

PENSAMIENTO IBEROAMERICANO: LAS LIMITACIONES DE LA FILOSOFIA CLASICA

Helio Gallardo

Cuestiones Teóricas

1.— El contenido del primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (100) (1), aparecida en 1975, indica que la problemática referida al *origen* y por tanto al *sentido*, del filosofar iberoamericano o latinoamericano (101) mantiene su plena vigencia. Hemos señalado, en otro estudio (102), la trayectoria y características históricas que ha asumido la polémica acerca de si existe o no existe filosofía iberoamericana; lo que nos interesa en este trabajo no es *mostrar* el problema y sus relaciones (102, 202–209) sino *explicar* su carácter, es decir indicar la *determinación central* que genera el núcleo problemático y, al mismo tiempo, probar cómo esa determinación, la estructura que genera, impide el abandono del núcleo problemático mismo. Decimos: la posición (situación) desde la que se plantea el problema de la existencia de un pensamiento iberoamericano, por la mayor parte de nuestros pensadores, impide toda forma de solución al problema mismo; en otras palabras, el modo de definir, acotar y situar el problema, y con ello los mecanismos de aproximación a él, vienen generados por una concepción del

quehacer filosófico que imposibilita salir de la cuestión o, al menos, replantearla a través de fórmulas enriquecidas (extensión, intensión, historicidad, praxis). La polémica básica acerca de un pensamiento iberoamericano se estructura, entonces, como una pseudo-articulación —paralela, horizontal, cronológica— de opiniones sin historicidad (historia real). De aquí su *futilidad* pero, al mismo tiempo, su carácter de *indicador ideológico*.

Nos proponemos, por tanto, mostrar:

a) que los aspectos fundamentales de la polémica acerca de la existencia y del sentido de un pensamiento iberoamericano han sido planteados desde la perspectiva (posición) de la *filosofía clásica*;

b) que desde las posiciones de la 'filosofía clásica' no existe ninguna posibilidad real de plantear, y por ello de resolver, el problema, en el sentido de fundarlo en un nivel superior de comprensión;

c) que sólo la ruptura con las concepciones de la 'filosofía clásica' permite *plantear efectivamente* (históricamente) el problema y orientarse, por tanto, hacia su *solución*.

El presente trabajo se centra, especialmente, sobre los puntos *a* y *b* propuestos. El punto *c* es desarrollado a nivel teórico o por contraste con las concepciones criticadas (2). Los puntos tratados

(1) La sola mención de los títulos de los principales trabajos es indicativo respecto del tema central que anima a la publicación: "Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano" (O. Ardiles); "Propuesta para una filosofía política latinoamericana" (H. Cerutti); "Elementos para una filosofía política latinoamericana" (E. Dussel); "Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica" (D. Guillot). El trabajo de M. Casalla, tal vez el más significativo de la revista, "Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo", profundiza la línea de pensamiento que este autor abrió en *Razón y liberación: notas para una filosofía latinoamericana* (122).

(2) La mayor parte de este trabajo descansa sobre el concepto de *crítica immanente*. Excepcionalmente se entregan algunos criterios socio-históricos que permitan introducir a una ampliación—concreción (profundización) de los problemas tratados. Las cuestiones teóricas generales para este último tipo de interpretación y sus implicaciones prácticas para la construcción de un quehacer filosófico iberoamericano han sido desarrollados en *Origen y comienzo del filosofar en Iberoamérica* (101). Para un estudio de totalidad de tendencias y autores se proponen allí también las cuestiones específicas de método.

específicamente son estudiados a través de las opiniones de autores considerados relevantes dentro de la tradición filosófica latinoamericana. Las opiniones de estos autores son referidas exclusivamente a la cuestión acerca de la existencia o inexistencia de un pensamiento filosófico iberoamericano. No se incluyen aquí, por tanto, juicios acerca de la obra total de estos autores, juicios para los que los mecanismos de análisis usados en este estudio resultan parciales, fragmentarios y forzosamente inadecuados.

2.— Por '*filosofía clásica*' entendemos en este estudio toda formulación con carácter filosófico (3) que encierre sistemática o tendencialmente la *dicotomía entre pensamiento y existencia* (teoría—práctica) y/o que caracterice ideológicamente al *sujeto* como individuo a—histórico (idealismo, subjetivismo, utilitarismo, historicismo, etc.).

Esta caracterización ha sido entregada por el materialismo dialéctico, teóricamente, en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* (103) de C. Marx. Esquemáticamente y para los efectos de este trabajo señalamos que las cuestiones fundamentales de la crítica planteada a la *filosofía* (clásica) en esta tesis son las siguientes:

a) el haber caracterizado la relación *Sujeto—Objeto* como una *pura* relación de *conocimiento* oponiendo así a la conciencia abstracta su correlato inevitable: un objeto abstracto. La connotación primordial y determinante en la relación Sujeto—Objeto deviene así *intelección abstracta* y hace imposible transitar desde el pensamiento a la existencia y viceversa o fundar con criterios concretos la relación entre teoría y práctica.

b) el carácter *ideológico* que asume el *Sujeto* del filosofar (clásico), opuesto no sólo a un Objeto que lo configura como conciencia abstracta, sino que independizado de toda relación histórica. El sujeto filosófico es así *portador ideológico por excelencia*; señala y funda la subjetividad aislada de toda relación histórica real y la erige, al mismo tiempo, como fundamento último del ser. La ecuación planteada por Descartes: Conciencia=Verdad=Ser (104, 40; 129) no es sino uno de los hitos de este proceso de ideologización del sujeto realizado por la filosofía (clásica) y cuya culminación se encuentra en el pensamiento de Hegel (1770—1831).

Respecto a la situación señalada en *a* indica el

(3) No se trata de una definición circular. *Lo filosófico* será caracterizado en el párrafo 3 de esta misma sección.

materialismo dialéctico que la relación primigenia y por ello determinante en la correlación Sujeto—Objeto es de carácter *práctico* (en el sentido de transformación real del sujeto y del objeto en su tensión dialéctica). *La relación de conocimiento* es reconocida, en esta *praxis*, como una fase de ella, fase indisolublemente ligada a la *praxis* y que encuentra su sentido último en ella. En las *Tesis* esta cuestión viene planteada en las sentencias: "No como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo" (103, 9; I) y "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*" (103, 9—10; II). La polémica con la filosofía (clásica) se ubica aquí en el plano de la *autoenajenación* de la conciencia. En efecto, la historia de la filosofía clásica puede ser entendida como el proceso mediante el cual la conciencia identifica *teóricamente* (4) sus propias leyes y contenidos abstractos con las leyes y contenidos histórico—reales, concretos, con el fin de subvertirlos y finalmente fundarlos. Este proceso, iniciado históricamente por Parménides y Heráclito, encuentra su primera sistematización en la *teoría de las Formas* de Platón y, posteriormente, sus principales hitos en la fundación de la *subjetividad* moderna (Descartes) y en la formulación de la *práctica* misma como *mecanismo formal* (Kant) o como vida—vivencia (Dilthey). La degradación última y al mismo tiempo la re—incorporación abstracta (negativa) de la historia real se da en el sistema de Hegel. El punto de partida propuesto por Parménides—Platón (individuo=conciencia=Ser) alcanza con Hegel su culminación bajo las formas de desarrollo del Espíritu puro. Culmina aquí también el proceso de inversión ideológico que está a la base de esta filosofía: el filosofar se considera a sí mismo como la *única y última práctica real*. *La conciencia se entrega al paroxismo de fundar definitivamente la historia*.

(4) La expresión *teoría* es ambigua; en sentido fuerte puede ser concebida tal como se da en la formulación *unidad de teoría y práctica*, propia de las ciencias modernas. En sentido débil lo teórico es el resultado de la mera especulación: *ideología*. La filosofía clásica es teórica —es decir representación conceptual sistemática— sólo en cuanto se la reconoce como una región ideológica. De este doble proceso—fuente: ideología—teoría, extrae su también doble connotación el filosofar clásico: *rigor e inutilidad práctica*.

El materialismo dialéctico supone una ruptura radical con el proceso derivado de la comprensión de la relación Sujeto—Objeto como mera *relación de conocimiento*. Del mismo modo la relación práctico—dialéctica de sujeto—objeto es sometida a la tesis fundamental del materialismo: *la materia es eterna bajo cualesquiera de sus formas* y su corolario gnoseológico, *primacía del ser sobre el pensamiento*. De este modo la actividad práctica, subjetiva, a que se refiere el materialismo dialéctico, no puede ser confundida ni identificada con ninguna forma de subjetivismo contemporáneo, existencialismo sartreano, por ejemplo, pragmatismo o historicismo. Gracias a la práctica se puede conocer lo que es: *primacía de la práctica sobre la teoría*. Pero en la práctica sólo se conoce lo que es: *primacía del ser sobre el pensamiento* (105, 40).

La cuestión criticada en *b* indica directamente las relaciones entre pensamiento y existencia, *teoría* (en sentido fuerte) y *práctica*, filosofía (ideología) y ciencia. En la primera *Tesis* esta cuestión es resuelta en la expresión "...no comprende la importancia de la actuación 'revolucionaria', práctico—crítica" (103, 9; I). La conocida y frecuentemente mal interpretada *Tesis XI* sintetiza la *ruptura teórica*, el desplazamiento de la problemática filosófica: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*" (103, 12; XI). Sin embargo, estas formulaciones sólo encuentran su pleno sentido a través de la correcta comprensión de la tesis VI: "Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (103, 11; VI). La integración de estos textos desideologiza al sujeto individual (abstracto) de la filosofía clásica y señala hacia el carácter histórico y socialmente determinado de toda praxis y por ende de toda conciencia. El reconocimiento de esa determinación social de la conciencia es el fundamento de la Teoría de la Ideología, disciplina de la ciencia de la historia, materialismo histórico, fundada por Marx y Engels. La autoconciencia práctica (y con ello también el sentido de las proposiciones y construcciones filosóficas) es sólo posible a través de la asunción científica y de totalidad de la formación social—determinaciones y sobredeterminación, autonomía relativa y totalidad concreta: interrelaciones de infra y superestructura—en la que el filósofo se inserta. La anterior conciencia individual abstracta del filósofo (subjetividad moderna) es ahora concebida como portadora de estructuras, inmersa en la lucha de clases, proceso este último motor de la historia. La filosofía—ideología clásica

encuentra su desenmascaramiento (y posibilidad de autoasunción) político. El pensamiento práctico—crítico funda así su autoexigencia de científicidad (entendida dialécticamente como la tensión racionalidad—irracionalidad) y determina estrictamente su condición de validez: capacidad de transformar (se) radicalmente. El materialismo dialéctico muestra consistentemente, en el mismo proceso, su carácter de clase (militancia), su científicidad y su rol político. El sujeto cartesiano ha sido desplazado por la práctica social científica que busca y realiza la revolución, es decir la *historia*.

3.— La expresión 'actividad filosófica' señala fundamentalmente hacia una actividad *teórica*. La noción de 'teoría' entendida como *fase* o como *momento de la praxis* indica el carácter conceptual—práctico, crítico—práctico, del filosofar. La actividad crítico—práctica fundamental encuentra su mejor modelo en la *práctica científica*. Sin embargo, el filosofar no puede ser diluido o identificado con la práctica científica o con prácticas científicas regionales ni con su suma o estructura. El objeto del filosofar se identifica con el objeto del *quehacer intelectual*: la comprensión objetiva y esencial de la *totalidad* en función de la creación de formas más altas y ricas de existencia. En verdad, el quehacer intelectual, es decir el filosofar así entendido, posee tres rasgos determinantes:

- a) su constitución como *cuestionamiento permanente*, cuestionamiento que lo liga indefectiblemente a las ciencias particulares, a sus métodos y contenidos;
- b) la posición de su objeto que es la *concreta totalidad social* en su desarrollo;
- c) su compromiso de *transformación* de esta totalidad, compromiso—posibilidad derivado de la unidad de pensamiento y existencia y del reconocimiento científico de su *ser social* (adscripción de clase). Este último rasgo puede ser reconocido bajo la expresión ideológica de 'compromiso humanista del intelectual' y señala también hacia su función *creativa* (originaria).

Resulta evidente que un filosofar así caracterizado encuentra su definición última o su determinación fundamental en las concretas prácticas sociales que definen las relaciones de dominio social o, lo que es lo mismo, las relaciones de explotación, subordinación, jerarquización, en una sociedad de clases. El filosofar y el quehacer intelectual encuentran aquí su concreta caracterización en el *campo político* y en el *campo de la ideología* y en sus relaciones y mutuas determinaciones.

En el campo político el filosofar encuentra su rango como uno de los elementos teóricos que permite el encuentro de la formación social y de los individuos en tanto portadores de clase *consigo mismo (apropiación del sí mismo histórico)*. El campo de trabajo del filosofar deslinda aquí con el de la enajenación, natural y social, con los que establece una relación (tensión) dialéctica cuya resolución es el *ejercicio real de la libertad histórica*. En este campo el filosofar trabaja sobre su propia forma de ser conciencia, sobre los diferentes quehaceres o prácticas sociales, develando su situación y desplazamiento en la concreta formación social, su significación en la lucha de clases y proponiendo y realizando los medios para su liquidación, superación o neutralización. La actividad filosófica se encuentra así inmersa en el *plano militante* pero no necesariamente, aunque puede estarlo, en el *nivel partidario* (5).

En el campo ideológico el filosofar se encuentra referido a la crítica permanente y sistemática de las regiones ideológicas que aseguran la cohesión social en las formaciones sociales que producen y reproducen las condiciones de explotación y de subhumanización de los sectores populares. Su práctica es fundamentalmente develadora y negativa —positiva sólo por oposición, en el sentido de estar señalando constantemente el carácter ideológico y 'desplazado', en función de los intereses de clase, de las situaciones y problemas—, *polémica—crítica*, es decir científica y fundada en la concreta lucha de clases en la situación y coyuntura sociales de la formación social en que opera.

El filosofar así entendido cumple con su misión originaria: ser *teoría*, es decir conceptualización sistemática, en función de la construcción de lo humano, es decir en la valoración—construcción de más altas y ricas formas de existencia social; su compromiso político explícito deriva centralmente del reconocimiento social—material de sus conceptos (concreción; origen, sentido) y de su posibilidad de operar, por tanto, en las condiciones concretas de la

(5) La conciencia filosófica, por ser portadora autocrítica de estructuras clasistas (lucha de clases), es necesariamente *militante* o es ideología o poesía. 'Militante' sólo señala hacia su necesaria adscripción de clase. Esa adscripción de clase puede o no resolverse en la participación en un partido. Un pensador reaccionario, por ejemplo, participará o no en el partido de la dictadura; ello no lo hace menos útilmente reaccionario. En general la participación de los intelectuales en los partidos es un problema que sólo puede resolverse al interior de una formación social concreta y de la específica lucha de clases en que ese intelectual se inserta.

existencia humana (dependencia, dominación, explotación, seguridad—inseguridad).

Los planteamientos críticos expuestos en este trabajo encuentran su perspectiva desde el concepto de *filosofía* que hemos reseñado en los párrafos 2 y 3 de esta sección; una inevitable y por el momento relativa ambigüedad en el uso del vocablo, deberá ser, en cada caso, referida al contexto en que él se inserta.

PENSAMIENTO IBEROAMERICANO: LAS LIMITACIONES DE LA FILOSOFIA CLASICA

Dentro del conjunto de pensadores que, respecto de la cuestión de la existencia o inexistencia de una filosofía iberoamericana, se ubican dentro del marco de la filosofía clásica, podemos distinguir, en principio, dos grupos:

a) aquellos que acometen el problema sin un trabajo filosófico previo, ya sea para asentir o para negar. Estos pensadores confunden la *expresión de su voluntad* (opinión personal) con la existencia y resolución del problema; en términos estrictos su posición es pre—filosófica (102, 204—205), dogmática y voluntarista. En este campo, el del *prejuicio y la falta de rigor*, examinaremos las opiniones de F. Romero y R. Frondizi.

b) quienes enfrentan el problema desde una perspectiva filosófica, es decir *mediante un trabajo filosófico* (clásico) que les permite, al menos, reconocer el problema ideológicamente y resolverlo en el mismo plano. En este grupo examinaremos el planteamiento y opinión de T. Olarte (*metafísica*), E. Mayz Vallenilla (*subjetivismo idealista e irracionalista*), A. Roig (*idealismo dialéctico*), A. Salazar Bondi (*historicismo sociologista*), L. Zea (*perspectivismo cultural*), O. Ardiles (*practicismo popular o cristiano*) y J. C. Mariátegui (*marxismo abstracto*).

Las críticas están referidas exclusivamente a los textos propuestos como material de estudio para este trabajo.

LA ACTITUD PRE—FILOSOFICA: FRANCISCO ROMERO Y RISIERI FRONDISI

En su artículo *Sobre la filosofía en Iberoamérica* (106, 123—134), escrito en 1940, Francisco Romero (1891—1962) señala con énfasis "el rápido crecimiento del interés por la filosofía en Iberoamérica" a fines de la década del treinta. "La aparición de libros de filosofía es ya cosa frecuente. En las revistas

de cultura abundan los artículos filosóficos: he registrado personalmente más de cien aparecidos durante los años 1939 y 1940, y si se piensa en los que no han llegado a mi conocimiento, una tercera parte por lo menos, acaso la mitad, y en las meras notas bibliográficas, excluidas de mi cómputo, se tendrá una idea aproximada de la considerable masa de tales publicaciones en la América de nuestro idioma. El hecho es digno de atención y merece algunos comentarios" (106, 123-124). Los comentarios de Romero se dirigen principalmente a señalar el cambio cuantitativo y cualitativo de la actividad filosófica en Iberoamérica. Ello lo lleva a proponer la siguiente periodización de nuestra filosofía:

a) un período en que se filosofaba por interés de la cátedra, por exigencia de los planes de estudio; por ello mismo el filosofar carecía de gran intensidad y extensión. Los raros casos de vocación personal por la filosofía quedaban sin eco efectivo (106, 124).

b) un período —situado entre los siglos diecinueve y veinte— en el que el filosofar se encarna en hombres de vocación bien definida, autodidactos que no tuvieron el "estímulo de la cátedra magistral" ni "el respeto general hacia este género de estudios" (106, 124). Estos hombres —considerados en la tradición filosófica iberoamericana como "los fundadores"— realizaron su vocación en el *aislamiento*. Se proyectaron sólo a *pequeños grupos*, aunque éstos hayan posteriormente multiplicado su influencia.

c) el período de la '*normalidad filosófica*', término acuñado por Romero para indicar el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de otras ocupaciones de la inteligencia (106, 126). En este período, ubicado a fines de la década del treinta, los interesados en los estudios filosóficos "se conocen y buscan la relación, practican un intercambio cada vez más activo. De este modo se van dando las condiciones externas favorables para una producción intensa y continuada, con la conciencia de participar en un trabajo solidario y conexo; la filosofía deja de ser vista como propensión arbitraria, caprichosa, y se aprovechan vocaciones, puesto que para profesarla con asiduidad no es ya indispensable el temple excepcional de los varones de la tanda anterior" (106, 125-126).

Este período, en el cual surgen en diferentes países *núcleos filosóficos*, nos hace aproximarnos a la organización y coordinación de la vida filosófica en nuestro ámbito (106, 129), supuesto indispensable para que surja y prospere a su tiempo una *filosofía original*. En definitiva, "en nuestra espiritualidad la

vocación filosófica ha llegado a adquirir conciencia de sí y busca su expresión" (106, 130).

El planteamiento de Romero puede sintetizarse así: hemos llegado a un período de *normalidad filosófica* definido por el aumento cuantitativo de quienes se ocupan sistemáticamente del filosofar y cualitativamente por su *proyección cultural* (social). De esta normalidad filosófica, tras un período de escolaridad (106, 130) surgirá la filosofía *original iberoamericana*, como resultado de un proceso de acumulación, de interrelación y de asunción del pasado (106, 130-132).

Destaquemos, en primer lugar, la *actitud descriptiva* general con que Romero resolvió el problema; la 'normalidad filosófica' simplemente surge tras el período de los 'autodidactos' sin que medie *explicación* alguna; como por arte de magia *de súbito* aumentan los lectores y los autores de filosofía, la que "surge y crece fuera de los recintos académicos" (106, 134). Se trata, desde luego, de una actitud *antifilosófica*, incluso dentro del marco general de la filosofía clásica. Lo que corresponde al filósofo ante la *presencia* de la 'normalidad de la filosofía' es preguntarse por el sentido de dicha presencia, por su fundamento o causa. Al filósofo le está permitido describir siempre y cuando ilumine la comprensión esencial de un problema. El filosofar clásico es *trabajo intelectual*, no *descripción sensitiva*, es *explicación* (ideológica) de procesos, no *mostración epidérmica* de ellos (Platón—Husserl—Heidegger).

Por ello mismo, porque Romero cae en la actitud ingenua y sensorial ante el fenómeno, es que sus categorías descriptivas y sedicentemente explicativas niegan incluso el acceso al problema. Por ejemplo, ¿por qué en un momento la cultura genera 'normalidad filosófica' y en otro sólo, 'vocaciones excepcionales'? ¿Cómo es posible, en este sentido, hablar de la *misma cultura* o, lo que es lo mismo, qué papel juega el filosofar dentro de la cultura y de la sociedad de modo que es posible que ésta exista sin 'normalidad filosófica'? ¿En qué sentido estamos en un período de *escolaridad* filosófica?, es decir, ¿estamos insertos *de lleno* en el desarrollo de la cultura occidental o sólo nos incorporamos a determinadas regiones de ella y *desde cero*? Las interrogantes —generadas en el mismo campo del filosofar clásico— podrían multiplicarse probablemente hasta el infinito. Su infinitud potencial, proviene, centralmente, del hecho de que el concepto de 'normalidad filosófica' supone ya un ponerse a los dos lados del límite, *supone ya un filósofo o una filosofía*. En efecto la *normalidad filosófica iberoamericana* exige

el reconocimiento o la existencia de una filosofía *iberoamericana* que permita juzgar esa 'normalidad'. El planteamiento muestra así su circularidad irremediable, su falta de rigor, su dogmatismo. Se afirma la existencia de una filosofía *iberoamericana posible* pre-suponiendo su ya existencia.

Existen otras posibilidades de interpretación. La *originalidad* del pensamiento *iberoamericano* que Romero reclama podría estar referido no a Iberoamérica sino al proceso de desarrollo de la filosofía occidental. La 'originariedad' puede indicar, por tanto, al filosofar *iberoamericano* mismo pero en tanto Historia de la Filosofía Occidental. Sin embargo, en esta alternativa, los problemas devienen más graves. En efecto, si el filosofar originario está referido a una cuestión de humanidad, la aparición, apenas en 1940, de la 'normalidad filosófica' señala hacia carencias o peculiaridades dramáticas en el ser del hombre americano (6). La necesidad de explicación se torna entonces onto-antropológica. Nuestra 'normalidad filosófica' señalaría hacia una *anormalidad radical* (del hombre) en el interior de esta interpretación. En otras palabras, en lugar de constituirse en un signo feliz tendría que señalarse como uno de los más *negros presagios* para nuestros pueblos. Esta interpretación, fundada sobre un concepto metafísico del filosofar y de la filosofía, aparece vedada por el temple de ánimo con que Romero anuncia nuestra 'normalidad' en filosofía. La segunda interpretación alternativa es que la 'normalidad filosófica' sea prevista por El Filósofo, es decir por F. Romero. Pero esta alternativa, además de resultar gremialmente poco grata y desproporcionada dentro del desarrollo de la filosofía clásica, admite todas las objeciones anteriores y las multiplica y profundiza en el campo de la *significación del autor*.

