

En sus libros anteriores *Repensando la tradición occidental* (1986) y *Repensando la tradición nacional* (2 Vol. 1988/89), David Sobrevilla indagó por la situación de nuestra filosofía frente a la tradición occidental y nacional, respectivamente. En este libro examina la que tiene frente al pensar filosófico latinoamericano. El autor considera ante todo si antes de la llegada de los españoles existió filosofía en un sentido estricto en Nuestra América, llegando a una conclusión negativa. De allí que en su segundo trabajo fije el carácter de la filosofía latinoamericana como un caso de filosofía heterogénea: la filosofía nos llegó como una posibilidad inexistente en las culturas aborígenes americanas siendo implantada entre nosotros por los españoles. Trata de ejemplificarlo con el surgimiento de la estética filosófica en el Perú en la obra de Diego Dávalos y Figueroa y de la poetisa anónima a inicios del siglo XVII. Sostiene que la filosofía comenzó a hacerse homogénea a nuestras culturas cuando los ensayistas latinoamericanos decimonónicos llegaron a la idea de Nuestra América, que ella es distinta por su origen, historia y productos de Europa y de la otra América. El autor estudia a continuación la acción y obra en el Perú del siglo pasado del eminente prócer chileno Francisco Bilbao, como con él se inicia el radicalismo entre nosotros y como contribuyó Bilbao con sus ideas filosóficas a la abolición de la esclavitud en el siglo XIX. Posteriormente pasa revista el autor a la recepción de dos de las corrientes filosóficas europeas más exitosas en Nuestra América: la fenomenología y el existencialismo. Después examina las teorías de la razón y de la racionalidad del peruano Francisco Miró Quesada Cantuarias, del español Jesús Mosterín y del mexicano Luis Villoro, así como las críticas del asimismo mexicano Leopoldo Zea al peruano Augusto Salazar Bondy. El libro se cierra con un estudio de la situación y corrientes actuales de la filosofía en Nuestra América.

Los trabajos que componen este volumen son imprescindibles para conocer y debatir el origen, evolución, situación actual y destino de nuestra filosofía.

BIBLIOTECA DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS - U.N.M.S.M.



030000002806

Sobrevilla, Repensando la tradición de Nuestra América

David Sobrevilla Repensando la tradición de Nuestra América

ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

B
1072
S6
ej.2

Banco Central de Reserva del Perú
Fondo Editorial

REPENSANDO LA
TRADICIÓN DE NUESTRA
AMÉRICA

ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA
EN AMÉRICA LATINA

DAVID SOBREVILLA



Banco Central de Reserva del Perú
Fondo Editorial
1999

*A la memoria de Fernando Salmerón,
Ezequiel de Olaso,
y Javier Sasso,
notables pensadores de Nuestra América
e inolvidables amigos*

© David Sobrevilla
© De esta edición: Banco Central de Reserva del Perú
Fondo Editorial

ISBN: 9972-52-020-5
Hecho el depósito legal: 15010599-3702

1ra. edición, octubre 1999
500 ejemplares

Impreso en el Perú

Impresión Tarea Gráfica

B
AC92
Su
C-72

INDICE



Introducción	11
¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?	
La visión náhuatl del mundo y el surgimiento de la filosofía	19
Anexo 1: Sobre algunas preguntas y críticas	57
Anexo 2: Sobre los planteamientos de Martin Bernal y de Eric A. Havelock	61
Anexo 3: Sobre dos réplicas	67
Las filosofías heterogéneas. Los casos de la filosofía en Nuestra América, Africa y el Japón	73
El inicio de la estética filosófica en el Perú a inicios del siglo XVII. La belleza en Dávalos y Figueroa y el arte de la poesía en la Anónima	93
El surgimiento de la idea de Nuestra América en los ensayistas latinoamericanos decimonónicos	105
Francisco Bilbao y el Perú. El inicio del radicalismo peruano y su aporte a la abolición de la esclavitud	123
Fenomenología y existencialismo en Nuestra América	171
Anexo: Sobre "La filosofía de Husserl en el Perú"	211
Tres teorías sobre la razón y la racionalidad: las de Francisco Miró Quesada Cantuarias, Jesús Mosterín, y Luis Villoro	213
Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy	237
Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina	255

2000-0261

INTRODUCCION

PRETENDO EN ESTE LIBRO repensar una parte importante de la tradición de Nuestra América: estudiar el origen, desarrollo, la situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina. Entiendo en este caso por repensar la reflexión sobre cómo surgió en forma heterogénea la filosofía entre nosotros, cómo se ha hecho en gran parte homogénea a nuestra cultura, examinar una de sus líneas de trabajo y su coyuntura y cometidos actuales.

La filosofía es en mi opinión un tipo de orientación en el mundo: una orientación racional, con pretensiones universales, que se lleva a cabo la mayor parte de las veces mediante conceptos y que se presenta argumentadamente. Una de las tesis centrales de este libro es que la filosofía entendida en sentido estricto surgió inicialmente como un producto heterogéneo a nuestras culturas autóctonas, pues no se encontraba entre sus posibilidades originales. Fue implantada en Nuestra América y, sin embargo, entretanto se ha convertido en un producto bastante homogéneo a nuestras culturas, es decir en una parte de nuestra tradición. Hablo de Nuestra América en el viejo sentido de Martí: para distinguirla de otra que nos es ajena por su distinto origen, desarrollo y productos culturales, y comprendo dentro de ella también al Brasil al que no abarcan en rigor las expresiones, "Hispanoamérica", "Iberoamérica" o "América Latina". El subtítulo de mi libro anuncia que me centraré en la parte de nuestra filosofía que conozco mejor: la latinoamericana¹.

Mi libro está compuesto por artículos que fueron escritos en distintas ocasiones, pero que se agrupan en forma bastante orgánica².

1 Debo advertir sin embargo que el cuarto de los trabajos de este libro se refiere en verdad al ensayo y no a la filosofía y que en el séptimo trabajo trato de la teoría de la racionalidad de un filósofo español, aunque muy vinculado a Nuestra América.

2 La gran mayoría de estos trabajos son inéditos; algunos han sido reelaborados para esta publicación.

¿Existió una filosofía en la América precolombina? La respuesta a esta cuestión depende por cierto de lo que se comprenda por filosofía. Si por ella entendemos las respuestas a las grandes preguntas que la humanidad se ha formulado, entonces la filosofía ha existido en casi todos los pueblos de la humanidad, como quería Paul Radin³. Podemos en efecto encontrarla en las culturas superiores: en este sentido hay una visión de lo realmente real en Lao-Tzu y en Shankara, una concepción de cómo es el conocimiento posible en Al-Ghazali, una lógica indostánica en la India, una ética budista, una visión del arte y de la belleza en China y el Japón, y así en adelante. Pero también podemos encontrar concepciones gnoseológicas, éticas y estéticas etc. en otras culturas no tan desarrolladas. En este sentido, ha existido sin duda filosofía en las viejas culturas americanas: en las superiores y en muchas de las inferiores. En realidad, fue tan sólo un interesado prejuicio occidental sostener que la gnoseología, la ética, la estética, la visión del derecho y la justicia etc. sólo habían comenzado con el mundo griego. En forma *preteórica* y *no-filosófica* podemos hallar muchas de estas disciplinas antes o fuera de Occidente⁴.

Pero la situación cambia radicalmente si realizamos una consideración *histórica* y examinamos cómo surgió la filosofía griega y cuáles son sus características, y luego y a partir de ellas analizamos si en las otras culturas se dio algo semejante. Este es el tema del primero de los artículos que componen este libro: "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino", en el cual sigo este procedimiento y sobre la base de los rasgos que detecto en la filosofía griega examino si se puede hablar de que hubo por ejemplo filosofía entre los nahuas, llegando a una respuesta negativa. En tres anexos discuto luego algunas preguntas y críticas, complemento mi presentación considerando los planteamientos de Martin Bernal y Eric A. Havelock y doy respuesta a dos réplicas.

Mi conclusión es la siguiente: hay diferentes tipos de orientación en el mundo. La orientación filosófica es sólo una de ellas, pero antes y después hubo y hay otros tipos de orientaciones como el mito, la religión, la ciencia y en cierta manera el arte y la literatura. Las orientaciones prefilosóficas y nofilosóficas también han desarrollado gnoseologías, éticas, estéticas, visiones del derecho y de la justicia etc. Lo que distingue unas disciplinas (las prefilosóficas y no-filosóficas) de otras (las filosóficas) es el proceso que las separa al que Weber ha llamado de racionalización del mundo: en las sociedades tradicionales la orientación del mundo se estructura sobre la base del mito, la religión, las costumbres, ciertas prácticas recibidas etc., mientras que en la filosofía la orientación es, como hemos dicho, racional, con una pretensión universal, por medio sobre todo de conceptos y en forma argumentada.

3 Cf. su libro *El hombre primitivo como filósofo* [1927]. Buenos Aires: Eudeba, 1960. Otros ejemplos de esta posición se los puede encontrar en los reader "multiculturales" de Gary E. Kessler *Voices of Wisdom. A multicultural Reader*. Belmont (California): Wadsworth, 1994; o de Helen Buss Mitchell *Raíces de la sabiduría*. 2 vols. México: International Thomson, 1998.

4 Cf. por ejemplo en relación a la ética el libro de Peter Antes y otros autores *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1984.

Sostengo por lo tanto que en un sentido estricto la filosofía es un producto griego y occidental. Como resultado del choque de culturas y luego del proceso de colonización del mundo ella fue llevada a países, regiones y áreas donde las culturas autóctonas no la tenían y fue implantada allí, de modo que en todos estos casos surgió un género de filosofía al que podemos llamar *heterogénea*: heterogénea por serlo a la cultura en que fue injertada. Cuánto y cómo se desarrolló, dependió en gran parte de las características de la cultura a la que llegó y de las circunstancias históricas y materiales.

Podemos pues hablar de *filosofías heterogéneas* en casos como los de la filosofía en el mundo islámico y en Nuestra América, en Africa y en el Japón. A estudiar este género de filosofías está consagrado nuestro segundo artículo y en él comprobamos que este tipo de filosofías desarrollaron algunos problemas específicos y recurrentes que no se hallan en las filosofías homogéneas a sus culturas. Estos problemas son los de encontrar equivalentes a la filosofía en la tradición original del caso, el intento de instrumentalizar la filosofía a favor del nacionalismo o de la liberación, el ensayo de convertir la reflexión sobre la propia identidad en filosofía y el de hacer pasar la "sagacidad filosófica" por filosofía.

Un ejemplo especialmente impresionante de la sustitución de la experiencia estética autóctona original por la estética filosófica occidental es el caso de la concepción de la belleza traída al Perú y defendida por Diego Dávalos y Figueroa a principios del siglo XVII, y la concepción del arte cultivada por la poetisa anónima un poco después. Se trata de dos conceptos estéticos fundamentales extraídos básicamente del repertorio del platonismo renacentista, que sin duda poco o nada tenían que ver con la experiencia estética precedente. Al mismo tiempo es esencial señalar que Dávalos y Figueroa y la poetisa anónima no se limitaron a mirar hacia el pasado occidental sino que realizaron dos aportes notables al desarrollo de la estética occidental moderna.

¿Qué comprendían por América los americanos cuando en el siglo XIX cortaron los lazos que los unían como súbditos a España, se declararon libres e independientes y empezaron su existencia en forma autónoma? Bolívar entendía por América por lo general a los pueblos que habían sido colonizados por España y que estaban en trance de emanciparse. El proceso posterior tiene tres etapas y adopta un curso al que denominaríamos dialéctico. En un primer momento se *afirma* América como una realidad distinta de España y se la orienta políticamente por los Estados Unidos. En un segundo momento se *niega* América entendiéndola como barbarie y se pasa a aspirar a ser Europa o los Estados Unidos. Y por fin en un tercer momento se *reafirma* América, Nuestra América, como una realidad diferente tanto de Europa como de los Estados Unidos y se fija como tarea alcanzar nuestra autonomía cultural: Martí sostiene que es preferible estudiar la historia de los incas a la de los arcotes de Grecia y que nuestro vino así sea agrio es nuestro. El surgimiento de la idea de Nuestra América en los ensayistas latinoamericanos decimonónicos es así el tema

de nuestro cuarto artículo. Fue la percepción de que somos distintos a Europa y a la otra América la que posibilitó desde fines de siglo XIX y comienzos del XX que se empezaron a desarrollar una filosofía autónoma entre nosotros con la generación de los patriarcas de la filosofía de Nuestra América.

Francisco Bilbao ha sido uno de nuestros próceres más ilustres y, a la vez, uno de los menos exitosos y más desconocidos. No se sentía tanto chileno como un ciudadano de Nuestra América y luchó durante toda su vida en Chile, el Perú, a favor de México y en Argentina. Fue un activista incesante, pero al mismo tiempo un teórico considerable que siempre buscó apoyar sus propuestas prácticas en puntos de vista fundamentados filosóficamente. Nuestro quinto trabajo quiere mostrar su múltiple actuación –teórica y práctica– en el Perú, la que dio lugar al inicio del radicalismo peruano y trajo consigo la abolición de la esclavitud. En este sentido, y en contra de las acusaciones que se han levantado en su contra por ser un visionario iluso, su fidelidad a la filosofía llevó a resultados prácticos enormemente fecundos y tangibles.

