someterlos a obediencia" (12).

Podríamos continuar citando innumerables otros pasajes que defienden o atacan la servidumbre del indígena, pero no es ello lo que nos interesa. Estos pasajes son únicamente la muestra de como el concepto "bárbaro" se utiliza para referirse al aborigen y como se le opone a éste, explícita o implícitamente, el modelo europeo que aparece significado por el término "civilizado".

La mayoría de estos autores consideran que la cristiandad europea representa la civilización racional y los que se encuentran al margen de ese mundo no son racionales; por tanto, los primeros, más cercanos del modelo de la especie, tienen la obligación de propagar su manera de ser sobre los segundos a fin que estos últimos también puedan llegar a ese paradigma.

Según se puede observar por lo expuesto, "bárbaro" y "civilizado" conservan en gran parte los elementos que Aristoteles habiales asignado pero se enmarcan ahora en otro contexto. Lo "civilizado" sigue siendo, en lo fundamental, lo racional pero que no es entendido ya como lo griego sino como lo occidental-cristiano; es decir, la "proxidad de costumbres", la "religión cristiana". En tanto que la barbarie aparece como el ser "tardo y torpe", no-racional, significa ser no-occidental cristiano y, por tanto, no haber aceptado y asimilado esa cultura, no haber aceptado ni aceptar la dominación que intentan ejercer sus detentores.

3.2-El uso de "civilización-barbarie" en la obra de Alexander von Humboldt

Es Humboldt (1769-1859) quien propone, fuera de la Península, en términos más claros y explícitos la polaridad civilización-barbarie para entender y para proyectar nuestro continente. Plantea dicha polaridad de tres maneras que sin ser idénticas, apuntan a un mismo fondo:

a) Civilizado (El)	-----	Bárbaro Salvaje (Indios del Orinoco)
b) Civilización (Europa)	-----	Embrutecimiento (Indios del Orinoco)

(12) Zavala, Silvio Op. Cit. p. 78.

c) Civilización
(Cultura europea)

Barbarie
(Cultura indígena)

A partir de estas categorías va a interpretar la realidad latinoamericana, hablando del continente como el lugar donde coexisten, se enfrentan y se compenetran ambas dimensiones. Este enfrentamiento puede ocurrir: a) siendo el mismo Humboldt el protagonista, como cuando se compara en tanto hombre civilizado al indígena salvaje (13); b) puede ser también la comparación que hace entre la manera de vivir europea (civilizada) y el embrutecimiento del habitante del Orinoco (14); c) puede ser especialmente, por último, el enfrentamiento entre el centro urbano del litoral, que en América Latina representaría la primera dimensión de la polaridad, y el interior que representa la segunda dimensión. Nos detendremos particularmente en esta tercera forma.

Iberoamérica, y Venezuela en particular, aparece como el lugar "en que la barbarie y la civilización, las selvas impenetrables y los terrenos cultivados, se tocan y delimitan". "Comarcas desiertas o habitadas por pueblos salvajes cercan hoy los países conquistados por la civilización europea" (15).

De esta manera se opone el centro civilizado (normalmente ubicado en el litoral) al lugar salvaje (del interior). La civilización se ha ido expandiendo hacia los lugares en que no existía antes de la llegada de Colón (que eran México, Guatemala, Quito, Perú); desde "las montañas hacia el interior, ora siguiendo el valle de un gran río, ora una cordillera de montañas" (16). Esta expansión es vista por dicho autor como "ese movimiento de la civilización de las costas hacia el interior; movimiento pausado, dificultado por las pasiones humanas, pero seguro y uniforme" (17).

En este viaje la civilización no alcanza ni la misma magnitud ni intensidad en los lugares en que va llegando que en aquellos desde donde ha partido; es debido a esto que se puede decir, siendo fieles al pensamiento de Humboldt, que viajar en América desde las ciudades del litoral hacia el interior es retroceder en el tiempo. Las tres zonas en que se divide el te -

(13) Humboldt, Alexander von: L'Amérique espagnole en 1800, vue par un savant allemand: Humboldt, présentation par Jean Tulard, Calman-Lévy, Paris, 1965, p. 77.

(14) Ibid., pp. 95-96

(15) Humboldt, Alexander von: Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente, edic. del Ministerio de Educación, Caracas, s/f, Tomo II, p. 234.

(16) Ibid., p. 233

(17) Ibid., p. 125.

territorio venezolano corresponden, según él, a tres estados de desarrollo humano: el litoral a la vida agrícola, la sabana a la pastoril, los bosques a la salvaje. Y esto es algo que groso modo ocurre en toda Iberoamérica aunque no sea tan regularmente como en ese país (18)

Ahora bien, las categorías "civilización-barbarie" no las utiliza sólo para interpretar la geocultura, sino también la historia del continente o al menos ciertos acontecimientos. Es este el caso de la sublevación de Tupac Amaru, en que cuando este, a la cabeza de los "indios montañeses" se lanzó a "La conquista de varias provincias del Alto Perú, todos los blancos fueron sobrecogidos por igual temor. Los españoles americanos sintieron, como los nacidos en Europa, que la lucha era de la raza cobriza contra la raza blanca, de la barbarie contra la civilización" (19).

Humboldt, de alguna manera, mantiene el elemento central de Aristóteles (la racionalidad) como aquello que le permite discernir entre diversos tipos de hombres, pero ya no lo considera prioritario. Es más bien cierto modo de vida o cierta cultura lo definitorio. Recapitulando podemos decir que para este científico: "bárbaro" es el indígena (cobrizo), el que vive en el interior, se nutre de la caza, el que no posee la manera europea de vivir; "civilizado" es el europeo (blanco), en forma especial, aunque no exclusivamente, el que vive en el litoral, se nutre mediante la agricultura, el que posee una manera europea de vivir.

La división que establece entre los hombres y las culturas ha dejado ya, en gran medida, de situarse al nivel "ontológico", en que la colocaba la visión antropológico-filosófica, que tendía a discernir entre categorías diferentes de racionalidad y de aproximación al modelo de la especie. Ahora, por el contrario, esa división se encuentra más bien en el plano socio lógico; o sea, se refiere a un cierto modo de vida: es una circunstancia histórica. Se considera el hecho de ser civilizado o bárbaro como una cuestión más accidental, en tanto que para Aristóteles y sus discípulos ibéricos estaba cargada de un grado de esencialidad mayor. Sin embargo, este cambio de perspectiva --que de hecho existe en Humboldt-- no implica por ello un cambio en las justificaciones que a partir de ella se hacían, el civilizado no ha perdido su derecho a dominar, lo cual puede observarse implícitamente en el juicio que se hace de la rebelión de Tupac Amaru.

4- Uso de la polaridad en América Latina

En lo que viene a continuación expondremos algunos hitos,

(18) Ibid. pp. 235-236

(19) Ibid. p. 243.

que nos han parecido decisivos, en el uso que se dió a la expresión "civilización-barbarie" o a uno de sus componentes en América Latina por personas que vivieron y actuaron en ella.

4.1-Durante el período colonial

En general, aunque no únicamente, las posiciones que exponemos en este párrafo corresponden a eclesiásticos que pretendieron defender al indígena tanto de la acción de europeos y criollos, cuanto de las teorías que querían presentarlo como esencialmente inferior. Esta aspiración a la defensa no obsta para que se utilice el lenguaje occidental de la dominación.

Para Hernán Cortés (1488-1541) "bárbaro" significa, en primer lugar, simplemente no ser cristiano occidental lo que no implica necesariamente una visión explícitamente peyorativa ni de desprecio; así dirigiéndose al rey por medio de sus Cartas de Relación, sostiene acerca de la cultura indígena:

"No quiero decir más sino que en su servicio y trato hay casi la manera de vivir que en España, y con tanto concierto y orden como allá, y que considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas" (20).

Y en otra parte argumenta, cuando escribe sobre las razones que daba a sus soldados para combatir: "lo uno pelear en aumento nuestra fe y contra gente bárbara; y lo otro por servir a vuestra majestad" (21).

Por su parte, el jesuita José de Acosta (+ 1600) que residió bastantes años en México, en su obra De promulgatione Evangelii apud Barbaros sive Procuranda Indorum Salute (Salamanca 1598) realiza una clasificación de los "bárbaros" de acuerdo con su cercanía o lejanía de la "recta razón". Distingue tres clases: "1-los que no se alejan mucho de la recta razón, de las costumbres del género humano [...] 2-pertenecen a la segunda clase de bárbaros los que, si bien carecen de letras, de leyes escritas y de estudios filosóficos y políticos, sin embargo tienen magistrados ciertos y república [...] 3-la última y extrema clase de bárbaros no comprende a todos los habitantes del Nuevo Mundo: es la de los hombres silvestres, parecidos a las fieras, que apenas poseen el sentido humano" (22).

Fray Julián Garcés O.P. (1452-1542), quien fuera obispo de Puebla, afirma que los indígenas "no tenían noticia de otros

(20) Citado por Zavala, Silvio: La colonización española en América, Sep Setentas, México, 1972, p. 52.

(21) Citado por Zavala, Silvio: Op. Cit. p. 66

(22) Zavala, Silvio: Servidumbre natural y libertad Cristiana, Op. Cit. pp 90-92.

hombres extranjeros, no estaban adornados de policia, ni de comida ni de vestido, ni de las demás cosas que adornan la vida humana, ni tenían trato de letras, no sabían de navíos, ni literas, ni carros; estaban por despistar y eran casi bárbaros" (23).

Por otra parte el gran humanista y utopista Vasco de Quiroga (1470-1565) obispo de Michoacan, refiriéndose a la obra y tarea realizada por los europeos en el Nuevo Mundo, nos dice que "es algo digno de grandes elogios el haber destinado para trabajar --entre seres bárbaros y que vivían casi bestialmente-- a muchos preclaros [para que] redujeran a los idolatras a la verdad de la Fe, iluminándolos con las luces de la verdadera teología, y así edificarán una iglesia inmaculada, purificándola de toda mancha de barbarie" (24).

Una opinión mucho más peyorativa aún tiene el militar González de Najera, para quien los indios son bárbaros de naturaleza "tan inclinados a derramar sangre y comer carne humana; que no se encarece todo lo que se debe su crueldad, en llamarlos crueles fieras; porque a ellas les falta el discurso y luz de la razón" (25). Este defendió en 1607, ante el Consejo de Indias, su tesis de la conquista activa de los territorios indígenas de Chile y su reducción a esclavitud. La razón que aduce es que ni la libertad que defienden justifica el mantenimiento de su estado salvaje porque estos "bárbaros demás de que no defienden religión, pues no guardan ninguna, no es razón que se les abone la libertad que defienden, por ser libertad bestial; puesto que por lo que principalmente sienten al perderla, es por los muchos vicios y abominaciones de que les priva, demás de no querer reconocer a Dios, ni cuidar del alma" (26).

Es sin embargo Bartolomé de las Casas (1475-1566), el más afamado de los llamados "defensores del indio", quien da el tratamiento más acabado al asunto de la civilización o barbarie de los indígenas durante el siglo XVI, cuestión que hace mientras polemiza con Gines de Segurbe. Para clarificar la problemática distingue cuatro tipos de bárbaros, de los cuales sólo el tercero corresponde al bárbaro propiamente tal; en esta clase están comprendidos "aquellos hombres que por impios y pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles y feroces, estolidos, estupidos y ajenos a la razón, los cua

(23) Humanistas del siglo XVIII, Introducción, selección y versiones por Gabriel Mendes Plancarte, edic U.N.A.M. Mexico, 1946, p. 13.

(24) Humanistas del siglo XVIII, Op. Cit., p. 57

(25) Gonzalez de Najera, Alonso: Desengaño y reparo de la guerra de Chile, Imp. Ercilla, Santiago, 1889, p. 60.

(26) IBID. p. 250.

les no se gobiernan con leyes ni con derecho" (27). En realidad "esta clase de bárbaros o mejor dicho de gentes fieras, son muy raros en cualquier parte del mundo y pocos en número si se les compara con el resto de la humanidad" (28).

Ahora bien, la posición de Sepulveda y su escuela conllevaba, en opinión de fray Bartolomé, la suposición de que la gran mayoría del género humano está comprendida en este grupo, cosa que él evidentemente no comparte, y es por ello que sostiene que "Dios, pues, autor de toda criatura, no despreció a estos pueblos del Nuevo Mundo de tal manera que quisiera que estuviesen faltos de razón y los hiciera semejantes a los animales hasta el punto que se les aplique con razón el calificativo de bárbaros, fieros y salvajes brutos" (29).

Pero su valorización del indígena americano, o al menos del mexicano que es al que más directamente se refiere, va más allá. No se trata solamente de que Dios no los haya creado bárbaros sino que "entre nuestros indios que habitan las regiones occidentales y meridionales (pasemos por llamarlos bárbaros o que sean bárbaros) existen reinos ilustres, grandes masas de hombres que viven conforme a su régimen político y social, hay grandes ciudades, reyes, jueces y leyes, todo ello dentro de una gran organización" (30). Es decir, la acusación de que son gente que vive sin Dios ni ley no es justa sino que esencialmente falsa, y se debe a la ignorancia o a la malicia de aquellos que la sostienen.

Las aseveraciones de Sepulveda no se dirigían únicamente a clarificar de una manera antropológica el estadio de cultura en que se encontraban algunos habitantes del Nuevo Mundo, sino que era el modo de fundamentar el derecho a su esclavización. Las Casas también dirige su argumentación hacia las consecuencias históricas que traería: es por eso que, además de lo dicho, insiste contra la teoría de Gines, que deriva de la pretendida barbarie el derecho a dominar, diciendo que "admitamos que este pueblo es débil tanto en agudeza de ingenio como en habilidad e industriosidad; no por ello, en verdad está obligado a someterse a un pueblo más civilizado que él y adoptar su manera de vida" (31).

(27) Apología de J. Gines de Sepulveda contra Fray B. de Las Casas y de Fray B. de las Casas contra J. Gines de Sepulveda. Traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Angel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 127

(28) Ibid., p. 128.

(29) Ibid., p. 128.

(30) Ibid., p. 134.

(31) Ibid., p. 137.

Hasta aquí el somero tratamiento que haremos de Las Casas y de aquellos que usaron o se refirieron a la "civilización" y a la "barbarie" en los siglos XVI y XVII. Pasemos ahora al tratamiento que se le da en el siglo XVIII y que sitúa en un nuevo contexto histórico el asunto pero manteniéndose globalmente al interior del mismo marco conceptual.

El jesuita Domingo Muriel (1718-1795), que enseñó en Córdoba (Argentina), en su obra Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767, utiliza frecuentemente la expresión "bárbaros" para catalogar a los indígenas de ese país, especialmente a los bravos pero sin sacar específicamente consecuencias sobre el derecho a dominarlos. El dicho religioso se refiere a los aborígenes normalmente de una manera harto despectiva y los liga a distintos defectos y vicios:

"con haberse alejado los bárbaros a las selvas en que habían nacido"

"de su amor para con aquellos barbarísimos e ingratisimos indios"

"aquel auxilio en medio de naciones fieras y bárbaras"

"mostrando poco a poco el camino de la salvación a aquellos ciegos" (32)

Nos dice Zavala que, por otro lado Muriel, en su obra Rudimentas Juris Naturae et Gentium "opinaba que según el derecho natural, tanto los bárbaros americanos como los africanos podían ser reducidos a esclavitud" (33). También sostiene el derecho a esclavizar a los indígenas en su obra sobre la historia del Paraguay pero no desprende tal derecho de la barbarie natural sino que afirma: "la audacia de los indios del Chaco, que matan y cautivan a cuantos españoles caen en sus manos, destruye la injusticia que pudiera haber en esclavizarlos" (34)

Algunos militares que fueron destinados por el ejército conquistador en la región sur de Chile y que escribieron crónicas acerca de los sucesos políticos, administrativos y militares también usan esta polaridad al escribir sobre los araucanos.

Pedro de Córdoba y Figueroa (1682-1752?) sostiene que el estado de los naturales chilenos era bárbaro y extremadamente misero que ni razón poseían; "faltaba la razón que, como di-

(32) Muriel, Domingo: Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1918, p. 7, 75, 163, 92.

(33) Zavala, Silvio: La filosofía política en la conquista de América, Op. Cit., p. 63-64.

(34) Muriel, Domingo: Op. Cit., p. 58.

con los jurisconsultos, es una virtud callada, fija y colocada en el entendimiento de los hombres" (35). Lo mismo puede afirmarse de sus costumbres en la guerra e incluso en el trato que tienen entre ellos mismos ya que la educación de ellos en todo es bárbara, licenciosa y descomedida, desacatando a los padres, y la de los hijos no menos negligente" (36).

Para Vicente Carvallo Goyeneche (1742-1816) los araucanos poseen una barbaridad tal que podrían perfectamente merecer el nombre de bestias: "su barbaria casi toca en irracionalidad y se roza mucho con la ferocidad de las bestias, a quienes exceden en la brutalidad de costumbres, pues sin consideración a la lei natural no tienen otra que la que les dicta el más desordenado apetito y la violan sin pudor ni remordimiento" (37); luego, refutando la idea de algunos jesuitas que pensaban construir pueblos para algunos grupos indígenas, dice que estos religiosos pintaban este proyecto "con los más vivos colores de la facilidad, sin hacer memoria de que se trataba de civilizar a hombres de vida brutal, incorregibles, i de bárbaras costumbres, casi olvidados de la racionalidad, i por lo mismo, lejos de mirar tan fácil la idea debieran concebirla tan dificultosa como es el de convertirles de brutos en racionales" (38).

Los jesuitas mexicanos expulsados también utilizan el concepto "barbarie" en sus obras. Estos religiosos constituyen una pleyade de escritores que tienden fundamentalmente a reivindicar la realidad mexicana --incluidos en ella los aborígenes-- ante los ojos de los europeos; como una reacción frente a las teorías antropológicas y étnicas en boga (Buffon, de Paw) que presentaban el mundo americano como ontológicamente inferior al Viejo.

Fray Xavier Clavijero (1731-1787) estima que "si se compara la religión de los mexicanos con la de los griegos y romanos, se hallará que esta es más supersticiosa y ridícula; aquella más bárbara y sanguinaria" (39). En otro lugar pensando en la lengua de los antiguos habitantes de Mexico argumenta dando una impresión contraria a la anterior, pues dice que "todos los que aprenden aquella lengua, y ven su abundancia, regularidad y sus hermosísimas expresiones, son de parecer que semejante idioma no

(35) Córdoba y Figueroa, Pedro: Historia de Chile, Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1862, p. 26.

(36) Córdoba y Figueroa, Pedro: Op. Cit., p. 27.

(37) Carvallo Goyeneche, Vicente: Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile, Imprenta de la Estrella de Chile, Santiago, 1875, Colección de Historiadores de Chile, Tomo X, p. 136.

(38) Ibid, Colección de Historiadores de Chile, Tomo IX, pp. 315-316.

(39) Humanistas del siglo XVIII, Introducción y selección de Gabriel Héndes Blancarte, edic. U.N.A.M., Mexico 1941, p. 9.

puede haber sido el de un pueblo bárbaro" (40).

El presbítero de Veracruz, Francisco Xavier Alegre (1729-1788), quien refuta directamente el que la superioridad intelectual otorgue derecho a dominación, no por ello deja de utilizar el mismo lenguaje en cuestión; así argumenta al referirse a los nativos del Africa: "empezaron (los portugueses) a comprar y comerciar esclavos que les ofrecían a vilísimo precio los bárbaros reyezuelos de aquella región", y más adelante "aquellos bárbaros dedicáronse con mayor ardor y entusiasmo a la guerra" (41). Y con respecto a los americanos afirma:

"Se hace muy pesado el yugo que se impone con la violencia y las máximas de una vida civil, política y cristiana como se pretende introducir en los salvajes, no se aprende bien con ejemplos de tiranía" (42).

Otro jesuita expulsado, Pedro José Márquez (1741-1820), atribuye más que el de "barbarie" el título de "civilización" a los antiguos mexicanos cuando nos dice que los trozos de los antiguos cronistas "confirman el no ínfimo grado de civilización y de cultura a que habían ascendido aquellos pueblos mucho tiempo antes de que fueran visitados por ningún europeo" (43).

En esta misma línea de reivindicación, el padre Manuel Fabri (1737-1805) acusa a los europeos de estar en el error cuando hablan de "barbarie" respecto de los americanos creyéndolos incapaces de amor por la cultura; "error por cierto muy arraigado en Europa [...] que pueda hallarse entre gentes que llaman barbaras el amor a las letras y el cultivo de las ciencias profundas. Si en ello aciertan, díganlo quienes saben estimar las cosas en su justo valor, y en estos veinte años han tratado a los así llamados bárbaros y visto sus obras en todas las ciencias" (44).

Como podrá constatar por los últimos trozos citados, algunos autores están poniendo seriamente en cuestión el calificativo "barbarie" para adjetivar a los hombres americanos. El que lleva más lejos esta revisión de las categorías tradicionales es el padre Andrés Cavo (1739-1803), también mexicano y jesuita, quien utilizando el término "barbarie" no lo hace para referirse a los indígenas sino para calificar ciertos comportamientos del occidental; así aparece el americano como valiente y pacífico en tanto que es el europeo el que actúa como bárbaro.

(40) Ibid., p. 28; el subrayado de esta cita, como de todas las demás, corresponde a los originales.

(41) Ibid., p. 55

(42) Ibid., p. 67

(43) Ibid., p. 134

(44) Ibid., pp. 171-172.

por ejemplo:

"Cortés se determinó a cometer uno de los hechos más bárbaros en la historia, al valeroso Cuauhtémoc, rey de los mexicanos, y a un caballero o su confidente o secretario, mandó dar el tormento de fuego lento" (45).

"Este fue el fin del valiente Cuauhtémoc; Hecho tan bárbaro a la verdad" (46).

"Juntos entre tanto los obispos y superiores [...] de terminaron ante todas las cosas tratar de poner reparos en la intolerable licencia de los españoles de hacer esclavos a los indios, porque este bárbaro modo de proceder con gente pacífica [...]" (47).

En la incompleta revista que hemos pasado a algunos de los usos que en América Latina se han hecho, durante el período colonial, de la polaridad "civilización-barbarie" para pensar su realidad, notamos los siguientes elementos dignos de subrayarse y que consideramos como centrales; ello no obsta para que existan algunos aspectos divergentes como la no implicación universal entre barbarie y derecho a dominación o como la crítica que alguien hace al calificativo de "bárbaro" para el aborigen.

a-Grosso modo bárbaro es: no occidental-cristiano (en sus creencias o pautas culturales o modos de vida); cruel e irracional. Esto significa que el hombre así conceptualizado vive en la no-racionalidad y por ello necesita ser dirigido y/o adoctrinado, aunque no siempre se diga explícitamente.

b-De otro lado, civilizado es: semejanza o acuerdo con los modos, costumbres o valores occidental-cristianos; refinamiento, bondad; racionalidad e inteligencia. Esto significa que vive "racionalmente", tiene derechos (también deberes, eventualmente) sobre aquellos que no pertenecen a ese ámbito.

c-Normalmente el uso de las categorías "civilización" y "barbarie" significa enjuiciar una cultura desde el punto de vista occidental. Occidente --más ideal que real-- es el parámetro usado para juzgar; lo que se asemeja a ese modelo "ideal" es civilizado, lo demás es bárbaro; la perspectiva "universalista" es la que, en este dominio, delimita. Aunque para ser estrictos con el uso de estas categorías, hay que señalar que en algunos autores existe una clara tendencia a reformular la utilización de "bárbaro", pudiéndose incluso llegar a adjetivarse con ella a los propios occidentales.

(45) Humanistas del siglo XVIII, Op. Cit. p. 87

(46) Ibid. p. 90

(47) Ibid. p. 94

4.2-Domingo Faustino Sarmiento y los romantico-positivistas argentinos

Es sin duda en la Argentina de mediados del siglo XIX donde la polaridad "civilización-barbarie" es elevada a categoría conceptual clave para comprender y proyectar Latinoamérica; es allí donde se lleva hasta sus últimas consecuencias, trabajándola con gran agudeza a la vez que llegando hasta planteamientos harto aberrantes.

Esteban Echeverría (1805-1851), Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y, sobre todo, Domingo Faustino Sarmiento (1811 - 1888) desarrollan una interpretación de la historia y la cultura de su patria --que es extensiva a América Latina-- en términos de civilización y barbarie.

Es Esteban Echeverría quien, en sus obras de ficción, comienza dividiendo la realidad argentina de la época en dos aspectos diferentes y contradictorios; dice Carlos Ossandón que dicho autor:

"nos hace una valoración ética de estos dos mundos políticos contrapuestos: el del federal es representado como aquel de la "violencia", "repugnantemente" americano, producto directo del matadero, mientras que el del unitario, sacrificado, es aquel de la "razón" y de la "dignidad", resultado de la influencia civilizadora de la ciudad" (48).

Alberdi es más sistemático que Echeverría en la conceptualización de la realidad a partir de estos términos; hablando de las regiones australes de América, sostiene que "la obra española permanece inacabada, y la barbarie se mantiene dueña del espacio que podría utilizar la civilización" (49). Pero qué significa "civilización"? Afirma que "todos convienen en que la civilización está representada en estos tiempos por el desarrollo de los intereses materiales" (50); y en otro lugar, que "la América civilizada [...] no es otra cosa que la Europa es-

- (48) Ossandón, Carlos: Posibilidad, sentido y significación de una conciencia americana, Tesis para la obtención del grado de Doctor en Filosofía, Universidad de Gante, 1977, p. 30.
- (49) Alberdi, Juan B.: Memoria sobre la conveniencia y objetos de un congreso general americano, in Antología del pensamiento político americano, Selección, prólogo y notas de Víctor Rico González, U.N.A.M., México, 1946, p. 29.
- (50) Alberdi, Juan B.: La vida y los trabajos industriales de William Wheelwright en América del Sur, París, 1876, p. 6.

tablecida en el Nuevo Mundo" (51).

Es debido a esta manera de concebir la civilización --como lo europeo, urbano y burgués-- que puede afirmar "bien aventurados los que habitan las orillas de los mares, porque sólo ellos pueden ver la cara del mundo, y recibir con su contacto el espíritu de su vida moderna" (52).

De este modo, el abrirse al mundo moderno es la condición para adquirir la civilización: el mundo moderno será aquél que nos permita completar la acción civilizadora iniciada por la conquista española. Leopoldo Zea, expresando las ideas de Alberdi y citándolo, nos dice que "la Europa contemporánea viene hoy a completar en América la obra de la Europa de la Edad Media". Y tal cosa es necesaria "porque la obra de nuestra civilización está incompleta, está recién a la mitad; y es la Europa, la autora de la primera mitad, la que debe serlo de la segunda" (53).

Estas ideas, aunque más sistematizadas aún, serán expuestas por Sarmiento, quien verdaderamente las eleva a criterio interpretativo y proyectivo global de Latinoamérica. Su punto de partida es el siguiente:

"En la República Argentina se ven a un mismo tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente que, sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remediando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media y otra, que sin cuidar de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos, el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas" (54).

"Dos sociedades distintas, rívalas e incompatibles; dos civilizaciones diversas, la una española, europea, civilizada, y la otra bárbara, americana, casi indígena" (55).

(51) Alberdi, Juan B.: Escritos Postumos, Tomo VII, Bs As, 1899, p. 37.
(52) Alberdi, Juan B.: Memoria..., Op. Cit. n. 30
(53) Zea, Leopoldo: Das etapas del pensamiento en Hispanoamérica (Del romanticismo al positivismo), Edic. del Colegio de México, México, 1949, p. 68.
(54) Sarmiento, Domingo F.: Tacundo, Espasa Calpe, 8 edición, Bs As, 1970, p. 35.
(55) Ibid. pp 42-43.

Para Sarmiento, barbarie y respectivamente civilización son:

Indígena	Europeo
Materia	Inteligencia
Edad Media	Tiempos Modernos
(S. XII)	(S. XIX)
Campo	Ciudad
Pampa	Litoral
Federales	Unitarios
Pencho	Levita, frac

Esta dualidad, cuyas partes revisten la forma que se acaba de esbozar, sólo puede ser superada con la abolición de la barbarie y con la apertura y participación total (incorporación) a la obra civilizatoria --emancipación mental y emigración-- que es llevada a cabo predominantemente por la Europa occidental y los E.E.U.U. Es por ello que Sarmiento puede exclamationar:

"Reconozcamos el árbol por sus frutos, son malos, amargos a veces, escasos siempre.

"La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los EE.UU. en su marcha, que es lo que definitivamente proponen algunos. Alcanzemos a los EE.UU. Seamos la América como el mar es el Océano. Seamos EE.UU." (56).

Aunque es necesario no olvidar que para estos pensadores el elemento razón todavía juega en la división entre "bárbaros" y "civilizados", ya no es este --como no lo era tampoco en Humboldt-- el central. Ahora el juicio es más bien sociológico y son aquellos aspectos los que determinan el calificativo; a saber: situación geográfica, riqueza, modo de vida, etc.

Ahora bien, si en los humanistas de la Colonia veíamos que el uso de estos conceptos no implicaba siempre justificación directa o inmediata de la dominación, en los pensadores argentinos ha reaparecido la función legitimadora de dicha dominación. La "barbarie" no tiene derecho a ser y la obra civilizatoria debe borrarla; el mundo del gaucho y del indio debe ser suprimido por el mundo europeo, ambos no pueden coexistir. Esto significa que el sector civilizado interno unido a las potencias coloniales e imperialistas debe modificar la situación americana; es decir debe asimilarla a su manera de ser, hacerla a su imagen y semejanza.

(56) Sarmiento, Domingo F., Conflicto y armonía de razas en América, edit. Intermundo, Bs As, 1946, p. 357.

4.3-Los científicos mexicanos y Porfuro Gallegos

Humboldt y Sarriento junto con algunos elementos positivistas --combinados y reinterpretados en una nueva ubicación histórica-- van a dar origen a nuevas consideraciones sobre América Latina a partir de las categorías "civilización-barbarie"⁷ es el caso de las dos que encabezan el paragrafo. Ambas posiciones no son idénticas, aunque tienen semejanzas y ambas hacen evolucionar la significación de estos conceptos.