Independientemente de otras cuestiones marcadamente ideológicas o sencillamente falsas —como el

(6) Esta cuestión es captada en toda su dramática y radicalidad por los autores que sí se plantean filosóficamente ante el problema, independientemente de las respuestas que entregan; por ejemplo, T. Olarte señala que "Para vivir y organizar la existencia en su totalidad, en todas sus posibilidades, es necesaria la Filosofía"... "La Filosofía es tan necesaria aquí como en todas partes. Por esta razón América posee un pensamiento filosófico, y sería monstruoso que no lo tuviera" (107, 204-205). La *monstruosidad* que significaría la carencia filosófica *iberoamericana* es el correlato de su significación respecto del ser-hombre-*iberoamericano*. Romero no advierte esta significación radical. Para él el ser de la filosofía americana y del hombre americano son solamente cuestiones de 'desarrollo' o, si se prefiere, 'males de juventud'.

de señalar que la filosofía en nuestra América está animada de un enérgico sentido continental (106, 128) (7)— y que señalan más bien hacia *deseos o voluntades* de F. Romero antes que a sucesos objetivos, pueden señalarse, ahora desde el ángulo del filosofar como quehacer intelectual, observaciones referentes al *fundamento idealista* expresado en las pseudo-argumentaciones del pensador argentino. En efecto, para Romero la filosofía es fundamentalmente "reflexión" (106, 132) y "expresión fiel de una conciencia" (106, 133) que contribuye "al progreso espiritual de la patria" (106, 133). Desgraciadamente esta forma de entender el filosofar conduce a cuestiones radicales respecto de la validez de su concepto de 'normalidad filosófica' entendido, en parte, como aumento significativo de la proyección cultural (social) de la filosofía. En efecto, ligado sólo al desarrollo de la conciencia o de la Razón, igual para todos los hombres, ¿cómo podría justificarse la existencia de un *período de normalidad* filosófica, de un *tiempo de escolaridad* filosófica o simplemente explicarse la *ausencia de sistemas* filosóficos en Iberoamérica? Del mismo modo, qué sentido tiene afirmar la proyección cultural-social de la filosofía cuando ella se resuelve, finalmente, en la *intimidad* de la conciencia o del espíritu, es decir ¿cómo es que esa lucidez del espíritu resulta comunicable e impulsadora del proceso de 'normalidad filosófica'? ¿Cómo es posible que ello no ocurriera en el período de los 'varones excepcionales'? etc....

Desde luego ninguna de estas preguntas es contestable dentro de los marcos de pensamiento propuesto por el texto de Romero. El autor argentino trabaja con un pre-judicio acerca del filosofar, es decir con una idea preelaborada que no es puesta en cuestión cuando se plantea el problema del filosofar *iberoamericano*. Romero no advierte que la pregunta por el sentido del filosofar es, en la medida que afecta al ser de quien la formula, la pregunta filosófica (102, 203-205) dentro del campo de la filosofía clásica. Eludiendo el problema Romero creyó poder afirmar la existencia posible de un filosofar *iberoamericano por la mera voluntad de insertarlo en la historia de la filosofía occidental*. No tomó conciencia real, por ello, de que el problema concreto —¿puede insertarse

(7) Esta específica expresión de los *buenos deseos* de F. Romero tal vez pueda ser explicada por la coyuntura histórica en que se inserta su estudio. Independientemente de su 'buen' deseo, sin embargo, los tratadistas coinciden en que la pretendida continentalidad propuesta por Romero es más bien *enajenación europeizante* (108, 118-119) o *jingoísmo* (107, 204).

el pensamiento iberoamericano en la filosofía occidental?; ¿cómo se inserta?, ¿cuándo?, ¿qué debe entenderse aquí por *inserción*, etc.— permanece, en su texto, intocado. En otras palabras, ‘sabiéndose’ en la filosofía olvida que ella más que resultado es un quehacer que permanente y radicalmente cuestiona su propia capacidad y estructura para ser. No advertir la radicalidad de esta cuestión es lo que hemos llamado caer en la actitud prefilosófica, prejuiciosa o dogmática.

Más dramática y gruesamente pre-filosóficas y dogmáticas resultan todavía las opiniones de Risieri Frondizi (1910) respecto a este problema, opiniones expuestas en la revista *Realidad* en 1948 y bajo el título “¿Hay una filosofía iberoamericana?” (109). La opinión de Frondizi, al respecto, es *negativa*. Según él “El rápido crecimiento del interés por las cuestiones filosóficas ha hecho caer a algunos pensadores iberoamericanos en un exagerado optimismo, que, en lugar de alentar, quizá perjudique el desarrollo de la filosofía” (109–158). Para poder fundar esta opinión, divergente con la de F. Romero, Frondizzi procede, según propia confesión, a un “examen sereno” de la situación, examen que lo conduce, en primer lugar, a *delimitar el concepto de filosofía*. Sigámoslo pues en su propuesto ‘examen’:

a) en primer lugar, Frondizi señala que el concepto de ‘filosofía’ es multívoco (109–159) y procede de inmediato a distinguirlo de la *Weltanschauung* (concepción del mundo). La gran diferencia entre ambos, a su juicio, es que la filosofía es el *resultado de una madura y consciente reflexión* (109, 159).

b) a continuación, Frondizi se preocupa por separar la filosofía de otras actividades espirituales que suelen acompañarla: preocupaciones literarias, políticas y docentes. Se trata, según él, de desligarla de resonancias que pudieran perturbar su *sentido riguroso* (109, 159).

c) sin embargo, el lector no debe pensar que nuestro autor quiera reducir a la filosofía a su “magro sentido académico o la labor estrictamente sistemática” (109, 160). Lo que Frondizi desea es “sencillamente separarla de actividades no filosóficas” (109, 160). Y la separación será cuestión de predominio, de intención, de propósitos.

d) ha llegado así al final de la primera etapa nuestro “sereno examen”; Frondizi está en condiciones de decirnos ahora *qué es lo que entiende por filosofía* de un modo claro y preciso, de forma que no quede ninguna duda respecto de su *posición negativa* acerca de la existencia de una filosofía iberoamericana actual (1948). Escuchémoslo con atención:

“Será filosófica aquella meditación que por su tema, su alcance y su sentido se mueva dentro de lo que se entiende tradicionalmente por filosofía (sic), para usar una expresión un tanto general (sic) pero que se ajusta a lo que queremos significar sin arrojarnos a la complicada y discutible determinación de la esencia de la filosofía. En otras palabras, habrá filosofía cuando se medite en función de lo filosófico (sic) y no se ponga tal actividad al servicio de intereses y preocupaciones políticas, literarias, etc.” (109, 160). Es decir que el *examen sereno y riguroso* de nuestro autor lo ha conducido de cabeza a lo que los estudiantes de Escuela Básica en su país conocen bajo el nombre de *definición circular o petición de principio*. ¿Qué es lo que debemos entender rigurosa y serenamente por filosofía? se pregunta Frondizi. Y nos contesta de un modo ‘preciso’: Pues aquello que por su tema, su alcance y sentido se entiende tradicionalmente por filosofía. *Pero esto último era precisamente el tema o cuestión que había que dilucidar*, es decir el problema que Frondizzi, sin exigencias de nadie, se autoplanteó.

Pero el “sereno examen” del riguroso pensador argentino no se detiene aquí. Remata su fecundo trabajo con una sentencia digna de una antología de la autosuficiencia: “Una vez aclarado que usamos el término ‘filosofía’ en un sentido riguroso y restringido, tan sólo nos queda agregar que la pregunta se refiere a la existencia de una filosofía propia, original, creadora” (109, 160). Se trata, no cabe duda, de un paradigma de la pedantería y del confusionismo, no de la exigencia que él mismo planteó a la filosofía: ser madura y consciente reflexión (109, 158) (8).

Desgraciadamente las opiniones de Frondizi en 1948 no sólo influían en importantes sectores de la vida académica latinoamericana en un momento en que la polémica acerca de la posibilidad y caracterís-

(8) Existe otra posible piadosa interpretación para el pensamiento expuesto por Frondizi; lo que él quiere señalar por ‘filosofía’ es *La Metafísica*; pero él mismo lo niega explícita o tendencialmente: “Lejos de nuestro ánimo el intento de reservar el término ‘filosofía’ para una actividad estrecha y alejada de toda preocupación vital o negarle tal carácter a la faena problemática y de “búsqueda” (109, 160); “La filosofía no es un juego de palabras cruzadas; los problemas filosóficos son problemas vivos, de dramática humanidad y que están respaldados por la realidad viva y concreta que nos rodea (109, 170); “Una preocupación ética parece alimentar y dar sentido a toda meditación filosófica latinoamericana (109, 170). De modo que, en apariencia, Frondizi no quiere comprometerse con la metafísica; y si se comprometiera, no sólo el título de su estudio carecería de sentido real sino que todos sus argumentos —tendencialmente de tipo histórico— concreto— carecerían de significación.

ticas de nuestro pensamiento alcanzaba especial relevancia (102, 188–189). Por sus manos, e ideas, pasaba en ese período la totalidad de los escritos de filosofía iberoamericanos por el hecho de ser el responsable de la sección de filosofía del *Handbook of Latin American Studies* (109, 161). De modo que la torpeza pre-filosófica de nuestro autor tenía consecuencias prácticas directas y funestas para el desarrollo de un pensamiento nuestro.

De las restantes 'opiniones' de Frondizi conviene todavía señalar que su periodización del desarrollo de nuestro pensamiento filosófico (109, 160–165) culmina en una cuarta etapa de 'normalización' en la que repite a Romero, aunque, desde luego, sin citarlo: "En la actualidad se está ampliando esta cultura filosófica por medio de traducciones, obras de divulgación, crítica y comentario; y por medio de la enseñanza superior de la filosofía que en los últimos quince años ha visto duplicar el número de establecimientos encargados de impartirla. La filosofía ha logrado, de tal modo, un puesto en las actividades habituales de la vida cultural iberoamericana" (109, 165). El calco no puede ser más fiel. Sin embargo, de esta 'coincidencia' intelectual con Romero no extrae Frondizi las mismas consecuencias. En efecto, plagiando ahora a L. Zea (110), señala que el énfasis de una filosofía iberoamericana está en el término *filosofía*— "para que surja una filosofía iberoamericana hay que 'hacer' filosofía sin más; el carácter iberoamericano vendrá por añadidura" (109, 167). Y como él nos ha aclarado antes tan serena y rigurosamente el *concepto de filosofía* ya tenemos un programa concreto y claro para los pensadores iberoamericanos: realizar una tarea que no es ni sistema, ni academia, ni metafísica, ni lección, ni literatura, ni arte, ni estética, ni política, ni teoría, ni práctica, ni Weltanschauung, ni educación, ni ciencia, ni etc.. Mientras hagamos eso de un modo maduro y consciente —siguiendo el proceder de nuestro maestro Frondizi— estaremos generando *nuestra filosofía sin más* (9).

Por ahora, basta con R. Frondizi. Creemos haber mostrado claramente que a su falta de rigor une nuestro pensador un desenfado intelectual que lo hace resolver las cuestiones que él mismo se plantea al

(9) En términos estrictos lo que Frondizi nos propone en su discurso es realizar "x sin más", donde 'x' es lo innominado, lo no-resuelto, el enigma. Pero como debemos realizarlo *sin más* lo que se nos plantea realmente aquí es también y exactamente una tarea antagónica e irreductible a lo que el mismo Frondizi nos proponía como filosofía: una madura y serena *re-flexión*.

nivel del mito y el prejuicio personal, sin perjuicio del dudoso eclecticismo que consiste en coleccionar expresiones sueltas de otros pensadores —ignorando sus proyecciones— para engazarlos en un pseudodiscurso *original*.

Tal vez más interesante y enriquecedor que el contenido de las opiniones prefilosóficas y voluntaristas de los autores que hemos reseñado resulta mostrar algunos de los indicadores que resultan determinantes tanto para la comprensión de la polémica acerca de una filosofía iberoamericana que estalló con fuerza en la década del 40 como para iluminar el sentido de las divergencias y coincidencias entre F. Romero y R. Frondizi

En efecto, el período en que emerge la polémica puede ser descrito, a grandes rasgos, por procesos integrados pero de diferente signo:

a) la crisis económica del capitalismo en 1929, inserta en un proceso de descomposición política, ideológica y moral de la concepción burguesa del mundo sacudida por dos Guerras Mundiales y por el éxito de la primera revolución proletaria y la posterior construcción de un Estado Socialista. Este proceso de descomposición de los valores primitivos de la burguesía (racionalidad, progreso) se expresaba ya en la Europa del siglo XIX (Nietzsche, Dilthey) y había en parte ya determinado cierto *ambiente filosófico* en América Latina a través fundamentalmente de los llamados 'fundadores', antipositivistas influenciados especialmente por H. Bergson.

b) la crisis de 1929 coincide con la expansión del mercado imperialista en América Latina (111, 337, II) de modo que en nuestro continente la crisis alcanzó dimensiones catastróficas por el grado de integración que habíamos alcanzado en el sistema de división internacional del trabajo (112, 59) y a que, por ello mismo, todo el sector moderno de las economías de nuestros países estaba ligado al comercio exterior. La crisis —disminución del flujo de exportaciones— importaciones— se concentró en el sector público trayendo como consecuencia en la mayor parte de los países la suspensión del pago de la deuda externa con las consiguientes dificultades adicionales para conseguir financiamiento externo para la importación de equipos (112, 60). El país que soportó en mejores condiciones la crisis fue Argentina. Así, pese a reducir sus exportaciones en un 8% en el período 1930–34 el deterioro de su economía centrada en el comercio exterior fue sólo la mitad de la sufrida por Brasil que como respuesta a la baja de los precios *aumentó* sus exportaciones en un 10% (112, 60).

c) la crisis de 1929 y la Segunda Guerra Mundial posibilitan en algunos países latinoamericanos —aquellos en los que el control del sistema productivo es nacional (113, 60–67)— un desarrollo interno, una consolidación del *crecimiento interno* y del proceso de industrialización, fenómeno que se expresa socialmente en la expansión de los sectores de capas medias y en la ampliación de las clases asalariadas urbanas y rurales, expansión y ampliación que corresponden al desarrollo de un mercado nacional. El desarrollo de estos grupos sociales se refleja en una re—estructuración de las fuerzas políticas y de sus formas y capacidad de dominio social. Concreciones en diferentes momentos y circunstancias de este proceso político general son las dictaduras de G. Vargas en Brasil, del general H. Morínigo en Paraguay, del general Ibañez en Chile, pero también el auge del Frente Popular en Chile, el peronismo argentino, el APRA de Víctor Haya de la Torre, el gobierno de Lázaro Cárdenas en México, el de Grau San Martín en Cuba, etc.... Se trata, de algún modo, del intento de configurar *burguesías nacionales* aprovechando el debilitamiento de las estructuras de dependencia sostenidas y profundizadas en nuestros países desde el siglo XIX. Este surgimiento nacionalista, industrial y populista, se manifestó en Brasil, Argentina, México y parcialmente en Chile.

Es en el contexto de este proceso de apertura en las relaciones intracontinentales, de configuración de un mercado interno con sus causa—consecuencias económicas, sociales y políticas, que se da la polémica ideológica acerca de la existencia de una filosofía iberoamericana, polémica que encuentra sus principales actores precisamente en México y Argentina.

El contexto propuesto permite también aclarar, en parte, las divergencias de Frondizi y Romero. Veamos las últimas.

a) su impresión general de encontrarse ante un período *nuevo*, que no saben explicar pero que les lleva a emitir opiniones acerca de la posibilidad de un filosofar iberoamericano.

b) ambos señalan que América Latina se encuentra en un período de 'aprendizaje' filosófico abierto, en parte, por obra de los 'fundadores' (irracionalistas, bergsonianos) que, por ello mismo, no son considerados integrantes de la 'normalidad filosófica'. Esta caracterización —respetuosa y agradecida pero distanciadora— responde, parcialmente, a la necesidad de una filosofía más identificada con las características de una *burguesía en ascenso propia del período* (kantismo, positivismo). Frondizi es explícito en este punto al disculpar al positivismo por su

"mala" obra en México y Brasil: "La coincidencia de tal liberación (filosófica) con la superación del positivismo ha confundido a algunos autores que no han visto los dos aspectos de la cuestión y han culpado al positivismo por algo que pertenecía, en realidad, a una etapa de nuestra evolución cultural" (109, 165).

c) la coincidencia en señalar el carácter ético (10) de nuestros autores de filosofía, magnificando así su papel de *sujetos* históricos, fenómeno ideológico (empirismo del sujeto—idealismo de la esencia) en consonancia con las necesidades de una concepción de la historia necesaria para el período (aristocratismo—populismo; fascismo—democratización; nacionalismo—imperialismo) y con su propia—necesaria ideologización del filosofar.

Sus opiniones divergentes, en primera aproximación, podrían explicarse por dos tipos de fenómenos complementarios:

a) la diferente ubicación de sus textos en el período: mientras Romero escribe en 1940, antes del triunfo peronista y en un momento en que se expresa tendencialmente y con fuerza el *auge 'nacional' argentino* (gobierno de Agustín P. Justo), lo que lo hace optimista respecto de la construcción de una 'nueva sociedad europea' incluso con sus filósofos, Frondizi escribe en 1948, finalizada la Guerra Mundial y con un imperialismo en condiciones de resarcirse ampliamente de sus abandonos y debilidades circunstanciales. Los nacionalismos encontrarán su ocaso definitivo al abrirse la década de los cincuenta y se hará cada vez más patente que el único desarrollo posible para 'nuestra' filosofía es la que sea *'sin más'*, es decir la que se pliega ideológicamente a las metrópolis culturales de Occidente (Frondizzi). El *sueño* de Romero de la 'nueva Europa', Argentina, en cambio, sufrirá un contundente revés.

b) diferente posición histórico—personal; mientras Romero es un ex—europeo (Sevilla) autodidacta, interesado psicológica e ideológicamente en encontrar su propia 'normalidad' perdida en el Nuevo Continente, hecho a imagen y semejanza del antiguo, y que tiende, por tanto, a identificar el pasado con el presente (de aquí que no advierta la radical inconsecuencia de *su filosofía iberoamericana* surgiendo

(10) Así, Romero se refiere a la figura admirable y *patriarcal* de Alejandro C. Deustua (1849–1945), un pensador aristocrático y antiindígena del Perú (106, 123) y señala que los 'fundadores' contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias (106, 133); Frondizi por su parte, indica que casi la totalidad de los pensadores representativos de nuestra América son maestros del saber y de la virtud (109, 170).

simplemente de un *proceso de acumulación*, Frondizi es un argentino (Posadas), un latinoamericano especializado en la metrópoli (Michigan, USA), interesado en ganar *status cultural* o en mantener lo más posible alejado de él a sus posibles rivales o competidores en el campo de la filosofía. Cuando los obreros argentinos, en 1946, exigen y obtienen la consolidación política de Perón, Frondizi debe exiliarse. Por ello, para él, la filosofía tendrá que ser tarea de pocos y esforzados y se ubicará en un período indeterminado “más adelante” (109, 166) y se agrega que deberá ser “filosofía sin más”. En un simil, se trata del nuevo rico que acaba de comprar un título de nobleza (filosófico) y que alardea ante sus ex-paisanos del árbol familiar del que *ahora* procede.

Sin embargo, sus divergencias y coincidencias posibles y probables no pueden hacernos olvidar que sus opiniones centrales se muestran incapaces de configurar radicalmente el problema que intentan resolver. Su actitud pre-filosófica, pre-cuestión, se resuelve entonces en la respuesta dogmática, subjetiva y voluntarista en la cual los propios deseos o prejuicios e intereses son confundidos con el acontecer objetivo de la cultura. Se trata, recordando a los griegos, de un ejercicio *bárbaro* del filosofar.

TEODORO OLARTE: LA CONCEPCION METAFISICA

La tesis central del pensador hispano-costarricense T. Olarte respecto de la posibilidad de una filosofía ‘americana’ (107) es que ella es imposible debido a problemas referidos a los factores básicos del quehacer filosófico: el objeto, el método y el sujeto (107, 205–207).

Respecto del *objeto* señala Olarte que el “ser americano” no está definido y que existe un desacuerdo fundamental entre los pensadores que trabajan en este sentido (107, 206). Ello impide que el concepto ‘americano’ posea una connotación precisa o unívoca lo que afecta al ser mismo de la ‘filosofía americana’. Por el contrario, si se quiere reducir ‘lo’ americano a lo *trágico y pasional* (Iberoamérica) o a lo *épico y pragmático* (Norteamérica–USA) entonces se arriba a una antropología culturalista pero nunca a una Filosofía (107, 206). Desde otra perspectiva, puede considerarse a la “*historia americana*” como objeto de la reflexión filosófica. Pero para que ella pueda ser objeto de tal meditación es preciso que sea solamente *historia*; al ser *historia americana* recorta su objeto y deja de ser Filosofía (107, 206). Una analogía cierra

el pensamiento de Olarte respecto del objeto filosófico: ¿si postulamos una filosofía americana, exigiremos también una ciencia americana? (107, 207).

Acerca del *método* señala Olarte que la precisión técnica es consustancial al filosofar y que a los pensadores americanos les resulta imposible prescindir de los instrumentos para filosofar actualmente vigentes en el quehacer filosófico occidental. Ello implicaría inventar otra lógica y otros instrumentos que sean también “americanos”. Luego, desde el punto de vista del método resulta imposible un filosofar americano (107, 207).

En cuanto al *sujeto* filosofante indica Olarte que él no es engendro exclusivo de su tiempo y de su lugar geográfico, sino más bien resulta condicionado por los elementos universalizantes que porta precisamente la cultura que lo determina en su vivir filosófico (107, 207). En otras palabras, se filosofa porque se es occidental o humano y no porque se es argentino, peruano o rumano. *El sujeto que filosofa es producto último de culturas de gran alzada* (107, 207). Para la construcción de una filosofía americana haría falta que el sujeto filosofante hiciera del ser-americano el ser ontológico por excelencia, es decir que en la práctica se transformara en un jonio cosmólogo (107, 207), de modo que su ser-americano—Sujeto le permitiera, desde su perspectiva, reconstruir toda la Humanidad. Termina Olarte señalando que, pese a que esto se ha planteado más de una vez en América, no por ello el pseudo—proyecto gana alguna seriedad (107, 207).

La conclusión del texto de Olarte ilumina los anteriores planteamientos con una síntesis que conduce al lector a los supuestos desde los cuales él funda sus argumentos: “La integralización por medio de la creciente y efectiva solidaridad universal, tanto en el pensar como en el sentir, hace que tanto el objeto de la Filosofía como el filosofar se universalicen, imposibilitando la provincialización de la Filosofía. Si lo anterior empieza a ser valedero para el mundo entero de hoy, hace tiempo que lo es para América respecto del orbe occidental”.

“El pensamiento filosófico americano, si sigue esos derroteros de la universalidad perenne, podrá, con su acento americano, decir palabras interesantes y aún necesarias para esa cultura. No somos esclavos sino iguales e incluso, alguna vez, superiores a los demás. Tal es el único horizonte auténtico y honrado que cabe asignar a la filosofía “americana” (107, 207–208).

Los argumentos y la conclusión olarteanos permiten, decíamos, develar, al menos parcialmente,

el *sentido* de su pensamiento. La “filosofía americana” se presenta en su argumento como imposible porque la Filosofía es *totalizante* en un doble sentido: respecto del *sujeto* y del *objeto*. En verdad, en este sentido la Filosofía no es sino la relación que existe entre el Ser y el Hombre (Objeto—Sujeto) entendidos a través de la relación abstracta cuya sistematización constituye la Metafísica. Este carácter *metafísico* está presente en toda la argumentación de Olarte. Señalémoslo en dos instantes de diferente importancia:

a) su argumento respecto del “ser americano” supone una ‘*naturaleza*’ americana es decir un ser *ya dado* que permite atribuir ‘lo’ americano a otros existentes también pre—existentes. Este enfoque niega el carácter (posiblemente) histórico del ser americano y el papel que el filosofar pueda jugar en el des—cubrir—se el ser americano. Lo filosófico y lo americano aparecen entonces como dos entes (o instancias) ya definitivamente (naturalmente) atribuidas y separadas de modo que su conjunción resulta contradictoria; en efecto, ‘lo’ americano es *lo histórico*, ‘lo’ filosófico, lo *metafísico*. Las categorías de Olarte muestran así su carácter pre—configurado y unilateral, abstracto.

b) la concepción metafísica se hace más patente todavía en la conclusión; en efecto, Olarte comienza su argumento señalando hacia un proceso de *integralización* que se realiza por medio de la creciente y efectiva solidaridad universal. Se trata de un texto publicado en 1959 y que nos sugiere un mundo que es *precisamente* el mundo inexistente; el mundo real de la segunda mitad del siglo XX es un mundo en que el sistema capitalista muestra históricamente su proceso de desintegración económica, política e ideológica expresado, por ejemplo, en la paz mediante el Terror Atómico, en la Guerra de Vietnam, en el aumento de la miseria, de la cesantía, del analfabetismo y de la insolidaridad en la mayor parte de los pueblos del mundo. Sobre la mitad del siglo, africanos y asiáticos han logrado romper —fundamentalmente por medio de las armas—la ‘unidad’ cultural impuesta por el hombre blanco. Tal vez se asista, en esta fase del siglo, al ingreso (descomposición—integración) de nuevas formas de convivencia humana. En realidad la ‘integralización’ de Olarte sólo puede entenderse o como el efectivo dominio de las transnacionales en nuestros países y en el conjunto del mundo capitalista o como la *unidad mundial* generada en la *capacidad contemporánea de destrucción atómica*. Pero ninguno de estos procesos o su conjunción tiene como signo la *solidaridad*, por el contrario, ellos son la causa—consecuencia de la explotación y la

anti—humanidad contemporáneos. ¿Cómo es posible que Olarte indique entonces el proceso de *integralización* como argumento fundamental en su intento de entregar a la filosofía *una sola posibilidad de existencia*? La respuesta, y no es culpa nuestra, está en la misma pregunta: porque para Olarte sólo existe una Filosofía, una Historia, una Racionalidad, y ellas son las del Hombre Occidental. Y, al mismo tiempo, esa Filosofía, esa Historia y esa Racionalidad son ‘puras’.