Afirmar lo anterior no significa cegarse ante las limitaciones teóricas y prácticas de Bilbao: en cuanto a las primeras, su pensamiento era demasiado dependiente del de sus maestros F.R. Lamennais y Edgar Quinet, lo que se expresa por ejemplo en su antijesuitismo que hoy nos resulta obsesivo y hasta trasnochado. Y en cuanto a las segundas, su vehemencia lo llevó a hacer prosperar, sin quererlo, la candidatura conservadora de Manuel Montt y a hacer estéril el debate sobre la tolerancia de cultos que él mismo había desencadenado en el Perú. En las limitaciones teóricas se nos revela la falta de autonomía y madurez del joven pensamiento nuestroamericano y en las prácticas el peso del carácter personal.

Dos de las grandes corrientes filosóficas del siglo XX han sido la fenomenología y el existencialismo –que además han estado estrechamente emparentados, por lo que se las podría tratar bajo un solo rubro como movimiento fenomenológico. Se trata de dos de las orientaciones más exitosas entre nosotros. A Nuestra América llegaron en la década de los años 30, tuvieron su mejor momento en la década de los años 50 y empezaron a palidecer hacia 1967. Pero es curiosamente después en la década del 70 y en los años posteriores cuando, a la vez que decrece su aceptación en la comunidad filosófica, se realizan los trabajos de exégesis fenomenológica y existencial más serios e importantes. No son sin embargo éstos los mejores trabajos inspirados por estas corrientes sino –a nuestro parecer– aquellos otros de carácter libre y creador. La lección que se puede extraer de esta consideración es bastante simple: la recepción de la filosofía europea, anglosajona y foránea no debe ser meramente pasiva y esclavizante sino más bien crítica y a partir de nuestros propios problemas e intereses.

Una de las líneas de trabajo más interesantes en Nuestra América es la teoría de la razón y de la racionalidad. En nuestro séptimo artículo examinamos tres teorías

distintas: la de nuestro compatriota Francisco Miró Quesada Cantuarias, la del español Jesús Mosterín y la del mexicano Luis Villoro en sus virtudes y limitaciones. Se trata de tres teorías que muestran el alto grado de homogeneidad que la filosofía ha adquirido entre tanto en Nuestra América –Francisco Romero hubiera dicho que en estos casos la filosofía se ha normalizado casi plenamente–, por lo que deben ser examinadas con todo rigor y exigencia, con los mismos que habitualmente se emplea para comentar críticamente la filosofía europea, sin ningún complejo ni condescendencia.

Nuestro octavo texto se refiere al enfrentamiento entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy a propósito del libro de este último *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* (1968). Nos parece que las críticas de Zea a Salazar muestran claramente la vitalidad de la filosofía latinoamericana última, pero también que se requiere de una mayor maduración en el terreno del método y de la limpieza en el manejo conceptual: muchas de las objeciones de Zea reposan en malentendidos y en una comprensión inadecuada de los conceptos utilizados por Salazar.

Nuestro último artículo versa sobre la “Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina”. Según nuestro análisis hay en estos momentos cinco corrientes vivas de filosofía en Nuestra América: 1. La fenomenología y el existencialismo. 2. Los rezagos del marxismo. 3. La filosofía analítica. 4. La filosofía de la liberación latinoamericana y 5. La filosofía inculturada. Podemos articular estas corrientes en dos frentes: uno “universalista” y otro “regionalista”. Critico al primero por su asunción acrítica de la filosofía occidental y por no pensar los problemas desde una perspectiva latinoamericana y al segundo por instrumentalizar la filosofía y por su déficit en el nivel metódico y en el conceptual. No obstante, creo que en los últimos tiempos se advierten intentos por mejorar esta situación: la filosofía analítica está prestando mucha mayor atención a pensar los problemas latinoamericanos⁵, y por otro lado en la filosofía de la liberación también se aprecia un mayor cuidado metodológico y conceptual⁶. Pero en cualquier caso considero que aun siguen siendo tareas preeminentes y actuales de la filosofía de Nuestra América: 1. La de terminar de apropiarnos de la filosofía occidental, 2. La de someterla a crítica, y 3. La de replantear los problemas filosóficos y reconstruir el pensamiento filosófico teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo nuestra situación peculiar y nuestras necesidades concretas⁷. Nada ganamos si pretendemos innovar totalmente

5 Además de los ejemplos que ofrezco en el texto de mi artículo quiero agregar ahora trabajos posteriores realizados en Argentina y México. Quisiera llamar la atención sobre los libros de Carlos Santiago Nino *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino* (Buenos Aires: Emecé, 1992), de Luis Villoro *Estado plural y pluralidad de culturas* (México: Paidós, 1998) y de León Olivé *Razón y sociedad* (México: Fontamara, 1996).

6 Así se lo puede comprobar del último libro de Enrique Dussel *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: UAM/UNAM/Trotta, 1998).

7 Plantéee por primera vez estas tareas en mi libro *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*. Lima: Amaru, 1986: XII ss.

la filosofía ignorando la tradición occidental y desconociendo los estándares metodológicos y conceptuales de la filosofía, o si simplemente nos contentamos con imitar mediocrementemente el pensamiento occidental pasando por alto nuestra propia realidad. Tenemos derecho a tener nuestros propios problemas y nuestro destino no se limita a cultivar la virtud de la sumisión (R. Sierra Mejía)⁸.

Lima, mayo de 1999

AGRADECIMIENTOS

QUISIERA AGRADECER a todas las entidades que a través de sus invitaciones o de su hospitalidad me permitieron escribir los textos que componen este libro y, en especial, al Banco Central de Reserva del Perú por haberlo acogido en su programa editorial.

8 La última frase aparece en una carta dirigida al autor el 1° de julio de 1997.



¿PENSAMIENTO FILOSÓFICO O PENSAMIENTO MÍTICO PRECOLOMBINO?

LA COSMOVISIÓN NÁHUATL Y EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA

A Walter Garaycochea Villar y
Oscar Barreda Tamayo

EN ESTE TEXTO tratamos de indagar si en el mundo precolombino existió un pensamiento filosófico o sólo un pensamiento mítico. En realidad, esta interrogación cubre únicamente un grupo de casos de un problema más vasto: el saber si se puede emplear la noción de filosofía para formas de pensamiento no-occidentales. Este problema surge en las *culturas heterogéneas* o híbridas: culturas que funcionan con dos o más códigos culturales: el o los códigos que tenían originalmente las culturas no-occidentales y el código que adoptaron de Occidente cuando se vieron expuestas al impacto de Occidente y del colonialismo europeo. Debido a este choque dichas culturas asumieron, entre otras cosas, la filosofía occidental. ¿Son las formas de pensamiento original también filosofía? De hecho a veces se ha ofrecido una respuesta positiva a esta pregunta. Así Miguel León-Portilla ha escrito un libro notable *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*¹. Años antes Plácide Tempels había escrito otro libro famoso *La philosophie bantuoue* (1945). En el caso del Japón son innumerables los intentos que han hecho después de la Restauración Meiji para tratar de presentar el confucianismo y el budismo como filosofías².

Quisiera realizar ahora una precisión que es fundamental: cuando hablamos de filosofía podemos usar la palabra en un sentido amplio (Kant se refería a un *concepto cósmico* o mundial de la filosofía) o estrecho (Kant utilizaba aquí la expresión de un *concepto escolar de filosofía o según las escuelas*)³. En un sentido amplio la filosofía concierne a las grandes preguntas que la humanidad se ha formulado, y se ha practicado de hecho en casi todos los pueblos. Un buen ejemplo de una investigación sobre filosofía en un sentido amplio es el viejo pero todavía útil libro de Paul Radin *El hombre primitivo como filósofo* (1927)⁴. Radin investigó aquí la visión del

¹ (México, 1956).

² Cf. al respecto nuestro artículo «Las filosofías heterogéneas. Los casos de la filosofía en Nuestra América en África y en el Japón», en este mismo volumen.

³ Cf. *Crítica de la Razón Pura*, A 839 / B 867 y *Lógica*, Introd. III.

⁴ Buenos Aires: Eudeba, 1960; trad. de la tercera edición de 1957.

mundo del hombre primitivo: lo que pensaba sobre la libertad, el bien y el mal, el ideal humano, el destino, el sentido de la vida. Asimismo lo que denominaba aspectos superiores del pensamiento primitivo: el análisis de la realidad y el mundo exterior, la naturaleza del yo y de la personalidad humana, la especulación pura, la sistematización de las ideas, la naturaleza de Dios, las tendencias monoteístas y las actitudes escépticas y críticas. Aquí no cabe, por cierto, pronunciarse sobre la exactitud de estas reconstrucciones.

Pero además existe un concepto estrecho o estricto de filosofía: el tipo de pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a. C. con los presocráticos, y después con Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas postaristotélicas.

Lo interesante e importante no es por supuesto preguntar si en el mundo precolombino existió filosofía en sentido amplio, sino en un sentido estricto: si en él hay algo realmente semejante a la filosofía que comienza en Grecia con los presocráticos, o sea que participe, aunque sea de un modo aproximado, de sus rasgos.

Para tratar de responder a esta pregunta procederemos de la siguiente manera: en la primera parte de este texto expondremos los planteamientos principales del libro de Miguel León-Portilla *La filosofía náhuatl*. En la segunda parte consideraremos la visión helénica tradicional del mundo, y luego en la tercera el surgimiento de la filosofía griega. Lo haremos así a fin de contar con puntos de vista claros sobre lo que es peculiar de la filosofía frente a la cosmovisión helénica originaria. Premunidos así de nociones lo suficientemente informadas y defendibles, procederemos en la cuarta parte de nuestra presentación a ofrecer una respuesta a la pregunta que expresa el título de este texto.

I

LA LLAMADA FILOSOFÍA NÁHUATL

El libro de Miguel León-Portilla *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* procede, en su primera edición, de 1956. En su tercera edición de 1966, el autor lo revisó íntegramente y le agregó un nuevo capítulo, el sexto, en el que estudia el problema de los orígenes y de la evolución del pensamiento náhuatl. Las reimpressiones posteriores no ofrecen ningún cambio⁵. El libro se ha convertido entretanto en un clásico dentro del género, habiendo sido traducido al ruso en 1961 y al inglés en dos ediciones de 1963 y 1966.

5. Nosotros utilizamos la tercera: México: UNAM, 1979.

Miguel León-Portilla posee una sólida formación filológica y pudo apoyarse en las muchas investigaciones que antes de él se habían hecho sobre el tema. Por ello en su introducción comienza refiriéndose a la cultura y filosofía náhuatl, haciendo un estudio de las fuentes disponibles al respecto, y al *status questionis*: a los investigadores anteriores del pensamiento náhuatl. Entre ellos destacan algunos alemanes, los mexicanos Alfonso Caso y Angel María Garibay y el francés Jacques Soustelle.

En el capítulo I León-Portilla va directamente a su tema, tratando de la "Existencia histórica de un saber filosófico entre las nahuas". El entiende por filosofar en sentido estricto la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas.

"Es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas -fruto de la tradición o de la costumbre- para poder preguntar racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre. Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido o valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la verdad de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese trasmundo -más allá de la físico- donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto". (pp. 55-56).

Para León-Portilla hay pruebas ciertas de que tal inquietud y afán aparecieron entre los nahuas. Señala que hay poemas en que se plantea lírica y dramáticamente a la vez las más apremiantes preguntas de la filosofía de todos los tiempos. Cita así este poema como un testimonio de una serie de preguntas sobre el valor de lo existente:

*"¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba?
¿Dónde andaba tu corazón?
Por esto das tu corazón a cada cosa,
sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.
Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?"*

Otro poema ahondaría en la pregunta sobre la urgencia de encontrar algo verdaderamente valioso en *tlalticpac* (sobre la tierra), planteando abiertamente el problema de la finalidad de la acción humana:

*"¿A dónde iremos?
Sólo a nacer venimos
Que allá es nuestra casa:
Donde es el lugar de los descarnados".*

6. Ximoayan: una de las formas de concebir el más allá.

Sufro: nunca llegó a mi alegría, dicha.
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?
No es ésta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
abre sus flores la desdicha". (p. 59).

Para León-Portilla

"Los pensadores nahuas se vieron impelidos a la búsqueda racional ante la realidad estrujante del sufrimiento y la urgencia de encontrar una explicación a su vida y a sus obras amenazadas de exterminio por el anunciado fin del quinto Sol, que había de poder término a todo lo existente". (p. 59).

Por ello se plantearon cuestiones como éstas:

"¿Se llevan las flores a la región de la muerte?
¿Estamos allá muertos o vivimos aún?
¿Dónde está el lugar de la luz pues se oculta el que da la vida?
(p. 59).