Nuestro estudio nos ha llevado a seleccionar, al interior de los "científicos" mexicanos, dos testimonios: el primero particular, colectivo el segundo. Francisco G. de Cosmes distingue en lo mexicano dos componentes: uno europeo, otro indígena; según él "hay dos componentes de la actual nacionalidad mexicana: uno de ellos apto para la civilización, el descendiente por la sangre o por el espíritu, de los españoles; y otro completamente inepto para el progreso, el indígena" (57). Ahondando todavía en lo dicho podemos citarlo cuando afirma que el indígena "además del raquitismo cerebral y de la barbarie, representa la abyección de una servidumbre incurable, nacida desde tiempo inmemorial, bajo el yugo de la teocracia idolatra y del cacicazgo" (58). Es por esto que los mexicanos no deben inspirarse en el pasado indígena sino, por el contrario, únicamente en el europeo. Los que pretenden respaldarse en el indígena favorecen "las tendencias al retroceso a la barbarie, pretenden convencer al pueblo mexicano de que no es más que el heredero y continuador de una raza incapaz, no sólo de adelantar sino de vivir, colocar sus ideas en un pasado de salvajismo, a fin de marcar el rumbo de la patria hacia horizontes que tienen por límite a sociedades primitivas renuentes a toda civilización" (59).

El mismo Cosmes, junto a otros mexicanos positivizantes de la época, a los que se ha dado peyorativamente el nombre de "científicos" (como por ejemplo: Justo Sierra, Eduardo Garay, Telesforo García), fundó en 1878 el periódico La Libertad que fue, en cierta manera, el vocero de tal grupo. Leopoldo Zea, en su obra El positivismo en México, reproduce ciertos pasajes de este periódico en los que se hace referencia a los indígenas en términos de "civilización-barbarie". Tratándose de ciertas agitaciones sociales en el estado de Hidalgo por cuestión de tierras, nos dice Zea que "La Libertad de la noticia con las siguientes palabras: se sabe que los 'pueblos del Estado de Hidalgo, se hallan empeñados en una lucha encarnizada contra los propietarios', están acusados 'de los cargos de comunismo y trastorno del orden público'" (60).

(57) Villegas, Abelardo: Positivismo y porfirismo en México, Setentas, México, 1972, p. 128.

(58) Ibid. p. 127.

(59) Ibid. pp. 130-131.

(60) Zea, Leopoldo: El positivismo en México (Nacimiento, apogeo, decadencia), F.C.E., México, 1958, p. 294.

Ante una situación como esta el redactor señala que "cuando se trata de semejantes revoluciones sin ideal de ninguna clase, y promovida por una raza de tan cortos alcances intelectuales que no pueden comprender la razón y la justicia; cuando es imposible explicarle lo que es la prescripción principal del derecho que se puede alegar contra la usurpación que pretenden los indios haberse hecho en lo que nunca han poseído con los caracteres de propiedad, no hay más que apelar, para evitar mayores males, al recurso único que tiene la civilización contra la barbarie: a la fuerza" (61).

Lo citado está en evidente correlación con la meta de la clase gobernante mexicana; nos dice Zea que en esta época tiene "una gran fe en el progreso industrial como instrumento del orden social. El modelo de este orden son los EE.UU. Nor América se les presenta como una sociedad ideal que había que implantar en México" (62).

Es de esta manera que se agrega todavía una nueva significación a los conceptos que estamos tratando; ahora, como se puede apreciar, no se trata predominantemente ni de racionales o irracionales, ni tampoco predominantemente de europeos o no; estas formas eufemísticas de expresar la contradicción no es que desaparezcan sino que van dando lugar --especialmente en estos mexicanos-- a la expresión más clara y fría de la verdadera polaridad que ellas ocultaban, a saber: los que están con la ley y los transgresores del orden público o, más decididamente aún, poseedores-desposeídos.

La posición de Romulo Gallegos (1884-1969) está más sercana a la de Sarmiento que la de los mexicanos; esto puede explicarse en parte por las semejanzas socio-económicas o geográficas entre la Venezuela de tiempos del centenario y la Argentina del autor del Facundo. Como Humboldt y Sarmiento, sostiene en 1912, que "si quisiéramos sintetizar en un esquema la diferencia característica que hay entre estos dos señalados síntomas de enfermedades sociales y al mismo tiempo referirnos a sus orígenes, podríamos expresarla con estos dos términos antitéticos: la ciudad y el monte, con lo que determinaríamos no sólo los lugares en que suelen suceder, sino también su naturaleza propia, las circunstancias que lo producen, el espíritu y las tendencias que los animan, que es como decir, civilización-barbarie" (63). Es así como, para Gallegos, la segunda parte de la polaridad que estudiamos significa "el desierto alimentador de bravura, amparador de barbarie, deshumanizador casi" (64); o el monte, lo opuesto

(61) Citado en Ibid. p. 296

(62) Zea, Leonidas: Op. Cit., p. 286

(63) Gallegos, Romulo: Una posición en la vida, Ediciones Humanismo, México, 1954, p. 84

(64) Ibid. p. 529

a la ciudad. Pero no tiene, como para sus predecesoras, una connotación de mal y decadencia. Dialecticamente es ahora el mal que a su vez promete; de manera que América pues "es a la vez nuestro mal y nuestra esperanza, porque América es juventud" (65). Ante esta juventud el remedio sería "Europa que en la edad de la cultura significa madurez" (66). Y aquí aparece nuevamente de modo explicativo la dicotomía que ya hemos visto antes: América = barbarie; Europa = Civilización.

Para Gallegos, "América es la selva virgen, el suelo inexplorado e inculto, la tierra baldía, el desierto, el analfabetismo, la barbarie, el instinto cerril y señero, la carencia de principios, de disciplina y de ideales. Europa es la civilización, y civilización quiere decir, campos cultivados, disciplina social, ideales sociales" (67). Dentro de esta América bárbara se comprende también el caudillismo latinoamericano, o al menos el caso del dictador Gómez, que no aparece como "la causa de nuestros males, sino la consecuencia de un largo período de involución hacia la barbarie que venía siguiendo el país" (68).

Pero lo espuesto por Romulo Gallegos, hasta ahora, no ha aportado gran cosa a la elaboración teórica del concepto; en lo grueso se ha limitado a repetir, adaptando y dramatizando, lo que otros habían pensado. Al final de su vida sin embargo, sin renunciar al uso de la polaridad va a realizar una reelaboración y fuerte crítica de sus contenidos tradicionales. Tamboriena nos dice que "en su concepto, la barbarie sigue todavía librando sus batallas contra la civilización; pero a la barbarie de pampa y montonera, armada de látigo y pistola, ha sucedido otra barbarie que ha irrumpido en las ciudades y que se presenta como la síntesis de la Civilización" (69). Es decir, ahora el problema se va a plantear en otros términos: la "civilización", ante la cual en un comienzo no se poseía criticidad alguna, ha devenido fuente de "barbarie"; "la verdadera barbarie es, para R. Gallegos, la Tecnoocracia, el predominio y aún el culto de la técnica" (70).

De tal manera la antigua polaridad se ve fuertemente debilitada al relativizarse cada uno de sus componentes, esto se debe a que hay gentes que han "saltado de la barbarie a la civilización sin pasar por la cultura" (71). Así tanto la clá

(65) Ibid. p. 85

(66) Ibid. p. 85

(67) Ibid. pp. 85-86

(68) Ibid. p. 150

(69) Tamboriena, Angel: Romulo Gallegos y la problemática venezolana, edic. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1966, p. 337

(70) Ibid. p. 337.

(71) Gallegos, Romulo: Una posición en la vida, Op. Cit., p 552

sica barbarie como la clásica civilización pueden ser "bárbaras" o no-cultura; civilización y barbarie se opondría a la cultura que sería en el pensamiento de sus últimos años (década del 50), la verdadera meta del hombre; la civilización debería ser "cultura" o sería tan bárbara como la selva, el monte, los llanos o aún peor.

4.4-El antropológico positivista Tomás Guevara

En Chile, al desmontar el siglo XX, el investigador positivista Tomás Guevara (1865-1935) se refiere a los araucanos en términos de barbarie cuando sostiene que son bárbaros por la estructura psicológica que los anima; a propósito específicamente de sus percepciones nos dice que "la actividad mental que los caracteriza es muy poco diferenciada para que pueda considerarse la idea o imagen de los objetos por separado de los sentimientos y emociones que estos despiertan. La actividad mental de los bárbaros engloba lo intelectual o cognitivo con lo emocional o motor" (72); es por ello que concluye la imposibilidad de la creación poética de los incivilizados y que pueda "el proceso de las grandes pasiones [tener] su más alta expresión en el alma opaca del bárbaro" (73). La moral, la economía y cualquier dimensión de su vida estarán teñidas de esta mentalidad, lo cual queda de manifiesto en la observación de las costumbres de las últimas familias araucanas o bien en el análisis de ciertos datos históricos, por ejemplo, acerca del modus operandi de la justicia familiar: el malón; "Estas agresiones, fondo bien claro del derecho penal, ponen a la vista lo que era la práctica real de la vida indígena, reflejan con bastante luz el alma bárbara" (74).

Para Guevara es claro que la posibilidad del progreso de Chile no se puede hacer mediante el factor indígena, puesto que éste es absolutamente inferior en relación al europeo. Para él, la homogeneidad del pueblo chileno se debe sobre todo al escaso cruzamiento biológico con razas muy inferiores como la negroide, lo cual facilita el progreso del país cultural y materialmente.

A modo de resumen acerca de lo expuesto en torno a "civilización-barbarie":

a) Para unos, el criterio de discernimiento ha sido filosófico-antropológico, para otros, sociológico-cultural.

(72) Guevara, Tomás: La etnología araucana en el poema de Ercilla, Imp. Barcelona, Stgo. 1918, p. 61

(73) Ibid., pp. 41-42

(74) Guevara, Tomás: Historia de la justicia araucana, Imp. Universo, Stgo., 1922, p. 4.

- b) Para algunos el uso de esta polaridad implica postular la dominación o destrucción del bárbaro por parte del civilizado; para otros es más bien una manera de referirse a aquellos que no pertenecen a las costumbres o valores por ellos postulados, sin sacar de allí consecuencias que impliquen dominación. Unos pocos la consideran desde el punto de vista ético del comportamiento humano, consecuentemente puede devenir bárbaro cualquier civilizado.
- c) En general, para unos y para otros esta polaridad expresa, de manera más o menos velada, una contraposición más radical al interior de la sociedad: la existencia de distintos sectores económicos opuestos.

d) Ha sido	<u>Bárbaro</u>	<u>Civilizado</u>
	Irracional	Racional
	Indígena Africano Pogano	Occidental Cristiano
	Cruel, impio	Bondadoso, piadoso
	Indio, recolector cazador	Urbano
	Gaucho, pastor campesino	Urbano
	Indígena, Subversivo	Propietario blanco Legalista
	Prioridad de la técnica	Cultura

Esta última forma de entender "civilización-barbarie", que corresponde al viejo Gallegos, se encuentra ya en la línea de lo que serán las críticas que se han llevado a cabo en nuestro continente al uso de esta polaridad, pasaremos ahora a exponerlas.

5-La crítica a la polaridad civilización-barbarie en Latinoamérica.

5.1-Los "defensores del indio"

Los primeros gérmenes de crítica, aunque no de un modo muy claro y explícito, los hemos encontrado en ciertos hombres de Iglesia que pretendieron la defensa del indígena, sea de los sistemas de trabajo impuestos por la capa de los encmen-deros sea de la ciencia europea del siglo XVIII. Estos Humanis

tas, como vimos: -o bien minimizan la diferencia o distancia que podía haber entre el europeo y el americano;- o bien no aceptan diferencia alguna negando que la civilización esté de un lado y la barbarie de otro, en la medida que la cultura indígena es exaltada; -o bien, por último, llegan a invertir los términos ca talogando, por su crueldad, al conquistador como el verdadero bárbaro.

Ahora bien, existiendo allí sin duda una cierta puesta en cuestión de tales términos, no se puede decir que se la haya realmente criticado, de manera esencial, como elemento interpretativo y proyectivo de la realidad americana; a lo más se han corregido sus líneas centrales y ubicándolas en otro contexto.

5.2-José Martí y Roberto Fernández Retamar

Hasta donde llegan nuestras investigaciones, podemos decir que es José Martí (1853-1895) quien, a pesar de usar la expresión "civilización-barbarie" --como, por ejemplo, cuando comentando el libro de Abelot La Pampa, sostiene que éste en vez de ver "la victoria subita y feliz de la cultura, bella y útil, sobre la barbarie deslumbrada..." (75)-- la criticará en 1890 radicalmente. La cuestiona cuando dice que el gobierno de un país debe corresponder a sus realidades y que no habiendo, en numerosas ocasiones, ocurrido esto en América sino que, por el contrario, habiéndose funcionado con una mentalidad extranjerizante, "el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los latrados artificiales. El mestizo autoctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza" (76). De esta forma Martí rechaza la expresión "civilización-barbarie" como elemento explicativo de la realidad continental y antepone "autoctono-extranjerizante".

Roberto Fernández Retamar solidariza con Martí, en su obra Caliban, y va más allá con su crítica. Califica a Sarmiento como "el implacable ideólogo de una burguesía argentina que intenta trasladar los esquemas de burguesías metropolitanas" (77); en seguida, continúa diciendo del más grande intérprete de la realidad latinoamericana en términos de civilización-barbarie; "Sarmiento se opone a lo americano esencial para implantar, a sangre y fuego, como pretendieron los conquistadores, fórmulas foráneas; Martí defiende lo autoctono, lo verdaderamente americano" (78).

(75) Martí, José: Obras Completas, Edic. Lex, La Habana, 1946, Tomo II, p. 366

(76) Ibid. p. 107

(77) Fernández Retamar, Roberto: Caliban: Apuntes sobre la cultura en nuestra América, edic. Abejon-mono, 1974, p. 57.

(78) Ibid. p. 58.

Según Fernández Retamar, Martí había comprendido que es lo que se llama "civilización" y cita al Libertador cubano cuando nos dice "que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural a apoderarse de la tierra ajena [...]" (79). A partir de esto, vemos que Martí no sólo cuestiona la polaridad que tratamos anteponiéndole "autoctono-estranjerizante" sino que, a su vez, "estranjerizante" está unido a "usurpador cínico de la tierra ajena", con lo cual termina no únicamente oponiéndose a Sarmiento sino que también a los científicos mexicanos.

Termina Roberto Fernández resumiendo: "La supuesta barbarie de nuestro pueblo ha sido inventada con crudo sinismo por 'quienes desean la tierra ajena'; los cuales con igual desfachatez, daban 'el nombre vulgar' de 'civilización' al 'estado actual' del hombre 'de Europa o de América europea'" (80).

5.3-El Indigenismo

Cosa semejante a la que ocurre con Martí es la que pasa con Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) quien utiliza accidentalmente los conceptos "civilización-barbarie" --por ejemplo, refiriéndose a Indocamérica, nos dice "tenemos dentro de nuestras fronteras desde el caníbal y el bárbaro, hasta el señorito que vive de la vida civilizada" (81)--, pero no se contenta con ellos ni los usa como criterio clave para el continente. Como en el caso de Martí, para él la polaridad fundamental también se establece entre Indocamérica y lo extranjero; esto se expresa cuando nos dice:

"Acaso el concepto fundamental de la filosofía del movimiento aprista, como definición de actitud pensante, sea el que muchas veces y en diversas formas se ha enunciado en el lema de 'emancipación mental indocamericana de los moldes y dictados europeos'" (82).

Más radical y mordaz en su crítica es Manuel González Prada (1848-1918) quien rechaza la pretendida superioridad de razas, puesto que esconde el anhelo dominador y aún de eliminación de unos hombres por otros; a pesar de que muchos que lo creen "no lo escriben, pero lo dejan leer entre líneas, como Pearson cuando se refiere a la solidaridad entre los hombres civilizados de la raza europea frente a la Naturaleza y la barbarie humana. Donde se lee barbarie humana tradúzcase hombres sin

(79) Ibid. p. 48

(80) Fernández Retamar, Roberto: Op. Cit. p. 48

(81) Haya de la Torre, V.R.: Plan de acción, Edit. Pueblo, Lima, 1961, p. 27.

(82) Haya de la Torre, V.R.: Aprismo y filosofía, edit. Pueblo, Lima, 1961, p. 39.

pellejo blanco" (83). Insiste, en otro lugar --criticando estos conceptos con los cuales se tiende a menoscabar la humanidad del latinoamericano-- que la "civilización se mide por el encumbramiento moral, más que por la cultura científica: quien al mini- mum de egoísmo reúne el maximum de consideración y desprendimiento, se llama civilizado; quien todo lo resaca al interés indiv- dual haciendo del suyo el centro del universo, debe llamarse bár- baro" (84).

También en la corriente indigenista encontramos a José Carlos Mariátegui (1895-1930) quien, de un lado, sostiene que la "degeneración del indio peruano es una invención de los legu- leyos de la mesa feudal" (85) y, de otro lado, critica seriamente la idea de la "occidentalización" como remedio a esa pre- tendida degeneración cuando nos dice que "la fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de 'occidentalización' ma- terial de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco lo que levanta el alma del indio. Es el mi- to, es la idea de la revolución socialista" (86). Por último, llegará a acusar al mismo dominador de "bárbaro": es en la "Sie- rra, la región habitada principalmente por los indios, donde sub- siste apenas modificada en sus lineamientos, la más bárbara y om- nipotente feudalidad" (87).

5.4- La filosofía de la Liberación

La crítica más reciente, y seguramente más global y ra- dical, a dicha expresión ha sido hecha por el grupo de pensa- do- res, especialmente argentinos, que conforman la autodenominada corriente de la filosofía de la liberación. Se puede incluso llegar a decir, que tal grupo tiene como una finalidad importan- te de su trabajo el crear categorías alternativas a las de "ci- vil- ización-barbarie", sustancialmente en su formulación sarmien- tina, para superar históricamente esa manera de concebir y des- ar- América Latina. Las ideas de este grupo son expuestas esen- cialmente a partir del caso argentino, pero aspiran a una cier- ta universalidad latinoamericana.

El proyecto de Sarmiento, en que trata de llevarse a ca- bo el proceso civilizador en ese país, es visto como aquel "que, militarmente, con la ayuda de Gran Bretaña y Francia, vence en la batalla de Caseros a las fuerzas nacionales y se apodera del Estado. E inicia la 'organización' de la República con coheren-

(83) González Prada, Manuel: Horas de lucha, edit. Americalee, Bs As, 1946, p. 199.

(84) González Prada, Manuel: Pensamientos, Selección y prólogo de Campio Carpio, edit. Arco Iris, Bs As, 1941, p. 15.

(85) Mariátegui, José Carlos: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, edit. Amauta, Lima, 1952, p. 44.

(86) Ibid. p. 39 n.

(87) Ibid. p. 37.

cia y odio a todo vestigio nacional, como una estructura racionalmente dependiente" (88). Así, luego de este triunfo de Buenos Aires sobre el interior, se comenzaba a poner en práctica el proyecto sustentado por la burguesía exportadora de manera que "el 'mal' que Sarmiento proclamara para el país --'su extensión'-- estaba solucionado: la nación se reducía a la llanura (la fábrica de vacas) y el resto será lo 'otro', el 'interior', lo 'negro', lo 'bárbaro', lo 'despreciable'" (89). Es por ello, en la medida que el país es visto dualistamente se posibilita, como dice otro pensador de esta corriente, que "Buenos Aires sometida a los intereses internacionales, inicia como es natural, un ritmo contrario a la cultura popular. Mejor dicho, se convierte en el factor culminante y colonizante por excelencia" (90). Para realizar este proyecto se utiliza entonces una ideología que permita la estructuración racional de la dependencia; "una ideología que intenta convencernos de que nuestra relación de dependencia es 'natural', positiva, y más aún: necesaria, pues culturalmente somos barbarie" (91). En otras palabras, era necesario admitir ahora como "la Cultura, la Civilización, la Humanidad, a la concreción europea; pensando que 'eso' debía ser aplicado a la 'barbarie nativa'" (92).

Ahora bien, esta crítica no comienza y termina en la pura negación; existe también la presentación de un modelo alternativo. Así se nos dice, que el dilema civilización barbarie "hoy se expresa con sentido y decisión inversa bajo el lema 'liberación o dependencia'. Voluntad de ser si mismo, autoconciente y libre, o voluntad de ser colonia, despojada de sí, material y espiritualmente hablando" (93).

Recapitulando las ideas de quienes critican esta conceptualización: -estas categorías no se ajustan a la realidad pues los americanos no somos bárbaros; -estas categorías ocultan una contradicción más fundamental y no son sino un pretexto para el ejercicio de la dominación y la usurnación; -estas categorías significan para América Latina aceptar la sumisión de los países del centro; es necesario plantear entonces el problema de una ma

-
- (88) Chaparro, Máximo R.: Dominación y cultura (el dilema civilización y barbarie), in Cultura popular y filosofía de la liberación, Fdo. García Cambeiro, Bs As, 1975, p. 75.
- (89) Casalla, Mario: Razón y liberación (notas para una filosofía latinoamericana), Siglo XXI, México, 1974, 2 edición, p. 60.
- (90) Kusch, Rodolfo: Coscultura del hombre americano, Fdo. García Cambeiro, Bs As, 1976, p. 62.
- (91) Chaparro, Máximo: Op. Cit. p. 76
- (92) Kinen, Antonio E.: Tercer Mundo (precisiones para una reflexión filosófica), in Cultura popular y filosofía de la liberación, Op. Cit. p. 136
- (93) Chaparro, Máximo: Op. Cit., p. 83.

nera que nos permita ser nosotros mismos o, en otros términos, pasar de la dependencia a la liberación.

6-Para terminar

6.1-Contacto con otros conceptos o expresiones

Para comprender y explicar la expresión civilización-barbarie en nuestro continente no basta con referirse a su historia; parece necesario también referirse, aunque sea mínimamente, a otros elementos que junto a ella están conformando un mundo conceptual que la sitúa, la fundamenta y le da una coherencia globalizante.

Ya vimos como esta polaridad se encuentra ligada, cuando se trata de una significación geocultural y sociológica más que antropológico-filosófica, a otra dualidad: "litoral-interior"; expresión, esta última, que ha sido hasta hoy día bastante utilizada como explicativa de una cierta posición entre diversos grupos al interior de los poseedores de los medios de producción, especialmente en algunos países de Latinoamérica como Argentina, Perú o Venezuela; tal polaridad explicaría o expresaría el algún modo lo sucedido con las zonas más renuentes al cambio cultural, o sea aquellos lugares donde se crearon mecanismos contra la aculturación.

Tanto civilización-barbarie como litoral-interior hacen, a su vez, relación a otra polaridad que también ha sido usada en nuestro continente en el siglo XX, que ve esa contradicción geoeconómico-cultural desde una perspectiva histórica, se trata de "sociedad moderna-sociedad tradicional"; esta oposición usada sobre todo por los sociólogos y políticos del desarrollismo no apunta solamente a explicar sino que es esencialmente proyectiva, es un programa para nuestras sociedades a las cuales se exige que alcancen el estado de modernas.

En todas las dualidades mencionadas el aspecto negado --a saber: bárbaro, interior, tradicional-- se encuentra ligado, explícita o implícitamente, a las nociones de "pueblo enfermo", "marginalidad", "caudillismo" etc. cuyas entidades denotadas son entendidas simultáneamente como causas y consecuencias. El aspecto afirmado está, de otra parte, unido a nociones como "emancipación mental", "europeización", "desarrollo" que son las metas propuestas por los proyectos señalados.

Esta "dicotomía estructural" a pesar que haya ido progresivamente perdiendo su tonalidad ontológica y moral para quedarse únicamente con la geo-económico-cultural, no por ello deja de corresponder a la concepción de un grupo social dominante que la usa para expresar su punto de vista y proyectar sus deseos históricos.

6.2-El sentido de la polaridad para el continente

Hay un elemento que ya destacábamos en el primer párrafo cuando afirmábamos que "civilización-barbarie" tiende a justificar la dominación de un grupo por otro; ese elemento hay que retomarlo nuevamente llegado el momento de discernir el valor que pueda tener para proyectar e interpretar nuestro continente.

Esta justificación de la dominación se ha dado y ha conllevado el desprecio de lo autóctono en dos niveles:

- de lo occidental sobre lo americano;
- de lo americano extranjerizado sobre lo americano autóctono.

De tal manera, lo típicamente americano ha sido despreciado en relación con lo occidental; y debe recordarse que "americano" quiere decir la mayor parte del continente y especialmente lo popular: el indio, el mestizo, el negro, el gaucho, el llanero, el obrero.

Esta polaridad, en su teoría, nos divide y nos condena a ser "otros" o no ser y, en su práctica, nos condena a ser siempre "bárbaros", en la medida que sacraliza y defiende la sumisión de lo "americano". De esta manera no podrá jamás constituirse como una polaridad que exprese el sentir de las grandes mayorías latinoamericanas que por ella están siendo negadas. El proyecto civilizador que de ella se desprenda no puede ser sino de aquel que se beneficia con dicha "civilización" y que es el invasor.

De un lado, puede sostenerse que esta dualidad no sitúa de una manera correcta las verdaderas contradicciones del ser continental; si bien, en general, se acepta que en nuestro continente se da una oposición entre un factor que es occidental y otro que no lo es. El catalogarlos de "civilizado" y "bárbaro" respectivamente es no entender apropiadamente esta oposición, puesto que dicha caracterización ha sido hecha con una mentalidad ya occidentalizada que, por lo demás, valoriza los aspectos de acuerdo a los intereses de la dominación.

De otro lado, puede decirse también que por interpretar inadecuadamente la realidad, la resolución que propone a esta contradicción es también inadecuada. La solución occidental nos condena irremediabilmente a la sumisión dependiente (sin autonomía ni personalidad propias) o al no ser (soportar la aniquilación de nuestras propias maneras de ser). Es por ello que la expresión "civilización o barbarie" debe ser sustituida por otra que exprese de una forma más apropiada y funcional el ethos latinoamericano y los intereses de nuestro continente, lo que somos y lo que debemos ser. Ella debe forjarse, en lo esencial, al interior de lo "americano" mismo.

7-Bibliografía

- Alberdi, Juan B.: Escritos póstumos, Tomo VII, Bs As, 1899
- Alberdi, Juan B.: La vida y los trabajos industriales de W. Wellwright en América del Sur, País 1976
- Alberdi, Juan B.: Memoria sobre la conveniencia y objetos de un congreso general americano, in Antología del pensamiento político americano, Selección, prólogo y notas de Víctor Rico González, UNAM, México, 1946.
- Casalla, Mario: Fazón y liberación, Siglo XXI, México, 2 edición, 1974.
- Carvallo, Vicente: Descripción histórico-geográfica del reino de Chile, Imprenta de la estrella de Chile, Santiago, 1875
- Cordoba y Figuerca, Pedro de: Historia de Chile, Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1862.
- Chaparro, Máximo: Dominación y cultura (el dilema civilización y barbarie), in Cultura popular y filosofía de la liberación, Edo. García Cambeiro, Bs As, 1975.
- Damboriena, Angel: Bomulo Gallegos y la problemática venezolana, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1960.
- Dussel, Enrique: Dependencia e liberación, Edo. García Cambeiro, Bs As, 1973.
- Fernández Retamar, Roberto: Caliban. Apuntes sobre la cultura en nuestra América, Abejón-moné, La Habana, 1974.
- González Prada, Manuel: Horas de lucha, Americanalee, Bs As, 1946.
- González Prada, Manuel: Pensamientos, Selección y prólogo de Campesino Carrizo, Arco Iris, Bs As, 1941.
- González de Najera, Alonso: Desengaño y reparo de la guerra de Chile, Imprenta Ercilla, Santiago, 1889.
- Guevara, Tomás: La etnología araucana en el poema de Ercilla, Imprenta Barcelona, Santiago, 1918.
- Guevara, Tomás: Historia de la justicia araucana, Imprenta Universo, Santiago, 1922.
- Haya de la Torre, V.R.: Abrismo y filosofía, Pueblo, Lima, 1961.
- Haya de la Torre, V.R.: Plan de acción, Pueblo, Lima, 1960.

Humboldt, Alexander: L'Amérique espagnole en 1880, vue par un savant allemand: Humboldt, Présentation de Jean Tulard, Calman-Lévy, Paris, 1965.

Humboldt, Alexander: Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente, Ministerio de Educación, Caracas, 5 volúmenes, s/f.

Kinen, Antonio: Tercer Mundo (Precisiones para una reflexión filosófica), In Cultura popular y filosofía de la liberación, Edo. García Cambaero, Bs As, 1973.

Kusch, Rodolfo: Geocultura del hombre americano, Edo. García Cambaero, Bs As, 1976.

Mariategui, José C.: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Amauta, Lima, 1952

Méndez Plancarte, Gabriel (introducción, selección y versiones por): Humanistas del siglo XVI, UNAM, Mexico, 1946

Méndez Plancarte, Gabriel: Humanistas del siglo XVIII, UNAM, Mexico, 1941

Muriel, Domingo: Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767, Librería general de Victoriano Suárez, Madrid, 1918

Martí, José: Obras Completas, Lex, La Habana, 1966, 2 volúmenes.

Ossandón, Carlos: Posibilidad, sentido y significación de una conciencia americana, Tesis para la obtención del doctorado en Filosofía, Universidad de Gante, 1977.

Sarmiento, Domingo F.: Conflicto y armonía de razas en América, Intermundo, Bs As, 1946

Sarmiento, Domingo F.: Facundo, Espasa Calpe, Bs As, 8 edición, 1970

Sepúlveda, Juan López Gines de: Demócrates II, editado por Angel Losada, Ins. Francisco de Victoria, Madrid, 1951

Villegas, Abelardo: Positivismo y reformismo en Mexico, Sep Setentas, Mexico, 1972

Zavala, Silvio: La filosofía política en la conquista de América, F.C.E., Mexico, 2 edición, 1972

Zavala, Silvio: La colonización española en América, Sep Setentas, Mexico, 1972

Zavala, Silvio: Servidumbre natural y libertad cristiana, Peucer,
Bs As, 1974

Zea, Leopoldo: El positivismo en Mexico (nacimiento, augeo y
decaencia), F.C.E., Mexico, 1968

EDUCACION LIBERADORA

**EDUARDO DEVES V.
RICARDO SALAS A.**

Concepto creado por Paulo Freire --como contribución hecha por un educador al proceso de cambios sociales que acaecieron en América Latina en la década del 60-- que designa a aquel tipo de educación que aspira a integrar a las masas a un proyecto de desarrollo y democratización de la cultura y la sociedad. Esta educación se realiza a partir de un método pedagógico por el cual las masas pasarían de una conciencia pasiva a otra de mayor criticidad que les permitiría transformar su mundo; diferenciándose así de aquella otra educación que sería de carácter justificador y que tendería a hacer dichas masas mejores instrumentos del dominador.