Pero entonces el fundamento de su argumentación en contra del *etnocentrismo* (107, 202) muestra su inconsistencia incluso dentro de su propia argumentación: en efecto, la Filosofía que él señala es sólo el *filosofar occidental*; ¿qué ocurre entonces con el pensamiento *indostánico* y *brahmánico*? ¿con qué criterio se les puede excluir del campo de la filosofía? Objetivamente, existe un criterio, pero él es *histórico* y por tanto Olarte no puede recurrir a él. Tiene que ser un proceso generado en el interior mismo de la esencia (concepto) de la Filosofía que Olarte sostiene. Un factor immanente. Sin embargo, y a este respecto, ya el planteamiento de Olarte contiene su propia negación *de facto*. Olarte indica que si la integralización “empieza a ser valedera para el mundo entero de hoy, hace tiempo que lo es para América respecto del orden occidental” (107, 108). La cuestión que surge es que la integralización presentada en términos de una sola Historia, una sola Cultura, una sola Filosofía, un solo Hombre, necesita ser siempre actual; un *ahora—siempre—ya*. De lo contrario el antropocentrismo indica hacia jerarquías o niveles entre los hombres y las culturas, negando incluso la *posibilidad efectiva del proceso de integralización*. ¿Por qué y cómo la integralización entre diferentes—radicales? Este camino es peligroso y por desgracia no sólo para el pensamiento. Pero la conclusión del argumento de Olarte puede ser expuesta de una forma todavía más paradójica: la filosofía iberoamericana no ha existido nunca ni existirá jamás *porque ha existido siempre*. Pero, entonces, ¿cómo es que surge la *pregunta radical* por la filosofía iberoamericana? ¿Cómo es que el iberoamericano se siente ajeno de la Filosofía? Estas últimas son cuestiones históricas; ante ellas Olarte intenta dos caminos: las respuestas circunstanciales: surge por el *continentalismo*, por el *resentimiento*, etc... (107, 203). Estas respuestas no son radicales por sí mismas, como señala acertadamente el propio Olarte. Pero su segunda respuesta es la contestación metafísica a que ya hemos hecho referencia. Y la Metafísica, ya sabemos, desde Parménides, no ha podido resolver nada que no sea la estéril identidad

del Ser o del Pensar consigo mismo. Que es precisamente el punto que Olarte se ve *forzado a demostrar*, ante cualquier cuestión, en el sentido que todos sus argumentos sólo logran reiterar los criterios que los fundan.

Sin embargo, antes de abandonar el mundo de la metafísica en el que ya hemos visto que el cuestionar sólo puede 'resolver' reiterando la cuestión o, lo que es lo mismo, toda respuesta es simplemente la apelación al fundamento incommovible de los criterios de esa respuesta —en último término una *petición de principio* o una *declaración de fe*— examinemos, con algo más de detalle, las objeciones de Olarte a las cuestiones referentes al objeto, método y sujeto del filosofar (11).

a) respecto de la cuestión del *objeto* ya hemos señalado que su objeción principal que descansa en que el *ser americano*, por ser regional, puede conducir sólo a la antropología o a la psicología o al relativismo, se define en último término por el criterio metafísico de 'naturaleza'; este criterio, hipostasia los conceptos e introduce una forma definitiva de enajenación o separación entre la existencia real y el pensamiento. A través de este proceso, y contemporáneamente, el filosofar tendría un objeto único que sería el—del—hombre en el sentido de su consistencia pura y de la intencionalidad de esa consistencia (Husserl, Heidegger). Se trata, en verdad, de la afirmación rotunda de que la existencia es, en última instancia, una forma de conciencia, indicación que bloquea toda aproximación histórica real al ser humano concreto y a la Naturaleza y que abre, de paso, el camino a lo irracional y a lo místico.

Sin embargo en el argumento de Olarte existe otra indicación, por la vía del paralogismo, respecto de que el objeto del filosofar no puede consistir en el *ser americano* porque ello supondría la existencia posible de una *ciencia americana*. Tal conclusión le parece a Olarte, descabellada. Su argumento, en verdad, no es sino la fórmula general del ejemplo de quienes han sostenido ' $2+3=5$ ' como verdad universalmente válida, cualesquiera sean las condiciones de cultura, religión, tiempo, etc. La universalidad de las proposiciones científicas es, desde luego, una cuestión discutible. En efecto, su universalidad, que en realidad (históricamente) es su intersubjetividad, depende.

(11) Una discusión más amplia acerca de las opiniones de Olarte respecto del problema de un pensamiento iberoamericano y de sus implicaciones ontológicas e histórico-críticas se encuentra en *Diálogo con Teodoro Olarte* (123, 170, 184).

1) para el caso de las *ciencias formales* en la aceptación de los elementos no—definidos, del cuerpo axiomático y de las reglas operacionales. Esta aceptación deriva de la 'conveniencia' de la proposición respecto del objeto (economía, saturación, consistencia) pero la expresión 'conveniencia' rebasa el campo de la ciencia formal y señala hacia la cuestión ' $2+3=5$ ' como un problema histórico o cultural.

2) para el caso de las *ciencias de la naturaleza* la verdad objetiva depende del acuerdo respecto del objeto a observar y de los mecanismos operacionales mediante los cuales él se construye. A este nivel la noción de *acuerdo* conduce a observaciones semejantes a las que se hicieron en el caso de las ciencias formales. Sin embargo, como ha observado Lucien Seve, las grandes verdades objetivas establecidas por las ciencias de la naturaleza han sido siempre objeto y fruto de batallas enconadísimas, sin duda alguna ligadas a la lucha de clases (114, 72), es decir a la historia concreta de formaciones sociales específicas. Recordemos, a modo de ejemplo, los casos de Galileo —la Tierra gira alrededor del Sol— y Darwin —teoría de la Evolución. En este último caso suele olvidarse que gran número de fósiles fueron hallados en el siglo XIX a consecuencia de la revolución industrial capitalista y del uso de máquinas a vapor exigido por el desarrollo intensivo del laboreo de las minas, y que si la selección artificial de las plantas y de los animales domésticos ocupó la atención de los investigadores fue porque el desarrollo de las granjas capitalistas hizo posible y necesaria la racionalización de la agricultura (114, 74) (118) y de la ganadería (12). Estos casos ilustran perfectamente el carácter de clase que como toda práctica social tiene el conocimiento científico.

3) Respecto de las *ciencias sociales* el argumento resulta todavía más insostenible; en efecto, en su origen mismo la sociología aparece signada por las contradicciones de clase; por un lado la sociología burguesa y pequeño—burguesa inspirada en Saint—Simon y A. Comte, y por otro lado el materialismo histórico, ciencia de la historia y ciencia proletaria fundada por Marx y Engels. En la década

(12) Los condicionantes socio—económicos y políticos de las ciencias no excluyen su propia autonomía histórica relativa, es decir su proceso de *acumulación interno*; si hacemos énfasis en estos condicionantes es porque ellos, tradicionalmente y en nuestro medio, suelen ser ignorados o escamoteados de modo que el quehacer y el progreso científicos son presentados como el resultado de un 'puro' desarrollo interno de las ideas (124) o de la genialidad de los individuos.

del 60, precisamente, hemos visto, como consecuencia del desarrollo regional de esta última disciplina, una forma latinoamericana de sociología: la teoría (situaciones) de la dependencia.

Podría arguirse, todavía, que la 'universalidad' de los enunciados científicos no deriva del cuerpo científico —proposiciones científicas— sino que de su objeto mismo: las leyes de la conciencia y las leyes de la naturaleza; pero ello significaría olvidar o dejar de lado el sentido mismo de la palabra 'ciencia' como conocimiento y su carácter acumulativo, es decir la historia de una ciencia determinada o, lo que es lo mismo, el carácter parcial—objetivo de su verdad. O sea que el carácter absoluto que puede atribuirse a la acumulación del conocimiento objetivo (real) sólo es posible si abstraemos sus mediaciones y proyecciones socio—históricas de clase (114, 69, 85) (13).

b) En cuanto a la cuestión de método, la historia de la filosofía muestra que lo único permanente es la creencia, de cada filósofo o cada época, estimando que su método es el correcto; Platón (intuición intelectual) —Aristóteles (discurso silogístico), Pascal (corazón) —Descartes (intuición intelectual), Husserl (intuición eidética) —Bergson (intuición emotiva), Heidegger (logos místico), etc.... muestran que en cuestión de método único en filosofía y recordando a Wittgenstein "mejor es callarse" (115, 203).

c) en lo que se refiere al sujeto universalizante del filosofar debemos recordar que el mundo griego surge bajo la idea de ser una humanidad distinta y superior. Estos hombres 'universales' son quienes distinguen entre los bárbaros —los otros— y los civilizados, es decir quienes participan de la cultura griega. Un autor, insospechable, en el origen de la Metafísica, nos ilustra acerca de la 'universalidad' con que los griegos concibieron el filosofar: "¿Y no tendremos que reconocer por necesidad —añadí— que en cada uno de los ciudadanos se dan las partes y modos de ser que se encuentran en la ciudad? Es a esta a la que pasan de aquellos. Porque sería ridículo pensar que a las ciudades a las que se atribuye un carácter ardiente, cual ocurre con las de Tracia, Escitia y casi todas las de la zona Norte, no les viene ese carácter de los mismos individuos; o, por

(13) No se afirma aquí ninguna forma de agnosticismo. Lo indicado es que en una sociedad de clases resulta imposible aislar cualquier forma de conciencia y sus expresiones (proposiciones, enunciados) de las condiciones económico—sociales, políticas e ideológicas de clase (lucha de clases) en las que ellas se han generado y hacia las cuales se proyectan.

ejemplo, el amor al saber atribuible en mayor grado a nosotros, y no menos la afición a las riquezas que es característica de los fenicios y de los habitantes de Egipto" (116, 732, énfasis nuestro). La autoafirmación filosófica por negación de los otros que encontramos en Platón será consolidada y profundizada a otros ámbitos por lo que llamamos desarrollo de la cultura occidental: helenismo, Roma, cristianismo, organización capitalista del mercado y de la producción mundiales; en todos los casos se trata de la autoafirmación por la negación de los otros y en nombre de una forma superior de humanidad, jamás de la universalidad de lo humano. En nuestra época el metafísico occidental M. Heidegger ha escrito: "La filosofía es griega en su esencia, no dice sino que Occidente y Europa, y sólo ellos, son en su marcha histórica (Geschichtsgang) más íntima, originariamente 'filosóficos'. Esto lo atestigua el origen y dominio de las ciencias. Porque provienen de la más íntima marcha histórica europeo—occidental, es decir de la filosófica, por ello están hoy en condiciones de dar su específico sello a la historia del hombre sobre la tierra" (117, 65). Creo que con esto basta para que los iberoamericanos, asiáticos, africanos y otros grupos 'inferiores' advirtamos la 'universalidad' del sujeto filosófico entendida y expresada por sus oráculos antiguos y modernos (14).

En síntesis, la respuesta metafísica al problema de la existencia de un pensamiento filosófico iberoamericano no puede resolver la cuestión puesto que necesita establecer la dicotomía Filosofía—Metafísica //Iberoamérica—historicidad; al realizar esta operación —que le viene impuesta por su fundamento— se encierra en el círculo vicioso en el que la pregunta por una filosofía iberoamericana significa forzosamente la pregunta por la Filosofía o su correlato: el Ser del Hombre; la cuestión deviene así, abstracta, y la urgencia y radicalidad histórica de la pregunta son anuladas, subvertidas y resueltas por la cómoda incorporación del problema a la Historia de la Filosofía Occidental. La cuestión, resuelta en la conciencia, queda así, intocada.

(14) Un desarrollo específico y técnico de este problema puede verse en el estudio de Mario Casalla, *Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo* (100, 16—50). Un estudio nuestro, aparecido en Chile en 1971, *Tres notas acerca de 'la' filosofía* (117), toca el problema desde la perspectiva de nuestra externidad de 'la' filosofía; es este aspecto el que alimenta tanto el sentimiento de frustración del intelectual—filósofo iberoamericano como la pregunta radical misma ¿existe una filosofía iberoamericana?

ARTURO ROIG: LAS DIFICULTADES DE LA DIALECTICA IDEALISTA O EL FALSO HISTORICISMO

Si Olarte señalaba la imposibilidad—innecesaria—del filosofar americano desde consideraciones referidas tanto al sujeto como al método y al objeto, ya el título del trabajo del pensador argentino Arturo Roig “*Necesidad de un filosofar americano*” (119) nos ubica en la perspectiva antagónica. Para Roig la filosofía americana, entendida como quehacer, no sólo es *posible* sino *necesaria*. Su posibilidad descansa en el hecho de que el filosofar americano no supone *ninguna prioridad* respecto del filosofar mismo; se trata de una filosofía *sin más*, es decir un filosofar americano (119, 545); su necesidad deriva de que la filosofía es el único quehacer que logra *poner en descubierta el horizonte de nuestra significación* (119, 537).

Para exponer su pensamiento Roig recurre fundamentalmente al comentario de algunos de los textos más importantes de J. B. Alberdi (1810—1889), uno de los principales constructores teóricos de la sociedad argentina, y cuya obra muestra, contradictoria pero unitariamente, influencias del liberalismo clásico y romántico, del positivismo y del historicismo. Los textos alberdianos centralmente comentados por Roig son el *Fragmento Preliminar al estudio del Derecho*, escrito en 1837, e *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades*, un texto clásico para los estudiosos del desarrollo de las ideas filosóficas en Iberoamérica y que data de 1848. La elección, por parte de A. Roig, de textos de Alberdi no es casual sino que posee una amplia significación *aún cuando en realidad lo que se expresa en el estudio es el pensamiento o proyecto filosófico de Roig*. La importancia de la elección de Alberdi como mediación para el pensamiento de Roig alcanza significación al menos en los siguientes aspectos:

a) Alberdi es no sólo uno de los *constructores* de la sociedad argentina moderna sino que lo es dentro de la perspectiva de un *liberalismo* trasplantado. Su figura es indicadora, por tanto, de la necesidad de *construcción histórica* pero a la vez de un modelo específico de sociedad (15).

(15) El investigador mexicano A. Villegas en *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* traza la siguiente imagen de Alberdi: “Fiel a su principio de que todo lo americano es salvaje y todo lo europeo civilizado,

b) Alberdi es un constructor de ‘ideas’ acerca de su país y de América Latina. En expresión del propio Roig “Para estos hombres (Alberdi) Mayo debía, en cuanto sustancia histórica, ser asumido por la idea y a su vez la idea ser justificada si se pretendía que ella tuviera realmente eficacia histórica” (119, 537). Es decir, se trata de un *pensador del idealismo filosófico* entendido a través de una *perspectiva* idealista. Veremos como ello conduce, irremediablemente, a la metafísica.

c) Por su propio desarrollo personal, inserto en las contradicciones de la formación social argentina en gestación, el pensamiento de Alberdi puede ser, en la práctica reivindicado (interpretado) por casi cualquier perspectiva ideológica contemporánea (120, 10). Por ello su pensamiento puede ser considerado, positivamente, como *multifacético* o, negativamente, como *ambiguo*. Roig reduce a Alberdi a una interpretación. Su método de trabajo, pues, explota la vertiente negativa del pensamiento alberdiano.

A. Roig comienza por situar el problema históricamente; la problemática acerca de la posibilidad de una “filosofía americana” tuvo, para los argentinos, su albor con la Generación de 1837. Esta generación, *fuerza de la inteligencia argentina*, se impuso como tarea inquirir por el sentido de la

proponía un cambio de la sustancia o pasta de que estaban hechos los americanos: ‘No son las leyes las que necesitamos cambiar; son los hombres, las cosas. Necesitamos cambiar nuestras gentes incapaces de libertad por otras gentes hábiles para ella...; suplantar nuestra actual familia argentina por otra igualmente argentina, pero más capaz de libertad, riqueza y progreso’. La inmigración, sobre todo lo inglesa, vendría a ser el proceso mediante el cual se trocaría esa sustancia humana: ‘La libertad es una máquina que, como el vapor, requiere para su manejo maquinistas ingleses de origen. Sin la cooperación de esa raza, es imposible aclimatar la libertad y el progreso material en ninguna parte’. Pero no se necesitaban únicamente ingleses: ‘Esta América necesita de capitales tanto como de población. El inmigrante sin dinero es un soldado sin armas. Haced que inmigren los pesos en estos países de riqueza futura y pobreza actual. Pero el peso es un inmigrado que exige muchas concesiones y privilegios. Dádselos, porque el capital es el brazo izquierdo del progreso de estos países. Es el secreto de que se valieron los Estados Unidos y Holanda para dar impulso mágico a su industria y comercio. ¿Son insuficientes nuestros capitales para estas empresas? Entregadlas entonces a capitales extranjeros. Dejad que los tesoros de fuera, como los hombres, se domicilien en nuestro suelo. Rodead de inmunidad y de privilegios al tesoro extranjero para que se naturalice” (121, 45—46). Es probablemente este aspecto del pensamiento de Alberdi el que anima, tendencialmente, la *filosofía sin más*, es decir nuestra entrega intelectual sin condiciones al Ser occidental, que propondrá Roig (119, 546).

Revolución de Mayo de 1810, es decir “poner en descubierto aquel horizonte de significación en el que estaban nuestros orígenes” (119, 537). Para estos hombres, empeñados en una tarea de re—construcción histórica *por la idea*, Mayo se convertía en una tarea filosófica (119, 537). Para ellos *inquirir acerca de Mayo* era asumirlo idealmente en tanto sustancia histórica pero a la vez fundamentar idealmente esa asunción de modo que Mayo tuviera realmente eficacia histórica (119, 537). De este modo la más alta forma de conciencia se concretaba en una *praxis* (119, 540).

En este punto Roig introduce una distinción; la filosofía en *sentido fuerte* y la filosofía en *sentido débil*.

La filosofía en sentido débil consiste en esquemas fraguados para la lucha o en la erudición pueril (119, 538). La filosofía en sentido fuerte, en cambio, es quehacer reflexivo y racional cuya tarea es fundamentalmente *crítica* (199, 538). La distinción entre ellas equivale, según Roig, a la distinción alberdiana entre ideas opresoras e ideas liberadoras. La *idea liberadora* piensa y piensa *sobre lo nuestro* de un *modo propio*. Las ideas liberadoras conducen a la *emancipación íntima* (119, 539), es decir al doble proceso constituido por la denuncia de la enajenación y por la búsqueda de la identidad. El programa de nuestra filosofía queda así no sólo esbozado sino también exigido: “Pues que la filosofía en cuanto fruto de una acción que le es propia, a saber, el filosofar, se da hincada en la temporalidad. Podemos estudiar la filosofía en su naturaleza absoluta, es decir con prescindencia de una referencia al tiempo, pero también podemos y debemos abordarla desde su propia y sustancial historicidad. Y esa no será la filosofía sino nuestra filosofía, la *filosofía americana*” (119, 539).

El objeto de esta filosofía será, en último término, *realizarnos como seres humanos*: “De este modo gracias a la temporalidad, la filosofía funda la posibilidad de la libertad. Mediante su hincamiento en el tiempo nos hacemos nosotros mismos, nos diferenciamos de los demás, alcanzamos una sustantividad. La filosofía es la toma de conciencia de nuestra alteridad respecto de los otros, con toda la responsabilidad que esto supone, es decir, la libertad” (...) “Todas las formas de libertad se apoyan en esta ‘libertad filosófica’ que no consiste en una mera declaración de ‘libertad de conciencia’, sino en la libertad que tenemos de mirar lo propio con ojos propios, la que bien vista no es sólo libertad sino también obligación y compromiso” (119, 539). Y esta libertad será, en opinión de Alberdi—Roig, *obrar*

y pensar según la razón (119, 535).

El proceso que hace surgir la necesidad—posibilidad de nuestra filosofía puede ser, ahora, sintéticamente descrito así: la filosofía se propone a sí misma como objeto de reflexión; al reflexionar sobre sí misma —filosofía de la filosofía— se descubre como *conciencia temporal*, como conciencia histórica. Las leyes de esta, *la más alta* (amplia, profunda) *conciencia histórica*, serán las circunstancias normales del ser racional (119, 539). El objeto de esta *filosofía fuerte* estará constituido por las grandes exigencias de la sociedad americana, “nos ocuparemos del problema de los destinos de este continente en el drama general de la civilización, principiando por tocar el problema de los destinos humanos, que es la más alta fórmula de filosofía” (119, 543). Nuestra filosofía será, pues, una filosofía de la historia y una filosofía de la cultura cuyo destino final conducirá a una *metafísica del hombre político* (119, 543). Por ello puede afirmarse, señala Roig—Alberdi, que “Si lo americano se hubiera referido exclusivamente a la temática de América, la filosofía americana de Alberdi hubiera sido una filosofía de la historia y una filosofía de la cultura; mas, al haber comprendido también al sujeto en la significación de lo americano, fue un filosofar de todo tema —dentro del cual podía o no entrar como contenido objetivo lo americano— llevado a cabo desde un horizonte de comprensión singular, como función de la existencia americana” (119, 545). Por ello nuestra filosofía es un *filosofar americanamente*, es decir el lograr la más alta conciencia crítica y reflexiva desde (en) nuestra situación histórica. Queda así aclarado el sentido del título del trabajo de Roig: la *necesidad* de un filosofar americano se torna ineludible porque sólo él nos *transforma o funda como hombres y como pueblos*.

Esta *nuestra* filosofía, es decir nuestra forma de hacernos históricos supone la negación dialéctica de la filosofía absoluta o universal y la consiguiente afirmación de la filosofía positiva o incompleta: “Una ‘filosofía universal’ sería un saber despojado de toda referencia a tiempo y espacio, que pretendería valer abstractamente sobre todos los hombres y todos los pueblos, sin tener en cuenta sus propias leyes de desarrollo histórico. Tal filosofía no existe”... “Para Alberdi lo ‘absoluto’ supone dialécticamente lo ‘relativo’: podemos y debemos pensar acerca de la ‘razón de ser de todas las cosas’ sin referirnos a su temporalidad, mas, el solo hecho de poner esta consideración, nos lleva necesariamente a poner la de su imbricación en el tiempo y en el espacio. El planteo de un saber ‘absoluto’ —es decir, de un saber de las cosas sin referencia a lo otro, que en el histori-

cismo romántico es temporalidad con toda la fuerza que pueda concedérsele— no es nada más que un momento metodológico” (119, 541–542). *Nuestra filosofía* será pues nuestra forma de *radicarnos en lo incompleto*, es decir en lo histórico (119, 543).

Desde este planteamiento Roig precisa su conceptualización acerca del problema de una filosofía iberoamericana; él puede ser reseñado en los siguientes puntos:

1.— Lo americano no sólo se refiere a la temática americana sino que involucra en ello al sujeto; la regionalización temática se abre a la universalidad desde el punto de vista del sujeto (119, 545). Por ello nuestra filosofía será, primero, *filosofía sin más*, cuyo sentido Roig describe así: “nuestra responsabilidad primera es la de mirar a los filosofemas de validez objetiva, que valen y valdrán siempre por sí mismos, con prescindencia de que sean griegos, alemanes o argentinos” (119, 545).

2.— De este modo, el rechazo o aceptación de los *temas* americanos —aunque lo primero pueda implicar una “lamentable carencia de sensibilidad” (119, 545)— no resulta obligatoria para el filosofar *americano* en la medida que lo que define a éste es la actitud humana encarnada y su toma de conciencia (realizar filosofía sin más y como función existencial—histórica). Declarar que la filosofía americana lo es porque en ella se habla de lo americano es caer en el *tropicalismo* (119, 546). *La filosofía es universal*.

3.— Sin embargo, la conciencia siempre es histórica. Pero no existen templates diferenciales que permitan distinguir a una humanidad (conciencia) europea respecto a otra americana (119, 546). El hombre, ontológicamente, (conciencia) es sólo la Humanidad (16).

(16) Es claro que los puntos 1 y 3 presentan contradicciones tanto con los planteamientos generales anteriores de Roig como con el pensamiento de Alberdi, incluso con los textos citados en esta ocasión por Roig. En efecto, este último realiza un paso teórico—ideológico que no se encuentra sino como tendencia histórica en Alberdi: la identificación del sujeto histórico concreto con lo occidental. Este movimiento, que anula el sentido positivista del pensamiento alberdiano, permitirá a Roig transitar hacia la metafísica: seremos iberoamericanos haciendo Metafísica. El pensamiento de Alberdi se movilizaba en sentido contrario respecto de esta cuestión. Precisamente una interpretación diferente del pensamiento de Alberdi puede encontrarse en el estudio de M. Casalla *El hombre latinoamericano y su proyecto de filosofar* (122, 20–46) en el que este pensador argentino, enfatizando el carácter histórico—positivo del pensamiento alberdiano lo interpreta en función de la creación de un pensamiento filosófico latinoamericano autónomo. El texto citado por Casalla es, casualmente, el *Fragmento Preliminar al estudio del Derecho* (122, 20–22).