Para el autor estas preguntas implican una abierta desconfianza con respecto a los mitos del más allá. Si sobre la tierra nada florece y verdea, excepto la desdicha, y si el más allá es un misterio, cabe esta pregunta sobre la realidad de nuestra vida:

"¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
Aunque sea jade se quiebra,
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarras,
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí".

¿No queda entonces algo que sea realmente firme o verdadero en este mundo? El pensador náhuatl se hace esta pregunta, escribe León-Portilla, dirigiéndola a quien tradicionalmente se cree que da la vida, a *Ipalnemohua*:

"¿Acaso hablamos algo verdadero aquí, dador de la vida?
Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño.
Sólo es un sueño...
Nadie habla aquí de verdad...". (p. 60).

Y en una exhortación moral de los Huehuetlatolli o charlas de los viejos, surge una interrogación angustiosa:

"¿Acaso son verdad los hombres?
Por tanto ya no es verdad nuestro canto.
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?". (p. 61).

Verdad en náhuatl, *neliliztli*, significa etimológicamente la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. León-Portilla concluye que la preocupación náhuatl al inquirir si algo "era verdad" o "estaba en pie" se dirigía a querer saber si había algo fijo, bien cimentado, que escapara al sólo un poco aquí, a la vanidad de las cosas que están sobre la tierra (*tlalticpac*), que parece un sueño.

El cree que también comprueba la existencia de una filosofía náhuatl el que Sahagún haya sostenido que en el antiguo México había sabios o filósofos. Estos eran los *tlamatinime*. Sahagún describe en un texto al sabio o filósofo *tlamatinime* por estos rasgos: ilumina la realidad como "una gruesa tea que no ahuma"; es una visión concentrada del mundo: un *tlachialoni*, instrumento de contemplación; "de él son los códigos"; "es escritura y sabiduría". En relación a los hombres: es maestro, es camino que posee la sabiduría transmitida, "hace a los otros tomar una cara y los hace desarrollarla", "les abre los oídos... es maestro de guías". Como moralista, el sabio "pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos...". Tiene un gran interés por el mundo físico. Además estudia "lo que nos sobrepasa, la región de los muertos". Finalmente, "gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza" (p. 71).

En contraposición al sabio hay un falso sabio cuyos rasgos también ha fijado Sahagún.

León-Portilla concluye este capítulo tratando de mostrar, comentando otro texto, que entre los nahuas había inclusive una cierta diversificación del saber. Existían sacerdotes y sabios (astrónomos, poseedores de códigos y del saber, conocedores del calendario y la cronología). Los sabios están "predestinados a saber", *tlamatinime*, que en náhuatl quiere decir los *conocedores de las cosas*: del cielo y de la región de los muertos" (p. 80).

A partir del capítulo II el autor pasa al estudio directo del pensamiento y doctrina de los *tlamatinime*. Primero examina la imagen náhuatl del universo: su origen, ser y destino. Advierte que la primera formulación de las ideas cosmológicas de los nahuas se llevó a cabo sobre la base de metáforas y utilizando los ropajes del mito. Mas agrega que la presencia de mitos no debe desorientarnos, ya que según Werner Jaeger hay auténtica mitogonía en las filosofías de Platón y Aristóteles.

"Lo que sucede es que en los primeros estadios del pensamiento racional comienza éste a formular sus atisbos a base de símbolos capaces de cautivar la atención. La elaboración racional es el andamiaje; los mitos ofrecen el contenido simbólico que hace posible la comprensión". (pp. 83-84).

Los nahuas recibieron la antigua imagen del universo de los toltecas, elaborándola a su manera. Esta imagen implicaba la existencia de tres planos distintos del universo. Horizontalmente está la tierra con las cinco direcciones: el centro y los cuatro rumbos o cuadrantes de colores. Arriba y abajo de la tierra están los inmensos travesaños o piso superiores e inferiores; por encima los astros y los dioses; por debajo, la región de los muertos. Lo que está "sobre la tierra" (en *tlātlcpac*) puede verse, es tangible, cambia y es perecedero. En cambio, lo que está "sobre nosotros en los travesaños celestes" (*Topan*), y lo que está abajo, "en la región de los muertos". (*Mictlan*), es invisible e impalpable, nadie puede decir que lo conoce. "De las superficies de la tierra han brotado los hombres. Sobre la tierra viven y deben hacer merecimientos en su calidad de *macehualtin* ("merecidos por la sangre y el sacrificio de los dioses")".⁷

La tierra con su existencia intermitente, ha dejado de ser ya cuatro veces. La edad presente es la del Sol de Movimiento (Ollin Tonatiuh). Tanto el hombre personalmente, como todo lo que está sobre la tierra, tendrán que acabar. El hombre, por la muerte, irá a Topan o a Mictlan, tal vez a la región de los muertos o quizás a lo que está por encima de nosotros, al misterioso mundo de los dioses. La tierra con su sol de movimiento tendrá también un fin violento. Para retardar el cataclismo final se practican diversas maneras de sacrificios y ritos. Se llega a pensar que el hombre puede colaborar con los dioses en su obra de conservar la vida del sol y de tlātlcpac, con todo lo que existe sobre la tierra". ("El pensamiento prehispánico", p. 37).

*"Las ideas metafísicas y teológicas de los nahuas" son estudiadas en el capítulo III. La metáfora suprema en que se expresan estas ideas es Ometéotl, "el dios de la dualidad, el inventor de sí mismo, generación-concepción cósmica, dueño del cerca y del junto, invisible como la noche concepción cósmica, dueño del cerca y del junto invisible como la noche e impalpable como el viento, origen, sostén y meta de cosas y hombres"*⁸.

Frente a la amenaza del cataclismo universal, los *tlamatinime* ofrecen una intuición salvadora:

"Hay un modo único de balbucir de tarde en tarde "lo verdadero" en la tierra. Este es el camino de la inspiración poética: "flor y canto". A base de metáforas, concebidas en lo más hondo del ser, o tal vez "provenientes del interior del cielo", con flores y cantos, es como puede apuntarse de algún modo la verdad". (Id., p. 319).

7 M. León-Portilla. «El pensamiento prehispánico», en: VV.AA., *Estudios de historia de la filosofía en México*. México: UNAM, 1973; p. 37.
8 *La filosofía náhuatl...*, p. 319.

Pero

"¿qué "flor y canto" más elevado pudiera pensarse para expresar el origen del universo que el verlo como el resultado exterior de una misteriosa y continua fecundación en el seno mismo del principio dual? (Id. p. 319).

"El es simultáneamente "madre y padre de los dioses", allá "en su encierro de turquesas, en las aguas color de pájaro azul, en el que mora en las nubes, en la tierra y en la región de los muertos, el señor del fuego y del año", aquél "en cuya mano está el Anáhuac". El espejo de la noche y el día que ahuma e ilumina a las cosas: que les da verdad y las hace desvanecerse "en la región del olvido"... Ometéotl, concepción metafórica de Dios, a base de lo más elevado y bello, las flores y el canto". (Id., pp. 319-320).

Los capítulos IV y V estudian, respectivamente, "El pensamiento náhuatl acerca del hombre" y "El hombre náhuatl como creador de una forma de vida". Para referirse al hombre el pensamiento náhuatl ideó la expresión metafórica "el posible dueño de un rostro y de un corazón". Los *tlamatinime* elaboraron una doctrina sobre el albedrío y destino de hombre, sobre su bondad moral ("lo conveniente y recto"), para culminar con sus ideas sobre cómo formar "un rostro sabio y un corazón firme como la piedra". Para escapar de la indigencia existencial, el único medio son "la flor y el canto" "que mete a dios en el corazón del hombre y lo hace verdadero, nace y verdea principalmente en lo que hoy llamamos arte".

El pintor, el escultor, el cantor, el poeta poseen "un corazón endiosado" por tener en sí mismos su verdad. "Un hombre semejante, realizando el supremo ideal de los sabios nahuas, era llamado también con frecuencia a ocupar las más elevadas dignidades de director en las *Calmécac* (centros nahuas de educación superior) y sumo sacerdote *Quetzalcóatl*"⁹.

En su conclusión escribe León-Portilla

"Por esto en todos los órdenes de la cultura náhuatl hallaremos siempre presente el arte: "la divinización de las cosas", como el factor decisivo. comprendemos ahora que siendo la belleza, lo divino, y esto a su vez, lo verdadero, lo auténticamente enraizado, todo el pensamiento filosófico náhuatl giró alrededor de una concepción estética del universo y la vida. Conocer la verdad fue para los tlamatinime expresar con flores y con cantos el sentido oculto de las cosas, tal como su propio corazón endiosado les permitía intuir.

Cultura y filosofía de metáforas, no aspiró a develar por completo el misterio, pero hizo sentir al hombre que lo bello es tal vez lo único real...

9. Id., p. 320.
10. Id., p. 321.

Tal fue, según parece, el alma del pensamiento filosófico náhuatl... "Flor y canto", camino del hombre, que consciente de su propia limitación no se resigna a callar sobre lo que puede dar sentido a su vida". (Id., p. 322).

II

LA COSMOVISIÓN HELÉNICA TRADICIONAL

¿Cuál era la cosmovisión helénica tradicional? Examinemos aquí someramente su imagen del mundo, luego su imagen de lo divino y, finalmente, su imagen del hombre.

Veamos ante todo la imagen griega tradicional del mundo. Recordemos previamente que en el Oriente se representaba el cielo bajo la imagen de una vaca gigantesca a lo largo de cuyo cuerpo va el sol en una barca, o como el cielo raso de una habitación que descansa sobre columnas, o como una gigantesca hembra divina que se inclina sobre un hombre tendido, mientras el dios aire surge entre los dos. Según Wolfgang Schadewaldt -a quien seguimos parcialmente en esta caracterización:

"El griego debe haber conocido en sus tiempos más tempranos algo así como un roble-mundo, que corresponde al germánico fresno-mundo Yggdrasill. Pero ya muy pronto no construyó él su interpretación del mundo sobre las asociaciones de la fantasía que salta sobre los diversos ámbitos del mundo, sino sobre la simple visión de lo dado que está ante sus ojos. Lo que primeramente lo guía es la evidencia ingenua, el "fenómeno". Y él busca fijarla de antemano con todas las construcciones a las que llega. La frase fijada más tarde por el astrónomo del siglo cuarto, Eudocio de Knido: "conservar los fenómenos" (diasôsai ta phainômena), se convierte en el principio traductor de toda la consideración griega del mundo, en el principio de su ciencia natural, tal como esta frase, creo yo, sigue siendo un principio de nuestra ciencia natural. El fenómeno aprehendido clara y puramente se convierte en el punto de partida de la formación constructiva de hipótesis, que en su desarrollo posterior hacia una aproximación cada vez mayor a lo verdadero trata de fijar siempre la imagen ampliada y profundizada del fenómeno. Y así recuérdese lo ya conocido, cómo ya en Homero en la *Iliada*, y también luego en el poeta Hesíodo (desde el 700 a.C.) se dibuja un modelo del mundo en el que la tierra es un disco liso, rodeado por la corriente del mundo, el Océano, sobre él el gigantesco hemisferio del cielo (que está formado de materia firme, mineral), debajo de él en igual dimensión y distancia el Tártaro, que se diferencia porque el espacio superior del cielo es un espacio de luz, el Tártaro en cambio es un espacio de tinieblas. Hesíodo indica inclusive la distancia cuando de manera sencilla dice que un yunque lanzado desde el cielo necesitaría para su viaje a la tierra diez días, y tantos días también para su viaje al fondo del Tártaro. El modelo cósmico del mundo, ya conocido en Homero, parte

del fenómeno de la tierra lisa, tal como se presenta a los ojos, y de la arqueada bóveda celeste; y complementa este fenómeno constructivamente, pero hacia abajo"¹¹.

Los griegos se "explicaron" los diferentes fenómenos recurriendo al mito. Así por ejemplo para explicarse la salida del Sol por el oriente luego de haberse puesto por el poniente, concibieron la idea de que navega toda la Noche por el Océano, un río circular que rodea la superficie terrestre, como hemos dicho. La circunnavegación la efectúa de oeste a este en un recipiente de oro donde también caben su carro y caballo¹². Todavía a mediados del siglo V a. C. Estesícoro de Hímera nos trasmite una variante del mito escribiendo:

"Helios, el hijo de Hyperion,
descendió a su dorada copa a fin de que, habiendo
atravesado el Océano,
pudiese llegar hasta las profundidades de
la sagrada y oscura Noche
Hasta su madre, su legítima esposa y sus
queridos hijos". (Ibíd.).

Según Estesícoro la madre del Sol es la Noche, como ya había sugerido Hesíodo.

"En efecto en la presentación hesiódica del origen de los dioses de la Noche engendra al Eter (el elemento incandescente de las partes superiores de la bóveda celestial) y al Día, es decir en esta concepción es la potencia de la oscuridad la que engendra la luz". (Gómez-Lobo, p. 34).