1-Origen del concepto

La historia del concepto "educación liberadora" es muy breve, posee algunos pocos años de uso. No obsta esta apreciación para señalar que sus raíces se confunden con la constitución misma del pensamiento decimonónico latinoamericano. Es un hecho cierto que en varios de los pensadores liberales que defendieron la "emancipación mental" se asoció tal categoría con la idea de una educación que acompañara el rompimiento del yugo colonial, que se creía haber logrado en su aspecto político (1).

El concepto "educación liberadora" en la dimensión que nos interesa es, sin embargo, muy reciente. Surge a partir de la evaluación realizada por Paulo Freire, ya en el exilio, de la propuesta educativa y de los diversos métodos empleados en la alfabetización y en la educación de adultos en el Brasil democrático a comienzos de la década del 60, métodos luego madurados y enriquecidos en su experiencia de asesoramiento de nuevas campañas de alfabetización y concientización especialmente para campesinos en el proceso chileno de Reforma Agraria entre los años 1965 y 1968. En este último año la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en su análisis de la educación en nuestro continente, usa este concepto en sentido más o menos similar al que exponemos aquí.

La mayor parte de los conceptos que conforman la teoría educativa de Paulo Freire estaban presentes en sus acepciones más relevantes durante sus años en Brasil. Ahí sintió la necesidad de contribuir con su aporte como educador en la construcción del desarrollo y la democracia; esto adquiere especial relevancia si se tiene en cuenta el estado de la educación en el país. Es así que pensó que "había necesidad de una reforma urgente y total del sistema educacional" para constituir una "educación orientada hacia la decisión y hacia la práctica de la responsabilidad social y política" sobre todo en vistas de las

(1) Cf. Zea, Leopoldo: DOS ETAPAS DEL PENSAMIENTO EN HISPANOAMÉRICA, Colegio de México, México, 1949, pp. 64, 149, 267.

grandes transformaciones que se estaban llevando a cabo y que requerían de un pueblo conciente, poseedor de una mentalidad crítica y creativa. Es por ello que se hacía necesario no sólo extender la educación sino también suplantarla "educación bancaria", funcional a la dominación, y proponer un sistema de "educación liberadora"; ambas nociones surgen en la confrontación de los esfuerzos y metas logradas en la experiencia educativa chilena iniciada por Freire desde 1965.

No debe pensarse, sin embargo, que Paulo Freire haya elaborado toda su concepción únicamente a partir de sus reflexiones o de su experiencia personal. En primer lugar, cuenta con una amplia formación humanista tradicional y, en segundo lugar, y esto es lo que nos interesa, conocía ampliamente las elaboraciones de numerosos pensadores de su país que habían tratado cuestiones educacionales y cuyas posiciones había tenido oportunidad de confrontar en una práctica profesional.

Es así que él mismo cita a aquellos que, de alguna manera, fueron precursores de su elaboración:

-Alvaro Vieira Pinto, quien desarrolló los problemas de una conciencia primaria y acrítica.

-Fernando de Azevedo, quien estudió a las comunidades encerradas sobre sí mismas y sin perspectivas, a la vez que las relaciones entre los sistemas económicos y los hábitos del pueblo.

-Costa Pinto y Roberto Moreira, quienes profundizaron en la interrelación entre el sistema educativo y otros ámbitos de la realidad nacional.

-Aníxio Texeira, Lorenzo Filho, Arthur Rios, Lauro Oliveira y otros que escribieron sobre las inadecuadas metodologías de enseñanza en el Brasil.

-Además, cabe mencionar, la influencia de autores clásicos como Hegel, Marx, Husserl y otros contemporáneos a él como E. Fromm o su contemporáneo Ernani Maria Fiori.

Los educadores y sociólogos lusamericanos señalados, junto al equipo de trabajo formado en Chile, fueron quienes contribuyeron mayormente con sus aportes a las posturas que, más coherentemente, ha desarrollado Freire en la actualidad. Cabe si mencionar un aspecto metodológico bastante importante para la comprensión del corpus Freiriano: el pensamiento de este educador es consecuente con sus propios postulados, i. e. se abre constantemente a nuevas formulaciones que surgen de la praxis liberadora en que se haya comprometido; comprender sus doctrinas supone referir siempre sus obras a la circunstancia histórica en que se originaron: A LA EDUCACION COMO PRACTICA DE LA LIBERTAD corresponde principalmente el contexto brasileño de 1960

a 1964; en cambio PEDAGOGIA DEL OPRIMIDO a su experiencia con campesinos en Chile. Su trabajo en el Departamento de Educación del Consejo Mundial de Iglesias, especialmente con pueblos africanos hace evolucionar su propuesta educativa hacia una formulación más política que la diseñada en sus primeras obras: en ese sentido su doctrina converge, en no pocos puntos, con el pensamiento marxista contemporáneo (2).

Es entonces en este contexto, con estos antecedentes y con esas exigencias que surge el concepto "educación liberadora" al cual, unido a "concientización", constituye el eje de toda una teoría pedagógica cuyos otros pilares son "educación dominadora", "educación bancaria", "práctica cultural dialógica", etc.; este conjunto de términos permite un tratamiento bastante acabado del fenómeno educacional en nuestro continente.

2-Elementos básicos y carácter del nuevo planteamiento

"Educación bancaria" y "educación liberadora" son dos conceptos inextricablemente unidos: por el primero se denota el tipo de educación tradicional que considera al educando un pasivo receptor de contenidos; es la que "hace del proceso educativo un acto permanente de 'depositar contenidos'" (3). Por el segundo se denota aquel tipo de educación "dialogica" que establece una nueva relación educador-educando por la cual los que se educan se hacen agentes del propio cambio; al acrecentar la propia responsabilidad, en el acto de aprender, estimula lo más específico del hombre: su creatividad; "no sólo respeta la vocación ontológica del hombre a ser más, sino que se encauza hacia este objetivo. Estima la creatividad humana" (4).

En cuanto ambas concepciones se dan al interior de la sociedad e implican serias consecuencias en ella, podría sostenerse con este autor, que estos dos tipos de educación corresponderían sinérgicamente a dos proyectos históricos radicalmente diferentes: uno, tradicional en nuestros países subdesarrollados, dominación de unos pocos sobre muchos, "sociedad sin pueblo, antidualógica, dificultando la movilidad social, vertical ascendente" (5), una sociedad cerrada; el otro que aspira a producir una sociedad participativa y democrática. Estos modelos educacionales que desarrollan ambos sistemas sociales poseen una base común, los dos se afirman en una concepción an

(2) Es especialmente el texto de Carlos Torres Novoa: ENTREVISTAS CON PAULO FREIRE (Gernika, México, 1978) el que muestra tal evolución, especialmente pp 55 ss.

(3) Freire, Paulo: SOBRE LA ACCION CULTURAL, Icirá, Santiago, 1972, p 23

(4) Ibidem, p 25

(5) Freire, Paulo: LA EDUCACION COMO PRACTICA DE LA LIBERTAD, Icirá, Santiago, 1969, p 49.

tropológica, obviamente antagónica: una aspirará a domesticar al hombre, la otra a liberarlo; según el interés histórico del grupo o clase llegará a una u otra visión del hombre, estima Freire.

Según dicho autor, el sistema de educación bancaria parte de una concepción errada del hombre; negándolo como ser histórico "niega las relaciones hombre-mundo, fuera de las cuales no se comprende al hombre ni al mundo. Niega la creatividad del hombre, sometiéndolo a esquemas rígidos de pensamiento. Niega su poder de admirar el mundo, de objetivarlo, de lo cual resulta un quehacer transformador. Niega al hombre como un ser de praxis" (6); al negar su interrelación con el mundo lo transforma en un ser de "acomodación", sin capacidad de captar objetiva y críticamente el mundo. La educación bancaria, sostiene, fortalece una "conciencia intransitiva" que "es la limitación de su esfera de aprehensión. Es su impermeabilidad frente a los retos situados fuera de la órbita vegetativa" (7); en otras palabras, "al mantener la conciencia inmersa y cerrada en el contorno de la realidad, sin percibir las relaciones que existen entre los problemas de este contorno y otros, como partes de una totalidad, estimula el focalismo existencial" (8). De aquí que, para Freire, la conciencia al estar desvinculada de la totalidad en que existe, no puede captar la estructura de los problemas que el hombre vive, errando por tanto sus soluciones y su eventual transformación.

El error de la concepción bancaria de la educación se basa en dos falsas concepciones: una de índole antropológica, la otra de carácter gnoseológico. Acerca del hombre se yerra al considerarlo como un ente inmóvil y vacío el cual requiere para aprender de permanentes depósitos de contenidos; en este sentido es claro que por "no saber" no puede devenir protagonista, sólo debe aceptar pasivamente al conocer de los otros. Consecuentemente todo proceso de humanización es externo para los que lo requieren, tanto en su origen como en su finalidad. De esta falsa visión del hombre surge una errónea concepción del conocer: se considera la conciencia como separada del mundo o viceversa, con lo cual todo acto de conocimiento se produce por la primacía de uno u otro polo cognoscitivo. El conocimiento sólo es tal en la superación de esta dualidad; o, dicho en otros términos, en la afirmación que todo acto de conocer es producto de la relación dialéctica entre sujeto y objeto.

Las proposiciones que hemos desarrollado acerca del hombre y del conocimiento, que poseen quienes son criticados por Freire, no son ingenuas; corresponden a los supuestos indispensables de un proyecto o programa diseñado para amoldar

(6) Freire, Paulo: SOBRE LA ..., Op. Cit. p 25

(7) Freire, Paulo: LA EDUCACION..., Op. Cit. p 58

(8) Freire, Paulo: SOBRE LA..., Op. Cit. p 40

al hombre a un sistema social que lo requiere únicamente como instrumento pasivo. Esencialmente, la educación bancaria es del tipo transmisora de mitos acerca del individuo y la sociedad, destinada a domesticar al educando. Por no estimular ni fortalecer la comunicación entre líder y masa o entre educador y educando se constituye en una educación antidialógica.

La educación liberadora, a diferencia de la anterior, posee en su base una concepción antropológica esencialmente diferente. El hombre, arguye Freire, tiene una naturaleza apropiada para la asimilación crítica del mundo, de modo tal que una educación que proponda a su liberación "jamás dicotomiza el nombre del mundo. En lugar de negar, afirma y se basa en una realidad permanentemente cambiante. No solo respeta la vocación ontológica del hombre a ser más, sino se encauza hacia ese objetivo. Estimula la creatividad humana. Tiene una visión crítica del saber; y sabe que este se encuentra sometido a condicionamientos histórico-sociológicos" (9). El conocimiento que tal educación busca no se impone verticalmente ni pretende el acuerdo del hombre sino su integración; i.e., la mutua integración de hombre-mundo a fin que aquel devenga cada vez más hombre en la transformación de éste.

Más aún, dirá nuestro autor, una educación liberadora --aquella que en vez de imponer propone-- necesariamente debe ser dialógica: por esta razón desarrolla una conciencia transitoria que aprehende objetivamente el mundo y lo transforma, e lla está volcada hacia la responsabilidad social y política, se caracteriza entre otros aspectos por la profundidad en la interpretación de los problemas. Por substituir las interpretaciones mágicas por principios causales. Por buscar la comprobación de los 'hallazgos' y estar siempre dispuesta a revisar. Por desligarse al máximo de pre-conceptos en el análisis de los problemas y esforzarse por evitar deformaciones en su aprehensión. Por negar la transferencia de la responsabilidad" (10).

La antropología que tal visión educativa propone, parte del supuesto que la naturaleza humana es dinámica y crítica y que, por tanto, cada hombre puede comprometerse en la medida que otros lo motiven en aquel proceso que lo lleva a ser más hombre.

De aquí que para Freire, la educación liberadora se construya a partir de una conciencia pasiva y acritica en su irse haciendo transitoria. En este sentido surge el carácter "concientizante" de este género de educación, i.e., el conducir una conciencia encerrada en sí misma a otra que integra dialécticamente subjetividad y objetividad; "la concientiza-

(9) Freire, Paulo: LA EDUCACION..., Op. Cit. p 60

(10) Ibidem.

ción es entonces, en primer lugar, un acto de conocimiento, implica un develamiento de la realidad, con el cual voy adentrando poco a poco en la esencia misma de los hechos que tengo frente a mí como objetos cognoscibles, para develar la razón de ser de estos hechos" (11); por lo tanto la concientización no es idéntica a "toma de conciencia", pudiéramos decir que es su profundización y como tal no corresponde a ningún proceso educativo determinado, no es brasileño ni latinoamericano, "es un proceso humano que se instaura precisamente cuando la conciencia se hace reflexiva" (12). Es la concientización la condición sine qua non para demitificar la realidad y develándola tornar posible el compromiso histórico de su transformación.

Los supuestos gnoseológicos que tal quehacer educativo supone se basan en la afirmación medular que todo acto de conocimiento implica la relación dialéctica de conciencia y mundo; acto a través del cual el hombre puede alcanzar niveles de mayor abstracción, a fin de llegar a una comprensión adecuada de la realidad que lo circunda.

Por lo expuesto es obvio que una tal educación no busca amoldar ni acomodar al hombre sino, al contrario, intenta insertarlo en un proceso social más justo y participativo; es una educación que aspira a desarrollar las potencialidades de todos los hombres; es una educación que, al decir Freire, sólo puede concretarse como "práctica de la libertad".

Una educación que asume esta práctica se sabe cuestionadora de un orden establecido; se sabe entonces una educación que se construye a partir del sector mayoritario de los países subdesarrollados, aquel sector que no goza de los privilegios de la élites. La educación deviene, en el pensamiento de este autor, "pedagogía de los oprimidos", pedagogía liberadora de las masas que aspiran a recobrar su dignidad de hombres. "Pedagogía del oprimido", aquella que debe ser elaborada con él y no para él, en tanto que hombres o pueblos en la lucha permanente por la recuperación de su dignidad. Pedagogía que haga de la opresión y sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos de lo que resultará el compromiso necesario para su lucha por la liberación, en la cual esta pedagogía se hará y rehará" (13). Hablar, por tanto, de una "educación liberadora" es hablar del proceso de humanización a que están llamados todos los hombres, especialmente los oprimidos; por ello esta práctica pedagógica debe forjarse en la comunicación o en el diálogo a fin de llevar a la liberación auténtica "que es la humanización en proceso, no una cosa que se deposita en los hombres. No es una palabra más, hueca, mitificante. Es praxis,

(11) Citado por Carlos Torres N. en LA PRAXIS EDUCATIVA DE PAULO FREIRE, ed. Guernika, México, 1977, p 131

(12) Ibid. p 130

(13) Freire, Paulo: PEDAGOGIA DEL OPRIMIDO, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, p 41.

que implica la acción y la reflexión de los hombres sobre el mundo para transformarlo" (14).

3-Precisiones al concepto

Como ya hemos señalado, este término adquiere significación y valor al interior de un contexto mucho más amplio que comprende numerosos otros términos que se interrelacionan, sea identificándose sea diferenciándose de él.

En primer lugar, creemos necesario, para evitar confusiones, delimitar su significado respecto a "educación concientizante" y "pedagogía del oprimido". "Educación liberadora" alude a un sistema educativo, en tanto que "educación concientizante" se refiere más bien a una metodología, mientras que "pedagogía del oprimido" es un programa educativo que incluye diversos métodos y técnicas. Dicho en otras palabras: una conciencia liberadora de la educación requiere de una pedagogía que la posibilite a través de una metodología adecuada, es decir, para obtener aquello que se denomina "liberación" --cuestión que propone el proyecto educativo descrito-- como una meta a alcanzar y que abarca la integridad del ser humano, se empleará una pedagogía --elaborada en conjunto con los propios educandos-- que se llevará a cabo mediante una metodología "concientizante" que permita alcanzar dicha meta. La concientización es a la educación liberadora lo que la mistificación es a la educación bancaria.

En segundo lugar, habrá que precisar las oposiciones existentes entre estos diversos conceptos: "educación liberadora" se contraponen a "educación bancaria", en cuanto ambos denotan dos tipos radicalmente diferentes de quehacer educativo. El primero muestra, principalmente, a los hombres marginados de los beneficios del desarrollo y la educación y la posibilidad de superar la actual situación en vistas a conseguir un rol protagónico al interior de la lucha por lograr la autonomía económica y política de cada país subdesarrollado; en tanto que el segundo tiende sistemáticamente a integrarlo al orden social impidiéndole toda criticidad respecto de él y de todo anhelo de cambio, en vistas a ello dicho orden creará los mitos necesarios para impedir que los oprimidos capten su situación como clase (primera etapa para decidirse por la liberación).

Siendo todavía más explícitos: "educación liberadora" es una noción que alcanza toda su fuerza y claridad en el antagonismo y oposición a "educación bancaria"; ambas forman una dicotomía conceptual en el sentido que los supuestos, características, métodos y fines que cada una de ellas significa es negado absolutamente por la otra. Ahondando más en el asunto: aquellos que impugnan lo que denota "educación bancaria" son

(14) Ibid. p. 38

los mismos que desarrollan una propuesta educativa que definen como "liberadora"; o, en otras palabras si se prefiere, no existe ningún educador, sociólogo o político que proponga el concepto "educación bancaria" para designar globalmente su proyecto, por el carácter explícitamente peyorativo con que se reviste; si postulan o ejecutan un quehacer educativo del tipo que podríamos llamar "bancario", las motivaciones, valores o análisis que se expongan serán encubiertos o mistificados de modo de ocultar la esencia de su proposición.

"Pedagogía del oprimido" y "pedagogía liberadora" significan la propuesta específica para la implementación de la primera concepción educativa; i.e, refieren a una práctica que considera al hombre como sujeto de su propio cambio. Su inversa es una "pedagogía de la opresión" que denota aquella práctica educacional que hace al hombre funcional a la dominación. "Educación concientizante" y "educación mistificadora" son, en general, dos conceptos que aluden a caracterizaciones de la educación liberadora y bancaria respectivamente, pero en forma específica significan las metodologías que ambas prácticas suponen.

4-Bibliografía

a) Fuentes de referencia sobre Paulo Freire:

Assmann, Hugo: Apéndice Bibliográfico, in PEDAGOGIA DEL OPRIMIDO, Tierra Nueva, Montevideo, 1975.

Torres N., Carlos: Notas Bibliográficas, in ENTREVISTAS CON PAULO FREIRE, Guernica, Mexico, 1978.

b) Publicaciones de Paulo Freire:

EDUCACION Y ACTUALIDAD BRASILEÑA, Recife, 1959

CONCIENCIACION Y ALFABETIZACION, Meridional, Porto Alegre, 1963.

LA EDUCACION COMO PRACTICA DE LA LIBERTAD, Icirá, Santiago, 1969.

PEDAGOGIA DEL OPRIMIDO, Tierra Nueva, Montevideo, 1970 SOBRE LA ACCION CULTURAL, Icirá, Santiago, 1972.

CONCIENCIACION Y REVOLUCION.

c) Antologías:

Torres Novoa, Carlos: ENTREVISTAS CON PAULO FREIRE, Guernica, Mexico, 1978.

Terres Nevea, Carlos: LA PRAXIS EDUCATIVA DE PAULO FREIRE,
Guernika, Mexico, 1977.

EMANCIPACION MENTAL

Carlos Ossandón.

Tarea planteada por sectores representativos del pensamiento liberal a mediados del siglo XIX. Ella propendía a liberar nuestros pueblos de las sueltas mentes provenientes de la colonia para que, consumado el impulso revolucionario de 1810, esta América se orientara por la senda del "progreso" y la "democracia", en los marcos de un espíritu "libre" y "americano". La consecución de esta "emancipación íntima", como la llama Alberdi, exigió la puesta en movimiento de un programa de educación tendiente a disponer las mentes a la adquisición de las nuevas ideas; implicó, además, un esfuerzo de incorporación y participación activa en el desarrollo del mundo moderno, como también la necesidad de crear una cultura americana dirigida a superar la hispano-colonial.

Intentaremos mostrar los rasgos principales de la tarea indicada centrándonos tan sólo en cinco autores: tres argentinos y dos chilenos. En el estudio de ellos, hemos privilegiado sus elementos comunes y no sus diferencias. Y esto porque pensamos que estas diferencias, que agrupan a Francisco Bilbao (1823-1865) y Esteban Echeverría (1805-1851) por un lado (representantes de un liberalismo más social), y a Juan Bautista Alberdi (1810-1884), José Victorino Lastarria (1817-1888) y Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) por otro (representantes de un liberalismo más individualista), no ponen significativa - mente en entredicho la unidad que entre estos autores se produce en relación con dicha tarea.

Por otra parte, esperamos que el estilo de la presente redacción no conduzca a equívocos. En la medida de lo posible, este no pretende otra cosa que expresar la conciencia liberal desde dentro. Por último, constituye un deber indicar el papel orientador y motivador que en nosotros cumplieron los ensayos de Leopoldo Zea respecto del tema escogido.

I. Condiciones que justifican la emancipación mental.

Una de las limitaciones más profundas que tuvo la realización misma del proceso emancipador en Hispanoamérica fue, según el pensamiento liberal post-independientista, la escasa comprensión por parte del pueblo de la ideología que conllevaba la lucha contra España. No se supo ligar la independencia política de América con la nueva filosofía que se proponía, viéndose en esa lucha un hecho separado de las cuestiones que el pensamiento moderno había derribado. El pueblo quedó así antiguo en sus creencias. "Nuestra revolución fue reflexiva en sus promotores y espontánea en el pueblo", señala Bilbao (1). Aún habiendo participado en la gesta de 1810, éste no interiorizó cabalmente los principios libertarios de ella. Incluso los mismos capitanes, justifica Lestarría, que habían servido a la revolución llevaban en su educación y en sus instintos el espíritu colonial (2). El nuevo sistema de creencias, continúa Bilbao, no se pudo imponer de manera total, porque ocupados solamente de la crítica del pasado no se llegó a entregar soluciones científicas o racionales a los asuntos de fondo que pedía la sociedad de la época. Sin el concurso de la ciencia, "nuestros revolucionarios, armados tan sólo de la filosofía crítica, se encontraron con un peso entre las manos que no supieron donde apoyarlo". En esta situación, los ojos se volvieron al pasado buscando afirmar lo conquistado "en los restos de la columna misma que se había derribado" (3). Así surgió la reacción, mejor dicho, la contrarrevolución. Esta se vio facilitada por la incapacidad de incorporar reflexivamente al pueblo al proceso emancipador. Un pueblo sólo formalmente libre, inculto, conservaba en sí mismo los elementos ideológicos capaces de mantener y de volver a reproducir la mentalidad colonial.

A partir de este diagnóstico el liberalismo saca dos conclusiones. La primera: la realidad de la Colonia, de sus ideas y hábitos, se halla todavía presente y actuante en América. La segunda: la obra de la Independencia, dada la vigencia del espíritu colonial, no está aún terminada. En suma, se ha obtenido la emancipación política al romper con España, pero falta una segunda emancipación, tendiente a liberar a América del mencionado espíritu. Completar la inacabada Independencia y emanciparnos de la mentalidad hispano-colonial forman parte de una misma y única tarea. Esta, a su vez, se pone en relación con un mismo y único fin: el deseo de estos americanos de incorporar estas tierras al desarrollo de la civilización moderna.

(1) Bilbao, Francisco: Sociabilidad chilena, en Obras Completas. Imprenta de "El Correo", Santiago de Chile, Tomo I, 1897, p. 29.

(2) Lestarría, José Victorino: Don Diego Portales. Juicio histórico. Imprenta y oficina de la Democracia, Santiago de Chile, 1896, p. 47.

(3) Bilbao, Francisco: Op. cit.

II. Los aspectos generales de la emancipación mental.

No es posible entender el contenido de la segunda emancipación si no lo vinculamos con el objetivo y los logros de la primera. Para Lastarria, el verdadero y gran objetivo de la revolución que proclamó la Independencia y estableció la República fue "la emancipación del espíritu" (4). Hacia allá se dirigieron todos los esfuerzos. La guerra contra España no fue, sin embargo, suficiente para el conseguimiento pleno del mismo. Fuimos capaces de obtener la "emancipación política", dice Echeverría, pero no hemos resuelto aún la "emancipación social". A la joven generación toca, pues, despedazar los grillos de la revolución y "conquistar la gloria de la iniciativa en la grande obra de la emancipación del espíritu americano" (5), que se resume en las dos cuestiones señaladas. La emancipación mental (o "social" como la denominan Echeverría) se dispone precisamente a alcanzar ese objetivo de la revolución, a través de un trabajo orientado a eliminar y reemplazar las huellas mentales coloniales.

En un sentido lato, la noción "emancipación del espíritu" se refiere a una ancha y liberada atmósfera intelectual, política y social. Por oposición al ambiente opresivo de la Colonia, se habla de la necesidad de un espíritu social emancipado. En un sentido más restringido, esta noción designa el desarrollo libre y sin ataduras de la razón humana. Un espíritu emancipado es el que ha roto los lazos de la servidumbre espiritual para alcanzar la libertad. Es aquel que ha reemplazado los argumentos de autoridad para dejarse guiar exclusivamente por los principios de la razón misma. Se le opone, además, todo lo que sea ideas convenidas u obligadas, los lugares comunes, los sofismas, las frases de convención, etc. (6). Para Bilbao, la independencia o soberanía de la razón -verdadero "derecho de los derechos" (7), "autoridad de autoridades" según los estatu-

(4) LASTARRIA, José Victorino: La América. Imprenta de Eug. Vanderhaeghen, Genta, 1867, p. 191.

(5) ECHEVERRÍA, Esteban: Dogma socialista de la Asociación Mayo, precedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37. Imprenta del Nacional, Montevideo, 1846, p. 54.

(6) LASTARRIA, José Victorino: Discurso inaugural de la reinstalación del "Círculo de Amigos de las Letras", 23 de Mayo de 1860, en Recuerdos literarios. Zig-Zag, Santiago de Chile, 1908, p. 366.

(7) BILBAO, Francisco: El evangelio americano, en Obras Completas. Imprenta de "El Correo", Santiago de Chile, Tomo I, 1857, p. 266.

tos de la "Sociedad de la Igualdad" (8) - consiste en el no reconocimiento de autoridad dogmática alguna sobre el propio pensamiento. Se le opone "el dogma católico de la obediencia ciega" (9).

Un espíritu emancipado es, entonces, un espíritu libre, que ha roto con el convencionalismo colonial, no teniendo ya que rendir cuentas frente a la Inquisición española sino sólo frente a sí mismo.

Aclarada esta noción, podemos ahora comprender mejor el rol que la emancipación mental desempeña en el afán por completar la gesta de 1810: ella no tiene otra pretensión que alcanzar el gran objetivo de ésta. De su parte, claro está, de cero. De hecho, dice Echeverría, hemos ya emancipado nuestro cuerpo. Pero vista la vigencia de las ideas y hábitos coloniales, falta por realizar la emancipación de la inteligencia americana (10). Terminada la época heroica de nuestra historia, dice Alberdi, entramos ahora en la del pensamiento (11). El

(8) La "Sociedad de la Igualdad" fue fundada principalmente por Santiago Arcos (1822-1874) y Francisco Bilbao en 1850. Organización de vida muy efímera, pero que logró aglutinar a sectores populares significativos de la sociedad chilena, siendo capaz de levantar un programa dirigido a atacar los intereses del poder social y económico de la oligarquía.

(9) BILBAO, Francisco: El evangelio americano, p. 270.

(10) ECHEVERRÍA, Esteban: Op. cit., p. 49.

(11) "Nuestros padres, continúa Alberdi, nos dieron una independencia material, a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia: la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó, otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada; nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumir nuestra emancipación. La espada, pues, en esta parte, cumplió su misión. Nuestros padres llenaron la misión más gloriosa que un pueblo tiene que llenar en los días de su vida. Pasó la época numérica, la época heroica de nuestra revolución. El pensamiento es llamado a obrar hoy por el orden necesario de las cosas, si no se quiere hacer de la generación que asema, el pleonasmo de la generación que pasa. Nos resta que conquistar, sin duda, pero no ya en sentido material. Pasó el reino de la acción; entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía. Una sien de la patria lleva ya los laureles de la guerra; la otra sien pide ahora los laureles del genio. La inteligencia americana quiere también su Bolívar, su San Martín. La filosofía americana, la política americana, el arte americano, la sociabilidad americana, son otros tantos mundos que tenemos que conquistar". En Fragmento preliminar al estudio del derecho. Librería Hachette, Buenos Aires, 1955, pp. 55 y 56.

rol de esta segunda emancipación no consiste pues en blandir la espada, en pasar a la acción, sino en crear una mentalidad liberada de la opresión, compatible con los nuevos principios proclamados.

III. Los aspectos particulares de la emancipación mental.

1. La primera cuestión que se destaca es su contenido educativo y social. La implementación de esta tarea exige, como era de suponerse, un trabajo de orden educativo con las más amplias capas de la población. En efecto, el instrumento más importante que se propone para cambiar el antiguo sistema de creencias es precisamente la educación del pueblo. Para alcanzar un espíritu liberado es necesario emprender un esfuerzo educacional, de combate a la antigua ideología y de enseñanza de los nuevos valores, tendiente a crear en el pueblo las condiciones mentales de posibilidad para arribar a ese espíritu. Un empeño de esta naturaleza permite hacer frente a una de las principales causas que explicaban la presencia de la herencia española en América, a saber, la no comprensión por parte del pueblo de la filosofía que proclamó la gesta de 1810. Es posible, dicen los autores liberales, desligarnos de esta presencia si realizamos un trabajo de educación en los nuevos principios. De aquí que emancipar tenga el sentido de ilustrar (12).

2. Otro aspecto importante de la nueva emancipación es la intención de asegurar, en el propio trabajo de destrucción de la mentalidad colonial, la participación de América en el desarrollo de la civilización moderna. La particular relación que se establece entre nuestros países y aquella civilización representada por las naciones adelantadas de Occidente (la Europa moderna y los Estados Unidos de Norteamérica) determina en forma significativa tanto el contenido de la emancipación mental como, en términos más amplios, el destino de nuestro continente.

¿Cuáles son las razones que se esgrimen para justificar este afán por participar en la elaboración de ese mundo?