4.— Lo americano queda, pues, abierto a lo universal, y el “filosofar americano” aparece de este modo como una de las tantas vías de acceso en que la filosofía, a través del tiempo, se ha venido haciendo (119, 547).

Si examinamos con atención, ahora, el trabajo de Roig, encontraremos que las diferencias con la posición ya conocida de T. Olarte se refieren principalmente a los mecanismos de aproximación a la temática; el reconocimiento del carácter histórico de toda conciencia en Roig conduce, finalmente, a enfrentar a esta conciencia histórica —griega, argentina, medieval, moderna, contemporánea, burguesa, proletaria— con un objeto universal (los filosofemas) abstractos: el ser, la muerte, la existencia, la voluntad en—sí, etc. En este *pseudo proceso dialéctico* la conciencia histórica se niega a sí misma como tal conciencia y se transforma en conciencia abstracta, los temas de la filosofía americana se transforman en la reflexión de un argentino universal o de un boliviano universal acerca de la inmanencia o trascendencia de la conciencia. La expresión misma —tomada de Alberdi— acerca de la *filosofía ‘incompleta’* como *nuestra* filosofía, es decir la filosofía históricamente situada, señala hacia el carácter ideológico de esta forma de enmascarar al sujeto universal abstracto propio de la metafísica; lo incompleto se resuelve, positivamente, en lo completo, es decir en el Objeto Abstracto (el Ser, las Leyes Universales de la Razón, etc.) cuyo único correlato aceptable es el Sujeto abstracto. La filosofía americana consistirá, pues, en decir a Platón en cuanto Platón, no en cuanto griego; en decir a Heidegger en cuanto Heidegger, no en cuanto alemán ubicado en la disolución del pensamiento burgués; en decir a Kant en cuanto Kant, etc.... Pero entonces la dialéctica idealista muestra su absoluta insuficiencia histórica; lo que Platón dijo en cuanto Platón es para nosotros irrelevante; solo es significativo lo que expresó en *cuanto griego*, es decir en cuanto portador de una cultura y de una determinada formación social; lo mismo vale para todos y cada uno de los ejemplos; lo que interesa a la conciencia históricamente situada son las formas y regiones de las *prácticas anteriores* históricamente situadas o, lo que es lo mismo, relevantes en nuestro proyecto histórico. Pensar lo universal de Platón equivale a pensar Lo Mismo, es decir lo inexistente o lo ideológico de Platón: Parménides o la *Historia de la Filosofía*; esto no puede hacerse desde ninguna conciencia histórica, desde ninguna praxis; es un proyecto que sólo funciona en el plano de lo ideológico y de lo indeterminado, de lo a—histórico.

¿Y cómo es que el proyecto historicista—dialéc-

tico de Roig-Alberdi desemboca finalmente en lo metafísico? El mecanismo es sencillo; el sujeto histórico alberdiano encuentra su ser—real en el Sujeto Universal de Roig. A este Sujeto Universal (la Razón o el Espíritu Universal—Occidental) sólo puede oponérsele un Objeto Abstracto Universal. De este modo nuestra forma de ser iberoamericanos (necesidad—posibilidad de la filosofía iberoamericana) se muestra como el proceso mediante el cual nos identificamos con lo occidental, es decir *nos* hacemos iguales. Ser Roig, en realidad, es ser Platón. Ese es el proyecto de la *filosofía sin más*. Curioso modo de justificar, a través de la filosofía clásica, el proyecto histórico de Alberdi de hacer de Argentina y ojalá de América Latina una Nueva Inglaterra. El resultado 'liberador' de su ideario: incorporar—*nos* al mundo 'civilizado' ha mostrado durante todo este siglo sus consecuencias nada 'ideales': la dependencia, el subdesarrollo y la colonización. En cuanto a las objeciones filosóficas al planteamiento final de Roig ellas son semejantes a las que se plantearon a la respuesta metafísica: la dialéctica idealista no puede abordar (configurar) un tema que sólo puede resolverse a través de una *praxis filosófica*. Acotar con 'mayor precisión' el problema —en el sentido que lo hace Roig— en lugar de aclararlo, sólo conduce a su *desplazamiento*, a una pseudo historia y a su definitiva a—significación respecto de la cultura y del filosofar iberoamericanos.

E. MAYZ VALLENILLA: LA IRRELEVANCIA HISTORICA DEL SUBJETIVISMO EXASPERADO

Es probable que sea difícil encontrar un mejor ejemplo de la esterilidad que asumen las formas pseudo—reflexivas de la filosofía clásica respecto del pensamiento iberoamericano y del pensamiento en general que la obra del venezolano E. Mayz Vallenilla compilada por la Universidad Central de Venezuela bajo el título de *El problema de América* (125). En esta obra, de 112 páginas, Mayz Vallenilla acomete, fundamentalmente a través de la hermenéutica heideggeriana, dos cuestiones centrales: el significado de nuestra conciencia cultural y el fundamento y programa de una filosofía 'original'. Sus esfuerzos en este último sentido le han merecido la crítica negativa de al menos dos de los autores que ya hemos reseñado; mientras el argentino A. Roig indica que "No hay templates diferenciales que permitan distinguir a una humanidad europea de otra americana" y que "Sostener lo contrario, implicaría introducir una relativiza-

ción que podría desembocar, por ejemplo, en la creación de mitos raciales y por tanto en otras formas de alienación" (119, 546), Olarte ha estimado deleznable la argumentación del autor venezolano remitiéndola, en último término y en el mejor de los casos, a una antropología psicologista o culturalista (107, 206).

Sin embargo, los estudios de Mayz Vallenilla, pese a la oposición que encuentran incluso al interior de la filosofía clásica, resultan interesantes al menos por dos factores:

a) permiten reconocer sin dificultad el carácter ensimismado e irrelevante respecto de toda praxis que asume el subjetivismo contemporáneo (idealismo fenomenológico)

b) introducen al carácter irracional, reaccionario y contemplativo en que se funda la hermenéutica existencial heideggeriana.

Acerca del punto a nos ilustra la *Introducción* a la conferencia que Mayz entregó en 1955 bajo el título de "*Examen de nuestra conciencia cultural*". Se trata de un texto que permite seguir perfectamente, aunque de modo algo grueso, el camino que la historia del filosofar ha recorrido desde Platón hasta nuestros días: *la reducción del mundo real a la (mi) conciencia*, ideologizada tentativa que una exasperada pequeña—burguesía no—propietaria y dependiente llevará en nuestros días hasta sus últimas consecuencias de irracionalidad. Acompañemos a Mayz Vallenilla en este proceso mágico en el cual la subjetividad se transforma en la determinación de todo lo existente; el tema es el examen de nuestra conciencia cultural:

a) como la expresión "examen de nuestra conciencia cultural" resulta equívoca en la medida que puede referirse a la conciencia cultural de Latinoamérica o a la propia e individual conciencia, Mayz Vallenilla comienza por dejar muy en claro que su tema es la *conciencia cultural latinoamericana* (125, 15).

b) Pero hablar de "nuestra cultura" —indica Mayz— es hablar de nosotros mismos, en la medida que la cultura es una estructura fundamental del *mundo circundante* en que estamos insertos como *seres en el mundo* que somos; por ello hablamos de cosas que forman un estrato íntimo en sumo grado a nuestro más íntimo ser (125, 16).

c) Entonces, si se habla de "conciencia de la cultura", siendo esa cultura nuestra, según se ha visto en b, toda conciencia que de ella se posea ha de ser *nuestra conciencia*. "Lo subjetivo es por tanto un *factum esencial* desde el cual ha de partirse en la meditación inicial de esta conferencia" (125, 16). El examen de nuestra conciencia cultural se transfor-

mará así en *examen de conciencia* que intenta encontrar el sentido de aquello que ya existe como dato (125, 21).

d) El punto *c* nos ha indicado que el examen de conciencia cultural ha de apoyarse necesariamente sobre *nuestra propia y personal conciencia* "ya que somos los sujetos que vivimos y gestamos nuestros quehaceres culturales dentro del horizonte de ese *mundo intersubjetivo* que es la cultura latinoamericana (125, 16-17). Pero esa subjetividad debe, además, entenderse en su acepción trascendental, es decir como *creadora de objetividad* (125, 17).

Se ha llegado así al punto que se quería—tenía que demostrar. Es decir al punto en el que hablar acerca de la conciencia cultural latinoamericana—que cualesquiera sea el ente de que se trate siempre supondrá un contenido objetivo—no significa sino hablar de *mis* contenidos de conciencia que, finalmente, fundan esa misma conciencia latinoamericana y con ello, en sentido estricto, la cultura latinoamericana a la que quería referirme. *Mi* conciencia es, por tanto la conciencia latinoamericana; mis contenidos de conciencia, los contenidos reales de la historia cultural latinoamericana. O, en otras palabras, *Mayz Vallenilla* (su conciencia) *es la cultura latinoamericana*.

Semejante conclusión parece un despropósito; pero no *aparece* (semeja) como tal cuando se declara que en mi conciencia se da *la voz de la historia* (125, 27) que tiene como *pre-existente el ser humano histórico* (125, 27), voz de la historia que se dirige al hombre *revelándole su historicidad* (125, 28), es decir la *necesaria conexión* de nuestro Presente con lo Pasado y con lo Porvenir (125, 29). En otras palabras, en el examen de conciencia se da (funda) nuestra (*nuestra*) historia (*historia*). Y esta es la terminología, 'teórica' que adopta la exposición de Mayz Vallenilla. Resulta evidente que, aún regalando los supuestos ideológicos de la exposición—primacía de la conciencia sobre el ser, dicotomía entre individuo y sociedad y negación de esta última, carácter a—histórico de la conciencia, inmanente capacidad de la conciencia para conocerse sin condicionamientos—las conclusiones a las que llega Mayz no son aceptables para ningún existente concreto precisamente por los "peligros" que el mismo Mayz señala respecto de su subjetivismo (125, 17) y entre los cuales, por citar sólo uno, se incluye el *bloqueo de toda comunicación*.

(17) La frustración del intelectual, trabajador intelectual, latinoamericano no es sino una forma específica de la frustración pequeño—burguesa (101, 14).

Pero, permitamos que, al menos, Mayz nos *comunique* la experiencia de su examen de conciencia ¿Qué es lo que le muestra su examen de conciencia al pensador venezolano? Pues le muestra que es un *no-ser—todavía*, una *expectativa* (125, 51). De este modo la cultura latinoamericana será, por su relación con el pasado, por su estar en el puro—presente, un *no-ser—todavía*, una *expectativa*, un sentirse al margen de la historia y un actuar con un temple de *radical precariedad* (125, 48). Y no es en absoluto extravagante que sea este el resultado de su examen de conciencia. Porque esta conciencia (sentimiento) de la *radical precariedad* es precisamente el temple de conciencia de la pequeña burguesía pseudo intelectual y no—propietaria (17) incapaz de proyecto histórico viable y condenada a reproducir patrones culturales e ideológicos que, desenraizándolos, los anulan en cuanto hombres y en cuanto intelectuales. Esta conciencia de la precariedad, de la irrelevancia, respecto de todo proyecto histórico es, ya lo hemos visto, una característica de 'nuestros' trabajadores intelectuales (101, 10) y, según señala Salazar Bondy, de 'nuestros' filósofos (108, 42-43). Por esto mismo, y con cierta ingenuidad—complicidad, Mayz finaliza su conferencia con un rotundo "¡No lo sé!" (125, 51) cuando intenta resolver el *sentido* de la estructura existencial del latinoamericano *visto por su conciencia*. Pero este '*no lo sé*' muestra en su articulación precisamente la incapacidad de praxis, la reducción de la autoconciencia enajenada a su propio mundo que, en el caso de Mayz Vallenilla, es el mundo de la estática precariedad de la conciencia generada por otros, mandada por otros, *la radical inadecuación de la conciencia mestiza que quiere saberse (asumirse) europea*. Para esa conciencia no existe proyecto histórico, sólo el sueño ideológico de realizar su existencia a través de Heidegger, es decir a través de Europa. Distinto sería, probablemente si el 'examen de conciencia' lo hubiese realizado el campesinado latinoamericano, o el proletariado urbano y minero, en cuanto clases. Aquí *la conciencia de la precariedad* (que nunca resultaría de un puro 'examen de conciencia') señalaría hacia formas específicas de praxis. Pero eso sería juzgar la historia. Que es precisamente el camino—método que Mayz Vallenilla, pese a su jerga, no puede—quiere, es decir, está *imposibilitado de recorrer*.

Por ello mismo es que su estudio, destinado a iluminar el 'problema de América' carece de toda referencia histórica concreta aunque en él se enfatice la noción abstracta de *historicidad*. Por ello también es que en este tipo de discurso lo político, lo económico y lo social se ocultan tras la careta

ideológica de 'lo vital' o el 'temple existenciario' como en la interpretación que Mayz realiza acerca del *criollismo* (125, 39).

Pero el subjetivismo conduce también a la irracionalidad en la interpretación de la historia y en la proyección de la existencia. Citemos, para introducirnos, un texto que revela el carácter riguroso—paradójico—cómico en que se resuelve la búsqueda que la 'propia' conciencia hace de sí en su intento de conformar—comunicar la realidad; la cuestión es la pregunta por el *ser americano*. Se trata, por tanto, de decidir el encuentro de las fuentes de nuestra *originalidad* ¿cómo precisar nuestra raíz histórica? : "El ser del latinoamericano no puede revelarse súbitamente, ni por obra de un discurso intelectual preparado *a priori*. Como ser histórico que es, él necesita irse revelando pacientemente en el tiempo y en la historia. Atentos sí debemos estar para descubrir e interpretar aquellas manifestaciones que lo anuncien. Para cumplir esa tarea nada mejor que atender a los poetas: instrumentos del ser y portadores de sus misterios" (125, 60). De modo que ya estamos enterados los latinoamericanos; para encontrar—nos en la historia no debemos referirnos a nuestras concretas prácticas económico—sociales ni políticas ni ideológicas, ni escudriñar en los periódicos que nos informan de ellas, ni recurrir a las ciencias que nos entregan sus estructuras, ni acudir a las cátedras en donde se les discute y divulga, ni atender a la política que las decide, ni etc. ¡Adiós a los esfuerzos de los economistas, de los sociólogos, de los filósofos, de los planificadores, de los políticos y hasta de los militares! La estructura de nuestro ser histórico se nos dará en la misteriosa y enigmática cotidianeidad subjetiva del poeta *que no sabe lo que dice* (125, 61). Y por ello será vana ilusión y camino equivocado querer reconquistar *un pasado que no nos pertenece* (¿lo indígena, la explotación, la segregación, el neo—colonialismo?) para fijar nuestra originariedad. "Dejemos que América aparezca y la experiencia del ser venga a la luz a través del tiempo extasiado de futuro" (125, 62). En otras palabras, abandonémosnos a la historia occidental que será menos mala (para nosotros) si la desciframos a través de la cotidianeidad e intimidad de la ultraideológica conciencia del poeta.

Tal vez el carácter extremadamente artificioso y fútil del pensamiento de Mayz Vallenilla nos permita, por oposición, reconocer con mayor claridad lo que Salazar Bondy ha indicado como "frustración de nuestros intelectuales" y "separación entre quienes practican la filosofía y la comunidad" (108, 42); para este efecto el proceso de frustración intelectual de

nuestros trabajadores intelectuales puede descomponerse, en verdad, en dos momentos, ambos asignados por la noción de *irrelevancia*:

a) su obra es irrelevante respecto de su propio ser; no les resulta posible construirse como humanos (praxis) a partir de una conciencia enajenada, ideológica, anti—histórica.

b) por ello mismo no tienen *nada que decir* respecto de la filosofía que, incluso dentro de su marco de ideologización, supone *originalidad*, realización del sí mismo, no portación del otro o *de lo otro*.

Estas dos notas comprenden (suponen) el *distanciamiento* entre el filósofo y la comunidad; este distanciamiento no es sino la formulación social de la necesaria *irrelevancia* íntima del pensador enajenado o ideologizado; incapaz de encontrar su sí mismo su palabra es sencillamente eso: *su* palabra, es decir la irrelevancia misma (18).

La segunda cuestión central propuesta por Mayz respecto del problema de nuestro pensar y nuestro ser americano es la noción de *expectativa* como temple fundamental propio del hombre americano (125, 73—79). Este temple, surgido al examen fenomenológico desde la noción de no—ser—todavía, se caracteriza por su distanciamiento de todo temple de *esperanza* o de *temor* y por no sucumbir a la apariencia de creerse capaz de seleccionar o pre—seleccionar valores de ninguna clase con los cuales 'determinar' la realidad que se aproxima (125, 79).

(18) Sin embargo, lo irrelevante del pensador latinoamericano clásico es, al mismo tiempo, su *relevancia*; en efecto, su palabra enmascara, a nivel de élites, en el discurso de los medios de comunicación social, en el aula, en el 'clima cultural' de los países coloniales, la *historia real*. La relevancia es aquí la palabra que permite el enmascaramiento, la mantención y la profundización de la explotación y de la satisfacción antihumana y de la insatisfacción subhumana que se estructuran entre nosotros. Sin embargo esta relevancia es también precariedad; de hecho, nuestro intelectual sólo habla 'para' los grupos dominantes, no habla 'por' o 'en' ellos. Los grupos dominantes no necesitan la palabra del filósofo sino en el semejante sentido en que se invita a un cantante famoso o a un cómico para amenizar una comida o un desfile de modas; el filósofo clásico es *periférico* al sistema de dominación, entretiene, divierte, sofisticada la brutalidad, hace recordar a los explotadores que el hombre es *también* un animal débil, que piensa y siente. El filósofo iberoamericano completa así su camino de desdicha; su relevancia sólo es posible en la estructura misma del poder que lo torna irrelevante: la dominación de las compañías transnacionales y de las burguesías y ejércitos dependientes: el fusil y el dólar no son las herramientas del pensamiento ni de la moralidad; el filósofo—mercancía encuentra así su correlato inevitable: la marginalidad de su mercancía—frustración.

En la expectativa no hay gozoso ni medroso aguardar (125, 86) sino sólo un saber que se debe "estar dispuesto" para todo (125, 86), un simplemente "estar en medio de los sucesos" (125, 93) esperando aquello que ha de advenir, aunque no advenga, y aunque su llegada sea azarosa (125, 98-99); por ello lo americano se define, según Mayz, como un *no-ser-siempre-todavía* (125, 92), es decir en un estar siempre listos para lo que no se sabe y que adviene.

Desde este temple existenciario la filosofía originaria iberoamericana se presenta para Mayz como un contar con el total patrimonio del tesoro filosófico acumulado por el hombre (125, 105), el que, a través de la hermenéutica existencial de Heidegger (125, 107), nos llevará hasta nuestra originariedad que consiste en nuestra diversa forma de *comprender* (expresar) *el Ser* (subjektivismo idealista) y por tanto de objetivar su *sentido* (conciencia trascendente) y hasta sus *significaciones categoriales* (subjektivismo idealista trascendental, irracionalismo) (125, 108). Nuestra originariedad es, pues, nuestra (mi) perspectiva respecto del Ser. Señalar nuestra experiencia ontológica originaria —objeto de la filosofía iberoamericana— significará tan solo esclarecer la presencia del hombre americano en la Historia Universal a través de su encuentro con el Ser (125, 109-110).

En cuanto a esta última cuestión, ya hemos señalado que el idealismo filosófico conduce fatalmente a reducir la cuestión histórica "¿qué es esto del ser americano?" a la cuestión metafísica "¿qué es esto del hombre?", lo que desvirtúa totalmente el sentido de la cuestión original. Hemos señalado también que este desplazamiento de la pregunta original no es sino una consecuencia de que la pregunta es pensada desde el criterio de lo universal de modo que el objeto concreto puesto en la primera formulación se ve necesariamente disuelto en el Objeto abstracto de la pregunta por el Hombre. Respecto de este punto pues, el análisis fenomenológico de Mayz no conduce a ninguna cuestión significativa dentro de la problemática de una filosofía iberoamericana ni tampoco—siquiera, como sostienen algunos de sus críticos, a cuestiones de ontología cultural o individual iberoamericanos; la posición del problema por Mayz sólo podría conducir, en el mejor de los casos, al estudio y reconocimiento del sentido y función de algunas de las formas que asume la conciencia (ideológica) pequeño-burguesa en nuestras específicas formaciones sociales. Pero este desarrollo excede el carácter de nuestro trabajo.

Más importante, en cambio, resulta destacar el sentido concretamente reaccionario que traslucen las

categorías y caracterizaciones del pensador venezolano acerca de la *existencia* de lo latinoamericano. En efecto, el *no-ser-siempre-todavía*, el esperar sin esperanza y sin desaliento, el dejarse ir en la historia, que es la Historia Occidental, resultan categorías admirablemente lúcidas para postular la defensa del status, la mantención y profundización de la explotación, incluyendo el escape ideológico y mítico: el advenimiento de lo fortuito, el azar (125, 98). El juego ideológico es, incluso para el lector desprevenido, casi palpable. La caracterización del "esperar sin esperanza", por ejemplo, es directa alusión (realidad) al despojo y a las estructuras mismas de la enajenación imperialista que produce y reproduce sus condiciones de existencia; es por ello que al mismo tiempo el "esperar sin esperanza" es el temple existenciario que nos permite ser, que posibilita y *eterniza* nuestra historia, que define (fija) nuestra perspectiva; esperar sin esperanza es, en verdad, la reproducción ideológica de nuestra subordinación histórica real y la categorización de las condiciones de su reproducción. Lo que hace Mayz Vallenilla no es sino *elegir al rango de categoría ontológica nuestra dependencia y nuestro subdesarrollo*, el neocolonialismo, nuestra subhumanidad... dejando como escape de ella (trascendencia) el camino ideológico del examen fenomenológico de la (propia) conciencia entendida finalmente como universal. Es decir la autosubversión de la conciencia explotada que se identifica gozosamente con el Ser del Explotador.

Este planteamiento, extremadamente contradictorio y desgarrado, incluso en el marco de la ideología filosófica clásica, resulta fundamentalmente del método (posición) que Mayz elige para probar su no-historicidad y con ello la no-historicidad de lo iberoamericano. La hermenéutica heideggeriana adoptada por Mayz Vallenilla ha sido efectivamente descrita por Lukács como una de las respuestas reaccionarias a los problemas planteados por la lucha de clases (126, 8), respuesta reaccionaria en la que la filosofía, nacida de las simas profundas de la desesperación de un subjektivismo extremo que se devoraba a sí mismo y que encontraba su justificación precisamente en el *pathos* de esta desesperación y en la pretensión de denunciar como vanas y vacuas quimeras del pensamiento todos los ideales de la vida histórico-social, fundada, por oposición, una única realidad existente: *el sujeto* (126, 399): "Nada se ganaría —dice el heideggeriano Mayz— confiando en la *esperanza* y creyendo 'que lo que se acerca' (sea cual fuese nuestra acción) traerá un incremento de valores positivos. Es ello lo que acontece y se trasluce en ese vacío y peligroso temple de falso optimismo en que parecen

vivir muchas conciencias, respaldadas por el brillo engañoso de las riquezas del suelo americano" (125, 97). Este carácter *extraviadamente reaccionario* del pensamiento de Heidegger con su desprecio por el entendimiento y la razón, la glorificación lisa y llana de la intuición, la teoría aristocrática del conocimiento, la repulsa del progreso social y de lo social en general, la mitomanía, etc. (126, 9), pensamiento que es correlato de una burguesía europea que se ha perdido a sí misma y que naufraga entre la ideología—expresada por un método 'riguroso'— y la pura exasperación—expresada en las prácticas del fascismo—, ha influido en América Latina ya directamente, ya a través del pensamiento existencial francés o, anteriormente, a través de Ortega y Gasset. Esta influencia—que de algún modo continúa la ejercida por H. Bergson— resulta especialmente negativa para un continente y para pueblos que en el siglo XX intentan encontrar su faz histórica y aspiran a mejores y más ricas formas de existencia. Estas más altas formas de existencia están 'naturalmente' divorciadas del *subjetivismo parasitario* (126, 397) *propuesto por una intelectualidad burguesa y pequeño-burguesa* que se ha anulado a sí misma y que ha desembocado en el fatalismo, el nihilismo, el quietismo y la irracionalidad. El pensamiento de Mayz encuentra así también su inmediatez histórica; ante pueblos y clases que buscan encontrarse en las estructuras prácticas que los determinan para poder ser sujetos históricos, Mayz, pensador venezolano, proclama la *historicidad universal* de lo humano abstracto y la incapacidad de ser fuera de esperar aquello que ha de advenir; lo intelectual en Mayz es lo irracional; y lo político, su terror a encontrarse con las formas de dominio que pueda construir y ejercer su propio pueblo; colono intelectual, su *Problema de América* es, por suerte, sólo el problema de su propia conciencia enajenada y desgarrada y temerosa de la historia y de las fuerzas que pueden construirla borrando definitivamente con su acción toda la histórica subjetividad que intenta conservar y reforzar a un mundo que muere (19). No

(19) Es precisamente en la década del 50, mientras nuestro autor nos recomienda 'esperar sin esperanza' que Venezuela da un gran impulso a la producción petrolera (M. Pérez Jiménez) y se realizan importantes obras públicas; a la caída de Pérez Jiménez se reestructuran y fortalecen los partidos políticos y se abren las condiciones para el desarrollo de una pujante reforma agraria de tipo reformista (R. Betancourt). En cuanto al desprecio por la historia y a la pareja creación de mitos, propios del exasperado subjetivismo existencial, es necesario recalcar que las nociones de 'expectativa' y de 'no ser—siempre—todavía' son simplemente traducciones de las ideologías europeas y americanas que, desde el

está de más insistir en que la irrelevancia en términos históricos (praxis) de este tipo de discursos encuentra su correlato en su *significación marginal* para los grupos de la explotación imperialista y capitalista en nuestros países y en su *significación antagónica* respecto de los sectores explotados. El subjetivismo exasperado construye así sus no—interlocutores propios: el desdén de los lumpen—Ejércitos y de las lumpen—burguesías y las concretas prácticas históricas de las clases que intentan 'resolver' el 'problema de América' que no es sino el problema de su existencia y acción como clases y como hombres.