Esta referencia se encuentra en la Teogonía (700 a. C.). La casa de la Noche se halla en un enorme hueco, probablemente de las mismas dimensiones de la bóveda celeste, bajo la superficie circular de la tierra.

"Al ingresar el Sol (o el Día) al lugar subterráneo no ilumina sino que éste permanece oscuro en perfecta coherencia con la idea de que allí habitan el Sueño y la Muerte, potencias naturalmente ligadas a las tinieblas. No se especifica empero el medio como se logra neutralizar el efecto normal de los rayos solares". (Id., p. 35).

Hablemos ahora de los dioses griegos. Inicialmente los helenos tuvieron, como muchos otros pueblos, una imagen animálica y bastante tosca de los dioses. Pero

11 "El modelo del mundo de los griegos", en: W. Schadewaldt, *La actualidad de la antigua Grecia*. Barcelona: Alfa, 1981; pp. 108-109.

12 Cf. A. Gómez-Lobo, *Parménides*. Buenos Aires: Charcas, 1985; p. 33.

pronto se les dio figura humana, apareciendo por medio de una imagen bella "no porque lo divino es bello, sino porque la belleza es la vislumbre de lo divino"¹³. En la visión homérica, los dioses olímpicos principales están determinados por el espíritu y se elevan por sobre los dioses bajos y sobre los poderes de la naturaleza; y las potencias de la existencia que circundan por fuera y penetran en el interior del hombre se exhiben en modelos divinos vivamente actuantes (W.F. Otto).

Como dice Homero en la *Iliada*, mediante una repartición originaria les tocaron a los tres dioses Zeus, Poseidón y Hades los tres grandes ámbitos del mundo: el cielo, el mar y el submundo, mientras la tierra es un campo común¹⁴.

Aparentemente la religión olímpica griega era *politeísta*, pero según W. F. Otto esto es sólo un error de apreciación: en el fondo los dioses expresan una unidad: Ares muestra al mundo bajo su aspecto destructor y agresivo, Afrodita bajo su aspecto amable, Hermes desde el ámbito de la noche y de la inteligencia ingeniosa, Atenea como el ámbito de la acción diestra y experta en la artesanía y de la acción espiritual decidida, etc. Zeus es lo divino mismo como el "padre de los dioses y de los hombres". En la lucha de los dioses, Zeus no participa en las disputas sino que está por encima de ellas riendo alegremente. Y en Hesíodo, Solón y Sófocles es el dios de la armonía reguladora que determina la convivencia, el dios de la justicia como principio equilibrante y portador de la vida¹⁵.

Pero al lado de la religión olímpica encontramos en Grecia también prácticas religiosas anteriores ligadas a las divinidades ctónicas, a los muertos y a los héroes. Así en las mismas *Iliada* y *Odisea* se narran prácticas purificadoras: después de la peste se lleva a cabo una gran purificación en el campo griego y los residuos de las impurezas se arrojan al mar; cuando Patroclo sale a combatir, Aquiles purifica su copa antes de ofrecer una libación por el amigo; después de matar a los pretendientes, Odiseo purifica su casa con fuego y azufre¹⁶.

Finalmente, refirámonos a la imagen griega tradicional del ser humano. En Homero el hombre se estaba dado a sí mismo de una manera ingenua-concreta. El cuerpo es una pluralidad de miembros en los cuales vive el hálito, la *psyché*, que se percibe preferentemente cuando se exhala el último aliento. De entre los miembros destacan ante todo aquellos órganos internos en los que se hacen perceptible inmediatamente los movimientos del ánimo del hombre. El corazón (*étor*) golpea y salta en la excitación, el diafragma (*phrénēs*) se encoge convulsivamente. Se lo considera como la sede del pensamiento. Por último ahí está el *thymós*: el bullir y

fluctuar de los impulsos y movimientos internos. Por la fuerza, grandeza y pureza del *thymós* se diferencia al hombre superior del bajo. Es aquí donde atacan los poderes peligrosos que rodean al hombre, sobre todo la ira que lo sobrecoge como un poder extraño encoguéndolo y llevándolo a la desgracia. Para Homero la excelencia o virtud del hombre reposa tanto en sus brazos como en su consejo¹⁷.

Mientras los grecistas del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX acentuaron en el hombre griego clásico la serenidad, la armonía y el equilibrio, autores como Friedrich Nietzsche y Bachofen han reaccionado en contra, indicando que se encontraba poseído por una serie de temores y poderes negativos. Aún más: que tendía al pesimismo. La prueba estaría en los frisos de los templos griegos en que se narran batallas terribles entre los dioses, titanes y centauros, y además en testimonios literarios como el famoso dicho homérico que compara la fugacidad de la vida humana a las hojas de los árboles o la afirmación de Teognis según la cual la mayor fortuna humana es no haber nacido y el segundo mayor bien, en caso de haber venido al mundo, es ir lo más pronto posible a la tumba.

Wolfgang Schadewaldt sostiene además que, a diferencia de lo que ocurre en otras culturas, la griega se hallaba dominada desde Hesíodo por la idea de la justicia que reina tanto sobre los poderes divinos como sobre los hombres. Zeus es quien la administra, como ya manifestamos. Luego la justicia se convirtió rápidamente en un poder que regula la vida de la *polis* o ciudad-estado y también la del individuo, quien con la *hybris*, el orgullo desmedido, comete una transgresión fatal.

Los dos grandes fundamentos de la cultura griega fueron la religión olímpica y la *polis*. La primera dio una unidad a las diferentes ciudades-estados, donde se hablaban distintos dialectos y regían diferentes constituciones. En cuanto a la *polis* escribe Jean Pierre Vernant:

"La aparición de la *polis* constituye, en la historia del pensamiento griego, un acontecimiento decisivo, sin duda, tanto en el plano intelectual como en el terreno de las instituciones, sólo al final llegará a sus últimas consecuencias; la *polis* conocerá múltiples etapas y fuerzas variadas. Sin embargo, desde su advenimiento, que se puede situar entre los siglos VIII y VII, marca un comienzo, una verdadera creación; por ella, la vida social y las relaciones entre los hombres adquieren una forma nueva, cuya originalidad sentirán plenamente los griegos"¹⁸.

13 Schadewaldt, Op. cit., p. 121.

14 *Iliada*, 15, 187 ss.

15 Schadewaldt, Id., p. 122.

16 Cf. M.P. Nilsson, *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba, 1961; p. 173.

17 Según Schadewaldt, Id., p. 117.

18 *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba, 1965; p. 38.

III

EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

1. La crisis de la sociedad y de la cultura griega en los siglos VII-VI

Examinemos ahora cómo emerge la filosofía. Ella surge cuando una serie de transformaciones producen una crisis generalizada en la sociedad y la cultura griegas: en lo social, lo económico, lo jurídico, lo político y sobre todo en lo religioso. Veamos cómo se produjo esta crisis en todos estos sectores de la vida griega por separado.

Luego de la caída del Imperio Micénico los griegos se vuelcan hacia el exterior dirigiéndose hacia las costas jónicas, Egipto, Italia, España y hasta hacia África. A este respecto existía una exigencia demográfica: el aumento de la población imponía importar cereales, ya que la agricultura griega favorecía cultivos más lucrativos como el olivo y el vino. El objeto de la expansión griega por el Mediterráneo era triple: la búsqueda de bienes alimenticios, de tierras y de metales¹⁹. Un resultado inesperado y de enormes consecuencias de esta expansión fue que los griegos de las colonias, sobre todo de Jonia, entraron en contacto con tradiciones mitológicas ajenas (mesopotamias, egipcias, etc.). Ello los llevó a compararlas con la mitología griega y a relativizarla²¹.

Según J.P. Vernant no es fácil apreciar exactamente los cambios de la estructura social que provocaron esta reorientación de todo un sector de la economía griega hacia el comercio marítimo. Grecia dejó de ser así un país aislado y desprovisto de riquezas mineras, como lo había sido en la Edad oscura, entró en contacto con las culturas orientales, y asumió en el decorado de su cerámica muchos elementos tomados de estas culturas.

En el campo económico y en el social tuvo consecuencias decisivas la invención de la moneda por los griegos en el siglo VII. Vernant explica que en el Oriente había existido la moneda sólo en la forma de lingotes de metal precioso que se trocaban por mercancías. En cambio, ahora va a aparecer la moneda acuñada, con una leyenda y garantizada por cada ciudad-estado. La moneda

"jugó en toda una serie de niveles, un papel revolucionario. Aceleró el proceso del que ella misma era un efecto: el desarrollo dentro de la economía griega de un sector

*mercantil se extendió a una buena parte de los productos de consumo corriente. Permitió la creación de un nuevo tipo de riqueza radicalmente diferente a la riqueza en tierras y en ganado, y de una nueva clase de ricos cuya acción fue decisiva para la reorganización política de la ciudad. La moneda produjo en el plano psicológico y moral el verdadero efecto de un shock del que se percibe el eco dramático en la poesía de un Solón o de un Teognis. Si el dinero hace al hombre, si el hombre consiste en un deseo insaciable de riqueza, entonces resulta problematizada toda la imagen de la areté, de la excelencia humana"*²².

El nuevo tipo de riqueza llevó a cambios en la aristocracia, al avasallamiento del *demos* y la oposición entre la población rural y la urbana. El hombre bien nacido quiso además ser rico y para ello se lanzó al tráfico marítimo, trató de aumentar sus tierras a costa de sus clientes o deudores y acentuó su vigilancia al rendimiento de las mismas. La desposesión de los campesinos "hace de la cuestión agraria el problema clave de este período arcaico". (Vernant). Mientras en las ciudades se agolpaban los nobles, en las aldeas periféricas y el campo vivían y trabajaban los campesinos encargados de alimentarlos²³.

La justicia deja de ser en este momento un asunto cósmico para transformarse en social:

"ella debe establecer entre los ciudadanos un justo equilibrio que garantice la xeonomía: la distribución equitativa de las obligaciones, de los honores, del poder entre los individuos y las fracciones que componen el cuerpo social. La dike, de ese modo concilia y armoniza esos elementos para hacer de ellos una sola y misma comunidad, una ciudad unida".

El castigo del homicidio pasa, de ser un asunto privado de los *gene*: la venganza de sangre, a constituirse en una cuestión pública que merece una represión organizada por la ciudad. Aparecen entonces los jueces que van a representar a la comunidad en su conjunto, con lo que se transforman los conceptos de *prueba*, testimonio y *juicio* en forma radical.

"En efecto, el juez tiene que establecer una verdad en función de la cual tendrá que pronunciarse en adelante. No pide a los testigos que juren, solidarizándose con una de las partes, sino que informen sobre los hechos. En virtud de esta concepción enteramente nueva de la prueba y el testimonio, el proceso pondrá en juego toda una técnica de demostración, de reconstrucción de lo plausible y lo probable, de deducción a partir de indicios o de señales, y la actividad judicial contribuirá a

19 Id., pp. 38-53.

20 J.P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba, 1965; p. 56.

21 G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*. Harmondsworth: Penguin, 1980; p. 295.

22 *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero, 1965; T. II, p. 117.

23 *Los orígenes*, pp. 57-58.

elaborar la noción de una verdad objetiva que, dentro del cuadro del "prederecho", el proceso antiguo ignoraba". (Vernant, *Id.*, p. 64).

Los cambios jurídicos y políticos se expresan sobre todo en la reforma de la polis ateniense por Solón a comienzos del s. VI: 594/593 a.C. Es la primera vez que en Grecia se va a promulgar una legislación que tiene éxito. Antes, en el 624 a. C., Dracón había intentando crear un nuevo orden, pero sin mayores resultados. Solón pudo lograrlos disminuyendo las tensiones entre los ricos y pobres mediante el perdón de las deudas. Se cuenta que luego de promulgar sus leyes vivió diez años fuera de Atenas a fin de que no lo obligaran a cambiarlas. En sus poemas, que tienen la forma sobre todo de la elegía, ha relatado cuán difícil le fue introducir un equilibrio entre los partidos. Unicamente se han conservado algunos fragmentos, de los cuales el 3º sobre la armonía dice:

*"Nunca nuestra ciudad morirá por decreto de Zeus
ni por voluntad de los dioses siempre felices;*

...

*Quienes tratan de hundir la ciudad, estúpidamente,
son sus propios vecinos, pensando en ganancias,
y el juicio injusto (ádikos nóos) de los caudillos del pueblo
llamados a pagar con dolor su enorme transgresión (hybris megále)"²⁴.*

Aquí se observa la responsabilidad de los miembros de la polis: es la mentalidad puesta en las ganancias de los ciudadanos y el juicio injusto de los caudillos, los que hunden a la ciudad. Este juicio injusto y la transgresión aparejada, van luego a jugar un papel enorme en la tragedia. Hybris no es aquí todavía la arrogancia sino la transgresión, un concepto jurídico.