Se dan al menos dos razones. La primera se refiere al hecho de nuestra propia pertenencia a las naciones que llevan a cabo esa elaboración. Los pueblos americanos que forman parte de la familia europea tienen, en consecuencia, el legítimo derecho de ocupar un lugar en el desarrollo de la modernidad que propicia Europa. "La América del Sur, dice Sarmiento, es europea como la del Norte, y los idiomas, las creencias, tradiciones e ideas de la Europa, se dan la mano por una serie de poblaciones desde Patagonia hasta el Canadá" (13). Para Alberdi, las re

(12) Sobresale en este quehacer Domingo Faustino Sarmiento.

(13) SARMIENTO, Domingo Faustino: San Martín y Bolívar, en Escritos sobre San Martín. Instituto Nacional Sanmartiniano, Buenos Aires, 1966, p. 58.

públicas americanas no son sino el resultado y el testimonio de la acción de Europa entre nosotros. "Lo que llamamos América independiente no es más que Europa establecida en América" (14). Nuestra revolución es sólo la ruptura de un poder europeo en dos partes, que hoy se manejan por separado. En 1810 se dio término a la acción de la Europa española en este continente y fue reemplazada por la acción de la Europa anglosajona y francesa. "Los americanos de hoy, continúa Alberdi, somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y francesa. Pero siempre es Europa la obrera de nuestra civilización" (15). La revolución de la Independencia no cambia en nada el ser esencialmente europeo del hombre de estas tierras.

La segunda razón es la comunidad de fines que existe, según creen los pensadores liberales, entre América y esas naciones. "La América y la Europa, dice Lastarria, aunque en general están pobladas de distinta gente, de condiciones sociales profundamente diversas, tienen, sin embargo, tradiciones, sentimientos y costumbres procedentes de un mismo origen, y sobre todo se encaminan a un mismo fin social" (16). Los pueblos americanos que son de procedencia europea no tienen otro horizonte que aquel general abierto por aquella civilización. De aquí la necesidad de nuestra incorporación a la senda que van trazando los que llevan la vanguardia del proceso. La manera concreta de colaborar en la consecución de estos fines comunes es propagando y realizando los ideales de la modernidad entre nosotros. Este es el sentido que adquiere la emancipación mental cuando se propone librar las mentes de las ideas antiguas para así disponerlas a la adquisición de esas nuevas.

3. El tercer aspecto relevante de la emancipación mental es su propensión a buscar y desarrollar una cultura americana. Junto con el deseo de arrancar el legado mental colonial está, a la par, el afán de averiguar y destacar los elementos propios de América.

Lastarria plantea la necesidad de crear una "literatura nacional", no española ni retrógrada, que sea expresión de nuestra sociedad y de sus anhelos. Alberdi hace ver la urgencia de redactar una Constitución adecuada a la realidad argentina. Bilbao incita a escribir la Biblia o el Koran americano. Se propone la creación de una "filosofía americana", etc.

La voluntad es, por medio de estos ensayos, dar un contenido americano al propósito de olvidar la Colonia. Según el liberalismo, sólo en la formación de una cultura nuestra, que re

(14) ALBERDI, Juan Bautista: Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina. La Cultura Popular, Buenos Aires, 1933, p. 81.

(15) Ibidem, p. 84

(16) LASTARRIA, José Victorino: La América, p. 5

fleje lo que somos y lo que queremos, se asegura la destrucción de aquella extraña e impuesta por España. Si no le damos este sentido a la "regeneración mental", dice Lastarria, la estamos contrariando, la retardamos y extraviamos de su curso natural. Esto hacemos si trasplantamos "a la América netamente y sin reflexión el criterio histórico, político y moral dominante en las sociedades europeas'" (17).

Pero, ¿cómo se compagina una propuesta de esta naturaleza con el deseo de incorporación y participación que indicábamos en el número dos de la exposición? ¿No significa esto último la negación de nuestro ser, de nuestra propia cultura y temporalidad? ¿Cómo es posible que negándonos a nosotros mismos se plantee, al mismo tiempo, la creación de un pensar y de un hacer adecuado a su realidad?

En efecto, vemos aquí una tensión entre el afán de ser auténticos y el anhelo de seguir la marcha del mundo "adelantado". En los hechos está la entrega de las burguesías locales a los intereses económicos predominantes de Europa. Y obviamente frente a esta maciza realidad no hay argumentación de autenticidad que se sostenga. Esta es justamente la razón que explica el fracaso del liberalismo de dar un aporte propiamente americano al desarrollo del "progreso" vanguardizado por las naciones modernas. La disociación que existe en el pensamiento liberal entre el nivel político-ideológico y el plano económico-social es "un factor que entre otros, dice Bernardo Subercaseaux refiriéndose al liberalismo chileno, explica la distribución de sus aportes y desaciertos: contribuciones en el desarrollo de la educación y la cultura, en la laicización de la sociedad y en una relativa democratización política; y fracasos al entregar los recursos básicos del país a capitales extranjeros, mostrando una absoluta incapacidad para orientar un desarrollo económico independiente y de beneficio general" (18). Además de esta razón, pensamos que es posible aventurar otra que de cuenta del mencionado fracaso: el ofrecimiento de una contribución específicamente americana al desarrollo en cuestión no es fruto de una concepción independiente -por así decir- de ésta nuestra América. América Latina no es visualizada aquí como un conjunto de pueblos pobres y explotados por las naciones colonialistas y, en consecuencia, como radicalmente diferente y opuesta a su polo dominante. Si bien el liberalismo desea que América tenga una personalidad propia, este deseo se manifiesta dentro de una concepción burguesa y europeizante de la realidad americana. Es así como

(17) LASTARRIA, José Victorino: Discurso inaugural de la reinstalación del "Círculo de Amigos de las Letras", 23 de Mayo de 1869, en Recuerdos literarios, n. 369.

(18) SUBERCASEAUX, Bernardo: "Diego Portales y la Junta militar chilena. Singularidad histórica e interpretación retórica", en Araucaria de Chile. I. Peralta Ediciones, Pamplona, N° 2, 1978, p. 44.

el afán -muy estrechamente ligado a la emancipación mental- de conseguir formas adecuadas a las exigencias de nuestro mundo, al darse bajo el arquetipo (y la dependencia práctica) del llamado mundo moderno, adquirió el sentido de una búsqueda inauténtica de lo auténtico.

Empero, si la tensión arriba mencionada no se resuelve a nuestros ojos, sí lo hace a los ojos liberales. Desde esta óptica, el rastreo de una expresión propia no se entiende como el denuedo de enfrentarse u oponerse a Europa. El hecho que nuestro continente tenga una identidad es una de las maneras de garantizar y de hacer ver a todos la necesidad de su participación en el nuevo desarrollo. ¿Qué es el cuidado por la autenticidad sino la aspiración a ser algo diferente del resto, conforme a sí mismo, y digno, por consiguiente, de ser tomado en cuenta? Es nuestra propia sustantividad la que puede crear las condiciones para la incorporación activa y creadora de América al avance de ese mundo al cual se cree pertenecer. La elaboración de la civilización occidental tomará así el carácter de una colaboración. La posibilidad de América de configurar una cultura constituye, pues, la prueba más clara de la necesidad de contar con este continente en ese desarrollo. La actitud crítica que a veces se tiene hacia Europa no representa una tentativa de separación del rumbo general trazado por ésta, sino sólo una voluntad de autoafirmación. El ensayo de una cultura americana, no separada ni opuesta al desarrollo "universal", manifiesta otra de las ideas liberales, de fuerte raigambre romántica: si bien el progreso pronunciado por las naciones modernas es necesario, cada uno de los pueblos lo realiza a su modo, en conformidad con sus condiciones de tiempo y espacio.

No oponiéndose a Europa, el afán de tener un ser propio toma, en repetidas ocasiones, el sentido de una demanda de reconocimiento a ésta de la capacidad nuestra de poseer una cultura, y de poder, consecuentemente, entregar un aporte a la marcha de su mundo (19). El propio estudio de la realidad social americana tiene, a ratos, esta misma intención: la de enterar a Europa de la sárbida lucha que entre nosotros se despliega entre "los últimos progresos del espíritu humano y los rudimentos de la vida salvaje, entre las ciudades populosas y los bosques sombríos" (20). Al enseñar nuestra acucia por negar la "barbarie" y afirmar la "civilización" se espera el reconocimiento europeo de este fin que se cree común.

(19) "La preocupación por la originalidad de la cultura en América, señala Leopoldo Zea, es así una preocupación que tiene su origen en un afán de reconocimiento: el que puede otorgarle la cultura occidental al quehacer americano". En América en la historia. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 13.

(20) SAPIENTO, Domingo Faustino: Facundo. Editorial Losada, Buenos Aires, 1963, p. 15.

Lo dicho no significa, sin embargo, que se postule una cultura puramente imitativa. Si bien no se puede separar el interés por conquistar una expresión americana del anhelo de ser reconocido por Europa, tampoco es legítimo reducir completamente lo primero a lo segundo, sin ver en ello una cierta autonomía. En efecto, el esfuerzo por darse "una forma propia y adecuada" exige, según Alberdi, la depuración de "nuestro espíritu de todo color postizo, de todo traje prestado, de toda parodia, de todo servilismo" (21). Debemos proceder de acuerdo con nuestras propias fuerzas e intereses, sin imitar a pueblo alguno, en correspondencia con las condiciones individuales de nuestro ser.

Planteadas así las cosas, la creación de una cultura de participación y reconquista, pero no por esto menos nuestra, es la forma más conveniente de llevar a cabo la tarea de destrucción del antiguo sistema de creencias, como también su momento positivo, este es, la formulación de una respuesta cultural alternativa a la colonial. Obrando de esta manera -es decir, negando el pasado colonial y afirmando la americanidad en el marco señalado- nuestro continente podrá, según esperan los autores liberales, dar un paso decisivo en la completación definitiva de su independencia. Como señalábamos al comenzar, es ésta la meta más general de la emancipación mental.

(21) ALBERDI, Juan Bautista: Fragmento preliminar al estudio del derecho, p. 53

BIBLIOGRAFIA

1. ALBERDI, JUAN BAUTISTA: América. En Escritos Póstumos. Imp. Alberto Monkes, Tomo VII, Buenos Aires, 1899.
2. : América. En Escritos Póstumos, Imp. Cruz Hermanos, Tomo VIII, Buenos Aires, 1899.
3. : Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina. La Cultura Popular, Buenos Aires, 1933.
4. : Del gobierno en Sud América. Según las miras de su revolución fundamental. En Escritos Póstumos, Imprenta Europea, Tomo IV, Buenos Aires, 1897.
5. : Fragmento preliminar al estudio del derecho. Librería Hachette, Buenos Aires, 1955.
6. : Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso general americano. En Antología del pensamiento político americano. Imprenta Universitaria, México, 1946.
7. BILBAO, FRANCISCO: Desespañolización en América. Al señor don Emilio Castelar en Madrid. En Obras Completas. Imprenta de "El Correo", Tomo I, Santiago de Chile, 1897.
8. : El Evangelio Americano. En Obras Completas. Imprenta de "El Correo", Tomo I, Santiago de Chile, 1897.
9. : Emancipación del espíritu en América. En Obras Completas. Imprenta de "El Correo", Tomo IV, Santiago de Chile, 1898.
10. : Prefacio a los Evangelios. El libro en América. En Obras Completas. Imprenta de "El Correo", Tomo I, Santiago de Chile, 1897.
11. : Sociabilidad Chilena. En Obras Completas. Imprenta de "El Correo", Tomo I, Santiago de Chile, 1897.
12. CANARI-HERNANDEZ, BERNARDO: Alberdi y la proyección sistemática del espíritu de Mayo. Editorial Losada, Buenos Aires, 1961.
13. DELANO, LUIS ENRIQUE: Lastarria. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, Serie El Pensamiento de América, México, 1944.

14. DUSSEL, ENRIQUE: "Elementos para una filosofía política latinoamericana". En Revista de Filosofía Latinoamericana. Ediciones Castañeda, Tomo I, Nº 1, Argentina, 1975.
15. ECHEVERRÍA, ESTEBAN: Dogma Socialista de la Asociación Mayo, precedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en El Plata desde el año 37. Imprenta del Nacional, Montevideo, 1846.
16. : Dogma Socialista y otras páginas políticas. Ediciones Estrada, Biblioteca de Clásicos Argentinos, Volumen XXV, Buenos Aires, 1965.
17. FUENZALIDA G., ALEJANDRO: Lastarria y su tiempo. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1893.
18. HALPERIN, TULIO: El pensamiento de Echeverría. Editorial Sudamericana, Ensayos Breves, Buenos Aires, 1951.
19. LASTARRIA, JOSE VICTORINO: Don Diego Portales. Juicio histórico. Imprenta y oficina de La Democracia, Santiago, 1896.
20. : Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile. Memoria presentada a la Universidad de Chile en su sesión general del 22 de Septiembre de 1844. Imprenta del Siglo, Santiago, 1844.
21. : La América. Imprenta de Eug. Vanderhaeghen, Gante, 1857.
22. : Recuerdos Literarios. Zig-Zag, Santiago de Chile, 1958.
23. OYARZUN, LUIS: El pensamiento de Lastarria. Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1953.
24. PRO, DIEGO F.: "Sarmiento y el historicismo romántico". En Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Tomo VIII, Mendoza, 1972.
25. SARMIENTO, DOMINGO FAUSTINO: El espíritu colonial. En Obras. Inmigración y colonización, Imp. y Litografía Mariano Moreno, Tomo XXIII, Buenos Aires, 1899.
26. : Facundo. Editorial Losada, Buenos Aires, 1953.
27. : San Martín y Bolívar. En Escritos sobre San Martín. Instituto Nacional Sanmartiniano,

Buenos Aires, 1966.

28. SUBERCASEAUX, BERNARDO: Lastarria, ideología y literatura. Editorial Aconcagua, Santiago de Chile, 1981.
29. : Diego Portales y la Junta militar chilena. Singularidad histórica e interpretación retórica. En Araucaria de Chile. I. Peralta Ediciones, N° 2, Pamplona, 1978.
30. VARONA, ALBERTO J. : Francisco Bilbao revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos. Ediciones Excelsior, Argentina, 1973.
31. ZEA, LEOPOLDO: América en la historia. Ediciones de la Revista de Occidente, Colección Cimas de América, Madrid, 1970.
32. : El pensamiento latinoamericano. Editorial Ariel, Barcelona, 1976.
33. : Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana. Cuadernos de Joaquín Cortiz, México, 1974.
34. : Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1949.
35. : Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1956.
36. : La esencia de lo americano. Editorial Pleamar, Buenos Aires, 1971.
37. : Filosofía de la historia americana. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

FILOSOFIA AMERICANA

Carlos Ossandón B.

Concepto original de la "Generación de 1837" en la Argentina, principalmente de Juan Bautista Alberdi (1810-1884), que ha tenido un desarrollo sostenido desde los llamados "fundadores" hasta nuestros días, y que expresa el deseo de crear una filosofía propia a los países americanos.

Desde hace ya bastante tiempo el tema relativo a la legitimidad y a las posibilidades de una filosofía americana viene planteándose en América latina. Este tema ha suscitado tal cantidad de controversias, ha agitado tanto la vida filosófica de nuestros países, que bien merece llevar a cabo un trabajo de precisión y constitución conceptual.

Ahora bien, no son pocas las dificultades que se encuentran al intentar definir el concepto filosofía americana (o latinoamericana), y esto debido a los distintos significados que ha recibido entre nosotros. La dificultad aumenta aún más cuando vemos que este concepto ha constituido en sí mismo un problema, sujeto a crítica y a revisión, sin existir, por tanto, una definición precisa y un acuerdo unívoco sobre el mismo. Esta intensa discusión ha permitido una de las reflexiones filosóficas más ricas que se hayan dado en nuestro medio.

Intentaremos hacer aquí un esfuerzo muy inicial de esclarecimiento de esta singular filosofía, formulando para ello algunas preguntas fundamentales que se refieren a diversos aspectos de ella. En el tratamiento de estas preguntas procuraremos realizar una labor de afirmación y depuración conceptual.

1. La primera pregunta que se nos presenta tiene relación con la posibilidad de una tal filosofía. "¿Hay razón -se interroga José Gaos- en ser hombre de lengua española o de América para no satisfacerse con la filosofía, por ejemplo, de lengua inglesa o con

la filosofía europea, si no asiática?" (1). En palabras nuestras, ¿hay motivo para que nosotros, hombres de esta América, no nos contentemos con la filosofía que la humanidad ha elaborado a través de siglos, intentando crear otra que nos exprese mejor en tanto que tales? ¿No es la filosofía un saber universal y totalizador que no admite limitaciones de tipo regional o continental? ¿Puede hablarse entonces -se pregunta Francisco Larroyo- "de una filosofía americana (o de América) en un recto, congruente y justificado sentido?" (2). La noción que examinamos es, pues, un interrogante acerca de su posibilidad para aquellos que se ocupan del tema. Incluso no pocos muestran el asombro y la perplejidad que les produce a ellos o a otros este asunto. "Me imagino la sonrisa del lector -escribe Alejandro Korn- ante el epígrafe. ¿Desde cuándo tenemos filosofía argentina? ¿Acaso tenemos filósofos?" (3). Como se ve, no es nada fácil la definición de un concepto que se presenta acompañado de una serie de dudas e incluso ironías acerca de su existir. Además, y esto contribuye a extender y complejizar el problema, en el debate sobre nuestra filosofía se han tocado una gran cantidad de cuestiones vinculadas a este debate, que se refieren, por ejemplo, a las características de la historia del pensamiento en América latina; al desarrollo o no de una filosofía original, genuina o peculiar; a los rasgos que esta filosofía debiera tener, etc. (4). En el curso de estas intrincadas reflexiones se han hecho algunas distinciones fundamentales que nos pueden ayudar ahora a delimitar el concepto que queremos definir. Se ha hablado de una filosofía en América latina, acerca o sobre América latina y de América Latina (o americana). Por filosofía en América Latina se entiende aquella que se ha dado en nuestro continente, que sigue las tendencias, sobre todo europeas, de la filosofía, y que reflexiona sobre los temas clásicos de este saber sin hacer verdaderamente cuestión de la circunstancia americana. Por filosofía acerca o sobre América latina se entiende aquel pensar que se realiza en o fuera del continente, cuyo objeto o problema filosófico es nuestra propia realidad. Por filosofía americana o de América latina se entienden varias cosas, de aquí su dificultad. Esta expresión designa para algunos, por ejemplo, la filosofía que simplemente se hace o se practica entre nosotros; para otros son los nuevos aportes que hemos hecho o que podemos hacer al acervo universal de la filosofía; designa también una meditación de tema americano; se habla, en fin, de una reflexión hecha desde y para América. Es esta última acepción la que nos intere-

- (1) GROS, José: "¿Filosofía 'americana'?", en Pensamiento de lengua española. Editorial Stylo, México, 1945, p. 358.
- (2) LARROYO, Francisco: La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958, n. 57.
- (3) KORN, Alejandro: "Filosofía argentina", en El pensamiento argentino. Editorial NOVA, Buenos Aires, 1961, p. 233.
- (4) Cfr. SALAZAR E., Augusto: ¿Existe una filosofía de nuestra América?. Siglo Veintiuno editores, Colección Mínima 22, México, 1968, p. 11.

sa destacar y desarrollar como la más propia a una filosofía americana, que asegura asimismo una demarcación un tanto más clara (aunque no de una manera tajante) con respecto a las otras dos distinciones señaladas (la filosofía en y acerca de América latina). Las preguntas que vienen a continuación intentarán aclarar un poco más el concepto filosofía americana o de América, en el sentido último que acabamos de subrayar.

2. La segunda cuestión que se nos presenta alude a las razones que los pensadores latinoamericanos han destacado para explicar el surgingimiento de esta filosofía. ¿Cuáles son los motivos que han dado nacimiento a una filosofía americana, al planteamiento en lo que a tañe a su posibilidad y significación?

Nótese que no nos preguntamos aquí acerca de su origen, sino acerca de los móviles que la han causado. No nos interesa por ahora saber que el problema de la posibilidad de un filosofar nuestro tuvo su comienzo en la llamada "Generación de 1837" en la Argentina, principalmente con Juan Bautista Alberdi, sino que esta posibilidad aparece dentro de las exigencias histórico-políticas del grupo liberal, como un intento de entregar una respuesta, en el terreno filosófico, a tales exigencias. La proposición de una filosofía americana se halla, pues, muy claramente determinada -como lo reconocerá el propio Alberdi- por las aspiraciones de "progreso" del proyecto liberal de la época. De aquí que esta filosofía sea concebida, en el pensador argentino, como una de tipo práctico, aplicada a estas aspiraciones fundamentales de los países americanos, por oposición a una concención meramente "especulativa" o "en sí" de la filosofía, desinteresada del acontecer histórico (5).

En nuestro tiempo, son muchas las razones que se han señalado para dar cuenta del aparecer de nuestra filosofía. Para el mexicano Leopoldo Zea, la preocupación por una cultura y una filosofía americanas surge con gran fuerza en este siglo, y esto debido últimamente "a la orfandad en que la crisis de la cultura europea -crisis evidenciada por las dos grandes guerras que han sacudido al mundo entero- parece sumir a esta América" (6). La tragedia de Europa, el cuestionamiento de su liderazgo intelectual, la soledad en que nos deja su crisis, obligan a los americanos a pensar desde sí mismos acerca de las posibilidades de su cultura y sobre los problemas de esta parte del mundo. Además -sigue di-

(5) Cfr. 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.

(6) ZEA, Leopoldo: Antología de la filosofía americana contemporánea. B. Costa-Amic Editor, Colección Pensamiento de América, México, 1968, p. XI.

ciendo Zea-, el historicismo, el existencialismo y otras corrientes filosóficas de la postguerra van a relativizar el carácter universalista de la cultura europea, concibiéndose la filosofía no como expresión de cualquier circunstancia, sino de una sola, la suya propia. De la misma Europa viene, pues, esta nueva idea; ésta es, "la historicidad y limitación de toda filosofía" (7). En igual forma, el uruguayo Arturo Ardao hace notar la relación existente entre el historicismo contemporáneo y la actual preocupación por una filosofía americana. Por influjo de esta corriente filosófica -dice Ardao-, "América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aun en su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad. Su pensamiento ha tenido espontáneamente a reflejar el de Europa; pero cuando ésta, por su propio curso, desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra paradójicamente consigo misma, invocada en lo que tiene de genuino. Se vuelve entonces autociencia, su reflexión se hace autorreflexión" (8). La particular dirección que toma la filosofía europea (especialmente merece el perspectivismo y circunstancialismo orteguiano) constituye, pues, tanto para Ardao como para Zea, una de las razones más importantes que explican el movimiento de vuelta a sí de la cultura y la filosofía latinoamericanas.

Hay otras dos razones que se pueden mencionar. La primera de ellas parte de la constatación, hecha por los americanos mismos, de haber nacido "en una sucursal del mundo, en un orbe de segunda clase" (9), periferia de la civilización occidental. Esquemáticamente se puede afirmar que la conciencia de encontrarnos "fuera de la historia" va a suscitar en algunos el deseo -iniciado por los liberales del siglo pasado y continuado hasta hoy- de incorporarse al mundo "civilizado"; en otros, en cambio, va a impulsar una actitud de crítica a Occidente y de afirmación cultural. En los primeros tendrá lugar una reflexión sobre los obstáculos que impiden la integración, sobre los aportes nuevos y originales que se pueden entregar a ese mundo, sobre la necesidad de ocupar un lugar en él, etc. En los segundos, la reflexión tenderá a desacralizar los paradigmas y las formas occidentales de desarrollo, a criticar la política imperial y a proponer relaciones no dependientes de interrelación cultural. Tanto unos como otros harán el esfuerzo de pensar sobre las posibilidades del ser y del hacer americanos. La pregunta acerca del rumbo y el sentido de la cultura latinoamericana -determinada por la conciencia de nuestra

(7) Ibid., p. XIII.

(8) ARDAO, Arturo: "El historicismo y la filosofía americana", en Cuadernos Americanos. Año V, volumen XXVIII, núm. 4 julio-agosto, México, 1946, p. 114.

(9) VILLEGAS, Abelardo: Panorama de la filosofía iberoamericana actual. Editorial Eudeba, Biblioteca de América, Libros del Tiempo Nuevo, Buenos Aires, 1963, p. 76.

marginalidad- ha sido de gran incentivo para el desarrollo de una filosofía americana, conceptuada ésta como meditación histórico-cultural. La segunda de estas razones parte, a su vez, de la constatación de nuestra total inautenticidad en filosofía, en cuanto es meramente imitativa y repetitiva de la europea. La conciencia de nuestra nulidad filosófica -producto de nuestra dependencia cultural- va a empujarnos a cambiar esta situación, a entregar verdaderas contribuciones y, sobre todo, creará el imperativo de aprender a pensar no como europeos, sino en tanto que americanos, "como hijos de este continente nuevo", según expresión de Nimio de Anquín (10). La necesidad de desarrollar una reflexión filosófica que no se contente con repetir los filosofemas de la tradición europea ha sido otro de los incentivos del planteamiento relativo a la posibilidad de un filosofar nuestro.

Hay una última razón importante de apuntar, que sirve para comprender mejor la concepción de filosofía americana que privilegiábamos en el anterior apartado, entendida ésta como una actividad que se construye a partir de nuestra realidad, determinada por ella y dirigida a entregar las respuestas que a esta realidad convienen. Esta razón vincula el paulatino proceso de concientización que tiene lugar en América latina, el proceso histórico de nuestra toma de conciencia, con el surgimiento de una filosofía que tiende a expresar la particular y dramática condición americana. Siendo ésta la de pueblos dependientes, oprimidos externa e internamente, esta filosofía, partiendo de esta realidad radical, ha comenzado a asumir caracteres marcadamente críticos. En esta línea de interpretación se encuentran todos aquellos pensadores que postulan una filosofía de la liberación para Latinoamérica, concebida, según Augusto Salazar Bondy, como la "conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos (...) capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición" (11). El emerger de una filosofía americana conceptuada como "el decir de la liberación" (12) se inserta, de acuerdo con este enfoque, en el marco general de la lucha de nuestros pueblos por conquistar una historia propia.

3. La tercera pregunta que se nos presenta toca uno de los temas que más ha inquietado a los pensadores latinoamericanos, éste es, la compatibilidad o no entre la formulación de una filosofía americana y la aspiración a la universalidad de toda filosofía. En 1937, el argentino Francisco Romero se expresaba así: "Algunas voces americanas, muy nobles y altas, por cierto, partiendo de la

(10) DE ANQUÍN, Nimio: "El ser, visto desde América", en Humanistas. Núm. 8, Tucumán, 1957, p. 26.

(11) SALAZAR B. Augusto: op. cit., p. 126.

(12) GUILLOT, Daniel E.: "Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica", en Revista de Filosofía Latinoamericana. Ediciones Castañeda, núm. 1, Argentina, 1975, p. 89.

comprobación indiscutible de que toda filosofía refleja propensiones de la comunidad histórica en que se desarrolla, nos invitan a buscar en nuestro filosofar la peculiaridad americana. ¿Pero no contradice la esencia de la filosofía esta preocupación?" (13). Ha aquí formulada la pregunta que vamos a desarrollar brevemente en este apartado. En general, podemos decir que los pensadores interesados en crear una filosofía americana (salvo los que proponen una de liberación) no verán mayor contradicción entre ésta y la filosofía denominada universal, siendo de opinión contraria aquellos que postulan una filosofía "sin más". Quien primero se ocupó de este problema fue el propio Alberdi. Para este autor, como para otros posteriores a él, la connotación americana de la filosofía no entra en pugna con la concepción universalista de la misma. Sin negar el carácter único y universal que tiene la filosofía, fundamentado en el hecho que "la verdad es una en todos los instantes y en todos los lugares" (14), Alberdi plantea que esta filosofía puede ocuparse, en determinados momentos y lugares, "de la indagación de ciertas verdades, que son las que importan a ese momento y a ese lugar, por medio de cierto método, de cierto proceder, que es el que conviene a la verdad en investigación" (15). De hecho, estas posibilidades han dado origen a lo que Alberdi llama "filosofías diversas", que no son, en definitiva, sino "distintos momentos de una misma e idéntica filosofía" (16). Aún más, se puede señalar -aunque forzando un poco el pensamiento alberdiano- que es precisamente esta consideración espacio-temporal la que permite el acceso a la verdad absoluta. Llegar de golpe a la "filosofía completa" no es posible, de aquí que tengamos "el deber de ser incompletos" (17), es decir, de desarrollar una reflexión que a partir de nuestra particular circunstancia nos habilite la entrada a lo universal (18). El punto de partida para llegar a la filosofía, que es "una en sus elementos fundamentales", es siempre la "nacionalidad", concluye Al

-
- (13) ROMERO, Francisco: "Futura influencia de la literatura ibero americana en el pensamiento mundial", en Europa-América Latina. Comisión Argentina de Cooperación Intelectual, Buenos Aires, 1937, p. 217.
- (14) ALBERDI, Juan Bautista: Al señor profesor de filosofía don Salvador Puang, en Escritos póstumos, Imprenta J.B. Alberdi, Tomo XIII, Buenos Aires, 1900, p. 119.
- (15) Ibid.
- (16) Ibid.
- (17) ALBERDI, Juan Bautista: Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea, p. 606.
- (18) "El método sería, pues-dice Arturo Andrés Roig comentando la filosofía alberdiana-, el de radicarse en lo incompleto en cuanto que éste supone necesariamente lo completo, lo universal, y a este último plano no tenemos más vía de acceso que nuestra radical temporalidad". "Notas y comentarios. Necesidad de un filosofar americano. El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi", en Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Tomo VI, Mendoza, 1970, p. 123.

berdi (19). Siguiendo en esta misma línea de pensamiento, la cubana Victoria de Caturla Bru manifiesta en 1959 que no hay ni una consecuencia en referirnos a una filosofía latinoamericana, "sin negar por ello la existencia de una filosofía universal, del mismo modo que tienen cabida las diferencias individuales dentro de una concepción genérica del hombre" (20). En contraste con esta opinión, la actual filosofía de la liberación va a poner en cuestión los vínculos entre un pensar que surge de la novedad radical de nuestra situación y aquel de orden universal, europeo especialmente. En este sentido, esta orientación se aparta por igual de la postura conciliadora que comienza con Alberdi, como también de aquella otra que sólo admite "sin más". La afirmación de un pensar latinoamericano, que parte de la realidad del oprimido, de lo distinto que es su historia, exige, según Daniel E. Guillo, una ruptura (un nuevo lenguaje y nuevas categorías filosóficas) con el "pensar de una realidad otra que la nuestra" (21), profundamente universal. No es esto, sin embargo, para este pensador, la negación a secas de la cultura y de la filosofía europeas. Dado que esta cultura entra en un contexto dialéctico, no puede ser negada de esa manera, "sino que tiene que ser asumida en una negación dialéctica, que niega al mismo tiempo que sabe que se encamina a una síntesis de la historia universal" (22). La "asunción crítica" de la filosofía universal consistirá fundamentalmente "en poner a la luz los contenidos alienantes y los contenidos opresores" (23), que implica una filosofía con esa pretensión. Esta función crítica es ya, según Guillot, una "tarea de liberación" (24).