Pero, dejemos que sea el propio Mayz quien nos ofrezca, en toda su desgarrada incoherencia, el resultado de su examen de conciencia y la oferta de un *programa de acción* para el hombre americano y latinoamericano:

"La acción del hombre expectante debe ante todo no dejarse engañar. Para ello sabe, de antemano, que puede ser burlada por el advenir. Esto quiere decir: debe planear su futuro desde el convencimiento o la creencia de que puede ser perfectamente estafada en sus prevenciones. Esta acción debe contar con lo fortuito, y, a la vez, debe tratar de dominarlo. ¿Cómo lograrlo? Justamente exaltando la conciencia del 'estar preparado' para todo y frente a todo aquello que se acerca. Lo que se acerca es el *Nuevo Mundo* y somos también nosotros mismos en cuanto sus moradores. El hombre americano debe saber que este Nuevo Mundo no es una realidad ya dada, ni que llegará a ser, por sólo azar de la fortuna, una especie de 'tierra prometida' llena de frutos y de bendiciones. Debe saber que el Nuevo Mundo se acerca, pero que, incluso, en el caso más extremo, puede hasta no llegar a ser un 'Nuevo Mundo'. Quiere decir esto que el hombre americano debería comprender que se halla expuesto radicalmente a no tener su Nuevo Mundo. Oigase bien: *a no tenerlo, ya no sólo a perderlo...*, pues ni siquiera lo ha ganado definitivamente todavía como un peculio perdurable y permanente. El Nuevo Mundo resplandece en su existencia y se le ha *descubierto* mediante su radical *expectativa*. Pero la

siglo XVI, vieron en el Nuevo Mundo una Utopía. En nuestro siglo, dos escritores americanos, de distinto signo, han reafirmado así este mito—deseo: "La palabra americano designa a un hombre que se define no por lo que ha hecho sino por lo que quería hacer" (O. Paz). Thomas Wolfe señaló, por su parte, que "La verdadera realización de nuestro espíritu, de nuestro pueblo, de nuestro territorio, es algo todavía venidero" (143, 14).

expectativa —si bien se la comprende es sólo el Presente de algo advenidero” (20).

“Nada más lejano que confundir esto con un oscuro pesimismo. Así como desechamos la *esperanza* —y el infecundo temple de un optimismo duermevela— rechazamos todo pesimismo agorero e infecundo. El hombre americano puede *tener* su Nuevo Mundo (como de hecho ya es posible comprobarlo), pero el mantenerlo definitiva y permanentemente depende íntegramente del sentido de su *acción* ¿Pero cómo actuar si no sabemos incluso lo que debemos hacer? ¿Es esto cierto? ¿No es el ‘*estar preparado*’ una forma ya de *acción*? ”

“En efecto, esta es nuestra última consecuencia. *La acción del hombre americano debe ser un ‘estar preparado’*. Lo extraño de este programa es que, hasta ahora, se hace difícil comprender cómo el ‘*estar preparado*’ —que más bien parece un temple de conciencia que constreñiría a la inmovilidad, o, cuando más, una simple conciencia que precedería a toda *acción*— puede ser tomado como modelo de una efectiva *acción* que garantizaría *eo ipse* la posesión permanente de nuestro *Nuevo Mundo*”.

“Sin embargo, hay gran necesidad de insistir en que eso que llamamos un ‘*estar preparado*’, o ‘*estar listo y dispuesto*’, no es una simple *pre-acción*, o un mero templo de conciencia que preceda a una genuina y efectiva *acción*. El mismo —ya— es un temple activo y envuelve un esencial dinamismo. El ‘*estar preparado*’ es una *acción* mediante la cual el hombre, actuando en un presente, previene el porvenir. Lo que define a semejante temple en su más hondo sentido es que la *acción presente* (la actividad actual) se adelanta al porvenir preparando su llegada. Si el hombre toma conciencia de que aquello que se acerca puede engañarlo, y, sin embargo, quiere estar preparado para hacerle frente, su *acción* deberá contar con ello”.

“¿Pero no dejamos con esto en la mayor desventura al hombre americano? ¿No estamos di-

(20) Se trata de una forma, relativamente ingeniosa, de presentarnos una de las *inversiones* características de la ideología en cuanto *ilusión*: en este caso, la inversión del orden temporal en la captación del proceso histórico. La inversión se realiza mediante la consideración de determinadas características de una sociedad en determinada fase histórica, sean estructuras sociales o formas de conciencia (el *Nuevo Mundo* de Mayz), como si estuviesen de algún modo presentes en las fases históricas anteriores (*expectativa*); de aquí resulta la negación del futuro histórico, es decir *la negación de un cambio en la situación presente* (127, 25). El ‘*estar preparado*’ y la ‘*expectativa*’ revelan así su raíz—temple reaccionario. *Se trata de un estar preparados para seguir siempre iguales.*

ciendo, acaso, que él es un juguete en manos del destino, y, que en el fondo, debe abandonarse a ello y resignarse a lo que sobrevenga?” (125, 99–100). Se siente uno tentado a contestar afirmativamente a la cuestión propuesta por nuestro autor; pero entonces recordamos que quien se encuentra en la desventura es precisamente Mayz, su conciencia, y que a esa desventura lo ha conducido su subjetivismo exasperado y portador de clase que lo lleva a negar la (tendencial y objetiva) racionalidad de la historia y con ello el sentido mismo de lo humano. Pero dejemos que él mismo concluya su propio ideario práctico:

“La palabra ‘*resignación*’ debe ser proscrita del alma americana, si cabe la metáfora. Pues sin duda acecha el peligro —y no queremos ocultarlo— de que la *expectativa*, si no se entiende bien, desemboque en esa fatal *resignación*, que muchos quisieran explicar como un insuperable rasgo de nuestro ancestro indígena (*sic*). Pero no hay ‘*resignación*’ si sabemos ver a fondo en el ‘*estar preparado*’. Pues éste no quiere decir un aceptar callada y abandonadamente la llegada de los acontecimientos, sino prepararse para hacerles frente adelantando incluso la prevención para su engaño. Nada más lejano de la ‘*resignación*’ que esto. ‘*Resignados*’ estaríamos si nos confesáramos *impotentes* para ‘*estar preparados*’. Pero no es así” (21).

“El hombre americano dispone de una natural potencia para hacer frente a los sucesos. Esta potencia podría incluso elevarse hasta un afán de poderío, material, y aun siendo fiel a una radical *expectativa* planear el futuro desde el advenir construyendo obras para dominar el posible ‘mal’ que encierre aquél. Esto sería indudablemente una juiciosa reflexión moral. Pero el testimonio de nuestra conciencia nos alerta

(21) Nuevamente nos encontramos ante una de las formas típicas que asume el discurso ideológico; el argumento de Mayz lo ha llevado consecuentemente al *fatalismo* y al *irracionalismo*; pero entonces Mayz procede a negar radicalmente en sí esta sospecha (desviación) y la atribuye a los *otros*; con esto logra poner a ‘los otros’ a la defensiva; sólo quien *no comprende* equivocará el sentido del pensamiento y de las categorías de Mayz; la *sospecha* (desviación) no está en el discurso de Mayz sino en *los otros*, en sus interlocutores; pero el lenguaje de Mayz sólo es recogido con plenitud por quien lo usa, es decir por su propia conciencia ante la cual este lenguaje se presenta sólo como medio del *dato* (intuición); hemos culminado así el proceso de inversión y de irracionalidad: lo intuitivo en Mayz será el canon de lo histórico y de la verdad; el oráculo contemporáneo (Mayz—Heidegger) ha transformado—invertido la sospecha en infalibilidad, la incertidumbre en dogma, su subjetividad en la Objetividad.

que ni el bien ni el mal del advenir nos pertenece y queremos ser fieles a ella en esta reflexión. Mas de nuevo preguntamos: ¿quiere decir esto que despojamos al hombre americano de toda posibilidad, fuerza o potencia, para delinear el porvenir? ¿Es que, acaso, él, no dispone de una *ideal* —el suyo propio— con que planear lo que advendría? ¿No dispone todo hombre —y toda época— de una autoimagen, la cual proyectándose hacia el futuro, sirve para planear los pasos de la colectividad? ¿Por qué razón el hombre americano no puede ser capaz de proyectar sus propios ideales y modelar con ellos el diseño de su futuro y de su Nuevo Mundo? Sería muy fácil —si alentásemos cualquier suerte de compromiso filosófico o político (*sic*) —hacer intervenir un factor imponderable que hiciera variar el curso de estas reflexiones. Pero creemos que, sobre todo ello, el que medita debe ser fiel al testimonio que le dicte su personal conciencia” (125, 101, 102). Y hemos llegado nuevamente al único punto a donde podíamos arribar: a la conciencia personal de Mayz. Y por ello, también, estamos en condición de reformular la cuestión que él mismo plantea ideológicamente al hombre americano, pero *ahora* en la forma que la pregunta asume en *realidad*: ¿Por qué razón Mayz Vallenilla no puede ser capaz de proyectar sus propios ideales y modelar con ellos el diseño de su futuro y de su Nuevo Mundo? Y contestamos: no puede porque no posee *propios ideales*: sus conceptualizaciones y valores, su más *íntimo temple*, está determinado por la colonización y la enajenación; no puede porque su posición de clase, pequeña—burguesía en una sociedad del capitalismo dependiente, carece de todo y cualesquier proyecto histórico viable en cuanto clase ‘autónoma’; no puede porque la formulación de sus valores, incluso enajenados, desligados de toda práctica real, sólo pueden conducir a formas superiores de enajenación y colonización por no estar jamás (excepto en la conciencia) *puestos a prueba*. ¿Por qué, pues, Mayz, espera lo que ha de advenir, siempre preparado, nunca insatisfecho pero nunca también esperanzado? ¿Pero es que en la pregunta misma no está contenida exactamente la situación del colonialismo mental? Lo trágico—cómico es que Mayz pretenda, seriamente, trasladar su propis histeria parasitaria al conjunto de los hombres y de las clases que efectivamente realizan la América Latina. Para estos últimos la historia jamás se resuelve en la conciencia y es imposible dejar de juzgarla y de intentar comprender y transformar sus estructuras. Y es que en ello —contrariamente al pseudo *existencialismo* irracionalista— se les va a estos hombres la existencia.

AUGUSTO SALAZAR BONDY: EL HISTORICISMO SOCIOLOGISTA

La tesis de A. Salazar Bondy (1925–1974) fundamentada y expuesta en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (108) puede ser sintetizada escuetamente en la siguiente expresión: *No existe ni ha existido filosofía genuina y original en nuestros países a causa de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura: la dependencia y el subdesarrollo* (108, 131). El proceso mediante el cual esta formulación encuentra su sentido se ubica en los planteamientos que Salazar Bondy desarrolla en todo su estudio y que en otra ocasión (102) hemos sintetizado en tres cuestiones principales:

a) ¿Ha existido un ejercicio de la racionalidad consciente en su forma más exigente en América Latina? Si es así, ha entregado construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido? ¿Han iluminado e interpretado estos conceptos el ser en que nos encontramos instalados?

b) ¿Cómo ha de ser el ejercicio de nuestra racionalidad (¿Cómo se contruye, cuál es su sentido?) para (por) iluminar e interpretar el ser desde el cual surge?

c) ¿Lo ‘peculiar’ puede ser tema de nuestro quehacer filosófico? Y si es así, ¿qué significación tiene esta ‘peculiaridad’ en la construcción de la forma más exigente de la conciencia, la conciencia filosófica?

Y sus respuestas:

a) Nuestra filosofía —aún siendo peculiar— no ha sido un pensamiento auténtico y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental, y esto como resultado de una deficiencia básica de nuestra sociedad y de nuestra cultura que puede ser reseñada en los conceptos de *subdesarrollo*, *dependencia* y *dominación*. Estos conceptos expresan las características de una existencia alienada que no puede generar a su vez sino un pensamiento alienado y alienante, enmascarador de nuestra realidad y con ello elemento de divorcio respecto de nuestro ser propio y sus justas metas históricas (108, 131). Nuestra conciencia filosófica es, pues, una conciencia fundamentalmente defectiva, determinada por una sociedad carencial.

b) La constitución de un pensamiento auténtico y original no podrá alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación. Este pensamiento será más rico y más auténtico en cuanto la comunidad latinoamericana alcance más altos niveles de plenitud (108, 132). En

este momento nuestra filosofía tiene como tarea constituirse en una reflexión sobre nuestro status antropológico en vistas a su cancelación (superación, elevación) (108, 126).

c) Es preciso que los países latinoamericanos, puestos a constituir su desarrollo y a lograr su independencia, encuentren el apoyo de una reflexión filosófica consciente de la coyuntura histórica y decidida a construirse como un pensar riguroso, realista y transformador. Este propósito se beneficiará de los esfuerzos nacionales particulares, pero necesitaría también de una acción concertada, necesaria y fecunda en cuanto promotora de la unidad latinoamericana (108, 127). Por esto nuestra filosofía tiene que forjarse en contraste con las concepciones definidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose así presente en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia (108, 132).

Digamos, ante todo, que el esfuerzo de Salazar Bondy, posee sin duda, un innegable valor que deriva, centralmente, de su método de exposición del problema y de las tendencias que expresa su conceptualización.

En cuanto al *método de exposición*, Salazar Bondy recurre en su estudio a la descripción sistemática de las influencias que la conciencia filosófica e ideológica de Iberoamérica ha recibido en el desarrollo de su historia (108, 14-44). Esta sección, además, de construir una buena introducción a la historia de los pensadores y tendencias filosóficas iberoamericanas, permite asumir, al menos parcialmente, el fenómeno de nuestra conciencia enajenada. Las omisiones más importantes de este capítulo derivan de la perspectiva filosófica del autor; así, la influencia del pensamiento europeo en el desarrollo y constitución del pensamiento iberoamericano es vista por Salazar Bondy *sólo como un fenómeno de influencia o propagación espiritual*: al considerársele de esta forma —desplazada y unilateral— el *sentido* de la influencia y el *carácter* de la enajenación se escamotean de modo tal que resulta imposible dar cuenta de las formas que asume *nuestra* conciencia incluso bajo las estructuras de la colonización y del vasallaje mental. El desarrollo de nuestras ideas admite así —pese a la intención del pensador peruano— una nomenclatura doblemente ideologizada que termina, tendencialmente, por encubrir totalmente el sentido de nuestros autores y de sus ideas; consideremos, por ejemplo, la noción de *liberalismo* tal como se entendió y aplicó en Europa y tal como se entendió y aplicó en América Latina. Examinemos específicamente el caso, de Simón Bolí-

var, considerado tradicionalmente (ideológicamente) un hombre de pensamiento y acción liberales. Difícilmente podremos encontrar en él la imagen de un liberal europeo; si Bolívar expresa el pensamiento *liberal* lo hace como un americano *en* la Independencia; y los 'liberales' de la Independencia poseen como es dable encontrar en la misma obra política de Bolívar (128, 75) un carácter marcadamente elitario y conservador. El liberalismo iberoamericano, desde este punto de vista, es *conservador y oligárquico*, notas que difícilmente pueden encontrarse en forma explícita en el liberalismo europeo clásico (22).

El problema que señalamos —íntimamente ligado al tema general de la confusión que existe acerca del carácter real de nuestra (s) ideología (s) bajo nomenclatura europea— deriva fundamentalmente de que Salazar Bondy considera las influencias del pensamiento como si *determinantemente lo fueran en y para* el pensamiento. El problema de inadecuación (confusión) surge porque la filosofía, como región ideológica, responde a intereses y proyectos históricos de clase— de aquí el escaso interés por Kant en América Latina, por ejemplo— *que no son mecánica-*

(22) En nuestra época no está de más *recordar* que, para el liberalismo clásico, el destino humano se realiza por la libre acción individual. Al respecto la Revolución Francesa tuvo como banderas la destrucción de las instituciones jurídicas que dividían a las clases sociales y el establecimiento de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos. Un clásico, A. Smith (1723-1790), señaló en *La riqueza de las naciones* que "La experiencia de todos los siglos y naciones demuestra que una obra hecha por esclavos es más cara que otra alguna, aunque aparentemente sólo cueste el sustento. Un hombre que no tiene la posibilidad de adquirir propiedad o dominio no puede tener otro interés sino el de comer lo que más pueda y trabajar lo menos que sea posible (147, 128). S. Bolívar, en cambio, aunque formidable enemigo de la institución de la esclavitud, señalaba, en 1812: "Generalmente hablando todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; porque carecen de virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano" (128, 51). Y en 1815: "Los estados americanos han menester de los cuidados de gobiernos paternos que curen las llagas y las heridas del despotismo y la guerra" (128, 76). Y en 1819: "Un pueblo pervertido si alcanza su libertad muy pronto vuelve a perderla" (128, 97). Su desesperanzado testamento político (1830) es por demás conocido. En él se señala que la América es ingobernable, que el que sirve a una revolución ara en el mar, que la única cosa que se puede hacer en América es emigrar y prevé que Venezuela caerá en manos de la multitud desenfadada para después pasar a tiranuelos de todos los colores y razas... mientras que América Latina —devorada por todos los crímenes y extinguida por la ferocidad— ni siquiera será digna de ser conquistada por los europeos y que su destino posible es el *caos primitivo* (128, 169).

mente trasladadas desde una estructura social metropolitana a una estructura social satélite. Por ello es que la conservación de nombres como 'positivismo', 'escolástica', 'existencialismo', 'fascismo', desvinculados de su propio nacimiento y función social, sean nombres que, más que iluminar, confunden y desorientan respecto del desarrollo de nuestro pensar, incluso aunque éste sea entendido dentro del marco de la enajenación como lo propone Salazar Bondy.

En cuanto a la segunda sección de su metodología explicativa, ella está dedicada al examen de las diferentes opiniones acerca de la existencia de un pensamiento iberoamericano. El mérito de la investigación y de la sistematización, en este caso, se ve opacado porque ellas *han sido realizadas desde el interior de las posiciones de quienes emiten las opiniones*, es decir desde el interior de la filosofía clásica, ámbito al que ya hemos señalado anteriormente como incapaz de promover una profundización teórica acerca de la cuestión.

Esta misma situación —y respecto ahora de la tendencia conceptual que exhibe en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*— es la que hace que Salazar Bondy plantee su tesis central como *una opinión* —una opinión más dentro del voluntarismo de autor que impera al interior de la filosofía clásica— y que le sea imposible, al mismo tiempo, explotar toda la riqueza teórica contenida en su propia intuición. En efecto, la tesis de que un pensamiento iberoamericano original no es posible ni probable dentro de las estructuras del subdesarrollo y la dependencia es considerablemente (potencialmente) más rica que las anteriormente examinadas en este trabajo. Y es potencialmente más rica porque en ella se apunta hacia la relación que existe entre pensamiento (filosofía) e historia (subdesarrollo) o entre conciencia y formación social. Y ello porque las categorías de 'dependencia' y 'subdesarrollo' señalan hacia formas específicas de *comprensión real* (concreta) de nuestra situación histórica contemporánea con vistas a su transformación—cancelación. Ello supone la inserción de este tipo de categorías y de conciencia al interior de la lucha de clases y con vistas a la conquista y destrucción del aparato de poder que perpetúa las estructuras de dependencia y la superexplotación. Esto conduce no sólo a la *caracterización de clase* del concepto 'filosofía iberoamericana' sino que a los procedimientos específicos de clase que lo construyen, es decir a las tareas políticas concretas mediante las cuales se define y construye tal filosofía (acción práctico—crítica). Pero esto es lo que *potencialmente* podría desarrollarse en función de la tesis de Salazar Bondy. Lo que el autor peruano

infiere, en cambio, es sólo una pseudo—teorización, es decir un conjunto de proposiciones que no posee ningún contenido práctico real. O, lo que es lo mismo, a partir de una tesis práctico—crítica, Salazar Bondy sólo desarrolla una *ideología acerca del pensamiento iberoamericano*. Examinemos con más detalle esta situación.

La noción de *subdesarrollo* hace referencia a las condiciones internas de ciertas formaciones sociales cuyos índices de productividad, ingreso per cápita, alfabetización, población activa en tareas agrícolas, salud, vivienda, consumo de calorías y proteínas, consumo de acero y producción de tecnología, etc.... son comparadas respecto de ciertas marcas que se estiman máxima o mínimamente aceptables, humanas o civilizadas, según los criterios modernos. Cuando se está tendencialmente 'siempre' por debajo de esas marcas —lo que es factible debido al carácter de estructura que poseen las formaciones sociales— se habla de países o de sociedades subdesarrolladas. Las estadísticas nos dicen, por ejemplo, que al menos 2/3 de la población mundial padecen esta condición de subdesarrollo. No nos interesa aquí discutir el carácter marcadamente ideológico de la noción de 'subdesarrollo' cuando ella pretende hacer referencia a una *situación* que se orienta hacia el desarrollo (como en el caso específico de la versión—ideológica de los *países en vías de desarrollo*). El proceso de escamoteo es aquí doble: por un lado se niega el carácter del desarrollo necesariamente desigual que asume el modo de producción capitalista: el subdesarrollo sería un accidente que no posee relaciones con el desarrollo; por otro, se señala hacia una meta que es el 'desarrollo' tal como él se da en las sociedades industriales. Lo que sí nos interesa es que aún ideológicamente considerada la noción de subdesarrollo señala hacia formas específicas de existencia histórica en determinadas formaciones sociales, es decir que se trata de una *categoría real* o de un concepto susceptible de ser llenado por prácticas específicas.

El concepto de dependencia es teóricamente más rico. La noción de 'dependencia' no es sino la asunción teórica de los mecanismos mediante los cuales los países latinoamericanos fueron (se) incorporados a la economía mundial durante la fase imperialista del modo de producción capitalista (23).

(23) Para una conceptualización y discusión más acabada de la *teoría de la dependencia* puede verse A. Gunder Frank: *América Latina: subdesarrollo o revolución* (129); F. Cardoso y E. Faletto: *Dependencia y desarrollo en América*

La noción de 'dependencia' señala, por tanto, hacia una *relación* que indica la teratologización que sufren las economías y las formaciones sociales satélites como efecto de su incorporación al desarrollo de las formaciones sociales metropolitanas bajo las estructuras del capitalismo imperial. Formaciones sociales del capitalismo dependiente y formaciones sociales metropolitanas (capitalismo-imperialismo) constituyen entonces los términos que movilizan la estructuración del mercado mundial imperialista y de cada una de las formaciones sociales que la integran. Las estructuras de la dependencia subsumen, por tanto, nociones como la de 'subdesarrollo' anteriormente explicitada.

La noción de 'dependencia', sin embargo, necesita todavía, para su mejor comprensión, un mayor afinamiento. La relación estructural de dependencia no implica—explica solamente el sentido de la generación de relaciones entre la metrópoli y el satélite al interior de una fase del capitalismo sino también su desarrollo: consolidación—profundización, es decir la reproducción al interior del satélite de las condiciones (estructura socio—económica) de explotación imperantes en el sistema en su conjunto, o sea la reproducción de las contradicciones de clase (explotación, lucha política de clases) prevalecientes en el capitalismo. La 'estructura de dependencia' señala por tanto:

- 1) hacia la explotación estructural generada por el desarrollo del mercado mundial bajo el dominio del capital imperial en sus distintas fases
- 2) hacia la estructura de explotación que los países satélites deben reproducir para asegurar su condición de satélites y producir—reproducir, así, la función designada en 1.