En el frag. 1º, la elegía de las musas, Solón afirma:

*"igual se presenta el castigo de Zeus; y no siempre con todos,
como el hombre mortal, se enfada igualmente,
pero jamás se le oculta del todo aquel que, en su pecho
alberga injusticia y siempre al final la descubre.
Paga éste enseguida, el otro más tarde; uno escapa,
y no le toca el destino que envían los dioses;
no obstante, él vuelve al cobro; y sin culpa pagan la pena
los hijos de aquél o su posterior descendencia".
(*Id.*, p. 69).*

24 En: *Liricos griegos arcaicos*. Barcelona: Seix Barral, 1966; p. 73. Trad. de Juan Ferraté, corregida por D.S.

En este fragmento surge el concepto de imputabilidad jurídica pero no de un tipo individual, sino familiar. Al hombre se le oculta muchas veces dónde se encuentra la transgresión que acarrea la pena, pero no así a Zeus. La sanción se produce porque hay que restablecer el equilibrio alterado.

En el fragmento 10 Solón sostiene:

*"De la nube procede la fuerza de nieve o granizo,
y el trueno se forma a partir del rayo brillante;
y una ciudad con hombres que han llegado a ser demasiado grandes
empieza a morir, y el pueblo cae en servir a un
monarca por su propia ignorancia;
y a quien se exaltó demasiado no es fácil después contenerlo,
y hubiera sido mejor pensar antes en todo"²⁵.*

La comparación con el hecho natural significa que los sucesos de la polis tienen una necesidad casi natural. Solón percibe lo social con una legalidad que le es ínsita. Una idea semejante se la encuentra en el fragmento 11:

*"El mar se revuelve por obra del viento y si nadie lo agita
es de todas las cosas la más justa"²⁶.*

El fragmento más impresionante es quizás el 16:

*"Lo más difícil es captar la invisible medida del conocimiento
que, sola, mantiene los límites del todo".*

En Solón la medida es el concepto más amplio, estando emparentado con el del derecho. El concepto de medida nos conduce al de la *simetría* que es un concepto matemático y estético: aquello que posee una medida común²⁷.

Hablemos finalmente de la crisis religiosa. Ya mencionamos la comparación entre las mitologías de otros pueblos con la griega, que llevó a la relatividad de ésta, como se puede observar posteriormente en los fragmentos de Jenófanes de Colofón. Aquí queremos referirnos ahora a las críticas a la religión olímpica que se muestran en la literatura griega y a las transformaciones religiosas.

25 *Id.*, trad. de J. Ferraté corregida por D.S., p. 79.

26 *Id.*, trad. de J. Ferraté corregida por D.S., p. 79.

27 Las citas y comentarios anteriores han sido tomados de: W. Schdewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1978; pp. 113-119.

Las críticas a la religión comenzaron relativamente temprano, quizás aún antes del siglo VII a. C. Estásino de Chipre (que puede haber vivido en el siglo VIII a. C.) sostiene en su fragmento 1º que Zeus provocó las guerras de Tebas y de Troya para aligerar un tanto a la tierra de una humanidad que crecía en número y en maldad. En los himnos homéricos (que podrían provenir en parte del siglo VII) encontramos de una parte una seria y respetuosa veneración de divinidades faltante en Homero, y de otra una actitud burlesca. Así en el "Himno a Apolo" (III) se dice que Hera se vengó del nacimiento de Atenea, ocurrido sin su colaboración, dando a luz al monstruo Tifeón (311 ss.). En el "Himno a Hermes" (IV) se narran las picardías del dios, el autor del himno se ríe de los signos de las aves y ataca el negocio que se hace con el oráculo de Delfos. En el "Himno a Afrodita" (V) se afirma que Zeus se venga de ella infundiéndole amor por el mortal Anquises.

En el mencionado Estesícoro de Hímera, nacido hacia el año 600, encontramos la misma actitud ambigua frente al mito. De un lado lo trata en serio en *La Destrucción de Troya* y *La Orestíada*; pero de otro hace referencias burlescas. Así por ejemplo escribe una narración cómica sobre el parto de Zeus con la asistencia de Hefesto que abre la cabeza del padre de los dioses a martillazos. Estesícoro presenta además a Hércules como a un gran glotón y bebedor. Asimismo afirma que la guerra de Troya tuvo lugar por un simulacro de Helena, y que Artemisa no transformó a Acteón en un ciervo sino que le echó encima una piel de venado para azuzar luego a sus perros contra él a fin de causarle la muerte. Aquí hay una "clara racionalización de una saga"²⁸. Estesícoro tiene una actitud negativa frente al culto a los muertos: sus fragmentos nos hablan de la inutilidad de los lamentos por un fallecido (frag. 23) y de la rapidez con que se desdibuja la imagen de los difuntos (frag. 24).

En la lírica se observa un proceso de pérdida del antiguo sentido del valor y una creciente tendencia hacia el goce de la vida y hacia el bienestar. Así Mimnermo (fl. 630 a. C.) habla de la nulidad de la vida y de las penurias que trae la vejez:

*"¿Y qué vida, y qué goce, quitando a Afrodita de oro?
Morirme quisiera, cuando no importen ya más
los amores ocultos, los dulces obsequios, la cama,
cuanto de amable tiene la flor de la edad
para hombre y mujer; pues tan pronto llega la triste
vejez, que hace al hombre feo y malo a la par,
sin cesar le consumen el alma los viles cuidados,
ya no se alegra mirando a los rayos del sol,
los muchachos le odian, lo vejan también las mujeres;*

tan terrible dispuso Dios la vejez".
(Frag. 1, Ferraté, p. 57).

*"Lo mismo que un sueño, dura un tiempo muy breve
la juventud preciosa; y la triste y deforme vejez
pende enseguida encima de nuestra cabeza,
hostil a la vez y canalla, que cambia la faz de los hombres
y, abrazándolos, daña su vista y su mente".*
(Frag. 5, Ferraté, p. 59).

En Arquíloco (fl. 650 a.C.) encontramos la idea de que la muerte hace inútiles los honores y la fama:

*"Nadie de honor ni fama, una vez muerto, goza
entre sus convecinos: en vida, preferimos
buscar de los vivientes la simpatía; el muerto
lo peor de todo, siempre y en todas partes, sufre".*
(Frag. 60, Ferraté, p. 129).

Y hallamos la visión de que la amistad sólo dura en vida:

"Un mercenario es amigo, Glauco, mientras combate".
(Frag. 13, Ferraté, p. 109).

Simónides de Amorgos (fl. 625 .C.) habla de la fatalidad de la vida humana:

*"Muchacho es Zeus tonante quien prescribe
de todo el desenlace, y quien lo pone
por donde él quiere. En cambio, entre los hombres
no cunde el tino, no, que pasajeros,
vivimos como bestias, ignorantes
del término que Dios le dará a todo.
Pero mientras discurren lo imposible,
sustenta la esperanza a los humanos:
unos aguardan porque venga el día,
otros confían en que cambie el año".*
(Yambo 1, Ferraté, p. 143).

Dijo una cosa muy bella el poeta de Quíos:

*"Como brotan las hojas, igual se suceden los hombres".
Pocos son los mortales que prestan oído
y guardan en su corazón la sentencia; y es que en todo vive
la misma esperanza, que prende en el pecho del joven.*

28 W. Nestle. *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Ariel, 1961; p. 46. Las referencias anteriores y posteriores proceden también de este libro.

....
 Necios, esos que piensan así y que no saben que es corto
 el tiempo que duran la juventud y la vida
 del hombre. Tú, desengañate, y ya que vivir tiene un término, esfuérzate,
 y déjale al alma que goce del bien".
 (Elegía 6, Ferraté, pp. 153-155).

De estos versos brota una profunda decepción sobre el sentido de la vida humana y sobre la asistencia que los dioses prestan a los hombres.

En Alceo, un aristócrata que nació en Mitilene entre los años 630/620 a.C., se compara al Estado con una nave que está a punto de encallar:

"No acierto a ver de dónde sopla el viento;
 rueda la ola unas veces de este lado
 y otras de aquél; nosotros por en medio
 somos llevados en la negra nave,

soportando el mal tiempo; el agua llena
 la sentina hasta el pie del mástil,
 deja el velamen ya ver a través
 con grandes desgarrones a lo largo,

se ha aflojado la entena y el timón...

.....

.....

los dos pies se me quedan enredados

entre las jarcias, y eso es solamente
 lo que me salva; el cargamento todo
 por la borda saltó..."

(1, Ferraté, p. 271).

En otro poema Alceo alaba el vino como el único remedio y verdad que tiene el hombre:

"Bebe conmigo, embriágate, Melánipo.
 ¿Qué piensas, que una vez pases al freo

del Aqueronte, habrás de ver de nuevo
 la pura luz del sol? No esperes tanto.

Ya Sisifo, el más sabio de los hombres.
 se creyó haber la Muerte sometido;

pero cruzó, siguiendo a su destino,
 dos veces, con ser sabio, el Aqueronte;

y lo tiene penando el rey Cronida
 bajo la tierra oscura. No, no esperes:

si acaso, es siendo joven, cuando debes
 gozar de lo de aquí que Dios te envía".
 (20, Ferraté, p. 291).

Teognis de Megara (fl. 520 a.C.) es considerado un representante de la poesía política. Era un aristócrata que fue incapaz de adaptarse a las nuevas circunstancias y que vivió desposeído de sus bienes por la revolución democrática. Aconseja a su amigo Cirno y le explica que aunque recorriera el mundo buscando gente decente, apenas lograría llenar un barco con los que encontrara, y que para tener éxito en este mundo corrupto hay que comportarse con la prudencia de una serpiente y el carácter cambiante de un pólipo que se adecúa al medio en que se encuentra. Su actitud religiosa era muy pesimista no confiando en lo razonable de la voluntad y acción divinas. En su opinión, los dioses lo decretan y determinan todo, incluso lo *hybris* de los hombres cuando no quieren concederles un sitio sobre la tierra. Ironizando escribe lo siguiente, que puede mostrar lo debilitada que estaba la fe a finales del siglo VI:

"Querido Zeus, me asombra tu gobierno. Tú señor sobre todo,
 honor y fuerza poderosa tienes unidos en la mano.
 En verdad conoces el corazón y el sentido de cada hombre,
 Tuyo es el supremo poder, rey sobre todo lo que vive.
 ¿Y cómo puedes entonces querer, Cronio, que el mismo destino
 tenga el hombre soberbio que el justo,
 ya sea que su sentido se oriente a la honestidad o a la violencia cuando son
 tentados los hombres para la acción injusta?"

Y en forma totalmente pesimista expresa así la sabiduría del silencio:

"No haber siquiera nacido sería lo mejor para los hombres terrenos;
 no haber visto nunca el brillo cegador de los rayos del Sol;
 y una vez nacidos, llegar lo antes posible al Hades,
 y descansar arrojados de cerca por la Tierra".

El nuevo sentimiento de la vida se manifiesta también en el hecho de que Esopo, nombre colectivo a quien se atribuyen las fábulas griegas, sea según la sabiduría popular un esclavo ciego y feo totalmente alejado del ideal aristocrático anterior²⁹.

29. Todo lo anterior y las citas de Teognis según W. Nestle, *Historia del espíritu griego*; pp. 46-49.

Posteriormente se producen profundas transformaciones religiosas que dan lugar a un nuevo sentimiento religioso. Este está caracterizado por tres rasgos. Primero, por un temor de naturaleza sagrada a la impureza que da lugar a un *sentimiento de culpa*. Su fundamento es el miedo de haber cometido una transgresión moral. Así en la *Etiópica*, un poema cíclico, se cuenta que después de un sacrificio a Apolo, Artemisa y Letona, Aquiles es "purificado del homicidio" por Odiseo. Aquiles había matado a Tersites quien se había sentido ofendido por su amor a Penthesilea. Individuos y colectividades enteras se sometían igualmente a ritos de purificación. El segundo rasgo del nuevo sentimiento religioso es la experiencia del "entusiasmo" que recorre Grecia: oleadas de profetas y profetisas, báquidas y sibilas "poseídos por Dios". De esta manera se suplantó la mánica simbólica de Delfos por una mánica extática venida del Oriente. Y el tercer rasgo es que gracias al sentimiento de inseguridad reinante se genera el deseo de una vida de ultratumba. El mismo se expresa en el culto a Deméter en los misterios eleusinos, en el culto órfico y en las celebraciones dionisiacas. El orfismo postulaba la dualidad antropológica del hombre que estaría constituido por un alma que habría caído en un cuerpo como castigo por sus culpas. Por ello mismo habría que salvar al alma que procedería de Dionisio por medio de las "purificaciones". La *teología órfica* también contribuyó a que los dioses pierdan fuerza y personalidad y a que se confundan con la naturaleza³⁰.