4. La siguiente cuestión que vamos a tratar se refiere al objeto de una filosofía americana. ¿Cuáles son los temas que deben atraer la atención de esta filosofía? Junto con esta pregunta se nos aparece otra de quizá mayor relevancia para con los fines que nos hemos propuesto en este artículo: ¿Son los temas los que determinan el carácter de nuestra filosofía o éste (el carácter americano) le viene por la perspectiva que asume? Comencemos por responder a la primera de ellas.

La preocupación más importante que se destaca es, sin duda, la de nuestra América. El pensador Edmundo O'Gorman expresa bastante bien esta preocupación cuando dice que ella estriba "en el deseo y necesidad de llegar a saber qué tipo de entidad es ésta que con ese nombre mentamos, cuál su génesis, cuál su realidad

(19) ALBERDI, Juan Bautista: Ideas..., p. 615

(20) DE CATURLA B. Victoria: ¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?. Editorial Novaro-México, Colección Quiero Saber, México, 1959, p. 14 y 15.

(21) GUILLOT, Daniel E.: op. cit., p. 83

(22) Ibid., p. 85.

(23) Ibid.

(24) Ibid., p. 86.

y estructura, cuál, en suma, su ser" (25).

En efecto, el tema de lo propio tiene un largo desarrollo en nuestra historia filosófica: desde el interés -señalado por Alberdi- de detectar las "necesidades" sociales y políticas de América, la exigencia de conocer el "modo de ser" del pueblo americano -plantada por Esteban Echeverría (26)-, hasta el problema de la originalidad de nuestra cultura y su lugar en el mundo -tratado por Zorrao, más actual aún, el tema de la dominación y la dependencia en América latina. Pensamos que después del impulso dado en esta dirección por Alberdi y sus compañeros de generación, este contenido adquiere un nuevo relieve con los llamados fundadores (Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Enrique Molina, Alejandro O. Peustua, José Vasconcelos, etc.), pensadores éstos que supieron, en un mismo tiempo, abrir las puertas de la universalidad a nuestra filosofía y subrayar la preeminencia del tema americano. Seguidores de esta orientación, aunque acentuando esta última preocupación, son, por ejemplo, el argentino Exequiel Martínez Estrada, con su Radiografía de la Pampa, y el mexicano Samuel Ramos, con su obra El perfil del hombre y la cultura en México (27). Estas y otras obras consolidan a nivel temático el camino abierto por Alberdi y por los pensadores mencionados.

Examinemos ahora la segunda pregunta formulada. La distinción que se ha hecho entre una filosofía sobre América y otra de América puede servirnos para esclarecer el problema planteado. Como hemos visto, esta última admite varios significados, entre otros, el que define a nuestra filosofía por su temática americana, confundiéndola así con la primera distinción señalada. Es ésta una reflexión que no se postula como necesariamente diferente a las ya conocidas, con un punto de partida y unas categorías nuevas, dado que sólo pretende caracterizarse por su objeto particular. Esta reflexión es fundamentalmente un instrumento de conocimiento del mundo americano. Una filosofía definida por su tema no agota, sin embargo, todas las posibilidades que ofrece una filosofía de América (o americana). Aún más, a juzgar por Arturo Ardao, lo que debe verdaderamente marcar a nuestro pensar no es su objeto, sino la perspectiva histórica desde la cual se hace (28). También para el chileno Jorge Millas no es posible a-

(25) O'CONNOR, Edmundo: La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos. Centro de Estudios Filosóficos, México, 1951, p. 5 y 6.

(26) ECHEVERRÍA, Esteban: Dogma Socialista de la Asociación Mayo, preámbulo de una ciudad retrospectiva sobre el movimiento intelectual en El Plata desde el año 37. Imprenta de El Nacional, Montevideo, 1846, p. LXX.

(27) Cfr. VILLEGAS, Abelardo: Op. cit., p. 74 y 75.

(28) ARDAO, Arturo: Filosofía americana y filosofía de lo americano, citado por Augusto Salazar Bondy, op. cit., p. 99 y 100.

similar una filosofía americana a aquella reflexión cuyo tema es nuestra realidad y que se funda en los puntos de vista ya consagrados del pensar. Si éste es el caso, por muy americanos que sean los temas, esta reflexión seguirá siendo una de corte universal, "simplemente filosofía respecto a América, pero no filosofía americana" (29). El carácter nuestro y americano de la filosofía que se quiere fundar no le viene, pues, por la delimitación formal de un objeto, sino por la inauguración de un punto de vista propio, por la apertura de una "perspectiva nueva", al decir de Osvaldo Ardiles (30). Esta filosofía será americana en la medida en que sea fiel al ser periférico y oprimido de los pueblos de estas tierras. La distinción que se ha establecido más arriba sigue así teniendo desde esta óptica, plena validez.

5. Cabría preguntarse, finalmente, y en forma muy breve, acerca del status conceptual de la noción que hemos examinado, así como de su actual funcionalidad. Se trata de averiguar, en otras palabras, si es permitido concebir la expresión filosofía americana como un concepto y, además, si éste puede ser debidamente usado en las actuales circunstancias. Son dos cuestiones que, en este caso, se presentan estrechamente vinculadas.

Pensamos que la labor de constitución del mencionado concepto pasa necesariamente por la aclaración de su contenido real. Este ha sido precisamente el objetivo del presente artículo, al intentar establecer determinadas distinciones y precisiones que permitieran delimitar la realidad específica que este concepto significa. Haciendo este trabajo hemos constatado cómo la expresión en cuestión, sometida a dudas en lo que atañe a las posibilidades de su existir y habiendo recibido múltiples y diferentes acepciones, no se halla total y claramente instalada como concepto en el universo cultural latinoamericano. De aquí que hayamos pretendido, muy inicialmente por cierto, afirmarla conceptualmente, intentando para ello desentrañar lo que esta expresión quiere designar, lo que esta filosofía encierra más esencialmente. Quizá sea esta situación de inestabilidad, de significados diversos, así como el deseo de precisar y constituir, algunas de las razones principales del interés que actualmente despierta este tema.

Con el propósito de constituir se ha privilegiado una determinada acepción. Hemos concebido así la filosofía americana como un pensar que partiendo de la realidad latinoamericana -de lo específico de su historia, de la novedad radical que es "el o-

(29) FILLES, Jorge: Discusiones y comentarios en torno al tema de la filosofía en América, citado por Augusto Salazar Bondy, op. cit., p. 39.

(30) ARDILES, Osvaldo: "Líneas básicas para un proyecto de filosofía latinoamericana", en Revista de Filosofía Latinoamericana, p. 10.

tro" (31)- tienda a servir a los fines de liberación que exige esta América nuestra. Una definición de este tipo ayuda a clarificar una noción de suyo escurridiza, distinguiéndola de otras acepciones que, a nuestro juicio, no captan toda la potencialidad de ésta. Lo interesante de esta demarcación es que deja, dentro de ciertos límites, completamente abierta la posibilidad de nuevos y mejores enriquecimientos. Contar con un concepto que tiene un significado preciso, que permite y requiere una mayor elaboración crítica y de contenidos, es ya un primer paso en términos de madurez cultural. En el terreno estrictamente filosófico, esta inicial demarcación crea condiciones para aventurar en América caminos inéditos y de real productividad para este quehacer. La funcionalidad de un concepto así definido no termina, sin embargo, aquí. La filosofía americana, conceptualizada como lo hemos hecho, se orienta a desarrollarse como un pensar eminentemente crítico, que nutriéndose de la praxis liberadora de nuestros pueblos apunta a iluminarla y a acelerarla. Es ésta, a nuestro entender, la función principal de una filosofía que en la hora actual quiere ser auténticamente americana.

Por último, sólo resta decir que todas las preguntas examinadas en este artículo, más muchas otras que no han sido tratadas, tienen hoy plena actualidad en América latina, siendo continuamente debatidas y analizadas. Como decíamos al comenzar, esta reflexión ha enriquecido de manera muy significativa nuestra actividad filosófica, probando ser una de las orientaciones más vitales de esta actividad. El estudio serio de estas cuestiones puede permitir que la filosofía de esta parte del mundo comience ya, como lo deseara Alberdi, a mover sus labios (32).

(31) "El otro, para nosotros -dice Enrique Dussel-, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y, sin embargo, dependientes". Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sigüeme, Salamanca, 1974, p. 181 y 182.

(32) ALBERDI, Juan Bautista: Fragmento preliminar al estudio del derecho. Librería Hachette, Colección El Pasado Argentino, Buenos Aires, 1955, p. 62.

BIBLIOGRAFIA

1. ALBERDI, JUAN BAUTISTA: El profesor de filosofía, en Escritos póstumos, Imprenta J.B. Alberdi, Tomo XIII, Buenos Aires, 1900.
2. : Al señor profesor de filosofía don Salvador Ruano, en Escritos Póstumos. Imprenta J.B. Alberdi, Tomo XIII, Buenos Aires, 1900.
3. : Filosofía, en Escritos Póstumos. Imprenta J.B. Alberdi, Tomo XIII, Buenos Aires, 1900.
4. : Fragmento preliminar al estudio del derecho. Librería Hachette, Colección El Pasado Argentino, Buenos Aires, 1955.
5. : 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.
6. América Latina: Filosofía y Liberación. Simposio de filosofía latinoamericana. Editorial BOMUM, Enfoques Latinoamericanos N° 7, Argentina, 1974.
7. ANQUIN, NIMIC DE: "El ser, visto desde América", en Humanitas. N° 8, Tucumán, 1957.
8. ARDAO, ARTURO: "El historicismo y la filosofía americana", en Cuadernos Americanos. Año V, Vol. XXVIII, N° 4, Julio-Agosto, México, 1946.
9. ARDILES, OSVALDO y otros: Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana. Fernando García Cambaire, Colección Estudios Latinoamericanos, Argentina, 1975.
10. CASALLA, MARIO: Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana. Siglo veintiuno editores, Colección Mínima 53, Argentina, 1974.
11. CATURELLI, ALBERTO: "El desarrollo del pensamiento filosófico argentino desde el punto de vista del ser nacional", en Stromata. N° 3-4, Argentina, 1970.
12. CATURLA BEU, VICTORIA DE: ¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana? Editorial Novaro-México, Colección Quiero Saber, México, 1959.

13. Cuadernos de Filosofía. Universidad de Concepción, Instituto de Filosofía, Chile, 1977.
14. DEVES VALDES, EDUARDO: Posibilidad y finalidad de un quehacer filosófico latinoamericano. Comparación de las concepciones de filosofía entre José Ingenieros y Alejandro Korn. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, inédito, 1976.
15. DUSSEL, ENRIQUE: América Latina: Dependencia y Liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano. Fernando García Cambeiro, Estudios Latinoamericanos, Buenos Aires, 1973.
16. : Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974.
17. ECHEVERRÍA, ESTEBAN: Dogma Socialista de la Asociación Mayo, precedido por una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en El Plata desde el año 37. Imprenta del Nacional, Montevideo, 1846.
18. ECHEVERRÍA, JOSÉ: "Función de la filosofía en nuestro tiempo y en un país dependiente", en Documentos N° 2. Instituto de Filosofía, Universidad Católica de Chile, Enero de 1972.
19. El problema de las ideologías. Seminario de problemas latinoamericanos, inédito, Mendoza, 1975.
20. ¿Es o no posible -de serlo en qué sentido y de no serlo por qué- un quehacer filosófico y/o científico latinoamericano? Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, Julio, 1982.
21. FRONZIZI, RISIEMI: "¿Hay una filosofía iberoamericana?", en Realidad, Revista de Ideas. Vol. III, N° 8, Buenos Aires, 1948.
22. GAOS, JOSÉ: "¿Filosofía "americana"?", en Pensamiento de lengua española. Editorial Stylo, México, 1945.
23. INSUA RODRIGUEZ, PAMON: Historia de la filosofía en Hispanoamérica. Universidad de Guayaquil, Ecuador, 1949.
24. KEMPEFF MERCADO, MANFREDO. Historia de la filosofía en Latinoamérica. Zig-Zag, Santiago de Chile, 1958.
25. KORN, ALEJANDRO: "Filosofía argentina", en El pensamiento argentino. Editorial Nova, Buenos Aires, 1961.

26. : Una posición argentina, en Obras. Volumen Segundo, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 1939.
27. KUSCH, RODOLFO: Geocultura del hombre americano. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976.
28. : Esbozo de una antropología filosófica americana. Ediciones Castañeda, San Antonio de Padua, Provincia de Buenos Aires, 1978.
29. La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía. Sociedad Venezolana de Filosofía. Tomo I, Caracas, Julio de 1979.
30. LARROYO, FRANCISCO: La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958.
31. : La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones. Editorial Porrúa, "Sepan cuantos...", N° 333, México, 1978.
32. MIRO QUEVEDA, FRANCISCO: Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, 1974.
33. MONTIEL, EDGAR: "¿Una filosofía de la subversión creadora? Cuatro contiendas decisivas para la filosofía latinoamericana", en Cuadernos Americanos N° 6, México, Noviembre-Diciembre, 1980.
34. : "Amérique Latine: La philosophie de la subversion créatrice et le développement théorique", en Revue Tiers Monde. Tomo XXIII, N° 90, Paris, Avril-Juin, 1982.
35. NICOL, EDUARDO: El problema de la filosofía hispánica. Editorial Tecnos, Madrid, 1961.
36. Nueva Luna. Biblioteca "Fr. Mamerto Esquiú" de la Provincia Franciscana de la Asunción del Pío de la Plata, Tomo 3, N° 1, Argentina, Enero-Junio, 1973.
37. O'GORMAN, EDMUNDO: La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos. Centro de Estudios Filosóficos, México, 1951.
38. : La invención de América. Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

39. OSSANDON B., CARLOS: "La concepción de una filosofía americana en Alberdi", en Cuadernos Hispanoamericanos. Revista Mensual de Cultura Hispánica, N^o 349, Madrid, Julio, 1979.
40. : "Acerca del sentido de una filosofía latinoamericana", en Proposiciones. Año 2, N^o 4, Santiago de Chile, Noviembre, 1981. También en Cuadernos Americanos. N^o 3, México, Mayo-Junio, 1982.
41. OTERO, EDISON: "La filosofía en el Tercer Mundo: Marginalidad y parasitismo", en Revista de Filosofía. Universidad de Chile, Santiago, 1969.
42. Revista de Filosofía Latinoamericana. Ediciones Castañeda, Argentina; T. 1, N^o 1, Enero-Junio de 1975; T. 1, N^o 2, Julio-Diciembre de 1975; T. 2, N^o 3-4, Enero-Diciembre de 1976; T. 3, N^o 5-6, Enero-Diciembre de 1977; T. 4, N^o 7-8, Enero-Diciembre de 1978; T. 5, N^o 9-10, Enero-Diciembre de 1979.
43. Revista de Filosofía. Universidad de Chile, Vol XVI, XVII y XVIII, 1978, 1979 y 1980.
44. RODRIGUEZ-ALCALA, HUGO: "Sobre el americanismo filosófico. La teoría de J.B. Alberdi renovada por Alejandro Korn", en Hispanic Review. Volume XXXI, Number 1, Published by the Department of Romance Languages, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1963.
45. POIG, FETURO ANDRES: "Notas y comentarios. Necesidad de un filosofar americano. El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi", en Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Tomo VI, Mendoza, 1970.
46. HOMERO, FRANCISCO: "Futura influencia de la literatura iberoamericana en el pensamiento mundial", en Europa-América Latina. Comisión Argentina de Cooperación Intelectual, Buenos Aires, 1937.
47. : Sobre la filosofía en América. Ed. Raigal, Buenos Aires, 1942.
48. ROSS, WILDO: Algunos caracteres de la filosofía latinoamericana. Universidad de Antioquia, Medellín, 1957.
49. SALAZAR BONDY, AUGUSTO: ¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo veintiuno editores, Colección Mínima 22, México, 1968.

50. TEMER OYAPZUN, FERNANDO: "Prolegómenos para una filosofía latinoamericana", en Actas del Ier. Congreso Nacional de Filosofía, U.T.B., Santiago de Chile, 1976.
51. VIDAL, HUMBERTO: "Hacia una filosofía americana", en Revista Universitaria. Lima, 1952.
52. VIDAL, SANTIAGO: "La pregunta sobre el significado de la filosofía en la cultura de América", en Actas del IV Congreso Interamericano de Filosofía. Santiago de Chile, 1958.
53. VILLEGAS ABELARDO: "Panorama de la filosofía iberoamericana actual". Editorial Eudaba, Biblioteca de América, Libros del Tiempo Nuevo, Buenos Aires, 1963.
54. VIVERO LOPEZ, NAZARIO: "La philosophie de la liberation latino-américaine. Analyse et Perspectives". Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, inédito, 1976.
55. ZEA, LEOPOLDO: "Antología de la filosofía americana contemporánea". B. Costa-Amic Editor, Colección Pensamiento de América, México, 1968.
56. : "En torno a una filosofía americana". Jornadas 52, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, México, 1945.
57. : "Horizontes y límites para una filosofía americana". Universidad de México, N° 4, México, 1947.
58. : "La filosofía americana como filosofía sin más". Siglo veintiuno editores, Colección Mínima 30, México, 1976.
59. : "La filosofía como conciencia histórica en Latinoamérica", en Casa de las Américas. Año XVI, N° 95, La Habana, 1976.
60. : "Sentido de la filosofía en Latinoamérica", en Revista de Occidente. N° 38, España, 1966.

FILOSOFIA DE LA LIBERACION -- FILOSOFIA ACADEMICA

EDUARDO DEVES V.
RICARDO SALAS A.

1-Definición

Concepto forjado por algunos pensadores latinoamericanos, tendiente a caracterizar dos modos diferentes de concebir el quehacer filosófico; el primero, intenta explicitar a partir de los supuestos propios de la filosofía, la dependencia económica, política y cultural en que se encuentra América Latina y, por sobre todo, la búsqueda teórico-práctica de su independencia. Esto en contraposición al segundo, que se distingue por ser un pensar erudito sobre filósofos o textos filosóficos clásicos sin hacer cuestión de la realidad continental, terminando así por ser funcional a la cultura de la dominación.

2-Orígenes del concepto

El sentido de la expresión "filosofía de la liberación" indica que su origen es muy reciente y está unido inextricablemente a la evolución histórica de un pensar que toma conciencia del colonialismo y la dependencia como constitutivos centrales de una cultura. Para efectos del análisis presentaremos primero la constitución de la noción y en un segundo momento los antecedentes históricos que posee.

Al finalizar la década de los 60, el pensador peruano Augusto Salazar Bondy propuso como programa a la filosofía latinoamericana la búsqueda de las alternativas teóricas para la cancelación del subdesarrollo como única vía de superación de un pensar enajenado. Los conceptos "filosofía" y "liberación" aparecen ligados mutuamente, tal como son sugeridos en una obra de Fanon seis años antes. Aún, sin embargo, no existe un genitivo que los una.

Al parecer, el nacimiento de la autodenominada "teología de la liberación", que acontece en estos mismos años, da la pauta para que se adjetive un quehacer filosófico de "liberador". No hay que olvidar que al menos tres pensadores relevantes en el campo de esta teología, suscriben una noción filosófica también "de la liberación". De este modo, ya encontramos hacia 1971 las primeras proposiciones de un tal nombre, especialmente en la obra del pensador argentino Enrique Dussel. Es, sin duda, un manifiesto que se publica en un texto colectivo en 1973 el que consagra la expresión. Luego viene el uso que le da Salazar Bondy en un artículo del mismo año; ya podemos decir que la noción ha adquirido carta de ciudadanía. Empero más de algún autor necesita de algunas disquisiciones antes de utilizar dicha expresión; es este el caso de Horacio Cerutti quien prefiere usar el término "filosofía para la liberación indo-iberoamericana" pues con ello queda explícitamente remarcado el objetivo de la elaboración teórica que supone.

Qué pueden significar una "filosofía de la liberación" o una "filosofía para la liberación" no está claro del todo, no se ha producido una discusión sistemática al respecto; nosotros aquí usamos la primera categoría pues posee mayor tradición, tanto en-

tre quienes la sustentan como entre sus detractores.

La expresión "filosofía de la liberación" posee, además, una vinculación directa con cierta tradición del pensamiento latinoamericano, que ha hecho del colonialismo y la emancipación uno de sus temas centrales. A comienzos de siglo el mexicano José Vasconcelos (1882-1959) propone como una tarea principalísima al quehacer filosófico la lucha en contra del imperialismo anglosajón a partir de su teoría de la raza hispánica (1). En el mismo sentido Graça Aranha (1868-1931), al hablar de las raíces de nuestros pueblos, postula que la cultura europea es sólo un punto de partida para la creación de la verdadera nacionalidad y agrega que "el deseo de liberación es una señal que ya está en nosotros" (2).

Con mayor claridad que los anteriores, Leopoldo Zea en AMERICA COMO CONCIENCIA (1953) afirmaba: "El sentido de la dependencia es un problema específicamente americano. Sólo a los americanos se nos presenta este problema de la dependencia y, por ende, de la independencia como un problema entrañable" (3); este diagnóstico se hará totalmente explícito en el martiniano Frantz Fanon quien hace del proyecto de descolonización la óptica desde la cual todo pensamiento auténtico debe mirar (4).

Es Salazar Bondy el que, al plantear la pregunta por la posibilidad de una filosofía de nuestra América, abre la discusión tal como será recogida por el movimiento de la "filosofía de la liberación" en los inicios de la década del 70. Para este autor el problema central de nuestra filosofía es la inautenticidad pero puesto que la "inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados, la superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico-trascendental" (5); por ello propone orientar el trabajo de nuestro filosofar "clara y decididamente en el sentido de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ella implica de dominación interior o exterior; o sea, en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo

-
- (1) Vera y Cuspinera, Margarita: Testimonio de la función liberadora de la filosofía latinoamericana, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 2, 1975, Bs As, p. 269.
 - (2) Citado por Leopoldo Zea en EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO, Ariel, México, 1976, p. 438.
 - (3) Citado por Leopoldo Zea en La filosofía actual en América Latina, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 2, Bs As, 1975.
 - (4) Fanon, Frantz: LOS CONDENADOS DE LA TIERRA, 1961.
 - (5) Salazar Bondy, Augusto: ¿EXISTE UNA FILOSOFIA DE NUESTRA AMERICA?, Siglo XXI, México, 1975, p. 125.

propuesta a la filosofía de la dominación" (6).

Junto a este autor nacerán dos corrientes que respaldan el planteamiento de dicha cuestión en términos similares: teología de la liberación y teoría de la dependencia, por la primera se reformularán un grueso número de cuestiones: la participación de los cristianos en los movimientos revolucionarios, el escándalo de la situación de miseria generalizada, etc., que en el grueso de sus planteamientos son consecuencia de la segunda y que es el tema de la dependencia, que está en la base no tan solo de la manera de comprender la teología, sino también del pensamiento de Salazar Bondy como del grueso número de intelectuales argentinos que desarrolla la propuesta del peruano.

La afirmación medular del enfoque de la dependencia, que agrupa en su interior a diversas tendencias, consiste en la propuesta de una nueva explicación de las causas que mantienen el subdesarrollo de los pueblos latinoamericanos: estas no sólo son causas inherentes a las estructuras económico-políticas de nuestros países sino principalmente, son aquellas que surgen del mantenimiento de un "orden internacional" que para enriquecer a unos debe empobrecer a otros. Insertando este problema en la "constitución" del quehacer denominado "filosofía de la liberación" tenemos que preguntarnos: ¿es la filosofía ajena a esta situación en que se hallan insertos nuestros pueblos? y, más aún, ¿es posible un quehacer filosófico que, manteniendo su condición de tal, se plantee como tema central la dependencia económica y cultural en que viven nuestros pueblos?

La pleyade de pensadores que dé respuesta a estas interrogantes irá formando paulatinamente un movimiento que dominará su actividad "filosofía de la liberación".

3-¿Qué significa "filosofía de la liberación"?

El concepto "filosofía de la liberación", dice Cerutti, alude no tanto a una escuela o a un movimiento como se podría pensar "sino a un conjunto de tendencias pluralistas que se desarrollan desde múltiples perspectivas, en el intento de poner la actividad filosófica a tono con el presente latinoamericano en los inicios de la década del 70" (7); es decir, los supuestos y metodologías que se utilicen para develar al ser americano van

(6) Salazar Bondy, Augusto: Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación, in Stromata, Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina (octubre-diciembre 1973), citado por Leopoldo Lan.

(7) Cerutti, Horacio: Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la "Filosofía de la Liberación", in LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA (IX Congreso Interamericano de Filosofía), Caracas, 1979, p. 199.

a diferir en muchos de estos autores, a veces incluso en aspectos bastante importantes, lo que afecta para determinar con claridad las acepciones de nuestra noción. En cuanto al autor citado enfatiza la pluralidad de tendencias que agruparía este modo de entender el quehacer filosófico no cabe pensar en una escuela o movimiento pero, en cuanto sus cultores poseen parecida formación filosófica, escriben en las mismas revistas y, más aún, comparten un cierto diagnóstico de América Latina se puede decir que sí conforman una unidad y, todavía más, cuando por encima de esta diversidad podemos descubrir una tarea común: "la clave de esta se halla en la búsqueda de una superación de la enajenación cultural del intelectual, correspondiente a la ruptura de la dependencia económica, con su correlato social y político" (8).

Precisemos más ¿será tan radical la diversidad de posturas que asumen muchos de los componentes de esta tendencia filosófica que ello nos impida una labor de aclaración conceptual? Creemos, tal como nos precave Cerutti, que muchas de las divergencias de estos autores son propias de posiciones filosóficas ciertamente decantadas pero, por sobre esto, pensamos, que ellas son producto de como dichos pensadores percibieron la Argentina a la hora en que el peronismo accedía nuevamente al poder; unos pensaron desde el propio peronismo, otros desde un sector crítico a éste. Sin embargo, en vistas a conseguir la afirmación conceptual del término "filosofía de la liberación", creemos posible indagar acerca de la tarea común que estos pensadores quisieron emprender.

Una de las características importantes que señala "filosofía de la liberación" es su alusión directa a la realidad de esta tierra mestiza y dominada política, económica y culturalmente por los grandes centros de poder mundial. A la filosofía situada "históricamente en nuestro concreto aquí y ahora no le quedan más que dos funciones sociales posibles: a) consolidar el statu quo ocultando nuestra originariedad..., o b) declarar subversivamente lo cuidadosamente ocultado por la dominación, a través de un 'locos' (palabra que da sentido) develador que detecte los rasgos de la opresión y saque a luz las causas profundas de nuestra dependencia socio-estructural" (9). En otras palabras, el quehacer filosófico, frente a la realidad en que están inmersos los americanos, o continúa sirviendo los intereses de las metrópolis o intenta sentar las bases y condiciones de "un pensar autónomo de los grandes centros de poder imperial, apegado a la historicidad y destino del hombre y de los pueblos latinoamericanos" (10). Si este pensar es subversivo, al decir de Ardiles,

(8) Claro, Manuel: Pensamiento, Filosofía, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 9/10, 1979, p. 31

(9) Ardiles, Osvaldo: Prolegómenos para una filosofía de la liberación, in revista Nuevo Mundo, n 1, 1973, p. 23.

(10) Casalla, Mario: RAZON Y LIBERACION, Siglo XXI, Bs As, 1974, p. 9.

constituimos filosofía de la liberación, de lo contrario, por querer afirmar un pensar "válido y universal" estamos repitiendo la opinión imperial y, por ende, encubrimos su proyecto de dominación; será una filosofía conciente o inconcientemente en mascaradora.

Intentar un quehacer filosófico que indague las raíces histórico-culturales de nuestros pueblos, que exponga la dependencia e inautenticidad en que nos encontramos, supone la afirmación de una peculiar teoría de la universalidad; en cuanto la filosofía, por exigencia de su propio método, pide la abstracción del mero dato recibido o de lo dado. En forma de pregunta: ¿cómo atender filosóficamente --con una cierta pretensión de universalidad-- a una realidad singular: la dependencia e inautenticidad americanas? De aquí que no cualquier teoría de la universalidad sirve al propósito deseado por un quehacer como el propuesto; lo cual se hace particularmente relevante cuando gran parte de la dominación que afecta a nuestros países se ha realizado en nombre de esa universalidad. Es decir, se critica una determinada concepción de la universalidad que habría prevalecido en el pensar europeo: que considera que el tipo de cultura y de hombre que se ha dado en esas tierras corresponde a una esencia necesaria, válida para todo tiempo y lugar. Considerados de esta manera, otros pensamientos, costumbres o modos de ser del hombre se evalúan positivamente sólo en la medida que quepan al interior de dicho modelo; nunca, sin embargo por que representen una alternativa distinta. A lo más son estados superados o degenerativos del único posible.

La historia del pensamiento, de las costumbres, de la técnica o del arte supone la mentada concepción universalista, es la evolución necesaria para arribar a ese pensamiento, a esas costumbres, a esa técnica o a ese arte por excelencia. La postura de los pensadores que preconizan un quehacer filosófico "liberador no apunta, empero, a un saber provinciano o criollista, suerte de "filosofía pampeana", como acostumbraba peyorativizar Korn, sino a la constatación del débito que tiene toda producción del espíritu con la realidad geo-cultural en que es engendrada. Por ello no se trata de eliminar el pensar europeo ni de ensoberbecer el nuestro a fin de reemplazarlo; se trata que ambos pensamientos no se autoarroguen una universalidad pretendida que termina siempre encubriendo o disminuyendo, y se encuentren en el reconocimiento recíproco de culturas. De aquí, por tanto, que esta nueva concepción de la universalidad supone una revisión de la idea de totalidad que ha caracterizado al pensar europeo y, en consecuencia, la afirmación de la "alteridad"; "el concepto de universal situado sólo alcanza su verdadero significado y la riqueza de sus posibilidades en 'un pensar de la alteridad'; hacia el cual la filosofía latinoamericana contemporánea se ha puesto ya felizmente en marcha. Frente a la lógica cerrada de la totalidad (frente a la cual lo particular, lo otro, queda necesariamente impensado como tal) el

pensar de la alteridad se encamina hacia ese singular y, al rescatarlo del 'sistema', redefine los dos extremos de la tensión: tanto lo hasta allí denominado 'particular' como lo bendecido como universal" (11).