El problema de dependencia no se resuelve, por ello, sino al *interior estructurado* de las sociedades dependientes o del sistema total, o, lo que es lo mismo, por una *praxis antiimperialista y anticapitalista*. En términos, *ahora*, de Salazar Bondy, la enajenación de la conciencia filosófica no deriva del hecho de que nuestros intelectuales hayan estudiado en Europa o de que el flujo de influencias se realice en la dirección metrópoli—satélite, sino que la enajenación de la conciencia filosófica deriva de una *praxis exigida por la estructura global del sistema* y por la

conformación misma de nuestras sociedades como sociedades dependientes; la conciencia enajenada es una condición de existencia (reproducción) de la sociedad subdesarrollada o dependiente o neo—colonial (24). No resulta de factores ajenos o externos a la praxis dominante sino que es condición de la misma. Por ello, también, ella sólo puede ser enfrentada y resuelta por otra forma de praxis, antagónica, y que, desde luego, trasciende el plano en que se moviliza la conciencia filosófica clásica.

El uso de categorías como 'dependencia' y 'subdesarrollo' conduce, entonces, necesariamente

(24) En *Los condenados de la tierra*, F. Fanon ha dedicado todo el capítulo sobre la violencia a este problema: "La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de 'desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, translúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento histórico que le da forma y contenido. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su co—habitación —más precisamente la explotación del colonizado por el colono— se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones. El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que *ha hecho y sigue haciendo* al colonizado. El colono saca su verdad, es decir sus bienes, del sistema colonial" (134, 30—31). "Cuando el colonizado comienza a presionar sus amarras, a inquietar al colono, se le envían almas buenas que, en los "Congresos de cultura" le exponen las calidades específicas, las riquezas de los valores occidentales. Pero cada vez que se trata de valores occidentales se produce en el colonizado una especie de endurecimiento, de tetania muscular. En el período de descolonización, se apela a la razón de los colonizados. Se les proponen valores seguros, se les explica prolijamente que la descolonización no debe significar regresión, que hay que apoyarse en valores experimentados, sólidos, bien considerados. Pero sucede que cuando un colonizado oye un discurso sobre la cultura occidental, saca su machete o al menos se asegura de que esté al alcance de su mano. La violencia con la cual se ha afirmado la premacia de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hacen que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a él esos valores. En el contexto colonial, el colono no se detiene en su labor de crítica violenta del colonizado, sino cuando este último ha reconocido en voz alta e inteligible la supremacía de los valores blancos. En el período de descolonización, la masa colonizada se burla de esos mismos valores, los insulta, los vomita con todas sus fuerzas" (134, 37—38).

Latina (130); V. Bambera: *El capitalismo dependiente latinoamericano* (131); R. Mauro Marini: *Dialéctica de la dependencia* (132) y T. dos Santos: *Socialismo o Fascismo: el nuevo carácter de la dependencia y el dilema latinoamericano* (133).

más allá del plano en que se moviliza el análisis filosófico clásico; su condición de categorías de análisis histórico—real conlleva como su correlato necesario prácticas histórico—reales o, lo que es lo mismo, prácticas de clase. Y esto no debe parecer extravagante ni exótico porque en verdad esas categorías han sido acuñadas por la *sociología de la dependencia*, forma regional de la *teoría leninista del imperialismo* (135). De modo que estas categorías surgen del análisis de estructuras concretas de clase y conducen a prácticas específicas de clase revolucionaria. Vemos, por ello, a dónde conduce esta tesis económico—sociológica revolucionaria a Salazar Bondy.

“Puesto que nuestros pueblos sólo saldrían de su condición rompiendo los lazos que los tienen sujetos a los centros de poder y manteniéndose libres con respecto a toda otra clase de sujeción que paralizaría su progreso, se hace claro que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo, que corresponden a los centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico—social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica. Es preciso que, dentro del cuadro general del Tercer Mundo, los países hispanoamericanos, puestos a construir su desarrollo y a lograr su independencia, encuentren el apoyo de una reflexión filosófica consciente de la coyuntura histórica y decidida a construirse como un pensar riguroso, realista y transformador. Este propósito se beneficiaría de los esfuerzos nacionales particulares, pero necesitaría también de una acción concertada, necesaria y fecunda en cuanto promotora de la unidad de Hispanoamérica, unidad que no sólo corresponde a los hechos sino que además es imperativa en esta época de vigencia de grandes agrupaciones multinacionales” (108, 127). “Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y supervivencia” (108, 132).

Nos encontramos pues, ante un *pensamiento tercermundista*; pero ante un pensamiento tercermundista que olvida o reniega del hecho de que el Tercer Mundo surgió a través de la lucha de los

pueblos coloniales contra el imperialismo y que esas luchas han tenido y tendrán un carácter nacional—histórico consecuente de clase. No son nuestros *pueblos*—en el sentido liberal—abstracto del término— los que están en condiciones y en necesidad de pensar iberoamericanamente su independencia y además de realizarla. Son clases y categorías sociales específicas las que experimentan esa posibilidad—necesidad. Y a ellas se oponen también clases y categorías sociales específicas. Ni la unidad ni el pensamiento iberoamericanos sirven a los hombres iberoamericanos de igual modo (25). Más todavía, la significación misma de un ‘pensamiento iberoamericano’ o de una ‘filosofía hispanoamericana’ resultan ideológicas en cuanto no se aclara su origen—proyección de clase. Y en cuanto a proyecto histórico de clase, ¿por qué el proletariado, los campesinos pobres, los marginados, las capas medias pauperizadas, los estudiantes e intelectuales progresistas, habrían de renunciar al marxismo—leninismo si este no es copia sino sólo *guía para la acción*, análisis concreto de la situación concreta? Resulta, en principio, coherente el abandono que Salazar Bondy propone de las ideologías generadas por la estructura del capitalismo imperial, ideologías—filosofías tales como el estructuralismo o el existencialismo o el empirismo lógico; pero, ¿por qué el abandono de la concepción materialista y dialéctica del mundo? ¿Con vistas a que ‘autenticidad’ que no sea la falsa autenticidad de la conciencia pura que, ideologizada, se cree a sí misma ‘libre’?

La reiteración de esta respuesta la encontramos en el mismo Salazar Bondy, es decir en su concepción del filosofar; para el autor peruano la filosofía es “mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro” (108, 125). La conciencia filosófica es, pues, *origen y fundamento de nuestra condición histórica*. Nos encontramos, aquí, en pleno campo del idealismo. La filosofía tercermundista de Salazar Bondy descansa sobre la posibilidad de una conciencia que —aislada de toda práctica que no sean las prácticas ideológicas derivadas de su propia enajenación— se encuentra a sí misma como carencial y *se desea* diferente. La dependencia y el subdesarrollo no son, en Salazar Bondy, categorías de

(25) Un ejemplo: la *unidad* latinoamericana es buscada por las burguesías dependientes y por las compañías transnacionales a través de los Mercados Comunes (Andino, Centroamericano, etc.). Para el Ché, en cambio, y para las fuerzas sociales que él representa, la unidad latinoamericana se forjará a través de la lucha armada subversiva y continental.

análisis y transformación socio-histórica sino que *encuentros de la conciencia consigo misma*. Pero ¿de dónde extrae la conciencia ese *sí mismo*? La respuesta está en el método, que ya hemos explicitado, seguido por Salazar Bondy: una sección destinada al proceso de desarrollo ideológico, sin contenido o correlato histórico real; otra sección destinada a la discusión de autores desde el interior de la filosofía clásica, es decir desde el interior de la enajenación. Una última sección destinada a las proyecciones abstractas, corolario evidente de los planteamientos anteriores. En medio de la manipulación ideológica, las categorías de 'dependencia' y 'subdesarrollo' ven naufragar todas sus potencialidades agitativas, conspirativas, revolucionarias. Son sólo la expresión de la conciencia individual frustrada, de la conciencia que intenta guiar por un camino que no conoce; expresión de un *deseo* pero no de una alternativa y de una construcción. La filosofía clásica no compatibiliza con las categorías que iluminan la transformación radical del mundo. El idealismo en filosofía, tendencia en que se inscribe Salazar Bondy, sólo puede expresar o descripciones o deseos acerca de un mundo que no existe. Por esto mismo, por ejemplo, es que cuando Salazar Bondy nos habla de Cuba, además de elogiar a la revolución triunfante, echa de menos una 'filosofía original' como doctrina sistemática (108, 128); Salazar Bondy no alcanza a advertir que en una revolución verdadera, o en un proyecto revolucionario verdadero, el sentido mismo de la 'filosofía' puede ser alterado, trastocado, disuelto o aniquilado. Salazar Bondy echa de menos *su* filosofía, *nuestra* filosofía, la filosofía iberoamericana. Pero olvida que existe una filosofía iberoamericana; la que se ha necesitado para profundizar los mecanismos de la colonización, del vasallaje y de la superexplotación; lo que en realidad Salazar Bondy reclama es *otra* filosofía, la que se construye y permite la liberación y humanización de las mayorías. Pero para llegar a esta última es necesario transitar desde la conciencia pura o desde la mera conciencia histórica (historicista) a la *conciencia política*, a la conciencia socialmente situada, a la conciencia concreta que realiza la unidad de teoría y práctica. Y esto está negado para quienes ven en el pensamiento el origen y la determinación de la existencia y para quienes han considerado que, en último término, nuestra transformación en sujetos históricos depende de la revolución de nuestros corazones, es decir de la intensidad de nuestros deseos, intensidad que anula las contradicciones y los antagonismos entre el real motor de la historia y de la conciencia: las clases sociales.

De este modo, el esfuerzo intentado por Salazar

Bondy se ve frustrado; las nociones de 'dependencia' y 'subdesarrollo' de indudable origen histórico-concreto debían señalar hacia una específica praxis científico-política de clase; al paralizar este proceso en *su* conciencia, Salazar Bondy logra eludir la *definición política* exigida por su vía de acceso al problema pero al costo de abstraer sus categorías y su conciencia de toda relación histórica al extremo de llegar a la formulación de un ente autónomo respecto de los 'centros de poder' mundiales: la filosofía de los pueblos iberoamericanos y de Iberoamérica en su conjunto. Es también desde esta posición abstracta —negación de la historia— que se construyen sus tesis críticas de *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Y es esta misma posición la que le impide reconocer en el pensamiento que él denuncia como *alienado* y *alienante* una de las estructuras mismas de la dependencia que él desea transformar en libertad. La inexistencia de una reflexión original y auténtica en América Latina no es sino una *función de clase*. Por ello, su posibilidad de existencia real será también una cuestión resuelta en y por la lucha de clases, jamás un fenómeno o cuestión de la conciencia pura. La autenticidad y la originalidad exigidas por Salazar Bondy al pensamiento iberoamericano son notas que trascienden a la conciencia filosófica; es precisamente esta incapacidad del pensador peruano para 'ir más allá' de la conciencia lo que hace de su estudio un intento que —valioso dentro de las perspectivas de la filosofía clásica— resulta inoperante respecto de las tareas específicas que demanda la construcción de una conciencia nuestra al mismo tiempo que peligroso —aunque se reconozca la honestidad del esfuerzo— por la '*pureza ideológica*' con que se revisten y expresan sus argumentos. Desde un punto de vista crítico, resulta, además, significativo, que un autor, inspirado por y en las carencias concretas de la existencia social, arribe —coherentemente dentro de su marco de pensamiento— al extremo de *negar* la historia. Este proceso es indicativo del carácter estéril que asume la problemática de *nuestra* filosofía al interior de la conciencia filosófica enajenada.

LEOPOLDO ZEA: EL HISTORICISMO SIN MAS

Es poco probable que exista una tesis más difundida acerca de la posibilidad de existencia de una filosofía iberoamericana que la que el pensador mexicano L. Zea ha trabajado desde 1942 (110) y que finalmente ha acuñado en su estudio de 1969. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Los

aspectos fundamentales de esta tesis son (26):

a) todo filosofar, por el hecho de serlo, expresa una *situación* original y apunta hacia el *ser del hombre* que la construye (136,33).

b) desde este punto de vista el que el filosofar iberoamericano parezca carencial o sea una mala copia señala hacia un modo de ser histórico del hombre iberoamericano, es decir muestra también su ser (136, 156).

c) los aportes fundamentales del historicismo y del existencialismo contemporáneos permiten al hombre iberoamericano reconocer (se) su situación (136, 87-96).

Por ello las tareas de la filosofía latinoamericana son:

1) Tomar conciencia de que somos parte de una gran unidad cultural que la expansión cultural ha hecho expresa.

2) Tomar conciencia de que por ser partes de esta gran unidad cultural nada de lo que ella ha realizado nos es ajeno y que podemos por tanto apropiárnoslo como instrumentos para enfrentar los problemas de nuestra realidad (136, 77).

Brevemente esta tesis puede ser resumida en la expresión '*asumamos nuestra historia*'. Asumir nuestra historia significaría reconocernos como hombres en un mundo creado por los hombres, la cultura Occidental, y asumir, con ello, nuestros derechos y nuestros deberes como contemporáneos de nuestros contemporáneos (136, 107). O, en el lenguaje de Zea: "Saberse original no es saberse distinto sino como uno entre otros, como par entre pares, como semejante entre semejantes, hombre entre hombres" (136, 102).

En este contexto la 'filosofía sin más', propuesta por Zea, es decir la asunción de nuestro ser histórico, ha resultado singularmente atractiva para el conjunto de los pensadores que se ocupan del tema al punto, casi, de constituir el fundamento último del *clima* en el que se ha movilizadado la polémica. Corresponde, por tanto, examinar con un poco más de detalle, aunque por fuerza esquemáticamente, el planteamiento del autor mexicano.

La reflexión acerca de la *filosofía sin más* presentada por Zea comienza por señalar el hecho de que el pensamiento o la forma de *acceder a la conciencia de nosotros mismos* se ha iniciado y mantenido desde una perspectiva exótica en la histo-

ria de la filosofía occidental. Esta perspectiva exótica ha derivado a su vez del hecho de que nuestro *ser humano* fue puesto en cuestión por los mecanismos culturales (socio-económicos, políticos, ideológicos) de la Conquista y la Colonia: "Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado (136, 13). Esta cuestión que, afectando primero al indígena y al ser conjunto de América, se extenderá posteriormente al mestizo y a los latinoamericanos 'independientes' (neocolonialismo), tiende hoy hacia su resolución a través de un proceso que comprende diferentes factores:

a) las tendencias del filosofar europeo —historicismo, existencialismo— que apuntan hacia la concreción e individualización de lo universal, hacia el *universal situado* que sugería A. Roig o hacia una 'filosofía de Manzanares' en la expresión de Ortega y Gasset (136, 90). Al mismo tiempo estas filosofías señalan hacia formas revitalizadas de humanismo.

b) la crisis cultural existencial del europeo ante quien se presenta, durante este siglo, el no-occidental: "Al terminar la dolorosa experiencia de la segunda guerra, el occidental se tropezará con el Hombre, con otra expresión de lo humano que le exigía el reconocimiento que para sí mismo había exhibido el occidental. La mirada cosificadora del occidental se verá ahora neutralizada y dominada por la mirada igualmente cosificadora del no-occidental" (136, 111).

c) la posibilidad—necesidad, abierta por los fenómenos anteriores, de reconocer—nos como parte integrante (¿integrada?) de la cultura occidental y como co-autores, por tanto, del filosofar: "Saberse original no es saberse distinto sino como uno entre otros, como par entre pares, como semejante entre semejantes, hombre entre hombres" (136,102). "Es un solo hombre, una sola humanidad, el que de una manera u otra va realizándose y, en este sentido, nuestro filosofar no puede ser tan especial que sólo lo sea de un tipo de hombre" (136, 157).

Desde esta perspectiva la *filosofía sin más* se presenta tal como ya la había reconocido Alberdi en el siglo pasado: "Se trata, pura y simplemente, de hacer lo que ya aconsejaba Alberdi, esto es, seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a nuestras necesidades, a nuestra realidad. Esto es, aceptar conscientemente lo que, de una manera a veces inconsciente, se ha hecho desde los mismos inicios de nuestra incorporación como

(26) Un estudio detallado y sistemático del pensamiento de L. Zea ha sido desarrollado en *El pensar en América Latina: introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea* (102).

americanos a la historia del mundo occidental" (136, 50). Esta *filosofía sin más* es posible porque "La occidentalización del mundo entero es un hecho, independientemente de que sean los occidentales mismos los últimos en enterarse de que sus creaciones son ya bienes universales y de que sus valores son ya propiedad del mundo que con su expansión han originado. Y dentro de esta ineludible occidentalización Latinoamericana ha sido el primer continente en sufrir no sólo la expansión sino también los conflictos ideológicos que tal expansión ha originado" (136, 51). La temática de la *filosofía sin más* ha quedado así bosquejada y puede ser traducida a lenguaje histórico: el desarrollo del capitalismo bajo sus formas mercantil, industrial y financiero, ha creado un solo mundo, desde el punto de vista de las representaciones y valores; a su vez sus propios desgarramientos internos han logrado expresarse a través de ideologías—filosofías tales como el existencialismo y el historicismo que permiten una introducción al reconocimiento del ser y del valor propio de cada uno; nuestra tarea consiste solamente en reconocernos dentro de esta historia, en asumirlas como occidentales, tarea para la que estamos mejor situados —por raza, por historia cultural, por ingreso per capita, etc.— que los africanos y asiáticos.

Dejando de lado el fundamento idealista que permite a Zea 'asumir la historia' no a través de concretas prácticas socio—económicas y políticas sino que en *función de la conciencia*, examinemos ahora la veracidad de esta *filosofía sin más* traducida a la historia real, no ideologizada o escamoteada en el sentido zeánico:

a) el desarrollo del capitalismo en general y del modo de producción capitalista en particular no ha generado, ni siquiera al interior de los países del capitalismo desarrollado, homogeneidad ni universalidad de representaciones y valores. Si con ello se quiere referir Zea a valores tales como los de democracia, igualdad o libertad, debe reconocerse que estos valores son universales sólo en cuanto abstractos (ideológicos) pero que su concreción histórica admite una pluralidad de instituciones que, desde luego, no han sido pensadas por los filósofos liberales clásicos, sino que han sido exigidas y puestas por las concretas fuerzas sociales que componen las distintas y específicas formaciones sociales del capitalismo. Un solo ejemplo: el Estado liberal clásico y el Estado Social o Benefactor. Si se refiere Zea al valor de la tecnología o de la ciencia el problema se hace más grave. No es necesario ser extremadamente zahorí para advertir que estas concreciones culturales de Occidente (capita-

lismo), lejos de conducir a la universalización, han generado formas efectivas y reales de segregación expresadas en el Terror Atómico, la destrucción de tecnologías nacionales, la jerarquización y dependencia tecnológicas, la fuga de cerebros y de divisas, la reificación, etc... Si el problema es ahora visto desde la perspectiva de los países del capitalismo dependiente —precisamente la perspectiva que Zea abstrae en nombre del Hombre— la referida universalización de la cultura occidental más parece una muestra de humor negro que una afirmación positiva; a las democracias formales representativas, monárquicas, presidenciales o parlamentarias, imperantes en los países metropolitanos, se oponen nuestras dictaduras antinacionales, ignorantes y crueles; al empleo pleno y a los problemas del uso del tiempo libre se oponen nuestras masas de cesantes y de subempleados; a la opulencia de las prostitutas *made in Hollywood* se oponen nuestras muchachitas flacas y grotescamente cubiertas que, desde los 8 años, pululan por nuestras capitales, a la regulación familiar generada—estructurada por la abundancia se oponen las prácticas genocidas cultivadas con entusiasmo por *nuestras* corrompidas pseudoautoridades y gobiernos con auspicio metropolitano. A la igualdad del blanco, se opone la desigualdad para el negro y el mestizo, para la gente de color, para los colonos—colonizadores eternos. Y esto no es asunto de buenos o malos deseos. Es un asunto de estructuras reales imperantes en la economía, en la política, en los armamentos, en la novela, en el teatro, en las conciencias mismas. Dicho de otra manera: *es nuestra historia*.

b) Si la diferenciación —desarrollo desigual— generada al interior mismo del capital—imperialismo no fuese suficiente argumento, bastaría recordar que durante el siglo XX el Occidente capitalista debe asistir, de mal grado, al nacimiento del área socialista, de la URSS, de China, de la Europa socialista, de Vietnam, etc. Y aquí no se desarrollan precisamente los valores de la cultura occidental (capitalismo, liberalismo, neoliberalismo, fascismo) sino que los *valores y representaciones del proletariado*. Que cualesquiera de ellos sean, no son los de ninguna cultura general sino los de una clase específica en formaciones sociales también concretas. La universalización de clase, propuesta por la teoría proletaria no es, sin duda, la universalización liberal reclamada por Zea como válida para todos los hombres y a la que debemos—podemos —según él— incorporar.

c) Resulta al menos curioso que L. Zea advierta en el *historicismo*, el *existencialismo* y

especialmente en José Ortega y Gasset (1883–1945) a los fundadores filosóficos de nuestra capacidad para reconocernos. En efecto, estas ideologías—filosofías y Ortega se han constituido como negaciones del espíritu universalizador abstracto que alimentaba a la filosofía—ideología de la burguesía en ascenso. El racio—vitalismo, el historicismo, el existencialismo, son tendencias del pensar de una burguesía en descomposición y, lejos de señalar hacia la concreción de lo histórico o hacia un nuevo humanismo, apuntan hacia la degradación de lo humano en la irracionalidad, a la destrucción de la democracia formal y, tendencialmente, hacia el fascismo. Dilthey (1833–1911), por ejemplo, cuyo pensamiento se estructura al interior del fenomenalismo y el agnosticismo de origen kantiano, considera que la *vivencia* del mundo es el fundamento último del conocimiento y que nuestra fe en la realidad del mundo exterior brota de la vivencia de la resistencia y de los obstáculos con que tropezamos en nuestras relaciones volitivas con las personas y las cosas del mundo exterior (126, 336–357). En una palabra, la realidad es *nuestros deseos*, proposición que sienta admirablemente al afán voluntarista de la *filosofía sin más* proclamada por Zea, pero que, por desgracia, está fundada en un solipsismo negador de la historia. Tal vez no sería necesario extenderse mayormente en Ortega y Gasset, de gran influencia en América Latina, directamente a través de su obra y palabra e indirectamente a través de sus discípulos en las cátedras universitarias (27). El antirracionalismo orteguiano, de fundamentación diltheyana, alcanzó su exacto correlato político en el ejercicio de su libertad abstracta durante la Guerra Civil española y en la histeria antipopular, antidemocrática y anticontemporánea que se expresa, por ejemplo, en la *Rebelión de las masas*. No está, por último, de más recordar que el historicismo, ni el perspectivismo, ni el existencialismo nos entregan, en cuanto ideologías filosóficas, instrumentos para reconocernos en cuanto pueblos, o en cuanto iberoamericanos, sino sólo en *cuanto individuos*. El problema de la filosofía iberoamericana se transforma entonces en la posibilidad—necesidad de que el individuo—Zea se haga—incorpore como equivalente al individuo—Kant. O en términos históricos que el colonizado—individuo—Zea se haga equivalente (función) al coloniza-

dor—individuo—Locke. Esto, desde luego, implica una necesaria definición social—histórica de la filosofía o su negación: la igualdad abstracta de los individuos, que es exactamente el único camino que Zea puede recorrer y el que *precisamente* toda su argumentación trata de evitar.

d) El problema de la aparición del hombre no—occidental no es un problema de la ‘conciencia’ europea, como señala el pensador—mexicano; el hombre no—occidental se construye en nuestro siglo a través de prácticas políticas y militares que le permiten, al mismo tiempo, derrotar al blanco—occidental—capitalista y construirse como pueblos y como hombres. La crisis de la conciencia europea no es sino el correlato de la crisis de Gran Bretaña, Francia, Portugal y Bélgica y también la crisis de los Estados Unidos de Norteamérica, sacudidos económica, política y militarmente por sus derrotas y pérdidas en China, Corea, Argelia, Vietnam, Ghana, Cuba. Nada hay de ‘filosófico’ en el sentido clásico, en las crueles guerras de liberación que debieron librar países no—occidentales como Argelia y Vietnam. Ni nada de filosófico en este sentido tuvieron tampoco las conferencias de Bandung (1955) y de Accra (1958) en las que, con diferencias y caminos alternativos, se configuraron en primera instancia los bloques afro—asiático y panafricano. La conciencia que de sí mismo adquirían el negro y el asiático y que lograban imponer al occidental no se producía determinante mediante ningún mecanismo filosófico sino sólo mediante el único camino que entrega conciencia real y con ello dignidad: *sus concretas prácticas históricas de liberación* (140) (144). Pero, al mismo tiempo, Latinoamérica, con excepción de Cuba, no juega, contrariamente a lo que sostiene Zea, ningún papel relevante en este re—conocimiento del hombre no—occidental. Y no lo desempeña precisamente porque entre nuestros pueblos y durante este período se han acentuado (extendido—profundizado—internalizado) las prácticas de dominación y neo—colonialismo y se han intensificado las acciones que pretenden eliminar mediante el terror y la aniquilación física todo intento individual, grupal o nacional de oposición a la superexplotación estructurada por el capital internacional monopólico y sus aliados en cada país. De modo que América Latina, el continente de los “*yes-men*” no está en ninguna situación de privilegio, respecto de los otros países del Tercer Mundo. Por el contrario, constituyendo nosotros el patio trasero del imperialismo en retroceso y descomposición, nuestro futuro histórico inmediato lejos de apuntar hacia nuestra integración en lo ‘universal’ del

(27) Un estudio específico y desde una perspectiva clásica acerca de la influencia de J. Ortega y Gasset y de sus principales discípulos en A. Latina puede encontrarse en *La idea de América* de J. L. Abellán (142, 111–149).

imperialismo probablemente señale hacia una más profunda enajenación, disgregación, esquizofrenia y ruptura al interior de nuestros pueblos. Ejemplos dramáticos de este *proceso de desintegración* —a la vez esquizofrénico y totalitario— son, en la década del setenta, Chile y Argentina (28).