2. El surgimiento de la filosofía según Nietzsche, Ortega y Gasset y G.S. Kirk

El surgimiento de la filosofía griega se ha convertido hace un buen tiempo en un objeto de amplias discusiones en el campo de la filología clásica y de la filosofía. Un nombre notable es en ambos el de Friedrich Nietzsche. Filólogos importantes que han participado en este debate son F.M. Cornford³¹, J. Burnet, P.M. Schuhl, O. Gigon, J.P. Vernant y G.S. Kirk, entre otros más. De los filósofos hay que mencionar a José Ortega y Gasset, Martin Heidegger y H. G. Gadamer. En América Latina ha tratado el tema filológicamente C. Eggers Lan (en un informado pero discutible artículo de 1967, al que luego nos referiremos en forma breve). Nosotros recordaremos aquí algunas de las ideas de Nietzsche, y expondremos con un mayor detalle las tesis de Ortega y Gasset y de G.S. Kirk. No vamos a criticar en este lugar estos planteamientos, porque ni es nuestro propósito ni estamos en condiciones de sentar una tesis propia sobre el particular.

30 Todo lo anterior según Nestle, Id., pp. 49-53; renunciamos a introducir las correcciones que serían necesarias en esta presentación.

31 En sus libros de 1912 *From Religion to Philosophy* y de 1943 *Principium sapientiae*, que dejara inconcluso antes de morir y que editara Guthrie en 1952; entre ambos existen considerables diferencias.

a) Las ideas de Friedrich Nietzsche

¿Cómo superar la crisis de la cultura griega? -dejemos aquí la de la sociedad griega. Nietzsche se ha referido al tema en su así llamado *Nachlaß* de los años setenta. Según este autor la crisis de la religión olímpica condujo a dos tipos de respuestas. Una trató de salvar al mito: fue la tragedia, y la otra rompió más bien con la tradición mítica: era la filosofía, que la reemplazó por la creencia en la verdad y luego por el *pathos* de la verdad.

"Son las épocas de gran peligro en las que aparecen los filósofos
-cuando la rueda corre cada vez más rápido- ellos y el arte toman el lugar del mito
en desaparición. Pero son arrojados muy lejos, porque la atención de sus contemporáneos sólo se dirige a ellos lentamente"³².

"... bajo el influjo prepotente de la poesía trágica, los mitos homéricos vuelven a nacer con figura distinta, mostrando con esa metempsicosis que también la cultura olímpica ha sido vencida entre tanto por una consideración más profunda aún del mundo... De ese mito moribundo apoderóse ahora el genio recién nacido de la música dionisiaca: y en sus manos volvió a florecer, con unos colores que jamás había mostrado, con un perfume que suscitaba un nostálgico presentimiento de un mundo metafísico... Mediante la tragedia alcanza el mito su contenido más hondo, su forma más expresiva; una vez más el mito se levanta, como un héroe herido, y con un resplandor último y poderoso brilla en sus ojos todo el sobrante de fuerza, junto con el sosiego lleno de fuerza del moribundo"³³.

Sobre la filosofía naciente escribe Nietzsche una y otra vez que pretende librarse del mito o que está contra el mito (por ejemplo *Werke*, III, 4, p. 137, 143). Y en cuanto a cómo se genera en la filosofía griega la creencia y el *pathos* de la verdad redacta esta anotación:

"Sobre la mentira"

Heráclito. Creencia en la eternidad de la verdad.
Decadencia de su obra -de una vez decadencia de todo
conocimiento.
Y qué pasa con la verdad de Heráclito!
Exposición de su doctrina como antropomorfismo.
Relación de Heráclito con el carácter popular griego.
Es el cosmos helénico.

32 Anotación del verano de 1872 -inicios de 1873, en: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III, 4, Berlin: De Gruyter, 1977; p. 9.

33 *El nacimiento de la tragedia* (1871). Madrid: Altanza, 1973; pp. 98-99.

*Surgimiento del pathos de la verdad. Surgimiento ocasional del conocimiento.
La falsía e ilusión en que el hombre vive.
La mentira y el discurso de la verdad – Mito poesía.
Los fundamentos de todo lo grande y viviente reposan sobre la ilusión.
El pathos de la verdad lleva a la decadencia (allí se encuentra su grandeza”).
Sobre todo decadencia de la cultura.
Empédocles y los sacrificios. Los eleatas. Platón necesita la mentira para el Estado...”³⁴.*

b) Las ideas de Ortega y Gasset

La explicación que ofrece Ortega del surgimiento de la filosofía es demasiado detallada y larga como para que la podamos exponer aquí íntegra; pero cuando menos quisiéramos presentar sus lineamientos principales. El filósofo español la propuso principalmente en su libro inconcluso *Origen y epílogo de la filosofía*³⁵. Según Ortega hacia el siglo VII se produce un enriquecimiento material y espiritual de la vida en las colonias griegas, hecho que tiene enormes consecuencias³⁶. Una de ellas fue la siguiente: el hombre anterior había vivido inmediatamente de cara a Dios o desde Dios; en cambio ahora se interpone entre ambos el *cismundo*³⁷. Otra consecuencia es que el enriquecimiento de la vida trajo consigo la *libertad*, porque el hombre no siguió estando impulsado entonces sólo por sus necesidades, sino que pasó a poder decidir sobre su propia vida. Tampoco continuó estando determinado únicamente por la *tradición*, sino que, al entrar en contacto con otras creencias que las habituales, quedó en libertad de poder *dudar*³⁸. Y la tercera y más importante consecuencia es el surgimiento de la *razón*: previamente el hombre se había visto obligado a aceptar lo que “se decía” por la gente desde tiempo inmemorial, o sea que la *tradición* era un principio que dominaba por completo el pensamiento individual. En cambio, ahora surge la posibilidad de que un pensamiento funde su verdad en la *evidencia*, o sea que el principio que mueva adoptarlo sea la *razón*³⁹.

“La razón nace de verse el hombre obligado a elegir por su propia, personal cuenta y riesgo entre esas múltiples posibilidades de modos de pensar, de hacer, de ser, a fin de convertir una de ellas en suya, y en la cual va a embarcar momentánea o continuamente su vida. En la creencia, el hombre no elige su modo de creer ni de pensar, sino que, por el contrario, está desde luego sumergido en su fe, sin que sepa por dónde ha entrado en ella ni ocurrírsele querer salir de ella”. (T. IX, p. 136).

³⁴ Fragmento del verano de 1872 - fines de 1874, en: *Werke*, III, 4, pp. 63-64.

³⁵ 1943-45, 1953, en: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1965; T. IX, pp. 347-434.

³⁶ IX, p. 414; Cf. también lo que la riqueza significa desde la perspectiva de Ortega: *Id.*, p. 129 y 135.

³⁷ *Id.*, pp. 414-417.

³⁸ *Id.*, pp. 414-417; Cf. también el T. VIII de las *Obras completas* de Ortega. Madrid: Revista de Occidente, 1965; pp. 287-288. La oposición entre el pensar “moderno” y el tradicional la tomó Ortega probablemente de Max Weber.

³⁹ *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1988; T. XII, p. 89.

Concretando lo anterior Ortega expresa que el proceso de enriquecimiento de la vida, del descubrimiento de la libertad y de la invención de la razón, condujo al cuestionamiento de las creencias tradicionales:

“Hacia 600 a.C. gran parte de las minorías griegas más alerta comenzaron a dudar grave y extensamente de las opiniones recibidas, tradicionales, sobre “lo que hay” y de que hasta entonces se había vivido; esto es, comenzaron a no creer que “efectivamente hay lo que” aquellas opiniones decían que “hay”. Por ejemplo, los dioses y todo lo que de ellos viene: los derechos políticos “por la gracia de Dios”, los deberes y las normas, los conceptos oraculares, etcétera. Esta duda respecto a los contenidos concretos de nuestras opiniones “establecidas” los llevó pronto a funcionalizar la duda, esto es, a dudar, por principio, de toda opinión tradicional sobre “lo que hay”... En tal situación el hombre o degenera disolviéndose en la duda o reacciona enérgicamente, y parte en busca de algo que bien puede decirse que “lo hay efectivamente”. (T. IX, p. 770).

Ortega sostenía que la filosofía nació de este proceso de secularización, propiamente hacia el año 475 a.C. con Parménides y Heráclito. Antes, pensadores como Tales o Jenófanes habían llevado a cabo una labor científica muy considerable el primero y una crítica acerba de las divinidades homéricas el segundo. Parménides y Heráclito no combaten más contra la religión olímpica, que para ellos constituía un pasado concluso ya, sino más bien contra las nuevas tendencias religiosas como el orfismo. No obstante, el pasado no les era algo meramente negativo, sino que de él reivindicaban la “sabiduría” de los siete sabios por ostentar un carácter individual y mostrar creaciones intelectuales inéditas (la astronomía con un fundamento matemático, la tiranía, la legislación individual, etc.).

La situación a la que se vieron confrontados Parménides y Heráclito era para Ortega la siguiente: las creencias tradicionales habían perdido su validez y asimismo las instituciones jurídicas, políticas, sociales, etc., que se asentaban sobre aquellas. Era absolutamente indispensable buscar una nueva realidad sobre la que apoyar la propia vida. Esta nueva realidad tenía que poseer las siguientes características: debía hallarse más allá de las opiniones habituales y, por lo tanto, ser independiente del hombre.

Ortega encontraba que, pese a toda su diversidad, las respuestas de Parménides y Heráclito tenían en común el hecho de satisfacer estos requisitos: ambos pensaban en el *lógos* o razón como en la nueva realidad buscada.

“Que el lógos es el pensar “común” frente al privado, es una de las pocas cosas en que coinciden los grandes contemporáneos y antagonistas: Parménides y Heráclito”. (T. VIII, p. 210).

La experiencia del *lógos* debe haber sido para ambos algo casi divino, comparable a la de la vieja *Anánke* o necesidad. Pero a diferencia de la *Anánke* mítica, que era trascendente, sagrada y oculta, la necesidad del *lógos* era algo que se manifestaba abiertamente a los hombres que quisieran hacer su experiencia. Esto explica, según Ortega, por qué el vocablo *Anánke* es uno de los que más se repiten en el poema de Parménides, y por qué Heráclito sentía una superioridad aplastante sobre sus antagonistas. Y sin embargo no era que creyera en Dios, pues no creía más en los dioses.

Pero aparte de esta comunidad, Parménides y Heráclito tienen radicales diferencias, porque cada uno postulaba una realidad nueva muy distinta: el primero la *estática* del ser y el segundo la realidad *dinámica* del devenir. El eleatismo se impuso a continuación, aunque Ortega creía que en nuestro tiempo había llegado la hora del heraclitismo⁴⁰. Con el descubrimiento del *lógos* y la postulación de una nueva realidad que en cada caso era distinta (estática y dinámica), pensaba Ortega que Parménides y Heráclito habían reemplazado a la vieja realidad de los dioses.

c) Las ideas de G.S. Kirk

En su libro *The Nature of Greek Myths*⁴¹, G.S. Kirk rechaza la tesis –formulada entre otros por John Burnet– del reemplazo en la historia griega de un período en que predominó el mito por otro en que prevaleció la filosofía; y asimismo el planteo de que exista un *pensamiento mítico* –el que encuentra presente sobre todo en la filología y filosofía alemanas de los siglos XIX y XX. En su opinión, los mitos en general y los griegos en particular son mucho menos irracionales de lo que comúnmente se cree; de allí que no tenga mucho sentido oponer en la historia helénica un período mítico totalmente irracional a otro caracterizado por el advenimiento de la razón. Kirk sostiene además que no hay una forma de pensamiento específicamente mítica que estuviera emparentada con el sueño o que utilizara predominantemente imágenes visuales.

Para él no hubo un progreso simple e ininterrumpido de lo irracional a lo racional, de los sueños a la lógica, de lo visual a lo conceptual, sino un proceso largo y lleno de avances y retrocesos que debe haber durado muchos cientos de años. En él tuvieron un rol importante el contar historias, las preocupaciones sociales, la emigración, la escritura, el conservadurismo y la religión. Para reconstruir este proceso Kirk indica qué se entiende por un pensar racional y filosófico y luego trata de establecer qué actitud mental se encuentra implícita en los mitos griegos.

El autor sostiene que el desarrollo de la filosofía dependió no sólo de un *modo de pensar* –que en la filosofía es *racional* y *sistemático*–, sino también de la *generalidad*

de sus objetos– que en ella son *abstractos* en lugar de *particulares*. Y que dependió asimismo de una clase especial de *actitud* por parte de los pensadores: la de una indagación ilimitada y amplia (p. 289). Si esto es correcto, piensa que la emergencia de la filosofía en Grecia no sólo se debió a la racionalidad de los mitos griegos, sino a un proceso complejo con factores que no son meramente observables.

“El rechazo de las explicaciones míticas y tradicionales del mundo implicaba un cambio radical de actitud hacia lo que es interesante e importante en el mundo, una ulterior extensión del pensar de lo particular a lo general, y un deseo de ampliar el ámbito del razonamiento de lo práctico a lo teórico” (p. 289; subrayado nuestro).