La idea de universalidad que se busca no se fundamenta en una estructura esencial de la realidad o del hombre ni a partir de la epistemología, ella se afirma en el análisis histórico cultural de lo que han sido los pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo y de lo que pueden llegar a ser. Por ello una concepción de universalidad que satisfaga las peculiaridades de nuestra situación concreta y que esté abierta a lo demás debe afirmar la utopía de una geopolítica mundial, debido, sostiene Dussel, a que "llamamos 'universalidad situada' el 'todo' de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural, pueda sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos. No es la univocidad de una humanidad dominada por un solo Imperio, sino una sola Patria mundial en la libertad solidaria de las partes" (12).

La filosofía de la liberación es un quehacer que piensa desde la exterioridad del sistema mundial dominante o del imperio; es una "meta-física de la alteridad", como propone el mismo Dussel.

Con lo hasta aquí señalado podemos ya hacer alguna síntesis de lo que denota el concepto que estamos estudiando. "Filosofía de la liberación" posee acepciones un tanto diversas según el autor que se considere pero, en cuanto alude a una determinada concepción de la actividad filosófica, es una categoría que significa aquel modo de hacer filosofía que asume el hecho de la dependencia como decisivo; a partir de ello no quedan más que dos funciones sociales a este pensar, al decir de sus cultivadores: o fomentar la liberación de nuestros pueblos o, desechando la realidad social por escasamente significativa para la filosofía, dedicar sus mejores esfuerzos a la exégesis de las ideas ya definidas universales para el pensar; es decir aceptar la alternativa de un quehacer "académico".

El concepto "filosofía académica" denota este opuesto modo de entender la filosofía; a diferencia del quehacer de la liberación soslaya la cuestión de lo que es América Latina como factor motivante y condicionante de lo que es la reflexión. Frente a los que la critiquen por su escasa preocupación por el

(11) Casalla, Carlos: La estética de Leopoldo Marechal. Un ejemplo de apropiación nacional de la cultura universal, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 9/10, 1979, p. 4.

(12) Dussel, Enrique: Para una ética de la liberación Latinoamericana, Siglo XXI, Bs As, 1978. Tomo II, p. 241.

entorno en que está, postula que la filosofía es universal y que, como tal, debe buscar aquellas temáticas perennes que preocupan al hombre; por otra parte recuerda amenazadoramente que ella posee una tradición que respetar y profundizar, en este sentido puede afirmarse que "la filosofía académica (es decir, la que se cultiva en el ámbito de las universidades argentinas) se ha caracterizado por ser fundamentalmente una reflexión sobre filósofos, sobre textos filosóficos" (13). En otras palabras la expresión "filosofía académica" se refiere no a una escuela o movimiento sino a un modo de abordar el rol de la filosofía en Latinoamérica, que coincide con el que se da en Europa, pero con diferentes consecuencias en ambos casos: el producto de este quehacer en nuestro continente, en cuanto es esencialmente imitativo, sería alienante; el mismo quehacer en Europa sería propio y por tanto auténtico. El academicismo repite técnicas y autores originados en un acervo cultural específico y los universaliza acríticamente. Por un "tratamiento academicista" puede entenderse "el manejo y la circunscripción de esta cuestión al ámbito de la cultura en su sentido más restringido (libros, universidades, profesores de filosofía, etc.). Se hace así del problema de una filosofía latinoamericana un problema doctoral más que se dirimiría, en consecuencia, dentro de los cánones de lo que en el modelo europeo occidental se ha establecido por Filosofía" (14). El método que utilizará no refiere a la explicación de los fenómenos que se producen en la realidad, sino a la exegesis de algunas obras filosóficas sancionadas como tales, es un método fundamentalmente lingüístico; se exigirá un rigor técnico que sólo podrá poseerse alcanzando un metalenguaje. Así la realidad a la que accede el filósofo "no es una gran preocupación para la filosofía académica: la filosofía alcanza a sí misma, como expresión suprema del sujeto, que es el fundamento del ser. Como momento supremo de lucidez de la conciencia, la filosofía no necesita justificación" (15). Por ser una filosofía practicada en una sociedad dependiente terminará explícita o implícitamente por enmascarar la realidad o domesticar al pueblo de acuerdo a los intereses de la metrópoli. Al respecto, el ya citado Enrique Dussel nos dice: "el filósofo inauténtico se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptaran la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera. Éticamente se tornaba culpable, aunque no tuviera conciencia refleja de dicha culpabilidad, porque era responsable de la alienación cultural del latinoamericano" (16). Esta es una "filosofía de Indias", en la expresión de

(13) Seminario de Problemas Latinoamericanos: EL PROBLEMA DE LAS IDEOLOGÍAS, mimeografiado, Mendoza, 1975, p. 1.

(14) Casalla, Carlos: Filosofía y cultura nacional, in revista Nuevo Mundo, n 1, 1973, p. 38.

(15) Seminario de problemas latinoamericanos: Op. Cit., p. 6.

(16) Dussel, Enrique: Op. Cit., Tomo I, p. 11.

Artiles.

La filosofía académica se resuelve, en última instancia, en una técnica para operar sobre textos, aislando la historia para extraer un pensar filosófico dándole "visos de realidad en sí", en este sentido, se hace certera la crítica de Kusch a la técnica, respecto a su imposibilidad de aportar nada nuevo: "quizás conviene tener una técnica para no encontrarse con lo inesperado. Si uno piensa en el filosofar impuesto por las generaciones liberales con su academicismo, uno termina por concluir que sólo se enseñó técnicas para filosofar, pero ajenas, y como eran técnicas para filosofar y eran ajenas no debían ser usadas, de ahí entonces la actitud esterilizante de lo académico" (17).

Otra acepción bastante distinta de la enunciada es aquella que señalara Salazar Bondy al proponer "académico" como sinónimo de "quehacer universitario" al grueso estilo europeo; pero no comportando en modo alguno una caracterización peyorativa pudiendo ser una actitud intelectual genuinamente latinoamericana, como cuando al enumerar a Korn, Vaz Ferreira, Molina, Vasconcelos, entre otros, los señala por ser "los principales en el dominio estricto de la filosofía académica" (18).

Si siguiendo con el pensamiento de los autores que hemos estudiado podríamos concluir que tanto la expresión "filosofía de la liberación" como la otra "filosofía académica" apuntan a caracterizar dos estilos de filosofar más o menos opuestos: la primera expresión alude al pensar en su primigenio momento de desenvolvimiento, de comprensión de lo real; mientras la segunda, aspira a la conservación y análisis de una tradición filosófica. Por plantearse ambos tipos de quehacer en una sociedad dependiente, el "filosofar de la liberación" significa el esfuerzo de un pensar que da cuenta de las causas del subdesarrollo polifacético que caracteriza a América Latina y por sobre todo aspira a la búsqueda de un autoreconocimiento cultural; "filosofía académica" denota un quehacer erudito, necesario en el quehacer cultural, que al dejar de lado nuestra especificidad de viene inauténtico y, como tal aún sin quererlo, enajenante.

Las características del primer quehacer, en relación a la tarea común que hemos explicitado tales como la necesidad de apertura a la realidad dependiente americana, la idea de una universalidad situada y el descubrimiento de la exterioridad como fuente de un nuevo filosofar, creemos que son comunes a los autores trabajados y homogeneizan el contenido del término; más,

(17) Kusch, Rodolfo: *GEOCULTURA DEL HOMBRE AMERICANO*, Edo. García Cambauro, Bs As, 1976, p. 10.

(18) Salazar Bondy, Augusto: *Op. Cit.*, p. 21.

en las proposiciones concretas difieren muchas veces. En tal sentido, las características que pudieran agregarse serían mucho más irreductibles entre sí; señalemos tres de las tendencias en orden a enriquecer la comprensión del concepto que tratamos:

1- Una de las tendencias remarcará la finalidad del cambio social en América Latina. "Filosofía de la liberación" significa aquel pensar que busca los caminos para superar el subdesarrollo y, por sobre todo, la contribución teórica a la lucha de las clases oprimidas por una sociedad mejor. Se criticará, en cierto modo, el estudio de las ideas americanas por considerar estéril una investigación sobre un pasado inauténtico. Este grupo será el que tematiza en mayor medida nuestro concepto.

2- Otra de las tendencias enfatiza la búsqueda de un pensamiento, o mejor dicho sabiduría, que recorre a América Latina en sus entrañas. Para este grupo de pensadores un quehacer teórico de corte liberador es tal en la medida que, integrándose a dicha lógica profunda, sostenga tal pervivencia; el cambio social sólo se valida en la medida que "este pueblo se autorecoge en la Nación". El concepto mismo, "filosofía de la liberación", es escasamente usado.

3- La tercera corriente, sin dejar de lado la finalidad perseguida por la primera de las reseñadas, ubicará su tarea dentro de un marco más amplio: el filosofar latinoamericano. Estos autores piensan que un tal pensar es irreductible a la proposición excluyente de los primeros: es necesario integrar el estudio de las ideas en América Latina, pues, quierase o no, es el antecedente directo de un quehacer filosófico entendido como "liberador". Este grupo tematiza muy explícitamente nuestro concepto.

4-Evaluación

Hemos dicho que el concepto "filosofía de la liberación" no tiene un contenido circunscrito claramente; existen tendencias que coinciden en la comprensión del quehacer que denota --lo que pudiera constituirse en acepción principal del término-- empero son distintas en las proposiciones doctrinales: algunos autores pensaron que la filosofía de la liberación era la única alternativa legítima para un quehacer filosófico latinoamericano (primera tendencia); otros, sin embargo, rechazaron una tal proposición.

Señalemos a dos críticos que, sin negar la validez de la posibilidad y sentido de una tal filosofía, la enmarcan dentro de un distinto contexto. Miro Quesada, refuta esta proposición excluyente de cualquier otro intento teórico; para él la filosofía auténtica o verdadera no es únicamente la que se aplica a la liberación de los oprimidos sino aquella que obtiene "conocimientos de una manera fundada, adentrándose en los problemas mediante la utilización de todos los medios intelectuales necesarios

[...] y, tratando de llegar a las soluciones, en caso que sea posible, por sí mismo, mediante el propio pensamiento" (19). De esta manera el tema de la cultura de la dominación y de la necesidad de desarrollar una filosofía de la liberación es uno de los temas centrales de una tal propuesta y las contribuciones a su planteamiento, análisis y posibles soluciones están entre los aportes más significativos a la filosofía universal. Así la filosofía de la liberación para este autor no es sino uno de los aspectos más significativos y creadores de la filosofía de lo americano.

Es esta la misma inquietud que arroja el mexicano Leopoldo Zea: Siendo la filosofía la crítica y la superación de las expresiones de la concepción del mundo en que se encuentra todo hombre, cualquier pensamiento que tenga esta actitud crítica ha sido auténtica filosofía --tal como lo fue la generación de los emancipadores mentales. Esta es la importancia de hacer el recorrido histórico de nuestro pensamiento filosófico como continente, tarea en la cual Zea se ha destacado. Pero en este sentido tendremos que decir que toda auténtica filosofía --la que no se contenta con repetir filosofemas, con imitarlos-- es también filosofía de la liberación. Ahora bien, con tal ampliación el concepto se haría de tal modo omniabarcante que se hace en cierto modo inútil. Sin embargo, a renglón seguido, Zea afirma que la filosofía de la liberación es el "instrumento de desenajenación del hombre de esta América y para cancelar la colonización y el subdesarrollo" que nos caracteriza; esta no debe cimentarse en el rechazo del pasado filosófico americano en la asimilación crítica de este, pues, recusar la exegesis de las ideas vertidas acerca de nuestra realidad por la incapacidad de los pensadores del siglo XIX para captar las nuevas expresiones y dependencias no es un motivo suficiente para invalidar su discurso dado que esta es la superación que justamente la filosofía de la liberación debe llevar a cabo, al hacer conciencia de una serie de factores que para los autores del siglo pasado no fueron relevantes. En otras palabras: "filosofía como expresión plena del Aufhebung que ha de condicionar ya no la filosofía como instrumento de liberación sino la liberación misma del hombre que la utiliza" (20)

El concepto "filosofía de la liberación" con estas discusiones ha sido indudablemente enriquecido y, de cierto modo, su sentido general ya está precisado: denota aquel tipo de quehacer filosófico que toma como hecho decisivo la dependencia multifacética que caracteriza nuestro continente para postular un discurso que en la historia política, cultural y de las ideas revele la originariedad, el ethos y las configuraciones americanas a fin de proyectar una nueva utopía para esta tierra morena y el Tercer Mundo. Utopía que al retomar la identidad latinoame

(19) Miró Quesada, Francisco: Posibilidades y límites de una filosofía americana, in LA FILSOFIA EN AMERICA

(20) Zea, Leopoldo: Op. Cit. p. 535

ricana y ofrecerle una vía genuina para su proyección consolidada el camino de una auténtica liberación. Por el contrario, "filosofía académica" no tiene un sentido muy preciso, principalmente porque no existen pensadores latinoamericanos que califiquen su quehacer de "académico" explícitamente. La constitución de este término corre a parejas con la afirmación de "filosofía de la liberación"; son los propios cultores de un quehacer autodenominado "liberador" quienes, en la evaluación crítica del rol que le cabe a la actividad filosófica en América Latina, han formulado un término que tipifique tal acontecer. En algunos de estos pensadores el hablar de una "filosofía académica" es hablar de la categoría que emerge del juicio realizado a partir del examen de su propio quehacer como profesores universitarios. Más compleja se hace esta noción de aceptar la manera de entenderla que tenía Salazar Bondy. Consideramos que respecto de "filosofía académica" habría que determinar previamente sus sentidos más relevantes con el fin de hacerla operable desde el punto de vista de su uso. Aún así, consideramos que este concepto puede designar bien aquel rol clásico que se le asigna a la filosofía en la mayoría de las universidades latinoamericanas y que tiene como fruto un pensar descarnado respecto de la propia circunstancia de nuestros pueblos.

"Filosofía de la liberación" y "filosofía académica" forman una oposición conceptual que señala la dualidad existente en el modo de comprender la actividad filosófica y, por encima de esto, la función social que le cabe al interior de la pugna de dos proyectos históricos que encarnizadamente se enfrentan: uno que niega el cambio en nombre de un cierto orden y universalidad --continuidad de la modernidad imperial europea--; otro que busca en el devenir histórico la posibilidad de un nuevo futuro para el hombre en la liberación de los pueblos. El parentesco o afinidad con la dupla "educación liberadora" - educación bancaria" es muy cercano.

5- Bibliografía

- Aréiles, Osvaldo: Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 1, 1975.
- Aréiles, Osvaldo: Prolegómenos para una filosofía de la liberación, in Revista Nuevo Mundo, n 1, 1973.
- Assman, Hugo: Presupuestos políticos para una filosofía latinoamericana, in Revista Nuevo Mundo, n 1, 1973.
- Casalla, Carlos: Filosofía y cultura nacional, in Revista Nuevo Mundo, n 1, 1973.
- Casalla, Carlos: La estética de Leopoldo Marechal. Un ejemplo de apropiación nacional de la cultura universal, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 9/10, 1979.
- Casalla, Carlos: RAZON Y LIBERACION, Siglo XXI, Bs As, 1974.
- Cerutti, Horacio: Para una filosofía política indo-iberoamericana, in Revista Nuevo Mundo, n 1, 1973.
- Cerutti, Horacio: Propuesta para una filosofía política latinoamericana, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 1, 1975.
- Cerutti, Horacio: Posibilidad y límites de una filosofía Latinoamericana después de la "filosofía de la liberación", in LA FILOSOFIA EN AMERICA (IX Congreso Interamericano de Filosofía) Caracas, 1979.
- Claro, Manuel: Pensamiento, filosofía, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 9/10, 1979.
- Cullen, Carlos: El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía, in Revista Nuevo Mundo, n 1, 1973.
- Cullen, Carlos: La vocación sapiencial de la filosofía, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 9/10, 1979.
- Dussel, Enrique: FILOSOFIA DE LA LIBERACION, Edicol, México, 1977.
- Dussel, Enrique: La filosofía de la liberación Argentina. Irrupción de una generación filosófica, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 2, 1975.
- Dussel, Enrique: METODO PARA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION, Si-gueme, Salamanca, 1974.

- Dussel, Enrique: PAPA UNA ETICA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA, Siglo XXI, Bs As, 1973, 3 volúmenes.
- Guillot, Daniel: Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 2, 1975.
- Guillot, Daniel: La mala conciencia del filósofo latinoamericano, in Revista Nuevo Mundo, n 1, 1973
- Kusch, Rodolfo: Dos reflexiones acerca de la cultura, in CULTURA POPULAR Y FILOSOFIA DE LA LIBERACION, Fdo. García Cambeiro, Bs As, 1975.
- Kusch, Rodolfo: GEOCULTURA DEL HOMBRE AMERICANO, Fdo. García Cambeiro, Bs As, 1976.
- Miro Quesada, Francisco: Posibilidad y límites de una filosofía americana, in LA FILOSOFIA EN AMERICA (IX Congreso Iberoamericano de Filosofía), Caracas, 1979.
- Ossandón, Carlos: La filosofía americana en Alberdi, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 5/6, 1977
- Reig, Arturo Andrés: El problema de la "Alteridad" en la ontología de Nimio de Anquín, in Nuevo Mundo, n 1, 1973.
- Salazar Bondy, Augusto: Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación, in revista Stromata, 1972.
- Salazar Bondy, Augusto: ¿EXISTE UNA FILOSOFIA DE NUESTRA AMERICA?, Siglo XXI, México, 1975.
- Seminario de Problemas Latinoamericanos: EL PROBLEMA DE LAS IDEOLOGIAS, Mendoza, 1975, mimeografiado.
- Scannone, Juan Carlos: Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje, in Revista Nuevo Mundo, n 1, 1973.
- Vera y Cuspina, Margarita: Testimonio de la función liberadora de la filosofía latinoamericana, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 2, 1975.
- Zea, Leopoldo: DEPENDENCIA Y LIBERACION EN LA CULTURA LATINOAMERICANA, Joaquín Mortiz, México, 1974.
- Zea, Leopoldo: LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA COMO FILOSOFIA SIN MAS, Siglo XXI, México, 1969.
- Zea, Leopoldo: La filosofía actual en América Latina, in Revista de Filosofía Latinoamericana, n 2, 1975.

Zea, Leopoldo: EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO, Ariel, México,
1976.

NORMALIDAD FILOSOFICA

Carlos Ossandón B.

Concepto creado por el pensador argentino Francisco Romero (1891-1962), lanzado por primera vez probablemente en 1934, y que expresa el ejercicio regular y ordinario de la actividad filosófica en Latinoamérica.

El examen del concepto que vamos a estudiar permite la utilización de, al menos, dos vertientes analíticas: la investigación, por un lado, preferentemente conceptual, que da lugar a consideraciones de tipo gnoseológico y metodológico, y, por otro, la investigación de los contenidos de realidad más esenciales que el concepto encierra. Intentaremos desarrollar estas dos vertientes de análisis, para que, sobre la base del esclarecimiento tanto de los presupuestos como del mensaje explícito del concepto, apuntemos al objetivo más importante del presente artículo, a saber, la constitución y afirmación crítica de una de las nociones claves de nuestra tradición filosófica.

I. El Concepto.

Si nos detenemos en la primera de las vertientes indicadas, nos surge inmediatamente la inquietud relativa al "status" categorial de normalidad filosófica. En otras palabras, se trata de saber el carácter particular, más precisamente, la función específica que su creador ha asignado a esta categoría en tanto que tal.

Salta a la vista que su papel consiste en servir de tipificador de un determinado período de la historia de la filosofía en nuestro continente. Es éste, pues, un concepto que pertenece a la historiografía filosófica, cuya función más propia es la de precisar el rasgo más sobresaliente que ha alcanzado la actividad filosófica entre nosotros.

La inquietud siguiente dice relación con los presupuestos, es decir, en este caso, los criterios de periodización que normalidad filosófica contiene y aplica. Quisiéramos comprender aquí el particular procedimiento metódico que transparenta la noción romeriana y también emitir un juicio acerca de la legitimidad de este procedimiento. El último apartado de este artículo correspondiente a la "Crítica" tiene la pretensión de abordar el segundo de los aspectos indicados. Con respecto al primer aspecto, observamos que el análisis en cuestión emplea, según confesión del propio Romero en relación con la estructura de la historia de la filosofía en general, el criterio de las "tandas" o "promociones", en un sentido muy amplio, no rígido (1). El estado actual de los estudios filosóficos en Iberoamérica se halla determinado, dice Romero, por la acción sucesiva de una serie de "generaciones" (2). Son éstas las que organizan, estructuran y explican nuestro movimiento filosófico. La normalidad filosófica puede ser entendida, en esta primera aproximación, como la última y más actual de las "generaciones". No hay que olvidar, sin embargo, que esta entidad historiográfica es utilizada con mucha amplitud, en términos muy generales, permitiendo con ello una comprensión que trasciende los marcos estrictos que señala la mencionada entidad. Es así que normalidad filosófica pueda ser entendida igualmente como un estado o etapa, es decir, como el nivel particular que alcanza el quehacer filosófico en la actualidad.

Junto con la aplicación del criterio generacional, formulado explícitamente por Romero, hemos creído hallar otro, rastreable sólo implícitamente. Nos referimos al esfuerzo de periodización interna que supone el concepto romeriano. Esto significa que el análisis se sumerge en el proceso particular de gestación y desarrollo de nuestra filosofía, con el objetivo de precisar, en el seguimiento de ese y no otro devenir, la característica más relevante del quehacer filosófico iberoamericano contemporáneo. A este análisis que se sitúa dentro y no fuera del drama de nuestro desenvolvimiento filosófico, y que denominamos criterio historiográfico interno, se le opone otro de carácter externo que, en la acepción que nos interesa destacar ahora, se contenta tan sólo con periodizar la historia de la filosofía en América desde el punto de vista de la influencia, de la aceptación

-
- (1) ROMERO, Francisco: La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos. Editorial Losada, Biblioteca Filosófica, Buenos Aires, 1967, p. 141.
 - (2) ROMERO, Francisco: "La filosofía en nuestro continente", en Cuadernos. 53, Francia, Octubre, 1961, p. 102.

o asimilación de las corrientes filosóficas europeas (3).

II. Su ubicación.

Detengámonos a continuación en la segunda de las vertientes indicadas. Intentemos primeramente ver el lugar que normalidad filosófica ocupa en el esquema general de desarrollo de la cultura iberoamericana, como también dentro del desenvolvimiento específico de nuestra filosofía. Ambas cuestiones, que han sido examinadas por Romero, facilitan un primer contacto con el concepto que nos ocupa:

a) "Nuestra cultura -dice Romero- había preferido hasta ahora los estudios de índole literaria e histórica; histórica y literaria parecía ser, conjuntamente, la vocación de la inteligencia iberoamericana" (4). Eran éstas actividades que hasta hace muy poco

(3) Mencionamos, a título ejemplar, el trabajo de CORIOLANO ALBERINI: "La metafísica de Alberdi" (de 1934), donde se hace, para el caso argentino, la siguiente periodización:

1ª Escolástica colonial, cuya figura más interesante es el argentino Chorroarín.

2ª El (sic) Aufklärung o Iluminismo, esto es, la "filosofía de las luces", de la razón. Preparó la Revolución Francesa y fue el pensamiento que profesaron, sin negaciones excesivas, los hombres de la emancipación nacional: Belgrano, Moreno, Rivadavia, etc. La última forma teórica del iluminismo argentino fue la "ideología" de Alcorta, Agüero y Lafinur. Cabría mentar también a no pocos sacerdotes tocados por el espíritu del siglo XVIII, v.g., Funes, etcétera;

3ª El Romanticismo: comprende sobre todo a Echeverría, Alberdi, Juan María Gutiérrez, Mitre, Sarmiento, López, etc., o sea la mayoría hombres de la organización nacional;

4ª El positivismo, que surge alrededor del 80.

5ª La reacción contra el positivismo y fundación de una cultura filosófica pura". (En Problemas de la Historia de las ideas filosóficas en la Argentina. Universidad Nacional de la Plata, Colección Pensamiento Argentino, La Plata, 1966, p. 26).

(4) Romero, Francisco: "Enrique José Varona", en Filósofos y problemas, Editorial Losada, Buenos Aires, 1957, pp. 9-10.

absorbían completamente el interés intelectual, pero que muy recientemente comienzan a dejar de ser modos e intereses exclusivos de indagación y creación, para permitir que paralelamente surjan y se desarrollen otros modos e intereses de incubación más lenta y tardía. Estas nuevas preocupaciones, principalmente científicas y filosóficas, de data muy reciente entre nosotros, inauguran, según Romero, una también nueva y superior etapa en nuestra cultura. El hecho de que ésta "se eleve a la conciencia filosófica" significa que llega a "su definitiva mayoría de edad", ya que "la filosofía comparada por Hegel, como es sabido, con el búho, el ave de Minerva que levanta su vuelo al crepúsculo, señala con su aparición la madurez del espíritu e indica que el viaje intelectual ha comenzado su postrera y más ardua etapa" (5). La conquista de un espacio para el desarrollo de la "conciencia filosófica", la incorporación definitiva de ésta a nuestra cultura, el consiguiente auge, extensión y generalización de los estudios filosóficos, constituyen precisamente esas características de "normalidad" en este quehacer, necesarias para el inicio de un nuevo estadio de la cultura americana. Son estos rasgos los que dan un carácter no conocido hasta ahora a la preocupación filosófica, posibilitando la elevación cultural, y creando, al mismo tiempo, las condiciones para que, como pronuncia Romero, Iberoamérica se apreste a "decir su palabra en lo filosófico" (6). El logro de la "normalidad" en el sentido que apuntamos es la situación que faculta, en su dominio, el cambio de timón que se produce en nuestra cultura. Más preciso aún, la normalidad filosófica es ya la expresión del comienzo de esta nueva etapa. No hay que creer, empero, que una vez alcanzado el estado de "normalidad" en lo filosófico, éste asegure por sí mismo el brote de una filosofía original. Para llegar a esta meta es preciso aplicar las mejores de nuestras fuerzas a lo que Romero llama la "educación filosófica" (7). El acrecentamiento de nuestra cultura filosófica, el dominio del instrumental técnico, el conocimiento de lo contemporáneo, la recuperación de la historia de la filosofía occidental, en suma, la necesidad de poseer una muy seria y rigurosa formación e información filosóficas, constituye, dadas nuestras carencias actuales, nuestro "verdadero problema filosófico" (8), la tarea que puede permitir en el futuro la realización de proyectos verdaderamente originales (9). La normalidad filosófica si bien no garantiza por arte de magia la formulación de estos proyectos, ya que, como hemos visto, es indispensa-

(5) Ibid., p. 9.

(6) Ibid., p. 10

(7) ROMERO, Francisco: "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", en Cuadernos Americanos. Año IX, Vol. L, 2, marzo-abril, México, 1950, p. 140.

(8) ROMERO, Francisco: "Índice de problemas", en Filosofía de ayer y de hoy. Aguilar, Ensayistas Hispánicos, Madrid, 1960, p. 285.

(9) Sobre este tema recomendamos consultar el excelente ensayo Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano (Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, 1974), del peruano FRANCISCO MIRO QUESADA.

ble acometer con el esfuerzo indicado; ella crea, no obstante, las condiciones mínimas y de madurez cultural necesarias para la consecución de la auténtica originalidad filosófica, siendo esta aspiración el momento cúlmine de la mencionada "normalidad".

b) Si nos fijamos ahora en la evolución que ha seguido el quehacer filosófico en Iberoamérica, podemos constatar que, de acuerdo con el esquema de Romero, la normalidad filosófica re-presenta el período o la "generación" que viene inmediatamente después de los llamados "Fundadores". Tratemos de aclarar un poco más lo que se acaba de enunciar:

Romero distingue tres etapas o momentos fundamentales en el desarrollo del pensamiento filosófico iberoamericano. "lo propio de la primera etapa -dice- es el carácter escolar del trabajo filosófico, supeditado a la docencia y sin grandes ambiciones de originalidad ni creación" (10). En este primer período, donde se halla la presencia de movimientos filosóficos europeos -tales como la escolástica, el cartesianismo, el empirismo inglés, la ideología, etc.-, "la preocupación prepondera sobre la estrictamente filosófica" (11). La incorporación de las doctrinas del Viejo Mundo se hace con el objetivo principal de darlas a conocer, de enseñarlas, sacrificando con ello, en buena medida, la posibilidad de su reelaboración crítica.

La segunda etapa, según Romero, importa ya "una faena creadora, o, por lo menos, una adhesión tan apasionada e individualizada a los diferentes puntos de vista, que sus representantes mayores merecen ya el nombre de filósofos en el pleno sentido de la palabra" (12). Romero se refiere a la "generación" que él mismo denomina "Fundadores", es decir, aquellos pensadores que -como el mexicano Cass, el peruano Deustua, el argentino Korn, el chileno Molina, el cubano Varona, el uruguayo Vaz Ferreira, etc.- inician, en combate contra el positivismo, la vida filosófica en Iberoamérica. Son ellos los que "con el vigor de su pensamiento, nos enseñaron que la filosofía es algo más que asunto de programas y de planes de estudio; que no es tampoco elegante ornamento del ánimo, ni apacible entretenimiento de ociosos, ni tema de vanas curiosidades" (13). En suma, y éste es el aporte fundamental de los "Fundadores", "les debemos haber integrado nuestra cultura con la preocupación filosófica, haber completado nuestra espiritualidad con una nueva dimensión, que es precisamente la dimensión en profundidad" (14). Gracias a esta "generación" ocurre, termina diciendo Romero, un hecho trascendental y decisivo, cual es, "el verdadero ingreso de la filosofía en Ibe-

(10) ROMERO, Francisco: "Enrique José Varona", p. 11

(11) *Ibid.*, p. 12.