Pero no interesa, en este momento, señalar que, cada aspecto de los argumentos pseudo—históricos esgrimidos por Zea, carece de todo fundamento objetivo. Sabemos que este problema deriva, en último término, de su inserción en corrientes ideológicas—filosóficas que, como el historicismo y el existencialismo, se afirman en la negación de la historia. Interesa más precisar el sentido ideológico—político que posee la expresión de Zea *'asumir nuestra historia'* o *'filosofía sin más'*. Para ello, además de los antecedentes entregados en la primera parte de esta sección, debemos enfatizar el hecho de que el pensamiento de Zea se ubica, consecuentemente, en el más puro campo del idealismo filosófico. Así otorga al filosofar auténtico la capacidad de anular las trabas que impiden nuestro desarrollo como hombres, pero esta acción “sólo será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento sobre la realidad que ha de ser transformada” (136, 153). El panorama de la *filosofía sin más* queda así definitivamente aclarado. La *filosofía sin más*, propuesta por Zea, no es sólo el abandono voluntarista que realizamos para queremos ver como occidentales capitalistas reconociéndonos al mismo tiempo como *únicos* y privilegiados en la *enajenación*, sino que es también la *conciencia lúcida* que ilumina y dirige el camino que deben seguir nuestros hombres y nuestros pueblos. La *conciencia mistificada* del pensador colonizado es al mismo tiempo la *conciencia—faro*, la conciencia paradigma, la *conciencia política*. Entonces, se transparenta con sutil ingenuidad—crueldad el proyecto de la *filosofía de la acción* propuesta por Zea como remate a su estudio: “No sólo acción, sino filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada” (136, 160). Es decir la acción—pensamiento del Ché, de Ho Chi Minh, de Sandino, de

Zapata, re—actualizada, politizada por la conciencia del filósofo colonizado y decadente: todos ellos, y las fuerzas sociales que representan, hechos historia por un sector de la pequeña burguesía intelectual que siempre ha ayudado a profundizar la explotación, la ideologización, la enajenación. El Ché explicado por el existencialismo y por el historicismo, ‘recuperado’ como individuo por la estructura del aparato neocolonial. Sandino hecho conciencia pequeño—burguesa y pro—imperialista. La bárbara castración que supone semejante interpretación—recuperación de la historia, probablemente, y para el caso mexicano, sólo pueda ser comparada al proceso de castración, tergiversación y desplazamiento que el pensamiento agrario popular que precipitó la Revolución Mexicana ha sufrido en manos del Partido de la Revolución Institucionalizada (145). Y dicho sea —y no de paso— el pensamiento ‘filosófico’ de Zea no hace sino reproducir, toscamente, uno de los mitos políticos más caros a este tipo de agrupaciones: la *filosofía sin más*, es decir nuestra incorporación evolutiva y necesaria a la historia de la filosofía occidental, no es sino la versión pseudo—teorizada para el campo del filosofar de una ideología más general, la ideología de las *'capas medias'* (clases medias) sostenida fervorosamente por las neo—burguesías y la social—democracia a nivel mundial. En efecto, como todos los hombres son iguales y entre ellos no existen contradicciones antagónicas y como además los que más poseen pueden ser inducidos a ayudar a los que menos poseen, bastará que seamos *nosotros mismos* en un mundo de riqueza filosófica, para que, *pronto*, en el mundo de la filosofía, no haya ni ricos ni pobres: *seremos todos iguales*, “par entre pares, semejante entre semejantes, hombre entre hombres” (136, 102). Resulta de algún modo desalentador verificar cuán terrenal es el fundamento de las ideologías que se estructuran al interior del marco de la filosofía clásica. Y al mismo tiempo resulta instructivo al menos introducirse en la develación de sus infinitos trucos —en este caso el ‘progresismo’, la ‘autoafirmación’ y el ‘nacionalismo’ conscientes o inconscientes, para asegurar la reproducción de las condiciones de producción, es decir de explotación y de dominación, en nuestras sociedades (29).

(28) La idea de Zea, no cabe duda, es un buen ejemplo de inversión ideológica y de equilibrio individual. No sólo se señala en ella *nuestro papel diferente* y al mismo tiempo *paralelo—hegemónico* entre los países del Tercer Mundo, papel que de hecho no jugamos pero que es sostenido y reforzado por la ideología dominante, sino que enfatiza que desempeñamos ese papel por *ser como somos*. Y este ‘como somos’ refiere a la intelectualidad orgánica de la que Zea forma parte.

(29) Resulta interesante señalar que el estudio de Zea fue, en parte, escrito como respuesta a las ideas, que ya hemos expuesto, de A. Salazar Bondy. Y es interesante porque teniendo ambos puntos de partida comunes (el historicismo, por ejemplo) se inclinan por soluciones diferentes al problema. Para Zea, haremos filosofía en la medida que nos incorporemos más a Occidente. Para Salazar Bondy

JOSE CARLOS MARIATEGUI:
EL MARXISMO ABSTRACTO (30)

Desde un punto de vista general pero comprensivo el materialismo dialéctico (marxismo) puede ser considerado una *concepción del mundo* (137, 6–12). Por ello mismo puede aplicársele un esquema básico de comprensión ideológica que comprende al menos los siguientes niveles:

- a) como referencia a una explicación y valoración de *totalidad* respecto del ser humano, la Naturaleza y las relaciones que se dan entre ambos
- b) como sistema de representaciones y valores de una *formación social* o de un *grupo* de esa formación social
- c) como elemento o función de la *lucha de clases*
- d) como la *concreción de las representaciones y valores de grupos o clases sociales en los medios para alcanzarlos.*

Desde el punto de vista teórico-histórico el materialismo dialéctico es una ideología si se lo entiende en los niveles *a, b, d*. El punto *c* señala la necesaria conexión entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. En este sentido el marxismo es forzosamente *ciencia*.

El esquema anterior debe entenderse como una totalidad estructurada, es decir por la interrelación concreta que opera a los distintos niveles. El objetivo del esquema es permitir, a distintos niveles, la identificación de pensamientos, autores, tendencias, valoraciones o instituciones *al interior* de sus respectivas ideologías o de sus mezclas. El sentido de los

nuestra filosofía debe surgir diferentemente a lo que hasta hoy ha existido como tal. Probablemente su ubicación en el contexto histórico geográfico explique estas diferencias. Mientras Zea escribe y piensa en México, un país que con todas sus contradicciones y conflictos ha creado, bajo una dictadura férrea, una ideología de la nacionalidad y de la raza, Salazar Bondy, en Perú, un país escindido y de cruel precariedad, se ve obligado a negar el pasado, a no reconocerlo como pasado, a "partir de cero" como le señala críticamente Zea. Al mismo tiempo L. Zea piensa en un país con una burguesía dependiente relativamente estabilizada desde la década del 30. Salazar Bondy, en cambio, desde un país en el cual el fracaso estructural de los grupos dirigentes tradicionales llevó (hizo necesario) al Ejército a intentar asumir el papel de agente del desarrollo nacional. Es probablemente este último proceso el que induzca a Salazar Bondy a intentar "partir de cero".

(30) Esta es una excelente ocasión para recordar que las diferentes notas que comprenden este trabajo se refieren *exclusivamente* a los textos estudiados. Luego, la filiación marxista del pensamiento global de Mariátegui no puede verse afectada por el título que encabeza esta sección.

niveles es, en principio, descriptivo, no teórico. Así, por ejemplo, en el nivel *a* llamaremos materialista y dialéctico a un pensamiento que se ubique dentro de los criterios ontológicos y gnoseológicos generales del materialismo filosófico y que también reconozca el carácter social de toda praxis y por ello de toda conciencia, como asimismo que postule y defienda el cambio permanente y concatenado de todas las formas materiales bajo la forma general de la contradicción. A nivel *c* será materialista y dialéctico (marxista) el autor o pensamiento que coincida en que la lucha de clases (contradicción) es el motor de la historia (relaciones de producción—fuerzas productivas) (praxis) pero al mismo tiempo adopte el punto de vista científico (materialismo histórico) del proletariado revolucionario en la sociedad capitalista (praxis de clase, conciencia de clase, ciencia de clase; conciencia—acción socialmente situada).

Es desde esta perspectiva general, y que aquí sólo hemos *ejemplificado* que intentamos comprender y juzgar el marxismo expuesto por J. C. Mariátegui (1895–1930) en su artículo *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?* (138). El artículo, aparecido en 1925, fue concebido como una respuesta a la declaración de principios realizada por intelectuales principalmente argentinos y en la que se afirmaba que ya era hora de construir el pensamiento y la cultura latinoamericanas aprovechando que Europa, debilitada por la primera Gran Guerra y sus consecuencias, no estaba ya en condiciones de alimentar y conducir culturalmente (138, 114). Respecto de esta cuestión señala Mariátegui que lo que está en decadencia y en proceso de extinción no es la capacidad europea general para generar modos de vida y conducir culturalmente sino que lo que acaba y declina es *el ciclo de la civilización capitalista* (138, 114). Por ello mismo es que nada descarta la posibilidad de que Europa se renueve, una vez más, y que una nueva forma social, una nueva cultura, se plasmen en su seno. "Europa se presenta como el continente de las máximas palingenias. Los mayores artistas, los mayores pensadores contemporáneos, ¿no son todavía europeos? Europa se nutre de la savia universal. El pensamiento europeo se sumerge en los más lejanos misterios, en las más viejas civilizaciones. Por esto mismo demuestra su posibilidad de convalecer y renacer" (138, 114).

Desde esta perspectiva general se plantea Mariátegui la cuestión de la existencia de un pensamiento característicamente hispanoamericano. Su respuesta al asunto es concluyentemente *negativa*. Y ello porque "Todos los pensadores de nuestra América se

han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo" (138, 114). A su vez, esta dependencia e inautenticidad derivan del hecho de que *el espíritu americano está en elaboración* (138, 114). En la práctica, según Mariátegui, el continente y la raza americana están en formación. Y ello porque ni los colonizadores han logrado enraizarse en nuestro suelo ni ha aflorado a nuestra posible cultura aún el *alma indígena* (138, 115). De modo que no podemos tener un pensamiento propio porque aún no hemos construido nuestra nacionalidad. En otras palabras, somos todavía demasiado jóvenes para la filosofía y para el pensamiento propios. Por ello es que, en cuanto a creación de cultura, seguiremos dependiendo de Europa.

Examinemos ahora, con mayor detalle, las opiniones de Mariátegui, desde el punto de vista de una concepción materialista y dialéctica y desde el punto de vista del materialismo histórico.

El primer argumento puede descomponerse así:

1) Europa es creadora permanente de cultura y al mismo tiempo creadora y reproductora de relaciones de subordinación cultural.

2) Estas relaciones han conformado una estructura que ha realizado el desarrollo cultural dependiente de América Latina desde su descubrimiento y colonización y que se extiende hasta nuestros días.

3) Esta estructura de dominación cultural no es sino un nivel de la estructura de totalidad generada por el desarrollo del capitalismo en sus diferentes fases.

4) Hoy, en Europa, el capitalismo y su cultura llegan a su fin.

5) Hoy, en Europa, surge la nueva civilización, la cultura socialista (31).

6) La cultura socialista, la nueva cultura, establecerá con América Latina relaciones semejantes a las establecidas por el desarrollo del capitalismo y de sus formas ideológicas.

(31) El artículo de Mariátegui fue escrito todavía al calor de la Revolución Rusa y de la constitución del primer país socialista. El triunfo del socialismo parecía inminente en otros países europeos y resultaba tácticamente coherente el que Mariátegui defendiera a lo que parecía era el nuevo motor cultural de Occidente: el marxismo-leninismo.

Resulta *evidente* que el punto 6 de este argumento no es sino la extrapolación del mecanismo mediante el cual se realizó (realiza) la dominación cultural bajo el capitalismo *al campo de las relaciones que se establecerían entre una hipotética Europa socialista y América Latina*. Pero esta extrapolación, mecánica y abstracta, cae más bien en el campo de la metafísica a-histórica que dentro del materialismo dialéctico e histórico. Para un marxista el carácter de las relaciones de influencia ideológica que pueden establecerse entre una Europa capitalista (USA) y una América Latina está determinado por la necesidad de mantener las estructuras de dependencia y de neocolonialismo. Las relaciones de 'dependencia' ideológica, en cambio, que podrían establecerse entre una Europa socialista y una América Latina están determinadas por las necesidades de la lucha de liberación de nuestros pueblos y por el objetivo de la revolución mundial. De modo que el flujo de tendencias ideológicas no puede ser equiparado en *ningún sentido*, ni siquiera en este tan general como el que acabamos de plantear (32), y todo esto sin introducir el carácter de clase y los mecanismos de clase que implican las diferentes formas concretas de influencia. De modo que la interpretación, vacía y mecánica, que Mariátegui hace del problema de las 'influencias' y del 'motor cultural' puede revelar cualquier origen, menos el marxista.

En cuanto al segundo argumento, el de la juventud de nuestro continente y de nuestra 'raza', todavía en embrión, resulta manifiestamente ideológi-

(32) Esta forma mecánica de concebir las relaciones entre los países socialistas y los dependientes (aplicándoles los marcos del capitalismo) esta política e ideológicamente expresado en la *teoría de los dos imperialismos* tan en boga en nuestros círculos ilustrados. La *objetividad* de esta 'teoría' salta a la vista cuando se recuerda algunos de los aspectos, por ejemplo, de los Convenios entre URSS y Cuba en 1972: a) URSS se comprometía a comprar azúcar cubana casi a un 30% más alto que el precio del mercado mundial con el fin de garantizarle un ingreso estable y masivo de divisas hasta 1980. b) URSS postergó hasta 1895 el servicio de la deuda externa de Cuba —con un monto superior a los 2.000 millones de dólares— y convino un plazo, a partir de entonces, de 25 años para su cancelación. Los intereses de esa deuda se *congelaron* al 31 de diciembre de 1972 y su pago también se postergó hasta 1895. La deuda acumulada no devengaría intereses. c) URSS concedió a Cuba un nuevo empréstito de utilización inmediata por 300 millones de dólares para financiamiento industrial a 25 años plazo (148, 18) ¡Desde luego que se trata de *actitudes políticas!* Pero es que también es política la actitud de USA y de sus instituciones financieras hacia el resto de los países latinoamericanos.

co precisamente en el sentido que el marxismo no lo es (nivel c) y por ello puede ser considerado, en último término, *reaccionario*. En efecto, nuestros países y nuestra 'raza' no son jóvenes en el sentido biológico del término, como pareciera apuntar el argumento de Mariátegui; en este caso nuestra juventud sería solamente un estadio o fase de nuestro desarrollo. Lo que ocurre es que lo que Mariátegui aprecia como juventud no es sino la condición de la dependencia estructural determinada por el desarrollo del capitalismo, específicamente en su etapa monopólica-financiera; la 'juventud' en este caso es una *condición*, una *siempre-eterna-juventud* determinada por nuestra posición en el conjunto de las relaciones mundiales de producción imperial-monopólicas. El problema, pues, no se resolverá por la 'maduración' de nuestro continente o de nuestra 'raza', por nuestro tránsito desde la juventud a la existencia adulta. El proceso de ruptura posible y necesario con nuestra condición de 'juventud' (en realidad dependencia y subdesarrollo) pasa por la organización y realizaciones de las clases objetivamente explotadas al interior de este sistema mundial de explotación. Nuestra maduración es pues

- 1) un problema nacional-mundial.
- 2) un problema de clase
- 3) un problema de construcción del socialismo.

Y dentro de este conjunto de problemas los asuntos de la nacionalidad y de la raza, que pueden jugar papeles al interior de la estructura de contradicciones, *no son problemas centrales y determinantes* sino que problemas subordinados y determinados; el problema indígena, por ejemplo, es un importante problema étnico-cultural, pero es también y determinadamente, el problema del pequeño y mediano propietario agrícola. Escamotear esta cuestión es afincarse de lleno en el terreno de la ideología y caer, por tanto, en el proceso de *señalar-ocultando* (desplazar, invertir). De este modo (materialismo histórico) la *juventud* propuesta por Mariátegui se muestra como *efecto* y no como *causa* de nuestra incapacidad de filosofía. Del mismo modo el intento de construir nuestra filosofía como resultado de un proceso de *maduración* (nuestro) se devela como un esfuerzo *unilateral* y por tanto *falso* de presentar la necesidad y capacidad de cambio (dialéctica) propias de toda sociedad. Y ello le ocurre a Mariátegui porque su artículo no se inscribe, en absoluto, dentro de los criterios que nos permiten hablar de una concepción materialista y dialéctica del mundo. La confusión entre nación, pueblo y clase (s), por ejemplo, es sólo

equivalente a la oscuridad político-conceptual que le impide reconocer en los intelectuales argentinos que proclaman la independencia cultural de América Latina a *intelectuales orgánicos* que deben ser, a su vez, juzgados desde una perspectiva de clase. Por ello es que Mariátegui les entrega la misión de '*dirigir el Congreso y el movimiento*' (138, 115) señalando que si "el congreso" no representa y organiza a la nueva generación hispanoamericana, no representará ni organizará absolutamente nada" (138, 115). Estamos de lleno, una vez más en el problema de las *generaciones*. Olvida Mariátegui que las generaciones son también y determinadamente portadoras de clase y que lo que las define en última instancia no es la edad sino su posición orgánica en el conjunto de las relaciones sociales de producción de una formación social. Confundiendo así la dialéctica social con la 'renovación ideológica de ideas', Mariátegui no vacila en entregar la *dirección del debate* sobre nuestro pensamiento a la burguesía y pequeño-burguesía dependientes. Con lo que, por oposición, demuestra que no basta declararse o adherirse al marxismo para que las prácticas y criterios del materialismo dialéctico e histórico determinen y definan nuestras actitudes y discursos.

O. ARDILES: EL POPULISMO MESIANICO

El pensamiento de un autor de las últimas generaciones, como el argentino Osvaldo Ardiles (1942), resulta de particular interés no sólo porque introduce conceptos como los de 'praxis', 'pueblo', 'masas', etc..., en relación con la constitución de un pensamiento iberoamericano sino por los *objetivos* que le asigna a este pensamiento el autor de *Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano*. Estos objetivos, sintetizados, son los siguientes:

— El quehacer filosófico se constituirá como reflexión crítica sobre la praxis liberadora de nuestro pueblo y se orientará a la elaboración de una síntesis totalizante del esfuerzo de liberación, nutrida por los más altos niveles de conciencia alcanzados por las masas en su lucha contra la opresión (139, 10).

— estimular la estructuración de la conciencia histórica, nacional y popular, para el logro de la liberación.

— develar subversivamente lo cuidadosamente ocultado por la dominación, a través de un logos develador que detecte los rasgos estructurales de

la dominación y saque a luz los factores profundos de nuestra dependencia socio-cultural (130, 10).

— abrir una perspectiva nueva para la consideración de las tareas históricas que las masas requieren en la presente tarea histórica.

— posibilitar que el pueblo se sitúe como 'alteridad cuestionadora' en el sentido marcusiano, ante la totalidad totalizante estructurada por el capitalismo industrial.

— reconocer como *el otro* (prójimo) para el discurso y la acción sólo a quienes coinciden en ser explotados recordando que entre masas y acción imperial no existe término medio (139, 11) y que por ello ante sus proyectos alternativos o disyuntivos sólo cabe *optar* (139, 11).

— reflexionar 'desde abajo' es decir desde el polo oprimido, exoyectando las categorías y pautas de dominación que pudiesen haberse infiltrado en la cultura popular y develando las contradicciones estructurales del sistema totalizador (139, 11)

— mostrar o fundar su relevancia jerárquica superior respecto de la perspectiva de preservar y mejorar los logros productivos de la civilización, entregar una ideología que permita reproducir el sistema de liberación y lograr la paz (139, 12)

— transformar radicalmente nuestra cultura

— situar como agente del quehacer filosófico al hombre social determinado como pueblo

— procurar acelerar el proceso transformador exigido por la conciencia social a través del compromiso con la causa popular (139, 13).

— superar las dicotomías fundadas por la modernidad, específicamente las referentes a sujeto-objeto, teoría-práctica e individuo-sociedad (139, 13)

— definir la *ruptura teórica* exigida para la superación de la dependencia

— liquidar todo el pasado ideológico: "El marco teórico inicial no puede ser una teoría dada, sino la ruptura con todas las recibidas, de modo que se parta decididamente de la praxis liberadora de las masas" (139, 14)

— considerar todo lo ajeno a nuestros pueblos sólo desde el punto de vista de la *analogía* en la medida que mientan realidades fundamentalmente distintas y sólo relativamente semejantes (139, 14). Debemos, en base a ello, elucidar filosóficamente el nuevo horizonte y determinar el carácter de la experiencia revolucionaria de nuestro pueblo en sus diferentes etapas y elaborar la teoría científica que detecte las bases objetivas de la lucha social (139, 15).

— desde la perspectiva de la elaboración de *lo nacional* construir para con lo extranjero una especie de *metabolismo crítico* cultural (139, 15)

— cuestionar radicalmente nuestra situación concreta y universalizar (nuestros) sus resultados (139, 15).

De hecho, lo que propone Ardiles como 'filosofía latinoamericana' es un *quehacer de liberación total* que se inscriba en el *seno del pueblo* y que lo apoye en su lucha por ser agente de su propia historia, historia que se realiza en la lucha contra el imperialismo y la dependencia interna y externa. La filosofía es "pensamiento estratégico del pueblo" (139, 7). Sus objetivos son ambiciosos; realizar la libertad individual, personal y popular; construirnos auténticamente como hombres y como pueblos; asegurar el progreso material sin enajenación; lograr la paz. ¿Y mediante qué procedimientos se construye esta filosofía, este *pensamiento estratégico del pueblo*?

Según Ardiles esta pregunta sólo puede contestarse ubicándose en el horizonte de comprensión abierto por el *Proyecto Nacional*, proyecto que ha sido generado por las masas populares en el curso de sus luchas contra la dominación metropolitana y conato existencial por expropiar el poder. Para la Argentina, estas luchas han sido: las rebeliones indígenas, el movimiento independentista, la resistencia federal y la defensa de las montoneras, los movimientos sociales de comienzo de siglo, el yrigoyenismo y el justicialismo. Todas estas luchas han permitido forjar la conciencia nacional del pueblo mediante la acumulación de las determinaciones político-culturales obtenidas en cada situación concreta (139, 6). Esta acumulación, su comprensión lúcida, es el *pensamiento estratégico del pueblo*, es decir la *filosofía* (139, 7). Su importancia deriva de que "El Proyecto Nacional se conforma, por lo tanto, en lucha contra la Dependencia entendida como fenómeno estructural que define la opresión de todos los componentes de nuestra nacionalidad. Al constituir una estructura dependiente, todos los momentos de nuestra formación nacional (socio-económico, político, ideológico-cultural) se vertebran e integran ajustadamente en el proyecto globalizador del neocolonialismo. Su elemento estructurante está dado por la existencia de una *cultura de la dependencia* que articula e informa la totalidad concreta del país. Con ella, los distintos momentos del proyecto de dominación pretendieron teñir el ethos de nuestra nacionalidad, mediante la complicidad de las élites subopresoras. Para ello, se denostaron los valores típicos de nuestro pueblo, se pretendió distorsionar

su cultura y desnaturalizar su historia. Se impuso una temporalidad ajena que aniquilaba nuestra historicidad. El pasado fue desarticulado para poder dominar el presente y asegurarse el futuro" (139, 8). El *nuevo horizonte* abierto por la filosofía se instaura a partir de la praxis popular y sirve a sus objetivos de liberación. Pues ésta se orienta en función de aquél y lo desarrolla en las mediaciones culturales. La teoría revolucionaria de masas debe ser elaborada a la luz de un marco de índole tan especial que sea simultáneamente preideológico y precientífico. De allí que propiamente hablando su carácter no se reduzca a lo básico ni a lo supraestructural, sino que atraviese y clarifique los distintos momentos de la praxis histórico-social (139, 9). Hasta aquí el pensamiento central de Ardiles.