¿Qué actitud mental se encontraba implícita en los mitos griegos? Uno de sus rasgos básicos es que ya en la época de Homero los mitos eran empleados como paradigma o *exempla*: ejemplos familiares y típicos aplicados a ciertas situaciones indicando formas de reaccionar frente a ellas. Esta utilización representa, según Kirk, una extensión de la función primaria de los mitos como mapas para orientarse (*charters*). Así en la *Iliada* se le menciona a Aquiles, en la escena de los enviados de la rapsodia novena, la historia de Meleagro; y en la *Odisea* se le recuerda constantemente a Odiseo lo que le pasó a Agamenón a su regreso de Troya –tanto Aquiles como Odiseo estaban en situaciones potencialmente semejantes a las de estos dos personajes. Estos son ejemplos ofrecidos dentro de la propia acción de los poemas homéricos, pero externamente éstos constituían un enorme repositorio de ejemplos que aún en el siglo V a.C. se seguían utilizando, pese a que la edad heroica hacía tiempo que había transcurrido. Todavía los grandes trágicos emplearon a su manera estos ejemplos de conducta.

La tendencia a usar paradigmas míticos como normas de comportamiento tuvo según Kirk efectos contradictorios. De una parte limitó el surgimiento de un pensamiento independiente, pues al concentrarse éste en ejemplos específicos e idealizados impidió a los hombres desarrollar principios generales de conducta. Pero de otra parte, al suponerse que situaciones particulares podían ser clasificadas como semejantes o desemejantes a ciertos paradigmas, se logró un grado muy promisorio de generalización, aunque sin llegar a la abstracción real. Por cierto, lo que por entonces estaba en juego no era considerar si los ejemplos míticos eran verdaderos, sino si eran apropiados o pertinentes para una situación dada.

Otro rasgo básico de la actitud mental implícita en los mitos griegos era la aceptación consciente de elementos sobrenaturales, lo que no está ligado a un modo de pensar mítico sino en todo caso religioso. Aun aceptando que, por ello, existía en los mitos griegos un grado muy considerable de irracionalidad sistemática, Kirk sostiene que en sí mismo el pensamiento religioso homérico no se oponía al pensamiento racional, sino que más bien implicaba un cierto número de cambios en

⁴⁰ *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964; VI p. 34.

⁴¹ Harmondsworth: Penguin, 1980; la primera edición es de 1974.

las asunciones básicas sobre la naturaleza de la realidad (en especial sobre la relación entre causa y efecto).

Finalmente el autor firma que los mitos griegos presuponían asimismo un modo poético de pensar la realidad que operaba por estadios emocionales y lógicos para conseguir un fin cuasi-intelectual con medios impresionistas y no consecuenciales. Pero añade que ya en época de Homero este modo poético había sido largamente suprimido, con lo que en los mitos sólo sobrevivía el modo religioso de pensar el mundo.

Para Kirk antes de que la filosofía pudiera hacer progresos ulteriores se debía desechar el modo religioso de pensar que bloqueaba el desarrollo de un pensamiento racional sistemático y además la actitud ante los mitos como paradigmas o *exempla*, que impedía la formación de una aproximación flexible al mundo y al objeto propio de la indagación filosófica -abstracto en lugar de particular. No obstante, Kirk sostiene que la visión del cosmos que crearon la religión y los mitos constituyó un factor decisivo para el desarrollo del pensamiento presocrático (una idea para la que ha sido seguramente estimulado por Cornford).

Según nuestro autor quienes primero rechazaron concientemente la tradición de las explicaciones míticas fueron los milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Aunque continuaron estando muy influenciados por las concepciones míticas, representan el inicio de nuevas orientaciones de investigación. En efecto, el objeto de la investigación milesia fue el mundo como un todo. Fue la índole y universalidad del principio al que buscaban, antes que la introducción de un nuevo modo de pensar, lo que distinguió a los milesios de quienes empleaban los mitos.

¿Qué fue lo que estimuló a Tales, Anaximandro y Anaxímenes a buscar este principio? Kirk cree que no se trata simplemente del proceso de despersonificación de los mitos naturales, sino del efecto de la comparación que realizaron los milesios entre los mitos griegos, los mesopotamios y los egipcios. Efectuar esta comparación sólo fue posible en este momento y en este lugar: a fines del siglo VII y comienzos del siglo VI a.C., en las costas jónicas. Este cotejo proporcionó a los primeros pensadores un modelo antropomórfico para su visión de cómo mantiene el mundo su unidad, siendo estimulados también por la forma como Hesíodo había organizado los mitos empezando con el principio del mundo y concluyendo con el establecimiento de un cosmos ordenado. No obstante, Tales, Anaximandro y Anaxímenes rechazaron el modelo hesiódico en sus detalles.

"Los milesios parecen haber asumido inconcientemente que el desarrollo del mundo es semejante al de una familia humana o divina. La clase de unidad que buscaban aquí era la conferida por un ancestro, por ejemplo Ourano y Gea. Esto es lo que llamo modelo genético, que es enteramente antropomórfico". (p. 296).

Kirk sostiene que las investigaciones de Tales, Anaximandro y Anaxímenes eran científicas sólo en cierto modo, pero no de una manera cabal, ya que sólo esporádicamente aplicaron la idea del experimento como algo necesario para verificar sus teorías. ¿Era esta protociencia asimismo una protofilosofía? En un sentido débil sí, pero hay tres razones para ser precavido al aplicar esta denominación. Primero, porque el pensamiento implícito en sus investigaciones estaba muy lejos todavía de ser sistemático, y continuaba estando fuertemente contaminado por modos religiosos y poéticos de pensamiento. Aun el sucesor de los milesios Heráclito de Efeso, podía escribir: "Lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus". Segundo, los milesios habían limitado estrechamente los objetos primarios del pensamiento a los constituyentes concretos del mundo material; es decir que la abstracción había hecho por entonces progresos muy pequeños a partir de la edad hesiódica. Y tercero, la actitud fundamental de los milesios en sus investigaciones habría continuado siendo antropomórfica y mítica en aspectos fundamentales.

Para Kirk, si queremos ver cómo se liberó la filosofía del mito, debemos avanzar más allá de los milesios. La movida fundamental le parece haber sido hecha a fines del siglo VI y comienzos del V, y estaría en conexión con Pitágoras, pero sobre todo con Heráclito, quien es bien conocido por el énfasis que puso en la inevitabilidad del cambio científico. Fue Heráclito en efecto quien rechazó inequívocadamente el modelo genético al afirmar lapidariamente: "Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será...". Para Kirk este fue el paso decisivo para la emergencia de la filosofía. Es cierto que en Heráclito todavía hay un elemento fundamental: el *fuego*, pero cuyo objetivo básico era nombrar y explicar el trabajo de un constituyente directivo fundamental dentro de la naturaleza. Lo denominó *lógos*, entendiendo por tal la proporción o medida reinante en el universo. En muchos aspectos el Efesio identificaba el *lógos* con el *fuego*.

Lo que estaba implícito en el acto de Heráclito era sustituir la *unidad del elemento material* que habían buscado los milesios por una *unidad dinámica*, que explicaba el proceso del cambio y del movimiento. Una vez que se estableció la coherencia del mundo como explícitamente dependiente de una ley universal del cambio, el pensamiento racional sistemático fue capaz de extenderse a todos los aspectos de la experiencia, de pasar del estadio meramente físico a otros ámbitos como los de la psicología y la ética.

¿Qué persuadió a Heráclito para alterar radicalmente la orientación de la investigación existente en su época? Una posibilidad es que hubiera percibido las limitaciones y dificultades con las que se enfrentaba la indagación de los milesios. Pero Kirk se inclina por otra posibilidad que representa una última intervención crucial del pasado mítico. En Homero y Hesíodo Zeus dirige a los hombres y a la

naturaleza gracias a la intervención de la *Dike* o justicia, que constituye una regla cuasipersonificada de regularidad y que está emparentada con la figura más antigua aún de la *Thémis*. La innovación introducida por Heráclito se basó en reemplazar el modelo genético empleado por los milesios por otro que le proporcionaron Zeus y *Dike*, con lo que sustituyó una visión *analítica* y *sincrónica* del mundo por otra *histórica* y *diacrónica*. Al hacerlo, estaba proponiendo la idea de un mundo regido por leyes causales, algo que constituía un pre-requisito de la especulación racional en torno a la cosmología, la ciencia y la metafísica (H. Lloyd-Jones). De otro lado, Heráclito parece haber rechazado totalmente la teogonía mítica a fin de concentrarse en lo que comienza a parecer una visión despersonificada del reino de Zeus.

En suma, en el desarrollo de la filosofía no habría habido un solo paso crítico sino dos (el de los milesios y el de Heráclito) –y quizás otros más. En el pensamiento del Efeio encontramos ya muchos elementos de la filosofía, pero faltaba una lógica sistemática que fue forjada por obra de Parménides, los sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles. Kirk sostiene que, pese a retrocesos parciales en Parménides y Sócrates, este estadio del proceso ya está sustancialmente libre de los efectos del mito. En cualquier caso, el autor piensa que persiste un misterio: qué fue lo que condujo a que los griegos de los tiempos prehistóricos comenzaran a tratar a sus mitos de un modo nuevo, más consciente y menos serio. A la larga perdieron así algo que después fue compensado con creces con la ganancia representada por el surgimiento de la filosofía.

3. “Explicación” mítica y explicación filosófica del mundo

Aristóteles sostenía que los hombres comenzaron a filosofar movidos por la admiración:

*“Los hombres empiezan en la actualidad y empezaron la primera vez a filosofar por obra de la admiración. Desde un principio se admiraron de las cosas al alcance de la mano en que no hallaban salida. Luego fueron progresando poco a poco en el mismo sentido y viendo que no hallaban salida en cosas mayores, como en las fases de la luna y cosas referentes al sol, y en las estrellas y en el origen del universo. Ahora bien, el que no halla salida y se admira, reconoce su ignorancia”*⁴².

La idea que aquí se expresa es bastante clara: los hombres comenzaron y comienzan a filosofar por la admiración. Esta nace en la vida cotidiana cuando se descubre un problema al que no se halla salida. Así sucedió en un inicio de la filosofía en Grecia (donde las creencias tradicionales le habían fallado al hombre helénico, añadiríamos nosotros). Al principio los problemas fueron aquellos al alcance de la mano, pero luego se refirieron a cosas mayores como las fases de la luna, el sol o el origen del todo o universo.

42 *Metafísica*, 982b 13 ss.; trad. de José Gaos, en *Antología filosófica*. México: Casa de España en México, 1960; hemos corregido la última línea de la traducción.

Aristóteles agrega a continuación algo extraordinariamente importante:

“Ahora bien, el que no halla salida y se admira, reconoce su ignorancia (es por lo que el filomito es en cierto sentido filósofo, ya que el mito se compone de cosas que causan admiración)”. (980 b 17-20).

En consecuencia, para Aristóteles también el mito nace de la admiración, por lo que el amante de los mitos es en cierto sentido asimismo un amante de la sabiduría, ya que el mito está compuesto de cosas que nos admiran suscitando una explicación que es, precisamente, el mito.

Antes de continuar, quisiéramos dejar indicado que adherimos al punto de vista expuesto por G.S. Kirk según el cual el mito tiene distintos tipos de funciones. Hay los siguientes: 1. mitos de tipo narrativo sin contenido especulativo, 2. mitos de tipo funcional, iterativo y validatorio, 3. mitos de tipo especulativo y explicativo, y 4. mitos de tipo escatológico⁴³. Por consiguiente, al hablar aquí de la función “explicativa” del mito no pretendemos que sea ella la única o siquiera la más importante.

Comparemos ahora las respuestas que ofrecen Homero, Hesíodo y Tales a la cuestión de la génesis del mundo. En Homero encontramos que Hera habla en estos términos:

*“Voy a los confines de la fértil tierra para ver a Océano, génesis de los dioses, y a la madre Tetis...”*⁴⁴.

O que el sueño manifiesta:

*“Fácilmente adormecería a cualquier otro de los sempiternos dioses y aun a las corrientes del río Océano, que es la génesis de todas las cosas, pero no me acercaré ni adormeceré a Zeus Cronión, si él no lo manda”*⁴⁵.

En Hesíodo hallamos que luego del Caos se genera Gea o la Tierra que es sede y origen de todo:

*“En primer lugar se generó el Caos. Luego Gea, de amplio pecho, sede siempre firme de todo, (en lo más profundo de la tierra de amplios caminos, el sombrío Tártaro), y Eros el más bello de los dioses inmortales”*⁴⁶.

43 Cf. *El mito, su significación y funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral, 1973; pp. 298-306.

44 *Iliada*, XIV, 201, en: Homero, *Iliada. Odisea. Himnos*. Barcelona: Raíz y Rama, 1943; p. 229. Trad. de Luis Segalá Estallera, corregida por D.S.

45 *Iliada*, XIV, 244, en: Id., p. 230; hemos corregido una línea.

46 *Teogonía*, 116-120, en: Hesíodo, *Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Certamen*. Madrid: Alianza, 1986; p. 32. Trad. de Adelaida y María Angeles Martín Sánchez, corregida por D.S.