(12) *Ibid.*

(13) *Ibid.*, p. 13

(14) *Ibid.*

roamérica y de Iberoamérica en la filosofía" (15).

Siendo muy importante -como se aprecia- la contribución de los "Fundadores", hay que tener en cuenta, sin embargo, que dada nuestra precaria tradición filosófica, ellos están todavía lejos de agotar todas las posibilidades de desarrollo de la filosofía en este continente. El mérito consiste precisamente en haber sentado las bases, en un medio difícil y no preparado para ello, de un trabajo filosófico regular y con perspectiva de originalidad. Las limitantes de este medio que influyen en el accionar de estos hombres harán que la etapa de "normalidad" surja sólo después de ellos, aunque muy claramente impulsada por éstos.

Refiriéndose Romero a su compatriota Alejandro Korn, uno de los "Fundadores" de la filosofía en su país, destaca cómo la "función magistral y rectora" del maestro no se ha cumplido totalmente. Y esto no por ausencia de capacidades, sino porque le tocó vivir en un ambiente frío y hostil para con las actividades que el "Fundador" inauguraba. No alcanzada aún la "normalidad", Korn tuvo que moverse en un contexto adverso, sin muchas posibilidades de comunicación, de comprensión y de estima, al menos durante un cierto período. Fue pues una vocación solitaria, autodidacta, que debió afirmarse -mostrando con ello su fuerza enorme- contra las adversidades del medio. De aquí que la labor individual y "patriarcal" de Korn haya sido sobresaliente, aunque no por esto definitiva desde el punto de vista del desarrollo pleno del quehacer filosófico latinoamericano (16).

La tercera etapa, la de la normalidad filosófica, cuyas características apuntaremos en el siguiente apartado, es el último y más actual momento de la evolución de la filosofía en nuestro continente, iniciado por los "Fundadores", si bien cabalmente conquistado, por las razones señaladas más arriba, en un tiempo y "generación" posterior.

III. Su contenido.

Veamos a continuación las notas más definitorias de normalidad filosófica:

El aspecto que hemos creído ver como el más significativo de este concepto dice relación con el logro de una práctica filosófica habitual y regular, y su consiguiente ingreso a las que comúnmente desarrolla nuestra cultura. Esto significa que la filosofía en Iberoamérica deja de ser una preocupación excepcional, esporádica, para convertirse en un ejercicio ordina =

(15) Ibid.

(16) Cfr. ROMERO, Francisco: "Tiempo y destiempo de Alejandro Korn", en Filosofía de ayer y de hoy.

rio, continuado, plenamente incorporado a los que normalmente despliega esta cultura nuestra.

Mostremos todos los elementos que contempla y posibilita el concepto:

"Una de las sorpresas de estos últimos años -dice Romero- es el rápido crecimiento del interés por la filosofía de Iberoamérica" (17). Sólo por vía de ejemplo, Romero cita el Perú, "que cuenta con la figura admirable y patriarcal de Alejandro O. Deustua, con buen número de hombres en distintos escalones de una productiva madurez, y con crecida cantidad de jóvenes animosos" (18). También está el caso de la Argentina, donde en Buenos Aires constata igualmente "un interés muy real por la filosofía" (19).

Junto con la mayor ampliación de este interés, Romero destaca el avance que se produce en la organización e institu-

-
- (17) ROMERO, Francisco: "Sobre la filosofía en Iberoamérica" (1940), en Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía. Editorial Losaca, Buenos Aires, 1961, p. 148.
- (18) IBID.
- (19) ROMERO, Francisco: Palabras a García Morente (1934). Separata, Buenos Aires, 1935, p. 5.

Dicho sea entre paréntesis, es interesante observar cómo otros autores, tales como el cubano HUMBERTO PIÑERA LLERA y el mexicano ANTONIO IBARGUENGOITIA, llevan a efecto evaluaciones idénticas a la de Romero con respecto al progreso del quehacer filosófico en sus respectivos países.

"Desde 1940 -informa el primero de ellos- parece haberse iniciado en Cuba un movimiento tendiente a renovar la actividad filosófica" (Panorama de la filosofía cubana. Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos. Pensamiento en América, Washington, D.C. 1960, p. 101). Esta restauración del interés por la filosofía en Cuba logra consolidarse años más tarde cuando se funda la Sociedad Cubana de Filosofía que, entre sus actividades, está la edición de la Revista Cubana de Filosofía y el auspicio de las Conversaciones filosóficas interamericanas que se realizan en La Habana en 1953 (ibid., pp. 102-103). También en México, dice IBARGUENGOITIA, existe un buen número de datos objetivos que permite afirmar que en el campo de la filosofía, "en los cincuenta años que van de la iniciación de la Revolución Mexicana a la terminación de la sexta década, hay un enorme progreso" (Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos. Editorial Porrúa, S.A.; "Sepan Cuantos...", N° 78, México, 1967, p. 177). La opinión acerca del auge, en este último tiempo, de la actividad filosófica en Iberoamérica parece ser un tópico generalmente aceptado por nuestros pensadores.

cionalización de los estudios filosóficos. La normalidad filosófica es también el conjunto de condiciones externas que favorecen la continuidad y el progreso de estos estudios. La formación, por ejemplo, de núcleos o sociedades dedicadas a la filosofía en los diversos países, de cátedras, de departamentos de especialización, de programas de filosofía en las Universidades, la publicación más seguida de libros, revistas, la realización de encuentros y congresos nacionales e internacionales, el enriquecimiento de las bibliotecas, el trabajo de traducción de los autores clásicos y contemporáneos, la incorporación de la filosofía a la enseñanza secundaria como asignatura obligatoria, la creación de centros para la investigación, etc., son algunas de las condiciones externas dentro de las cuales se desenvuelve, en la actualidad, nuestra actividad filosófica (20). Esta suma de elementos ha ido generando un mejor ambiente para esta actividad, mucho más adecuado por las posibilidades de formación,

(20) Para ilustrar mejor esto, se pueden citar algunos hitos del desarrollo organizativo-institucional de la filosofía en la Argentina. El propio Romero nos entrega, a este respecto, ciertos datos:

- En 1896 se funda la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, que inicialmente positivista servirá posteriormente de base a la reacción contra esa orientación filosófica.
- En 1917 se funda el Colegio Novacentista, bajo la inspiración del pensador español, antipositivista, Eugenio D'Ors.
- En 1929 se funda la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, que figura en cierto modo como rama de la Sociedad Kantiana de Berlín (creada por Hans Vaihinger).
- En 1930 se crea en Buenos Aires el Colegio Libre de Estudios Superiores, siendo uno de sus fundadores Alejandro Korn.
- En 1949 tiene lugar en Mendoza el Primer Congreso Nacional de Filosofía, que se convierte por la presencia de numerosas e importantes figuras extranjeras en un evento internacional.
- En 1956 se crea la Sociedad Filosófica Argentina, con sede en Buenos Aires.

Hasta aquí la información que nos entrega ROMERO (en "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina"), completada con la que nos ofrece JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA (la filosofía en la Argentina. Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, Pensamiento de América, Washington, D.C., 1961, pp. 233 a 269).

intercambio, reconocimiento, etc.- que el que padecieron los "Fundadores". Junto con esto, la dedicación a la filosofía se hace cada día más profesional, más exclusiva, más técnica y especializada. Su ejercicio no es más concebido como "lujo o fiesta" sino como un "trabajo" (21), que exige esfuerzo y aprendizaje, rigor y seriedad reflexiva, el conocimiento del pasado y del presente filosófico, el dominio del instrumental teórico adecuado, etc. La normalidad filosófica se instaura cuando estas características comienzan a ser una realidad entre nosotros.

En otro orden de cosas, la normalización posibilita una cuestión que parece muy importante: el hecho que nuestra "vocación filosófica" llegue a adquirir "conciencia en sí" (22).

Ahora bien, dice Romero, toda autoconciencia "al averiguar lo que se es, plantea con ello un problema de orígenes, pregunta de dónde se viene" (23). Una de las pruebas de que se ha alcanzado esta autoconciencia filosófica es precisamente su "amorosa vuelta hacia el pasado" (24), es decir, la búsqueda de las raíces y de los antecedentes históricos que la explican y determinan. La reconstrucción de la unidad, retrospectivamente, es, sin duda, una de las manifestaciones más significativas de la "conciencia de sí", expresión ésta, a su vez, de la conquista de la "normalidad" (25).

(21) Romero, Francisco: Palabras a García Morente, p. 6

(22) Romero, Francisco: "Sobre la filosofía en Iberoamérica", p. 153 (El subrayado es nuestro).

(23) Ibid., p. 155

(24) Ibid.

(25) Se puede demostrar con creces el mencionado afán retrospectivo. ROMERO señala cómo esta preocupación "se escinde en dos vertientes, la de la historia de las ideas en acepción extensa, y la de la historia propiamente filosófica" ("La filosofía en nuestro continente", p. 103), que dándose por lo regular conjuntamente se han expresado en numerosas ediciones de textos de pensadores latinoamericanos, en trabajos abundantes -piénsese en Insúa Rodríguez, en Carrillo Narváez y otros- relativos a la historia de nuestro pensamiento, en ensayos sobre la trayectoria de la filosofía en cada país, en monografías sobre determinadas etapas de nuestro desarrollo cultural -especialmente examinado ha sido el período positivista-, en libros sobre ciertas figuras relevantes de la filosofía iberoamericana, etc. (Ibid.) La preocupación por nuestra historia intelectual, realizada antes con mucha dificultad y aisladamente, alcanza en la Argentina una cierta "normalidad", incorporándose esta preocupación a la Universidad, con la consiguiente creación de Institutos, cátedras y revistas especialmente dedicadas al tema (Cfr. BOIG, ARTURO A.: "El concepto de "Historia de las ideas en Coriolano Alberini", en Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Universidad Nacional de Cuyo, (Continúa en pág. 113).

Hay otros dos síntomas que reflejan el grado de madurez y de conciencia que se ha podido obtener. Lo cierto es que la preocupación filosófica, en este último tiempo, no ha podido soslayar problemas verdaderamente esenciales, que la atañen directamente, y que se relacionan, por un lado, con el cuestionamiento que ella inicia acerca de sí misma, de su carácter y de sus posibilidades de desarrollo, como también, por otro, con la realidad dentro de la cual esta preocupación se inserta. Estos dos problemas -cuyo planteamiento ha sido facilitado por el logro de la "normalidad"- son bastante sintomáticos de un quehacer que está a la búsqueda de sí mismo, no contentándose ya con la mera repetición de estilos preestablecidos.

- Con respecto al primer problema, hay dos cuestiones que, según Romero, han provocado hace algunos años discusiones muy vivaces entre nosotros: "una de ellas versaba sobre los rasgos comunes y definitorios del pensamiento iberoamericano, en confrontación con los caracteres típicos del norteamericano: se comprobaban en el uno -dicho en pocas palabras- la orientación humanística, y la científica o científicística en el otro" (26). La otra cuestión, vinculada más directamente con el carácter de la filosofía iberoamericana, "era y sigue siendo la de si nuestra filosofía debe reflejar nuestra situación étnica e histórico-cultural, buscando su primer alimento en nuestras esencias americanas, o si debe ser universalista y procurar sin más el entronque con la tradición multiseccular que nos viene desde los presocráticos" (27).

-Con respecto al segundo problema, la reflexión filosófica iberoamericana se ha abocado a estudiar el mundo que le tocó en suerte, la realidad primera al interior de la cual ella surge. Se trata, en palabras de Romero, de una meditación "sobre la

(25) Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento argentino, t.IV, 1968, p. 147; y PRO, DIEGO F.: "Palabras preliminares", en Cuyo, t.I., 1965, p. 5)

(26) ROMERO, FRANCISCO: "La filosofía en nuestro continente", p.104.

No es esta la ocasión de examinar a fondo esta cuestión. Sólo queremos llamar la atención sobre las connotaciones negativas de esas comprobaciones:

Dejar a la América del Norte la orientación científica (también, por extensión, la material) y reservar a nuestra América la orientación humanista constituye, sobre todo si es explicado como tendencias naturales, uno de los grandes mitos que se ha creado, que no ha servido sino para justificar el dominio imperial y nuestra dependencia e inferioridad económica, racionalizadas ahora por una supuesta dote de carácter.

(27) Ibid.

peculiaridad del 'hecho' americano, enmascarado bajo el desmigajamiento de los 'hechos' americanos y de su engañosa asimilación a otros hechos dispares" (28).

Nuestra filosofía, en la actualidad, se ve enfrentada pues a problemas cruciales, que atañen, por una parte, a su propio ser en tanto que filosofía y por otra al "hecho" dentro del cual ella vive. En esta reflexión sobre sí y su mundo, nuestra filosofía ha logrado comprender mejor su propio proceso de desarrollo, así también como las perspectivas que se le pueden abrir.

Por último, y esta parece ser una cuestión decisiva para la filosofía, el conjunto de las condiciones nombradas y el ambiente más propicio que se comprueba va a facilitar el surgimiento con la debida mesura y sin precocidades, tal como lo desea Romero de los primeros brotes de un pensamiento original, "los primeros ensayos de la creación personal" (29). Pensamos que es esta posibilidad de lo auténticamente nuevo, lo que constituye, según Romero, el fruto más preciado, el resultado más elevado, así como el objetivo último de la normalidad filosófica.

En suma, todas las características que hemos mencionado en este apartado que definen el estado en el cual se encuentra, en estas últimas décadas, el quehacer filosófico de nuestro continente, son las que configuran la mentada "normalidad". Este estado inaugura, según Romero, una nueva etapa cultural, sin precedentes en nuestra historia intelectual y de prometedoras posibilidades para el futuro hacer de nuestra filosofía. La actividad filosófica, en la hora presente, ha dejado de ser excepcional para convertirse en habitual, al lado de las otras que la inteligencia cultiva. Se produce así lo que indicábamos al comenzar el presente apartado, esto es, "la incorporación de esta actividad a las demás que la comunidad ejerce como función seguida y normal" (30). Es precisamente el hecho de ocupar un lugar en los espacios ordinarios de nuestra cultura, echando raíces en ella, al aspecto que sobresale como uno de los más significativos del concepto que nos ocupa.

IV. Su uso.

No es normalidad filosófica un concepto que tenga todavía una historia en sentido estricto, que haya sufrido una evolución, donde se puedan distinguir diferentes interpretaciones del mismo. Es cierto que ha sido mencionado en repetidas ocasiones, que son muchos los autores que se han servido de él para caracte

(28) ROMERO, Francisco: "Sobre la filosofía en Iberoamérica", p. 156.

(29) ROMERO, Francisco: "La filosofía en nuestro continente", p. 103. Es preciso hacer notar que el paradigma de Romero es siempre el modo occidental de creación filosófica.

(30) ROMERO, Francisco: "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", p. 132.

rizar el último período de nuestro desarrollo filosófico, pero es este hecho por sí solo no ha bastado para dar una verdadera historia del concepto. La utilización de normalidad filosófica ha consistido, las más de las veces, en servirse de ella con la misma o casi igual significación romeriana. No hemos encontrado, salvo el que indicaremos más adelante, aportes claramente nuevos, capaces de decir algo más a lo ya dicho por el argentino. Las menciones que se hacen son, por regla general, hechas al pasar, con cierta superficialidad, no existiendo estudios en profundidad sobre el concepto. Dejamos aquí lanzada la inquietud si esto que decimos se debe a su "juventud", al hecho de que no tengamos aún una perspectiva adecuada para su análisis, o, más bien, debido a las pocas posibilidades de desarrollo que, en sí mismo, éste ofrece.

En el estudio del uso del concepto, hemos encontrado hasta ahora sólo una nota significativa, que merece destacarse ya que ella no ha sido señalada explícitamente por Romero. Se trata de la conquista de la independencia por parte de nuestra filosofía. Esta idea la hemos visto expresada principalmente por Diego F. Pro, en menor medida en Juan Carlos Torchia Estrada (31).

Pro parte de la constatación siguiente: la filosofía ha estado, durante dos períodos diferentes en la Argentina, supe-
ditada a otras actividades espirituales. "En el período pre-
independiente, durante el predominio de la llamada filosofía es-
colástica, sea en la forma de los seguidores de Santo Tomás, o
de Suárez, o de Duns Scoto, la filosofía es considerada una dis-
ciplina auxiliar de la teología" (32). El segundo período de
dependencia de la filosofía ocurre en "la época del positivismo
y la filosofía de la ciencia o científicismo, cuando la refle-
xión filosófica pasó a ser prisionera del saber científico y la
filosofía se convirtió en una concepción del mundo fundada en
los últimos resultados e hipótesis de las ciencias" (33). Un e-
jemplo clarísimo de esto es la visión que acerca de la metafísi-
ca tiene José Ingenieros. Este pensador, contrariando la ten-
dencia general del positivismo, acepta la existencia de un ámbi-
to de análisis no abordable por la ciencia. Se trata del saber
metafísico, cuyo campo de estudio es lo enexperencial, pero que
necesita, si quiere salir de su crisis actual, apoyarse en las
sólidas bases que ofrece la ciencia, para poder así entregar ade-
cuadamente las respuestas que corresponden a su nivel específi-

(31) Cfr. TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos: Op. cit., p. 233.

(32) PRO, Diego F.: "La filosofía argentina (Balance y perspecti-
va)", en II Congreso Nacional de Filosofía. Actas. Editorial
Sudamericana, Buenos Aires, 1973, p. 434.

(33) Ibid.

co" (34).

Esta situación de dependencia ha sido, según Pro, el rasgo esencial de la filosofía hasta el positivismo. A partir de la reacción contra esta corriente de pensamiento, la filosofía ha ido ganando poco a poco una situación de independencia con respecto a los dos saberes mencionados. No se quiere decir con esto que la actividad filosófica se separe del conjunto del proceso histórico y que no mantenga relaciones con todos y cada uno de los diversos aspectos de la cultura; lo que se quiere decir es que ya no lleva más una vida de sometimiento sino más bien de interdependencia. Lo que se alcanza en la etapa de "normalidad" es, pues, de acuerdo con Pro, la autonomía de la filosofía de esas dos actividades a las cuales estuvo sujeta durante un largo período.

V. La crítica.

No vamos a hacer una crítica sobre el conjunto de elementos que contempla normalidad filosófica ya que nuestro interés se dirige, por ahora, a esbozar tan sólo algunos problemas de método (35). Nosos privilegiado este tema por las tres siguientes razones: en primer lugar, por el mayor jugo filosófico que se puede sacar, al penetrar, a través de este medio, en los supuestos que esta tipificación encierra; en segundo lugar, por que sospechamos que una utilización adecuada de ella depende en buena medida de la correcta evaluación de este aspecto; en tercer lugar, porque hemos podido verificar que en este específico terreno no se ha avanzado tanto como en el trabajo concreto de historiar la filosofía latinoamericana. En efecto, se han hecho muchos 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 seguido, etc. No parece raro, por lo demás, que las preguntas de orden gnoseológico vengán normalmente después, y estén motivadas, entre otras cosas, por las dificultades que se presentan en el trabajo primero, consistente en seguir simplemente (o ingenuamente) 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

(34) Cfr. FEVER VALDES, Eduardo: Posibilidad y finalidad de un quehacer filosófico latinoamericano. Comparación de las concepciones de filosofía entre José Ingenieros y Alejandro Korn. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, inédito, 1976, p. 50 a 94.

(35) Una de las cuestiones críticas que dejamos en el tintero se refiere al quizá excesivo optimismo que tiene Romero respecto del desarrollo de nuestra filosofía. Y esto vistas las actuales tendencias regresivas que en este campo se aprecian en algunos países, producto principalmente de los atentados al pensamiento libre.

entre nosotros (36). Además está decir que este problema debe ser considerado si el saber de que se trata pretende tener un mínimo de seriedad y rigor.

Retomemos la inquietud que dejamos lanzada nada más comenzar este artículo. La pregunta es si los criterios empleados por Romero son o no legítimos para la historiografía filosófica latinoamericana. Habíamos distinguido dos criterios: el de las "generaciones" -expresado explícitamente por Romero- y el que nos atrevimos a denominar criterio interno.

El criterio de las "generaciones" es utilizado, tal como lo advierte el propio Romero, en un sentido muy lato, no pudiéndose, en consecuencia, entender la normalidad filosófica solamente, y en términos estrictos, como una "generación". Dada la amplitud con la cual se maneja este criterio, el concepto que examinamos puede ser entendido igualmente como un estado o una etapa. No existe pues, en Romero, una decisión clara con respecto al criterio a adoptar. Es ésta la primera dificultad que ofrece, desde el punto de vista metodológico, el concepto en cuestión.

Con respecto al segundo criterio, hemos ya insinuado sus virtudes. Pensamos que la propia nomenclatura de normalidad filosófica expresa la intención de fijar, siguiendo el proceso interno del devenir de nuestro quehacer filosófico, la característica más relevante de este devenir. Una caracterización de este tipo nos parece mucho más significativa para comprender nuestro drama, el proceso íntimo de desarrollo de la filosofía en Iberoamérica, los logros que hemos podido obtener, etc., que otra que se limita a indicar tan sólo los sistemas del pensamiento europeo que han influido en América. Con esto no queremos decir (muy necio sería) que se deba prescindir del poderoso y decisivo impacto que ha tenido y que sigue teniendo la filosofía europea entre nosotros, lo que criticamos es su uso exclusivo y la no atención de los elementos propios, de los esfuerzos particulares que se han hecho, del ciclo específico de generaciones que se ha dado en Iberoamérica, determinando en gran medida el desenvolvimiento y los caracteres de nuestra actividad filosófica. Si bien la caracterización romeriana no nos aclara, como veremos, en seguida, todos los aspectos que es preciso considerar, al menos ella posee la virtud de mostrar algunos rasgos interesantes de nuestro penoso y difícil avance por

(36) Para tener una idea acerca de lo que se está proponiendo últimamente, sugerimos 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 Latinoamericana (Anuario del pensamiento latinoamericano), N° 5, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, pp. 259-260.

los senderos del filosofar.

Los resultados obtenidos por medio de este segundo criterio no dan, sin embargo, plenamente cuenta de todos los aspectos que contempla nuestra historia filosófica. El trabajo de inmersión practicado por Romero permitió destacar las nuevas condiciones materiales que existen, el mejor ambiente que se ha ido creando, así como el ritmo más "normal" que toma el ejercicio filosófico, dejando en la sombra otros aspectos muy importantes, entre los cuales se puede citar uno que nos parece fundamental para entender el desarrollo y el sentido de nuestra filosofía, cual es, la delimitación del modo de pensar característico de la época estudiada. Pensamos, en este sentido, que la categoría tipos históricos de filosofar ideada por el mexicano Francisco Larroyo (37) apunta precisamente a conseguir la delimitación indicada, pudiendo ofrecer, por ende, elementos nuevos, significativos socialmente hablando, capaces de enriquecer los ya entregados por normalidad filosófica.

Hay finalmente otro aspecto más -de un carácter diferente a los vistos hasta ahora- no contemplado en la tipificación romeriana. Nos referimos a las preguntas de orden histórico social que en el concepto que estudiamos no ocupan, ni de lejos, un lugar destacado. La periodización analizada no responde, en este sentido, a una concepción materialista de la historiografía filosófica. Los criterios que se utilizan, y sobre todo el afán de seguir el proceso interno del filosofar iberoamericano, si bien entregan algunos elementos valiosos que se puedan rescatar, esos no bastan para tener una comprensión cabal del proceso que nos interesa. Para esto es preciso reparar, a nuestro entender, no sólo en las cuestiones puramente filosóficas o colindante con ellas, sino también en aquellas no filosóficas, de índole histórico-social, que determinan de manera muy importante nuestro devenir filosófico. El pensador Helio Gallardo ha formulado una serie de preguntas a la mencionada periodización, que apuntan a completar lo informado por ella, y que se sitúan en el terreno que ahora queremos poner de relieve: "¿Cómo es que el comienzo de nuestra normalidad filosófica se da alrededor de 1940 en América Latina? y ¿qué es lo que ocurre en América Latina en esa época de modo que se ha ce posible la apertura hacia una normalidad filosófica?" (38). Para Gallardo, las posibilidades de respuesta son principalmen

(37) "Pueden llamarse tipos históricos de filosofar -señala FRANCISCO LARROYO- a estas características y circunstancias formas a tenor de las cuales los pensadores encarnan los temas" (La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958, p. 58).

(38) GALLARDO, Helio: El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Sa lazar Bondy y Eca. Separata, p. 267.

te dos: la que separa la conciencia del proceso histórico, considerándola como a-histórica, y, la que percibe esta conciencia como históricamente situada. Escogiendo esta segunda posibilidad, Gallardo señala que el "proceso de conformación de conciencia (normalidad filosófica) a que nos hemos referido, coincide, en el plano de la infraestructura, con la formación de un conocimiento mutuo y la formación de intereses comunes a que dio lugar el comercio de manufacturas dentro del área latinoamericana -especialmente Argentina y Brasil-, comercio generado por las dificultades de abastecimiento de productos manufacturados que datan de 1919 y que alcanzan su máxima expresión durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial". Esta es la situación histórica donde se inserta la mentada "normalidad". Pero las preguntas subsisten: "¿Qué relaciones se establecen entre nuestra particular infraestructura y la filosofía?". "¿Existe relación -contingua preguntándose Gallardo- entre el fenómeno de la urbanización latinoamericana y la "normalidad filosófica"? Y por último, "¿Qué es en definitiva, la "normalidad" filosófica? ¿Pre-conciencia del cambio material? ¿Post conciencia del cambio material (reflejo)? ¿Mala conciencia de las relaciones de base? ¿Ideología, utopía?" (39). En fin, este conjunto de preguntas y especialmente aquella que se refiere al tipo de relación que se establece entre los elementos materiales y espirituales son las que habría que abordar y matizar para tener una visión más completa del significado de nuestra evolución filosófica.

Como se ve, el trabajo de tipificación de esta evolución no es un asunto fácil. Nuestra intención no ha sido la de reclamar a normalidad filosófica una respuesta total, tanto en el orden de sus criterios como en el de sus resultados, sino, más bien, la de fijar los límites -en el mejor sentido del término- de esta caracterización. Y esto porque pensamos que las posibilidades de utilización de la misma exigen una reflexión previa acerca de lo que ella da positivamente de sí, como asimismo de sus carencias más fundamentales.

BIBLIOGRAFIA

1. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.
2. Actas. II Congreso Nacional de Filosofía. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
3. ALBERINI, CORIOLANO: "La cultura filosófica en la Argentina", en Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina. Universidad de La Plata, Colección Pensamiento Argentino, La Plata, 1966.
4. : "La metafísica de Alberdi", en Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina. Universidad de La Plata, Colección Pensamiento Argentino, La Plata, 1966.
5. América Latina: Filosofía y Liberación. Simposio de Filosofía Latinoamericana. Editorial BONUM, Enfoques Latinoamericanos N° 7, Argentina, 1974.
6. DEVES VALDES, EDUARDO: Posibilidad y finalidad de un quehacer filosófico latinoamericano. Comparación de las concepciones de filosofía entre José Ingenieros y Alejandro Korn. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, inédito, 1976.
7. PRONDIZI, RISIERI y GARCIA, Jorge J.E.: El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX. Antología. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1975.
8. GALLARDO, HELIO: El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia. A. Salazar Bondy y L. Zea. Separata.
9. GAOS, JOSE: "Tres notas de historia del pensamiento hispanoamericano" en Cuadernos Americanos. Año V, Vol. XXVII, N° 3, México, 1946, Mayo-Junio.
10. ISACUENGOITIA, ANTONIO: Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos. Editorial Porrúa, S.A.; "Sepan Cuan- tos..." N° 78, México, 1967.
11. LARROYO, FRANCISCO: La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958.

12. : La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones. Editorial Porrúa, S.A.; "Sepan Cuantos..." N° 333, México, 1978.
13. : Tipos históricos de filosofar en América. Universidad Nacional de México, Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos. N° 18, Segunda Serie, México, 1959.
14. MIRO QUESADA, FRANCISCO: Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. Fondo de Cultura Económica. Colección Tierra Firme, México, 1974.
15. PINERA LLERA, HUMBERTO: Panorama de la filosofía cubana. Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, Pensamiento de América, Washington, D.C., 1960.
16. Primer Symposium iberoamericano de filosofía. Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", Centroamérica, Guatemala, 1961.
17. PRO, DIEGO F.: 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.
18. : La filosofía argentina (Balance y perspectiva), en II Congreso Nacional de Filosofía. Actas. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
19. : "Palabras preliminares", en Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento argentino, Tomo I, 1965.
20. RODRIGUEZ HUESCAR, ANTONIO: Prólogo, el Filosofía de ayer y de hoy de Francisco Romero. Aguilar, Ensayistas Hispánicos, Madrid, 1960.
21. ROIG, ARTURO A. : "El concepto de "Historia de las ideas" en Coriolano Alberdini", en Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento argentino, Tomo IV, 1968.
22. ROMERO, FRANCISCO: "Enrique José Varona", en Filósofos y problemas. Editorial Losada, Buenos Aires, 1957.

23. : "Futura influencia de la literatura iberoamericana en el pensamiento mundial", en Europa-América Latina. Comisión Argentina de Cooperación Intelectual, Buenos Aires, 1937.
24. : "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", en Cuadernos Americanos. Año IX, Vol. L, 2, México, 1950, Marzo-Abril.
25. : "Índice de problemas", en Filosofía de ayer y de hoy. Aguilar, Ensayistas Hispánicos, Madrid, 1960.
26. : La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos. Editorial Losada, Biblioteca Filosófica, Buenos Aires, 1967.
27. : "La filosofía en nuestro continente", en Cuadernos. 53, Francia, 1961, Octubre.
28. : Palabras a García Morente. Separata, Buenos Aires, 1935.
29. : Sobre la filosofía en América. Ed. Raigal, Buenos Aires, 1942.
30. : "Sobre la filosofía en Iberoamérica", en Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía. Editorial Losada, Buenos Aires, 1961.
31. : "Tendencia contemporánea en el pensamiento hispanoamericano", en Antología de la filosofía americana contemporánea de Leonildo Zea. B. Costarric Editor, Colección Pensamiento de América, México, 1968.
32. : "Tiempo y destiempo de Alejandro Korn", en Filosofía de ayer y de hoy. Aguilar, Ensayistas Hispánicos, Madrid, 1960.
33. SALAZAR BONDY, AUGUSTO: ¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo veintiuno editores, Colección Mínima 22, México, 1968.
34. : Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano. University of Kansas, Lawrence, 1969.
35. SANCHEZ REULET, ANIBAL: Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica. Separata, Madrid, 1936.