Si examinamos ahora los criterios fundamentales desde los que se moviliza su argumentación, encontramos:

a) un pensamiento dialéctico definido al interior del *idealismo* filosófico: la dependencia resulta estructurada (determinada) por la *cultura de la dependencia* (139, 8); la liberación es *función* de la filosofía (conciencia) (139, 9), etc.

b) Una concepción de la *historia* fundada en el criterio anterior y que hace de los pueblos (masas) una *continuidad de sus determinaciones político-culturales* que trasciende incluso el marco de sus diferentes y específicas formaciones sociales (139, 6). En realidad esta continuidad es el *objeto real* de la filosofía propuesta por Ardiles.

c) El acceso a este *objeto real* es *preideológico* y *precientífico* (139, 9) porque los acontecimientos que se registran en esta conciencia social "se producen sin que el descubrimiento sea su destino, sin que incluso ningún descubrimiento anterior esclarezca la producción de estos sucesos esencialmente nocturnos o sin que la acogida del rostro y la obra de la justicia —que condicionan el nacimiento de la verdad misma— puedan ser interpretados como develamiento" (139, 13). Dicho de otra manera este objeto existe independientemente de toda conciencia, *existe por sí mismo* y trasciende a todo individuo pero también a *toda formación social*.

d) El anterior objeto, la acumulación de determinaciones político-culturales, es el resultado de las *luchas de masas populares* a través de la historia, pero estas luchas *no son determinantes* respecto a esta acumulación (139, 6-8).

e) Desde el punto de vista histórico el *principal antagonismo* se presenta entre el Pueblo y el Imperialismo (139, 7).

f) La filosofía es un producto social, popular (139, 12-13).

Desde otro punto de vista, los 'enemigos' ideológicos del pensamiento latinoamericano de liberación son, para Ardiles, principalmente *todos los 'ismos'*, pero específicamente la neo-escolástica, el espiritualismo, el epistemologismo, el materialismo mecanicista y economicista, el racionalismo estructuralista, el neopositivismo cientifista con todas sus variaciones: mecanicismo estructuralista, marxismo cientifista, espiritualismo idealista, etc... (139, 10); especiales críticas reciben el materialismo histórico y dialéctico (139, 6-8), bajo la versión que de ellos posee Ardiles (33), porque "a buen precio y sin fatiga alguna" procuran meterse en el bolsillo "toda la historia y toda la ciencia política y filosófica concentrada en algunas formulitas" (139, 6). Son afirmados, en cambio, como instrumentos propios del pensar liberador y popular, los métodos analéctico, dialéctico, la hermenéutica y la filosofía de la praxis. Son citados positivamente en el trabajo Marcuse —aunque con reservas— Levinas y Ricoeur. Sorprende, en este primer examen, que no se rechace dentro de los 'ismos', explícitamente, el subjetivismo personalizante (cristianismo existencial), el existencialismo en general y que no haya ninguna mención a las estructuras ideológicas que exceden a la pura filosofía, *como si la filosofía fuese la exclusiva estructuradora de la dominación cultural*. Quedan así excluidas de la lucha cultural-ideológica, por ejemplo, todas las instituciones de explotación y dominación fundadas en el liberalismo y en el cristianismo en nuestros países. Existe aquí, desde luego, una *sobrevaloración de la filosofía* (clásica) muy propia de las diversas tendencias que componen el idealismo.

Examinemos, ahora, con mayor detalle, los criterios que apuntalan la argumentación de Ardiles. El primer criterio teórico que salta a la vista se refiere a la relación que existe entre la acumulación de las determinaciones político-culturales e 'historia'. En efecto, al estar constituida la historia de cada pueblo

(33) Una versión asaz trasnochada, por cierto. Para Ardiles el marxismo parece ser "mecanicismo clasista", "economicismo", "pseudociencia", "dicotomizante", etc. A este marxismo, inventado por él, opone la creencia de que "es en el campo de la conciencia político-cultural donde los hombres caen en la cuenta de los tortuosos mecanismos de la explotación, y esto no se logra más que mediante una lucha prolongada donde nada se pierde y todo se acumula" (139, 6). Desde luego, aquello donde *nada se pierde y todo se acumula* no es sino la cabeza del filósofo, es decir de Ardiles, en donde al menos respecto del marxismo *todo se ha perdido y nada se ha acumulado*.

por su 'sólida línea de masas' y al ser consideradas las experiencias de otros pueblos sólo por la vía de la *analogía*, entonces alcanzamos una primera conclusión: el trabajo de Ardiles debiera llevar por título 'líneas básicas para un proyecto de filosofar argentino' a no ser que la expresión 'pueblo' incluya a todos los pueblos o masas explotadas latinoamericanas. Esto nos conduce a una primera esquematización crítica: la *continuidad político-cultural* de masas que configura el *objeto real* de la filosofía latinoamericana y que trasciende a los individuos y a las formaciones sociales o es una abstracción o es la historia real. Si es la *historia real* entonces se establece, por ejemplo, una continuidad institucional, o de valores y representaciones materiales entre las luchas indígenas y el movimiento peronista. Esta continuidad es, por decir lo menos, *históricamente dudosa*; se necesita un buen esfuerzo imaginativo para ligar institucionalmente las luchas de los querandíes, los ranqueles o de Tabaré —luchas que tuvieron probablemente un fundamento territorial— con los esfuerzos de la oligarquía independentista que aspiraba a mejores mercados y con el régimen populista y pseudoantiimperialista que intentó configurar una nueva forma o fracción de burguesía industrial en Argentina como fue el peronismo. Si esta *continuidad real* intenta extenderse a *toda* América Latina entonces la situación deviene trágica, como debió vivirla Bolívar, o cómica, cuando se la ve sólo desde el punto de vista de la *teoría*. Debemos transitar entonces el otro camino viable; la continuidad político-cultural es una abstracción o, también, una *ideología*; como tal trasciende a los individuos y pueblos y se plasma en cada formación social y en cada individuo o masas según sea la circunstancia concreta (139, 7). Pero entonces la hipótesis muestra su *carácter dicotómico*; asistimos a la separación real entre la *continuidad de lo abstracto* y la *discontinuidad de lo real*. Este hiato sólo puede resolverse afirmando por un lado la *continuidad de lo real* y al mismo tiempo un *sentido* a la historia. Ardiles está de acuerdo en entregarle un sentido a la *continuidad abstracta*: conformación del Proyecto Nacional, pero no así a la historia real o a las formaciones sociales cuyo movimiento es preideológico y precientífico (139, 9) y cuya iluminación depende de la continuidad abstracta que posee una *objetividad en sí* (139, 13). De este modo Ardiles ha configurado su *propia historia*: la historia del pueblo es en realidad el proceso ideal—abstracto que *lo trasciende*, que supera toda praxis parcial, pero que al mismo tiempo define y dirige todas y cada una de esas praxis. Esta continuidad abstracta posee un *ser propio*, una especie de *vocación liberadora* que no

depende de los sujetos ni de las masas, una especie de 'espíritu del pueblo' definido o por abstracción de todas y cada una de las prácticas revolucionarias populares o por la estructura misma de esa continuidad abstracta (*carácter ontológico* de la liberación popular). Cualquiera sea el camino a seguir, la exposición de Ardiles ha mostrado la irreductible enajenación a que conduce el idealismo filosófico. En este caso, a la negación de la historia real y de toda ciencia de la historia y a su reemplazo por una historia abstracta respecto de la cual *no existe mediación*.

Más precisamente, *si existe mediación*, pero ella está dada por la *conciencia del filósofo* (139, 13) y por la *filosofía*: "Constituyendo la dependencia un factor estructural, es lógico que su presencia y superación se registren en el plano teórico. Así como una sociedad para liberarse debe suprimir la dependencia, del mismo modo una filosofía para la liberación exige se supere la dependencia también en el plano teórico" (139, 15). El idealismo, como de costumbre, reitera su punto de partida. *La resolución de la historia está en la conciencia*. Y en este caso, además, viene acompañada y definida por la *vocación ontológica* del filosofar y del filósofo. Es decir, entramos de lleno al campo de lo *irracional—místico* (34).

Sin embargo, este irracional—místico —que permite la mediación entre lo abstracto y la concreta práctica de masas— tiene un *fundamento objetivo*, como ya hemos visto: *las prácticas espontáneas de las masas* en sus luchas contra la explotación; las masas se transforman así en productores concretos de su propia ideología bajo cualesquiera condiciones de lucha; ¿qué obtienen las masas de este proceso indiferenciado de lucha? Desde luego, productos tales como el *coraje* (de las masas), la *energía* (popular), la *solidaridad* (proletaria), la *tenacidad* (indígena) u otras semejantes. Es decir, y según

(34) Existe otra posibilidad de mediación. En efecto, la continuidad político-cultural exigida por el pensamiento de Ardiles puede haber sido pre-fijada por una acción trascendente de una vez y para siempre. Digamos, por ejemplo, por la acción de un Cristo. Pero entonces la mediación implica la *fe*. Estamos en el campo del pensamiento medieval, suficientemente descrito como a-filosófico. Pero si no deseamos ir tan lejos podemos enraizarnos en las formas místicas (teológicas) que asumen algunas variedades del existencialismo contemporáneo. La *fe* será entonces reemplazada por alguna otra forma de vocación ontológica. Pero de todas maneras, cualesquiera que sea, conducirá forzosamente a la *iniciación* y al *sectarismo* y nunca a la 'línea de masas' que promueve Ardiles.

Ardiles, las masas crean las condiciones para su propio oscurecimiento en la lucha político-social, reemplazando sus intereses concretos por valores abstractos, o sea por valores que, aunque emotivamente cargados, son neutralizadores y distorsionantes respecto de todo movimiento radical. Casi no puede realizarse una mejor descripción respecto de cómo opera un *discurso ideológico*. En Ardiles el deseo de la liberación conduce a una ideología de la liberación; el reconocimiento de la explotación a una idolatría por las prácticas populares; la sobreestimación de la filosofía, al idealismo y a sus caminos muertos para todo asunto histórico. Pero al mismo tiempo su construcción ideológica lo conduce, fatalmente, al irracionalismo, a la negación de la historia y de la ciencia de la historia, reemplazadas por las 'vocaciones ontológicas' que se desarrollan en el misterio preideológico y precientífico.

Intentemos *comprender* esta situación. Supongamos, como hipótesis, que O. Ardiles sea *cristiano* en el sentido ideológico-negativo que puede portar este término. Ser cristiano y ser latinoamericano es *darse de bruces* y al mismo tiempo con la explotación más espantosa de clases y con la necesidad imperiosa de justicia y de caridad (146). Este 'darse de bruces' es el correlato histórico-social del desgarramiento permanente a que se ve sometido todo *sujeto* cristiano contemporáneo, pero todavía, y con más fuerza, el sujeto-cristiano latinoamericano. No son por ello casuales hechos y hombres como Helder Cámara, Camilo Torres, Medellín, los procesos de concientización de Freire-Barreiro, la Teología de la Liberación, etc. La cuestión radica entonces en la *necesidad* cristiana de *optar*. Pero *optar* significa elegir entre concretos caminos históricos de realización económica-social, político e ideológica. El cristiano decide, entonces, a *favor del pueblo*, pero la resolución se hace *desde dentro del cristianismo* (en cuanto *sujeto* cristiano) es decir históricamente desde fuera del pueblo y de su desarrollo en América Latina; como objetivamente el pueblo no es sino el resultado de la *lucha de clases*, el exterior-cristianismo, en este caso Ardiles, niega la existencia *determinante* de esa lucha de clases (139, 6) y la reemplaza por la acumulación de las determinaciones político-culturales; como el pueblo posee una ideología y una ciencia de la liberación, el materialismo dialéctico e histórico, el exterior-cristianismo las rechaza enfáticamente y las reemplaza por la preideológica y precientífica vocación ontológica de liberación del pueblo iluminada por la experiencia y la palabra mística del filósofo. Según este criterio como los hombres están llamados

a ser libres, *los pueblos deben ser libres*. Pero para expresar este deseo y realizarlo desde dentro del cristianismo en cuanto ideología, es decir *desde fuera de la historia*, es necesario negar la historia y la posibilidad de su conocimiento científico y, al mismo tiempo, desplazar el sentido de la *historicidad* atribuyéndola al 'espíritu de los pueblos', a una 'línea (abstracta) de masas' o a la Revelación. Pero en este terreno el problema inicial: la liberación o revolución, ha sido ya totalmente ideologizado y el pensamiento sólo sirve para encubrir el desgarramiento y la contradicción iniciales: el cristianísimo amor al pueblo es confundido entonces con la idolatría por las prácticas populares; la fe en Dios o en Cristo Salvador es encubierta tras una vocación ontológica por la libertad. La filosofía y las ciencias retroceden hasta la Edad Media. La filosofía latinoamericana se transforma, en el proyecto de Ardiles, en su *negación concreta*, mientras que su correlato objetivo, las prácticas de lucha popular a través de nuestra historia, devienen mito y vaciedad, estéril esfuerzo coronado por la conciencia ideológica del sujeto-filósofo. La *opción inicial*, exigida por el cristianismo al *sujeto*, queda ahogada, anulada, abstraída, por la inserción en la *acumulación de las determinaciones político-culturales* derivada de la lucha de masas pero trascendente a ellas y que, ya sabemos, *no depende de ningún sujeto*. Pero entonces el carácter fatalista, pesimista y hasta reaccionario de este discurso ideológico revela toda su trama: *ningún sujeto es culpable de la historia de explotación de nuestros pueblos*; ningún sujeto es culpable de la historia; *los pueblos poseen la historia que merecen*; *yo no soy culpable* ni responsable de comprometerme con lo histórico; lo histórico se compromete por sí mismo, *independientemente de todo sujeto*.

Pero resta todavía un problema que debe también resolverse por la vía del gesto ilusorio, mítico: el *compromiso*, la praxis. Esta *cuestión central* para el exterior-cristianismo se resolverá en el compromiso a través de la filosofía o de la teología; lo ideológico, construido por la ideología misma, resolverá el problema de la praxis y permitirá la definitiva y anhelada *tranquilidad de conciencia*; más aún, esbozará la idea de que es el filósofo quien en realidad comprende e ilumina las prácticas de transformación radical. La subversión filosófica-ideológica ha trazado así todo su camino. Desde la praxis de liberación de clases y ante el imperativo de *optar*, *ha optado*, pero al *optar desde fuera* (35) ha

subvertido todos los fenómenos condenando a los sectores populares al fatalismo derivado de sus prácticas *al interior de las estructuras de dominación* y salvando al mismo tiempo la responsabilidad personal e individual a través del compromiso abstracto con una historia ideologizada y pre-definida, *hecha a la medida*.

¿Es posible para el cristiano, filósofo o no filósofo, evitar este compromiso ideológico? Desde luego. Y el cristiano lo ha evitado siempre que ha *optado políticamente* desde fuera del cristianismo en cuanto ideología y desde *dentro* de él en cuanto fe. Para el caso específico que señala Ardiles, cuando sus concretas prácticas en, para y con las clases objetivamente revolucionarias en América Latina profundizan y radicalizan su fe al mismo tiempo que lo incorporan como elemento dinámico de estas clases. Pero en este caso ni la filosofía, ni la fe, ni la ideología juegan ningún papel determinante. La conciencia cristiana y la conciencia filosófica y la conciencia ideológica son aquí mediaciones de una determinación política de clase. Y a su vez esta determinación política de clase deriva de las concretas condiciones de la lucha de clases para cada formación social y del nivel ideológico, político y científico de las clases revolucionarias y de sus organizaciones. Ante ellas el cristiano no necesita repudiar ni inventar ninguna historia ni ninguna conciencia filosófica. Ni se verá, tampoco, forzado a repudiar la ciencia para refugiarse en el misterio de lo ontológico. Podrá entonces, y como señala Ardiles, colaborar propiamente con la ruptura de la dependencia y con la derrota del imperialismo y ayudar a establecer el control de la participación popular en todas las esferas de la vida nacional, esto es, en el ejercicio del poder político, económico, social y cultural (139, 7).

En síntesis, la apelación a las prácticas de masas que supone el proyecto latinoamericano de filosofar de O. Ardiles conduce, derivado de su perspectiva idealista, o al practicismo y espontaneísmo popular o a la abstracción y al fatalismo y supone la negación de la historia y, en general, del desarrollo y acumulación científicos. La tendencia a plantear alternativas a los proyectos de clase fundados en el materialismo histórico, conduce a Ardiles, final y tendencialmente, al misticismo. Populismo, misticismo, fatalismo, es-

pontaneísmo, practicismo, son de este modo los aportes que puede integrar el idealismo filosófico en el marco del cristianismo cuando, ideológicamente, pretende ocuparse de la historia real desde el punto de vista del pueblo. Ello no descalifica el intento sino que conduce más bien al tema de la necesaria interiorización crítica que el cristiano contemporáneo debe realizar de su propio marco ideológico y del compromiso a que lo conduce su fe en la desgarrada y desgarradora América Latina de hoy.

SINTESIS

El problema de la existencia o inexistencia de una filosofía iberoamericana se manifiesta como ideológico cuando la aproximación a él se realiza desde cualesquiera de las formas que asume la filosofía clásica. Su carácter ideológico —es decir no-operativo conceptual y prácticamente— se funda, en último término, en la enajenada y abstracta relación sujeto—objeto propuesto como punto de partida de toda reflexión sistemática. Este punto de partida realiza, en cada caso, fatalmente, las parejas *empirismo del sujeto—idealismo de la esencia* o *sujeto trascendental—empirismo del concepto* (103, 11, VI). El *sentido* de un pensamiento iberoamericano y con él el problema de su existencia sólo puede ser resuelto en cuanto el pensamiento, la conciencia, se ubica a sí misma como *forma de la existencia social al interior de las fuerzas sociales* (clases, conflicto de clases, praxis) *que lo estructuran y determinan*. En este caso, el proyecto de un filosofar iberoamericano, sus tareas y concreciones adquieren, tendencialmente, una realidad teórico—práctica antagónica con el papel que a sí misma se ha asignado la filosofía clásica; de su configuración como región ideológica: conciencia lúcida del pueblo o culminación de su realización ontológica, se desplaza hacia las tareas científico—técnico y prácticas de las clases que necesitan—posibilitan el cambio real en nuestras formaciones sociales. El tránsito desde su papel elitario—académico—ideológico de clase hacia su capacidad para insertarse específicamente en el conjunto de las actividades práctico—críticas de los grupos mayoritarios en nuestras sociedades definirá, en último término, la cuestión teórica de la existencia o inexistencia del filosofar entre nosotros.

precisamente, que el discurso se *instrumentalice* históricamente. Dicho de otra manera, *optar desde fuera significa, históricamente, insertarse* al interior de la explotación a través de la producción de una ideología que facilita o profundiza la reproducción del sistema.

BIBLIOGRAFIA

100. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, No. 1, enero-junio 1975, ediciones Castañeda, Buenos Aires.
101. H. Gallardo, *Origen y comienzo del filosofar en Iberoamérica*, en "Repertorio Americano", año I, No. 3, abril-mayo-junio 1975. Heredia, Costa Rica.
102. H. Gallardo, *El pensar en América Latina*, en "Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica", volumen XII, N 35, julio-diciembre 1974, San José de Costa Rica.
103. C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx-Engels "Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos", Juan Grijalbo editor, colección 70, No. 72, México 1970.
104. R. Descartes, *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, Espasa-Calpe colección Austral, 12ª edición, Madrid, 1970.
105. L. Althusser, *Notas para una crítica de la práctica teórica*, Siglo XXI, Buenos Aires 1974.
106. F. Romero, *Filosofía de la persona*, Losada, Buenos Aires 1944.
107. T. Olarte, *Filosofía actual y humanismo*, Editorial Costa Rica, San José, 1966.
108. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, colección Mínima, No. 22, 2 edición, México 1973.
109. R. Frondizi, *¿Hay una filosofía iberoamericana?*, en "Realidad", marzo-abril 1948, Buenos Aires.
110. L. Zea, *En torno a una filosofía americana*, El Colegio de México, México 1945.
111. E. Mandel, *Tratado de Economía Marxista*, ERA, 4ª edición, México 1974.
112. C. Furtado, *La economía latinoamericana desde la Conquista Ibérica hasta la Revolución Cubana*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1969.
113. F. H. Cardoso, *Ideologías de la burguesía industrial en sociedades dependientes*, Siglo XXI, 2ª edición, México 1972.
114. R. Garaudy y otros, *Lecciones de filosofía marxista*, Grijalbo editor, México 1966.
115. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid 1973.
116. Platón, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid 1972.
117. H. Gallardo, *Tres notas acerca de 'la' filosofía*, en Stylo, año VII, No. 11, Universidad Católica de Chile, Temuco 1971.
118. W.H.G. Armytage, *Historia social de la tecnocracia*, ediciones Península, Barcelona 1970.
119. A. Roig, *Necesidad de un filosofar americano*, en "Actas del II Congreso Nacional de Filosofía", Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1973.
120. E. Hernández, *La unidad de América Latina, un proyecto de Juan Bautista Alberdi*, Gránica editor, Buenos Aires 1974.
121. A. Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Siglo XXI, México 1972.
122. M. Casalla, *Razón y liberación; Notas para una filosofía latinoamericana*, Siglo XXI, colección Mínima, No. 54, Buenos Aires 1973.
123. H. Gallardo, R. A. Herra, *Diálogo con Teodoro Olarte*, en "Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica", volumen XII, No. 37, julio-diciembre 1975. San José, Costa Rica.
124. J. D. Bernal, *Historia social de la ciencia*, 2 ts., ediciones Península, 3 edición, Barcelona 1973.
125. E. Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1969.
126. G. Lukács, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona 1976.
127. R. Echeverría y F. Castillo, *Elementos para una teoría de la ideología*, en "Ideologías y medios de comunicación". Amorrortu editores, Buenos Aires 1974.
128. S. Bolívar, *Escritos Políticos*, Alianza Editorial, Madrid 1971.
129. A. G. Frank, *América Latina: subdesarrollo o revolución*, ERA, México 1973.
130. F. Cardoso y E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México 1969.
131. V. Bambirra, *El capitalismo dependiente latinoamericano*, Siglo XXI, 2 edición, México 1975.
132. R. Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Serie popular ERA, México 1973.
133. T. dos Santos, *Socialismo o Fascismo: el nuevo carácter de la dependencia y el dilema latinoamericano*, Periferia, Buenos Aires 1973.
134. F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México 1963.
135. A. G. Frank, *Lumpen-burguesía lumpen-desarrollo, dependencia, clase y política en Latinoamérica*, Periferia, Buenos Aires 1973.
136. L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, colección Mínima, No. 30, México 1969.
137. H. Lefebvre, *El marxismo*, CEPE, Buenos Aires 1973.
138. J. C. Mariátegui, *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?* en "Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica", volumen XIV, enero-junio 1976, No. 38, San José, Costa Rica.
139. O. Ardiles, *Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano*, en "Revista de Filosofía Latinoamericana" No. 1, enero-junio 1975, Buenos Aires.
140. Peter Worsley, *El Tercer Mundo*, Siglo XXI, 5 edición, México 1974.
141. A. Gerbi, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*, Banco del Crédito del Perú, Lima-1943.
142. J. L. Abellán, *La idea de América, origen y evolución*, ITSMO, Madrid 1972.
143. R. Dubos, *Los EE.UU. que yo descubrí*, en "Facetas", vol 9 No. 2, Washington 1976.
144. J. Arnault, *Del colonialismo al socialismo*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1974.
145. O. Paz, *La última década en "¿Ha muerto la revolución mexicana? Balance y epílogo"* SepSentas, México 1972.
146. R. Tomic y otros, *¿Quo vadis Latinoamérica?* X Conferencia Católica de Cooperación Interamericana, CICOP, Ediciones Paulinas, Indo American Press Service, Dallas 1973.
147. H. See, *Orígenes del capitalismo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México 1961.
148. R. Tomic, *América Latina, el desafío de un mundo que nace*, Corporación de Desarrollo y Promoción Juvenil, junio de 1973, sin pie de imprenta.