36. 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.
37. : "Criterio historicográfico para una historia del pensamiento americano", en Estudios sobre historia de las ideas en América. Universidad de Panamá, 1966.
38. TORCHIA ESTRADA, JUAN CARLOS: La filosofía en la Argentina. Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, Pensamiento de América, Washington, D.C., 1961.
39. ZEA, LEOPOLDO: "Iberamérica en su etapa de normalidad filosófica", en Filosofía y Letras. México, N° 23, 1946.

NUESTRA AMERICA

Carlos Ossandón B.

Concepto consagrado por el cubano José Martí (1853-1895) en el artículo Nuestra América aparecido en México en 1891. Este quiere designar a los pueblos del continente americano que habiendo sido colonizados principalmente por España poseen una historia y una vocación comunes.

I. Presentación y ubicación del concepto.

La significación más inmediata de la expresión martiana se refiere al conjunto de pueblos que en el continente americano se ubican al sur del Río Bravo. Esta América nuestra, donde nació Juárez, se diferencia de la otra América, la que no es nuestra, donde nació Lincoln.

El alcance del concepto que estudiamos no se agota, sin embargo, en la sola fijación de límites o fronteras geográficas, presentándose sobre todo como una concepción determinada de nuestra realidad: la visión de lo que es esencialmente y de lo que puede históricamente llegar a ser esta América nuestra. El presente trabajo tiene precisamente la intención de mostrar, en sus grandes rasgos y en su fase más madura, la concepción americana que encierra este concepto.

Basta echar una mirada superficial sobre la historia de América Latina para comprobar como este continente ha tenido distintas denominaciones desde su descubrimiento hasta nuestros días. Una mirada un poco más atenta nos puede enseñar cómo es -
tos nombres corresponden a concepciones singulares de esta América
ca.

Ahora bien, mientras que un buen número de estas concepciones responden, en lo fundamental, a utopías e intereses ajenos, Nuestra América de Martí representa, a nuestro entender, uno de los intentos significativos que se hacen por repensar nuestra realidad a partir de nosotros mismos. Esto hace que la con-

cepción martiana de América no sea un ensayo más, al lado de otras concepciones "interesadas" que se han presentado.

En el estudio de los elementos que contempla esta peculiar idea de América habrá que considerar el contexto histórico en el cual estos elementos se originan. La determinación de es cribir, en una tierra que como la cubana no es libre todavía, "la última estrofa del poema de 1810" (1), constituye una de las motivaciones históricas principales que será preciso tener en cuenta. En verdad, el presente concepto se halla fuertemente condicionado por motivaciones de este tipo, que en lo inmediato significan la lucha por la independencia de Cuba (en el marco amplio de la lucha liberacionista antillana) y en lo más mediato la prevención de los efectos de la política expansionista que comenzaba a desarrollar Estados Unidos de Norte América. El concepto que analizamos no se explica sino en el contexto de estos grandes objetivos históricos, siendo este concepto un resultado -en buena medida- de esos objetivos.

II. El liberalismo y Martí.

Con el propósito de precisar la noción que nos ocupa, hemos querido ponerla en relación con otra concepción de América, inmediatamente anterior a la de Martí. Nos referimos, en general, a la visión del movimiento liberal, post-independentista, y, en particular, a la que nos ofrece el argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888).

Antes de entrar en los elementos de diferenciación, veamos brevemente los elementos comunes más importantes que se pueden apreciar en estas visiones del continente:

Quizás lo más sobresaliente sea el hecho que tanto los liberales del XIX como Martí aspiran a una América no-colonial.

Los primeros, valorizando en muy alto grado la independencia que nuestros pueblos han obtenido con respecto a España, entienden, no obstante, que los fines de la misma no están aún plenamente realizados. La presencia en las entrañas de América de huellas importantes del pasado colonial es la razón que explica, según estos pensadores, la realización incompleta de la obra de los Libertadores. De aquí la necesidad de llevar a su término el impulso independentista, liberando definitivamente a América de los restos del edificio colonial (2).

(1) MARTÍ, José: Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana, el 19 de diciembre de 1889, a la que asistieron los delegados a la Conferencia Internacional Americana. En Obras Completas. Nuestra América, Vol. 6, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963, p. 134.

(2) Ver concepto: Emancipación Mental.

Para el segundo, no habiendo logrado Cuba lo que ya tenían la mayoría de los países latinoamericanos, la independencia de la isla de la metrópoli española es concebido como un objetivo de primerísima importancia.

Tanto en los primeros como en el segundo, encontramos, pues, la voluntad de forjar una América emancipada del antiguo régimen, no colonial sino republicana, capaz de combatir los residuos mentales y estructurales del pasado -para el primer caso-, y completamente independiente del poder español -para el segundo caso.

Para ambos también, este combate no se dirige contra los españoles, sino contra las ideas, costumbres e instituciones dejadas por el sistema colonial -en el esquema liberal-, y contra este mismo sistema que impide la plena soberanía del pueblo cubano -en la situación de Martí. "Sarmiento y Martí" señala en este sentido Ezequiel Martínez Estrada - pensaban más que en la España peninsular en la España americana y no se levantaban contra el pueblo español ni contra sus viejas instituciones democráticas y liberales, sino contra el poder despótico del gobierno de España, de la injusticia de España, del fanatismo de España y de sus secuelas en los sostenedores vocacionales tanto como en los mantenedores autocráticos" (3). Aún más, vemos en Martí el deseo de incorporar a los propios españoles a la lucha contra la opresión, como también a la sociedad que resulte de esta contienda. "En el pecho antillano- señalan Martí y Gomez -no hay odio; y el cubano saluda en la muerte al español a quien la crueldad del ejercicio forzoso arrancó de su casa y terruño para venir a asesinar en pechos de hombre la libertad que él mismo ansía. Más que saludarlo en la muerte, quisiera la revolución acogerlo en vida; y la república será tranquilo hogar para cuantos españoles de trabajo y honor gocen en ella de la libertad y bienes que no han de hallar aún por largo tiempo en la lentitud, desidia, y vicios políticos de la tierra propia" (4). En la lucha contra "la ineptitud y corrupción irremediables del gobierno de España" (5), Martí propicia el agrupamiento de todos aquellos que, españoles o americanos, estén en contra de esa España y se hallen dispuestos a abrazar la causa americana. Así se explica que Juan Ramón Jiménez haya dicho, con razón "que Martí, contrario a una mala España inconsciente, era hermano de los españoles contrarios a esa España contraria a Martí" (6).

(3) MARTINEZ ESTRADA, Ezequiel: "Sarmiento y Martí". En Cuadernos Americanos. Año V, Vol XXVIII, 4, México, Julio-Agosto, 1946, p. 213.

(4) MARTÍ, José y Gomez, Máximo: Manifiesto de Montecristi. El Partido Revolucionario Cubano a Cuba. Montecristi, 25 de marzo de 1895. En Obras Completas. Cuba, Vol. 4, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963, pp. 97 y 98.

(5) *Ibid.*, p. 99

(6) Citado por MARTINEZ ESTRADA, Ezequiel: *Op. cit.*, p. 214.

Destaguemos ahora las diferencias esenciales que existen entre las dos visiones de América que estamos comparando:

Formulada de golpe, nuestra tesis es la siguiente: la concepción americana de Martí representa un salto cualitativo con respecto a la concepción liberal. De aquí que se haya señalado, en cierta ocasión, la imposibilidad de estar a la vez de acuerdo con el Facundo de Sarmiento y con Nuestra América de Martí (7).

En oposición a una concepción dicotómica de América, que levanta a costa de la sangre "bárbara" el emblema pretencioso de la "civilización" europea, Martí presenta a ésta Nuestra América como el lugar del mestizo, del criollo, del indio, del negro y del mulato americano, como la tierra que convida "a la fortuna de su hogar a las razas todas" (8). En oposición, pues, a una América despedazada y dependiente (con respecto a Europa), Martí nos presenta otra que incorpora a los "infelices", que hermana "la vincha y la toga" (9), y que está al acecho de los peligros externos que la amenazan. Comienzan a aparecer aquí algunos rasgos significativos de una concepción popular y anti-imperialista de América.

III. La incorporación del pueblo.

Es por todos sabido que la polaridad "Civilización o Barbarie" consagrada por Sarmiento constituyó la alternativa de principios dentro de la cual se intentó encerrar a esta América. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos mucho, que esta polaridad representó durante un buen tiempo el horizonte de comprensión de América, al interior del cual ciertos americanos se sintieron obligados a elegir. No había aquí posibilidad alguna de transacción o de pacto, ya que se debía necesariamente escoger entre la "civilización" o la "barbarie". En concreto, se trataba de inclinar la balanza por la ciudad o por el campo, por el americano de origen europeo o por el indígena, por el letrado o por el ignorante, por las ideas e instituciones modernas o por las antiguas, por la República o por la Colonia, por las naciones modernas o por España, etc. Es lógico que, planteadas así las cosas, fuera el proyecto "civilizador" el propuesto para este continente.

-
- (7) Cfr. MARTÍ, José: La guerra de Cuba et le destin de l'Amérique Latine. Chronologie, Choix de textes, traduction et introduction par Jean Lamore. Prologue de Cintio Vitier. Aubier Montaigne, Collection Bilingue, Paris, 1973, p.272, nota 17.
- (8) MARTÍ, José. Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispánicoamericana, p. 139.
- (9) MARTÍ, José: Nuestra América. El Partido Liberal. México, 30 de enero de 1891. En Obras Completas. Nuestra América, Vol. 6, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963, p. 20.

Pensamos que Martí es uno de los primeros que intenta romper con el esquema clásico del liberalismo. Esta ruptura se lleva a efecto proponiendo un nuevo marco de interpretación de América.

"No hay batalla -dice Martí- entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza" (10).

El auténtico dilema no consiste en enfrentar una América pretendidamente civilizada a otra considerada bárbara, sino en una que se concibe artificialmente, sin tener en cuenta los componentes híbridos y peculiares de estas tierras, a otra América que, rechazando lo que no le conviene, busca aquellas expresiones que corresponden a su ser.

"La incapacidad -dice Martí- no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia" (11).

Una de las tareas más urgentes que demanda esta realidad "de composición singular y violenta" es la búsqueda -a través de una práctica muy seria de conocimiento, capaz de argüir los elementos peculiares y los factores reales de América- de formas sociales y políticas adecuadas a esa realidad, más bien creando formas nuevas y originales que utilizando "antiparras yanquis o francesas" (12). Gobernar en este continente no es lo mismo que hacerlo en Europa. Las características específicas de esta América imponen un gobierno propio, independiente, fiel a su circunstancia y capaz de superar la colonia y el atraso.

Una América así proyectada no puede dejar de considerar los componentes sociales específicos de su mundo, "los elementos todos" que, al nacer como pueblos libres, se levantaron para fundar nuestras patrias (13). En la necesidad de abrir los brazos a todos cuantos habitan este continente, Martí da un significado completamente distinto a los términos de la polaridad sarmientina. Ya no se trata de la contradicción irreconciliable entre un polo "civilizado" que hay que potenciar y otro "barbaro" que es preciso negar, sino de recuperar la importancia que cada uno de estos términos tiene en la determinación del ser que somos, eliminando de base la connotación mítica que tenía el primero y la peyorativa del segundo. Si, a pesar de esto, se quisiera forzar la entrada del concepto que analizamos en la disyuntiva liberal,

(10) Ibid., p. 17.

(11) Ibid., pp. 16 y 17.

(12) Ibid., p. 17.

(13) MARTÍ, José: Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana, p.138.

Roberto Fernández Retamar tiene razón cuando señala que "Martí toma partido por la segunda" (14). Nuestra América es, en efecto, el continente que tiene que hacer causa común con "los oprimidos", "para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores" (15).

Esto último no debe, sin embargo, provocar expectativas desmesuradas. Si la concepción martiana de América contempla como deseable la incorporación del pueblo a nuestras repúblicas, si incluso -cuando se trata de escoger- esta concepción privilegia a los sectores populares y naturales de estas comarcas, esto no quiere decir que ella plantee derechamente el proyecto de una América popular, en el sentido fuerte del término. Una opción de esta naturaleza, con tal radicalidad, no se encuentra en Nuestra América, y menos aún en otras concepciones de esa época (piénsese en el Ariel de Rodó o en la Raza Cósmica de Vasconcelos).

No obstante, la "línea de demarcación" que aquí hemos querido establecer, no puede conducir a var en la concepción que estudiamos una cierta tibieza o inadecuación entre ésta y las exigencias concretas de la realidad americana de ese entonces. Muy por el contrario, pensamos que el proyecto martiano recoge bien el sentido y las demandas particulares de su momento histórico, siendo capaz de impulsar, con signo positivo y progresista, las posibilidades más radicales que permitía su tiempo. Lo interesante del mismo es que, sin que se pueda definir como un proyecto de las clases desposeídas en el sentido marxista -no habían aún condiciones ni subjetivas ni objetivas para ello, y las exigencias de la lucha independentista imponían la necesidad de un frente amplio- representa uno de los primeros intentos de acercarse, desde una óptica no liberal, al mundo de esas clases. Su novedad reside en la voluntad de valorizar y aceptar lo que una cierta visión liberal quería estigmatizar y negar. La concepción americana de Martí apunta, pues, a comprender y a equilibrar los diversos componentes de nuestra realidad, los distintos grupos sociales y culturales que coexisten entre nosotros, reformulando con ello los términos de la tradición consagrada por Sarmiento. Ninguno de estos grupos puede ser desconocido, menos aún el mundo popular, y todos ellos deben ocupar un lugar en este continente.

Las expresiones superestructurales (de orden jurídico, político, etc.) que se ensayen deben corresponder a este ser que somos. Estas expresiones no deben ser ni "civilizadas" ni "bárbaras", sino tout court americanas. El dilema no está en

(14) FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto: Martí en son (tièrs) monde. En VAREX, José: NOTRE AMÉRIQUE. Anthologie présentée par Roberto Fernández Retamar. Traduction d'André Joucla-Ruau. François Maspero, "textes à l'anglais", Paris, 1968, pp. 16 y 17. (La traducción es nuestra).

(15) MARTÍ, José: Nuestra América, p. 19.

ser lo uno o lo otro, sino en dejar o no dejar manifestarse a nuestra realidad. Se trata, en definitiva, de ser o no ser auténticos, de optar por una América postiza o por otra real, sin que esto signifique la adopción de un autoctonismo retrógrado y paralizante. La afirmación de lo nuestro no indica, en Martí, la negación de todo lo extranjero y del progreso. Es precisamente esta afirmación la que posibilita una adecuada recepción de lo que viene de fuera. Su americanismo no se contrapone, entonces, ni con un bien entendido universalismo -"Injértete en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas" (16)- ni con la necesidad de domar la selva, llevando "el libro y el periódico, el municipio y el ferrocarril" (17).

IV. El descubrimiento de una identidad y la defensa de ella.

La polaridad "Civilización o Barbarie" incluye, además de su aceptación más explícita, una serie de otras acepciones, algunas de ellas nombradas en el desarrollo anterior. A la mencionada polaridad -de orden más bien ideológico- corresponde -en otro orden- la división entre litoral e interior, como también la que se establece entre las ideas e instituciones nuevas que trae la modernidad y las antiguas que consagró la Colonia. En el orden político, por citar otro caso, la contradicción entre "Civilización o Barbarie" corresponde a la lucha entre unitarios y federales en la Argentina, aunque es preciso indicar la distancia que la generación de Sarmiento va a ir tomando con respecto a estos dos bandos políticos. La dicha contradicción ideológica incluye también -y es esto lo que nos interesa destacar ahora- la oposición entre una América concebida como abierta o, mejor aún, integrada al desarrollo del progreso que van avanzando las naciones modernas, y otra encerrada en sí misma, salvajemente americana, como la que practican el doctor Francia en el Paraguay y el caudillo Facundo y el dictador Rosas en la Argentina. Huelga decir cómo la apertura propiciada por el liberalismo significó, en los hechos, la instauración de una nueva dependencia para nuestros pueblos. Del dominio ejercido por España se pasó al de las nuevas potencias europeas.

Una vez más la concepción americana de Martí rompe con el esquema liberal, mostrando ingredientes nuevos del ser de América: la revelación de una identidad propia -por un lado-, la lucha anti-imperialista como defensa de esta identidad -por otro lado. Ya no se trata, en el pensamiento del cubano, de contraponer una América ensimismada (cosa imposible, dada la necesi -

(16) MARTÍ, José: Nuestra América, p. 18.

(17) MARTÍ, José: Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana, p. 139.

dad de la interdependencia) no otra alterada (es decir, dependiente), sino más bien de reconocer los componentes característicos y las necesidades específicas de nuestra realidad, siendo capaces, con este prisma, de aceptar los elementos exógenos que nos convienen y de rechazar aquellos que atentan contra nuestro ser.

Veamos con mayor detalle los dos nuevos ingredientes que se acaban de mencionar:

a. El concepto que estudiamos contiene una idea que hoy, debido a la lucha de los pueblos contra el colonialismo y el neocolonialismo, no constituye una novedad, pero que sí lo era más en los tiempos de Martí. Es lo que Cintio Vitier llama, refiriéndose a nuestro autor, el descubrimiento "de la especificidad hispanoamericana" (18). Aunque no nos atrevemos a afirmar que Martí sea el primero en darse cuenta de esto (en el propio movimiento liberal es posible hallar algunas formulaciones en este sentido), está claro, no obstante, que su aporte es verdaderamente significativo. La incitación al estudio "de los factores del país en que se viva" (19), el tener que atender a "lo que es" para gobernar bien (20), así como la necesidad de crear conforme a nuestras propias características y con métodos que resulten de ellas (21), son algunas de las afirmaciones que prueban la consistencia ontológica -por así decir- que Martí le atribuye a su América.

El modo de ser particular que Martí descubre en Nuestra América tiene que determinar para ella un destino también particular. América tiene que ser tal como la quiere en literatura Santiago Pérez Triana, es decir, "americana, no madrileña o rubia" (22). Es preciso desecharse las soluciones importadas que no se evienen con nosotros, para buscar el camino que corresponde a nuestro ser. "Con un decreto de Hamilton -señala Martí- no se le para la pechala al potro del llanero. Con una frase de

(18) VITIER, Cintio: Martí et "Notre Amérique". En MARTÍ, José: La guerra de Cuba et le Destin de l'Amérique Latine, p. 25 (La traducción y el subrayado son nuestros)

(19) MARTÍ, José: Nuestra América, p. 18.

(20) Ibid., p. 17.

(21) MARTÍ, José: La Conferencia monetaria de las repúblicas de América. La Revista Ilustrada, Nueva York, mayo de 1981. En Obras Completas. Nuestra América, Vol. 6, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963, p. 167.

(22) MARTÍ, José: Palabras en la Sociedad Literaria Hispanoamericana de Nueva York sobre Santiago Pérez Triana. En Obras Completas. Nuestra América, Vol. 7, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963, p. 428.

Sieyès no se desentana la sangre cuajada de la raza india" (23). Y el gobierno, termina diciendo, "ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país" (24). El descubrimiento de una América que es nuestra, con rasgos peculiares, conlleva una América futura también nuestra, con formas políticas acordes a su peculiaridad. Una proposición de este tipo se aleja bastante, creemos, de las fórmulas europeizantes del liberalismo decimonónico.

b. La conciencia de sí que Nuestra América alcanza con Martí, le permite reconocer los peligros de orden interno y externo que la amenazan. El descubrimiento de una identidad americana es precisamente la condición que posibilita el conocimiento de los factores que ponen en entredicho este descubrimiento.

El mayor peligro externo que corre América, una vez que se hayan eliminado los últimos vestigios de la dominación española, es la política expansionista y anexionista de los Estados Unidos:

"Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América -advierte Martí-, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales, y es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y la desdén" (25).

Frente a la ambición manifiesta de la América del Norte, "el deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora velez de un pasado sofocante" (26). La conquista de la independencia de Cuba tiene, por su parte, el objetivo de impedir a tiempo "que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América" (27). Junto con esta acción particular, está también, como se decía, la obligación de promover y desarrollar la unión de nuestros pueblos. Si Nuestra América es capaz de entender la solidaridad fundamental que existe entre sus partes, si uniéndose formula un proyecto histórico dirigido a superar los vicios del pasado, si se da así a conocer y se hace respetar, puede encarar entonces, con buen pie, la avalancha imperialista que se le avecina. Frente al expansionismo del país vecino del norte, nuestros pueblos tienen principalmente

(23) MARTÍ, José: Nuestra América, p. 17.

(24) Ibid.

(25) Ibid., p. 21.

(26) Ibid., p. 22.

(27) MARTÍ, José: A Manuel Mercado, Campamento de Dos Ríos, 18 de mayo de 1895. En Obras Completas. Cuba, Vol. 4, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963, p. 167.

el arma de la unión:

"Ya no podemos -dice Martí- ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades; ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes" (28).

El "gigante de las siete leguas" no pasará si las toda vía débiles repúblicas americanas se vuelven fuertes, concientes y fieles a su común destino continental.

El resguardo de la integridad y de la independencia de América para a nuestros codiciosos vecinos exigen, además de la implantación de una política de unidad, la existencia de condiciones concretas que garanticen lo primero. La libertad de nuestros pueblos no se afirma tanto en discursos grandilocuentes, sino más bien en el cuidado de las cuestiones de orden material que la posibilitan. Esto significa que si Nuestra América quiere conservar su libertad debe prestar atención, por ejemplo, a los asuntos relativos a su comercio. Dice Martí:

"Quien dice unión económica, dice unión política. El pueblo que compra, manda. El pueblo que vende, sirve. Hay que equilibrar el comercio, para asegurar la libertad. El pueblo que quiere morir, vende a un solo pueblo, y el que quiere salvarse, vende a más de uno. El influjo excesivo de un país en el comercio de otro, se convierte en influjo político /.../. El pueblo que quiera ser libre, sea libre en negocios" (29).

Nuestros pueblos deben tomar las medidas concretas capaces de proteger y permitir el valor indicado. En esto, lo decisivo es la asunción, por nosotros mismos, de la historia americana. "¡Solo perdura, y es para bien -dice Martí-, la riqueza que se crea, y la libertad que se conquista, con las propias manos!" (30).

Y dado que los Estados Unidos están decididos a extender sus dominios entre nosotros, a Nuestra América le ha llegado

(28) Martí, José: Nuestra América. p. 15

(29) Martí, José: La Conferencia monetaria de las repúblicas de América, p. 150.

(30) Martí, José: Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana, p.139.

la hora de "declarar su segunda independencia" (31).

A punto de cerrarse el ciclo colonialista, Martí prevee el surgimiento del neocolonialismo. Los Estados Unidos, en el caso de Cuba, comienzan a ocupar el sitio que deja libre España. En este nuevo ciclo de nuestra historia, los pueblos de América deben aprontarse a iniciar un nuevo combate: contra el imperialismo, por su liberación. Expresado en términos actuales es éste el significado preciso que tiene la declaración de la "segunda independencia".

Una América concebida anti-imperialistamente representa, como decíamos más atrás, un cambio sustancial frente a la concepción liberal, en la versión que nos ofrece Sarmiento especialmente. Con este nuevo ingrediente, Martí confiere a Nuestra América una dignidad no conocida, en una tal dimensión, hasta ese entonces. Más adelante se verá la línea de continuidad existente entre las tareas de liberación nacional asignadas por el cubano a esta América y las actuales tareas revolucionarias que están planteadas para nuestro continente y que la patria de Martí ya ha emprendido.

(31) MARTÍ, José: Congreso internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias. La Nación, Buenos Aires, 19 de diciembre de 1889. En Obras Completas. Nueva América, Vol. 6, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963, p. 46.

Es significativo constatar como la necesidad de una "segunda independencia" indicada por Martí, ha sido reasumida, utilizando esta misma expresión, por los pueblos latinoamericanos que luchan hoy contra el imperialismo. Como ejemplo, hasta recordar la interpretación que tuvieron algunas de las más importantes realizaciones del Gobierno de Salvador Allende.

BIBLIOGRAFIA

1. ACOSTA, LEONARDO: "La concepción histórica de Martí". En Casa de las Américas, N° 67, La Habana, 1971.
2. : José Martí, La América Precolombina y la Conquista Española. Cuadernos Casa 12, La Habana, 1974.
3. Anuario Martiano. Publicado por la Sala Martí de la Biblioteca Nacional de Cuba. 1968 a 1972.
4. AUGIER, ANGEL: "Martí: tesis antimperialista en la cuna del panamericanismo". En Casa de las Américas. Año XIV, N° 82, Cuba, Enero-Febrero, 1974.
5. CASTRO DE MORALES, LILIA: Diccionario del pensamiento de José Martí. Edición del Centenario, Editorial Selecta Librería, La Habana, 1953.
6. FAJARDO, PAUL JOSE: La conciencia universal y Martí. Editorial Lex, La Habana, 1952.
7. FERNANDEZ CONCHESO, AURELIO: José Martí. Filósofo. Conferencia, Ferd. Dumlers, Berlín, 1937.
8. FERNANDEZ RETAMAR, ROBERTO: Ensayo de otro mundo. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1969.
9. : "Para la imagen de América". En Casa de las Américas. Año XII, N° 69, La Habana, Cuba, Noviembre-Diciembre, 1971.
10. : Calibán. Apuntes sobre la cultura de Nuestra América. La pléyade, Argentina, 1973.
11. GAOS, JOSE: "Cuatro cosas..." En Cuadernos Americanos, México, Mayo-Junio, 1945.
12. GONZALEZ, M.P.: Fuentes para el estudio de José Martí. Min. de Educación, La Habana, 1950.
13. GONZALEZ, EMUEL PEDRO Y SHULMAN, IVAN: José Martí, esquema ideológico. México, 1961.
14. GRISAN PEROLTA, LEONARDO: Martí, líder político. Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1970.

15. HIDALGO, ARIEL: "Martí y el neocolonialismo imperialista". En Casa de las Américas. Año XIV, N° 84, Cuba, Mayo-Junio, 1974.
16. LAFAYE, J.: "Sarmiento ou Martí". En Les Langues néo-latines. N° 172, 1965.
17. LIZASO, FELIX: Hacia una conciencia martiana. En Pinar del Río. Instituto de Segunda Enseñanza, Memoria de la inauguración de la Cátedra y Biblioteca José Martí Ucar García y Cía., La Habana, 1942.
18. : Posibilidad filosófica en Martí. Imp. Molina, La Habana, 1935.
19. : Panorama de la cultura cubana. Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
20. MARINELLO, JUAN: Ensayos martianos. Dirección de Publicaciones, Universidad Central de las Villas, 1961.
21. : Martí, escritor americano. La Habana, 1962.
22. MARINELLO, JUAN; SALOMON, NOEL; ESTRADE, PAUL; LANCHI, CHARLES y LAMORE, JEAN: José Martí et l'impérialisme nord-américain. En CUBA SI. N° 35-36, Paris, 1970-1971.
23. MARTI, JOSE: La guerre de Cuba et le destin de l'Amérique Latine. Chronologie, choix de textes, traduction et introduction par Jean Lamore. Prologue de Cintio Vitier. Aubier Montaigne Collection Bilingue, Paris, 1973.
24. : Notre Amérique. Anthologie présentée par Roberto Fernández Retamar. Traduction d'André Joucla-Ruau. Préface: Martí en son (tiers) monde, de Roberto Fernández Retamar. François Maspero, "textes à l'appui", Paris. 1968.
25. : Obras Completas. Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963 - 1966.
26. : Páginas escogidas. (2 volúmenes). Con un prólogo de R. Fernández Retamar. La Habana, 1965.
27. : Sus mejores páginas. Estudio y notas por Raimundo Laza. México, 1970.
28. MARTINEZ BELLO, ANTONIO: Ideas sociales y económicas de José Martí. La Verónica, La Habana, 1940.

29. FERRINLE ESTEBADA, EZEQUIEL: Martí: el héroe y su acción revolucionaria. Siglo XXI Editores, S.A. El nombre y sus obras, México, 1972.
30. : "Sarmiento y Martí". En Cuadernos Americanos. Año V, Vol. XXVIII, 4, México, Julio-Agosto, 1946.
31. PERAZA SARAUSA, F.: Bibliografía martiana. La Habana, 1954.
32. PILDETA BUENO, ANDRÉS DE: América en Martí. Homenaje de Arnaldo Pedro Parrabara, Editorial Florencia, Montevideo, 1949.
33. PINCO ABATOR, ANCEL CECIL: El pensamiento filosófico de José Martí y la revolución cubana. Edit. Jaiy, La Habana, 1946.
34. POPULINO, JOSÉ A.: Martí y el diversionismo ideológico. Conferencia, Año del XV Aniversario.
35. ROCA, RAUL: José Martí y el destino americano. Publicaciones de la Revista Universitaria de La Habana, La Habana, 1938.
36. RODRIGUEZ, PEDRO PABLO: La idea de liberación nacional en José Martí. Quimantú, Serie Pensamiento y Acción, Colección Camino Abierta, Chile, 1973.
37. ROIG DE LEUCISENFING, EMILIO: El internacionalismo anti-imperialista en la obra político-revolucionaria de José Martí. Imp. Molina y Cía., La Habana, 1953.
38. : Martí antiimperialista. Ediciones Políticas, Institut du Livre, La Habana, 1967.
39. : Martí, síntesis de su vida. La Habana, 1960.
40. SABOURIN, JESUS: Amor y combate (algunas antinomias en José Martí). Cuadernos Casa 13, La Habana, 1974.
41. Sieta enfocada marxistas sobre José Martí. Editora Política, La Habana, 1978.
42. SOLER, NICAUPTA: Idea y cuestión nacional latinoamericanas. Siglo XXI, México, 1980.
43. TEJERA, ROBERTO: Martí anti-imperialista. Edit. La Verdad, La Habana, 1949.

44. VARONA, ENRIQUE JOSE: Martí y su obra política. Discurso pronunciado en la Sociedad Literaria Hispanoamericana, Imp. América, New York, 1896.
45. VITIER, MEDARDO: Martí, estudio integral. La Habana, 1954.
46. ZEA, LEOPOLDO: Filosofía de la historia americana. Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, 1978.
47. : Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Sep. Diana, México, 1979.