De los que primero filosofaron y de Tales concretamente, escribe Aristóteles lo siguiente:

"De los que primero se pusieron a filosofar, la mayoría han pensado que los principios de la índole de la materia son los únicos principios de todos los seres. Aquello de que están hechos todos los seres, el principio de que se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia, bien que cambiando de accidentes, es lo que constituye, según ellos el elemento y el principio de los seres. Por eso piensan que nada nace ni muere, pues que esta naturaleza subsiste eternamente.

Tales, el iniciador de esta filosofía, afirma que es el agua, por lo que también declaraba que la tierra flota sobre el agua. Probablemente, juzgaba así viendo que lo que nutre a todas las cosas es húmedo, hasta el punto de que el calor mismo nace de esta humedad y vive de ella, y que aquello de que todas las cosas nacen es el principio de todas las cosas. Juzgaba, pues, así, por esta razón y porque los gérmenes de todos los seres tienen la naturaleza húmeda y el agua es el principio de la naturaleza de las cosas húmedas.

Hay quienes opinan que así juzgaban acerca de la naturaleza también los primeros y más antiguos que trataron de los dioses mucho antes de la generación actual. En efecto, hicieron del Océano y de Tetis los padres de toda generación y a los dioses jurar por agua, a saber, por lo que ellos, los poetas, llamaron Estigia; ahora bien, lo más antiguo es lo más venerable y lo más venerable aquello por lo que se jura. Es posible, en suma, que sea oscuro si esta opinión acerca de la naturaleza resulta una opinión primitiva y antigua; en todo caso, así se dice que se pronunció Tales sobre la causa primera"⁴⁷.

En relación a esta exposición de Aristóteles hay que indicar: 1. que como es conocido el Estagirita proyecta su visión de la filosofía sobre la historia de ésta; por lo tanto, es incorrecto conceptuar la respuesta que ofrece Tales como si se hubiera referido sólo a la causa material de todas las cosas. 2. Es ampliamente aceptado que con toda probabilidad Tales no se refirió al "principio" sino a la "génesis" de todas las cosas⁴⁸. 3. Hay que destacar que es el propio Aristóteles quien vincula la respuesta de Tales por la génesis de todas las cosas a la de Homero.

¿Cuál es la génesis de todas las cosas? Homero afirma que es el Océano, Hesíodo que lo es Gea y Tales el agua. ¿En qué se distinguen estas tres respuestas? Se puede establecer (y se ha establecido) las siguientes diferencias:

47 *Metafísica*, 932 b 6-984a 3; trad. de José Gaos, en: *Id.*, pp. 175-176.

48 Cf. por ejemplo. W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, pp. 224-226.

Primero, las "explicaciones" míticas de Homero y Hesíodo ofrecen como respuesta a la pregunta por la génesis de todas las cosas una *entidad natural personificada*: el Océano o Gea. La explicación de Tales apunta en cambio a una entidad abstracta: el agua⁴⁹.

Segundo, la "explicación" mítica de Homero se basa en la *tradición* mítica a la que recoge y fija: la génesis es el Océano; en el caso de Hesíodo es la Tierra. No sucede así en el de Tales, quien ofrecía una explicación *nueva*. De acuerdo al testimonio de Aristóteles apoyaba en *razones* sus afirmaciones de que la génesis de todo es el agua y de que la tierra flota sobre ella ("Probablemente, juzgaba así viendo que lo que nutre a todas las cosas es húmedo, hasta el punto..." etc.)⁵⁰.

Tercero, en un mundo mítico no existen alternativas genuinas al pensar establecido: se puede creer que la génesis de todas las cosas es el Océano o que lo es Gea, pero en fin de cuentas se trata sólo de dos variantes ligeramente distintas dentro del mismo repertorio de creencias vigentes. En este sentido, el mundo mítico es un "mundo cerrado"⁵¹. En cambio, el mundo donde funciona la explicación filosófica admite alternativas genuinas: no sólo que se puede establecer que la génesis de todas las cosas son lo ilimitado, el aire, el fuego, etc., sino cuatro elementos o raíces, infinitas homeomorfías, etc. El mundo que comienza con la filosofía resulta así un "mundo abierto".

Quisiera señalar expresamente que en un comienzo la explicación filosófica del mundo no es de carácter irreligioso o antirreligioso. En efecto, es conocido que el mismo Tales sostenía que "todo está lleno de dioses"⁵². No entraremos a comentar esta frase sino que meramente diremos que apunta a una teología *racional y no revelada* como se ha formulado muy a menudo dentro de la filosofía. Es sólo muy posteriormente, y únicamente en algunos períodos, que se ha establecido una verdadera oposición entre la visión filosófica y religiosa del mundo (por ejemplo en la época iluminista o dentro del período positivista o neopositivista).

La distinción entre la "explicación" mítica del mundo y la filosófica nos permite rechazar posiciones extremas sobre el momento en que comienza la filosofía; así la de O. Gigon para quien empieza con Hesíodo⁵³. O la de C. Eggers Lan quien hace remontar dicho inicio incluso hasta Homero⁵⁴.

49 W. Schadewaldt, *Op. cit.*, p. 226.

50 W. Schadewaldt, *Op. cit.*, p. 227.

51 Cf. Robin Horton, "African traditional thought and Western Science", en: *Africa*. London, Vol. XXVII, 1967; p. 156 ss.

52 Diels-Kranz, A 22.

53 Cf. su libro *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1971; pp. 13-45.

54 Cf. su trabajo "Sobre el problema del comienzo histórico de la filosofía en Grecia", en: *Anales de Filología Clásica*. Buenos Aires. T. X, 1967; pp. 5-67.

4. Recapitulación

Pensamos que los desarrollos anteriores pueden haber hecho claro lo siguiente:

1. Que en los siglos VII y VI a.C. se produjo una gran crisis de la cultura griega por múltiples causas, en especial por haber perdido su validez las creencias religiosas olímpicas sobre las que se apoyaba dicha cultura. Y 2. que la filosofía surge como un intento de explicación racional del mundo que aspira a sustituir la "explicación" mítica que había fracasado.

Considerando los planteos de Ortega y Kirk sobre el surgimiento de la filosofía, podemos llegar además a las siguientes precisiones: a) el proceso de emergencia de la filosofía no representa simplemente el paso de un período dominado por lo irracional a otro en que prevalezca lo racional, pues también el mito muestra algunos aspectos racionales, proporcionando en algunos casos una "explicación" de los fenómenos -hay mitos que como hemos manifestado no son explicativos. b) No obstante, el proceso de emergencia de la filosofía está ligado al surgimiento del *lógos* o razón (sobre todo en Parménides y Heráclito) como instancia explicativa de los fenómenos que renuncia a las creencias tradicionales proponiendo en su lugar planteos que hay que justificar argumentativamente. c) Mientras el mundo del mito es "cerrado", o sea de opciones "explicativas" muy limitadas, el de la filosofía es abierto, es decir que presenta un número muy grande de posibilidades alternativas.

Podemos entender mejor el contexto más amplio en que se sitúan las tesis anteriores, si recordamos algunas ideas fundamentales de la sociología de la religión de Max Weber. Según el gran sociólogo alemán, la magia fue sustituida históricamente por la religión. Existen dos criterios para juzgar el nivel de racionalización que ha alcanzado una religión: el grado en que ha borrado la magia, y la unidad sistemática que ha logrado conferir a la relación entre Dios y el mundo y a la propia relación ética con el mundo. En las religiones superiores encontramos en efecto una comprensión del mundo depurada de la magia y una preocupación por el problema del mal en el mundo y de cómo justificar la distribución desigual de los bienes entre los seres humanos, lo que constituye un problema ético fundamental (J. Habermas). No obstante, el proceso de racionalización de todas las grandes religiones sólo fue llevado hasta el final por una tradición: la occidental. De allí que según Weber únicamente en Occidente liberó este proceso las estructuras de conciencia que posibilitaron muy posteriormente la comprensión moderna del mundo⁵⁵.

Weber no se refiere al proceso de racionalización de la religión griega que desembocó en el surgimiento de la filosofía. No obstante, sus ideas generales -que

acabamos de recordar- además de algunas observaciones aisladas suyas, nos pueden ayudar a comprender mejor este proceso. Aplicando estas ideas hay que entender que la religión olímpica griega logró un alto grado de racionalización: ya hemos expuesto todas las críticas que se expresan en la lírica griega. Vimos también cómo estas críticas y la introducción de corrientes religiosas orientales, dieron lugar a la crisis de la religión olímpica.

Weber observa que el racionalismo alcanzó una forma específica y peculiar en Grecia, lo que fue una consecuencia de su concepción característica de la ciencia: sólo la astronomía griega tuvo una fundamentación matemática, únicamente la geometría helénica tuvo una "demostración" racional, en Grecia surgen propiamente una mecánica y una física, el experimento científico tuvo sus primeros planteos en el mundo clásico griego, el *pragma* tucidideano no tiene par en la historiografía de las culturas anteriores⁵⁶. Todas estas observaciones muestran claramente que, aunque sin duda el proceso de la modernidad de la cultura occidental sólo tuvo lugar mucho tiempo después en la Edad Moderna, no hubiera podido cumplirse sin el surgimiento de la forma específica que alcanzó el racionalismo en Grecia, o sea sin la emergencia del *lógos* o razón.

IV

¿PENSAMIENTO FILOSÓFICO O PENSAMIENTO MÍTICO PRECOLOMBINO?

Miguel León-Portilla sostiene que ha habido una filosofía náhuatl que se diferenció claramente del pensamiento religioso y mítico tradicional. Lo probaría el que entre los nahuas se problematizó este pensamiento religioso y mítico, con lo que ellos habrían ingresado a un proceso de racionalización. También lo acreditaría la existencia de los *tlamatinime*: sabios o filósofos con características bien definidas. Y, finalmente, el que entre los nahuas existió una cierta diversificación del saber: los conocimientos de los *tlamatinime* no eran simplemente los de los sacerdotes sino que se referían a la astronomía, los códigos, el calendario y la cronología, etc.

En nuestra opinión, los argumentos aducidos por León-Portilla no son concluyentes. Los testimonios que trae a colación demuestran sin duda que entre los nahuas se había iniciado un proceso de racionalización. Aún más: que éste se encontraba bastante avanzado, pero no al punto de llevar a un descreimiento masivo y a la necesidad de reemplazar las *antiguas* creencias religiosas no sólo por otras *nuevas* creencias míticas, sino por un *nuevo tipo de saber* -la filosofía. No se dio entre ellos ni la posibilidad de comparar la propia tradición mítica con otras muy diferentes,

⁵⁵ Cf. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. I. Tübinga: Mohr, 1978; nos hemos atenido a la interpretación de J. Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Tecnos, 1978, T. I, pp. 197-284.

⁵⁶ *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, pp. 1-2.

como sí sucedió en Jonia; ni tampoco la introducción de corrientes religiosas radicalmente distintas, como los misterios eleusinos, órficos y dionisíacos que, llegados del Oriente a Grecia, minaron allí las creencias tradicionales olímpicas. Lo que parece haberse presentado entre los nahuas fue simplemente la aparición de voces aisladas que, en efecto, cuestionaron la comprensión religiosa tradicional del mundo, como también sucedió en Grecia con los representantes de la lírica griega de los siglos VII y VI a.C.

El segundo argumento tampoco logra probar su cometido. Miguel León-Portilla consigue acreditar que entre los nahuas existieron en efecto *tlamatinime*: sabios con rasgos bien definidos. Pero lo que queda en claro también es que dichos *tlamatinime* eran figuras bastante tradicionales y que conservaban la tradición: eran los poseedores de los códices, de la sabiduría transmitida, quienes aconsejaban y reconfortaban los hombres llevándolos a reflexionar sobre su conducta y los orientaban para adquirir y desarrollar una cara –el ideal educativo tradicional de los nahuas. Eran maestros y guías, y estudiaban la región de los muertos. Dejemos para dentro de un momento su interés por el mundo físico. Los presocráticos se colocaron en cambio contra la tradición griega: son conocidas las críticas de Jenófanes a la concepción religiosa transmitida, sus “tiradas” y las de Heráclito contra Homero y Hesíodo, las extravagancias de Pitágoras y Empédocles, los procesos a los que fueron sometidos, antes de Sócrates, Anaxágoras y Protágoras por sus opiniones. Ni por asomo eran ellos figuras tradicionales que conservaran lo transmitido, por lo que suscitaban en muchos casos un gran revuelo e irritación.

El tercer argumento es menos convincente todavía: la diversificación del saber pudo haber existido, pero es insuficiente como criterio, pues lo decisivo es que el conocimiento de los *tlamatinime* parece haber sido bastante tradicional, aun en el caso del referido al mundo físico: tenía un sentido religioso, la cosmología náhuatl era a base de metáforas y con el ropaje del mito. Otra cosa es lo que aconteció en la Hélade. Como señala Ortega y Gasset ya los “siete sabios” de la antigua Grecia exhibían creaciones intelectuales inéditas (la astronomía con un fundamento matemático, la tiranía, la legislación individual, etc.). Este rasgo se acentuó con los filósofos presocráticos quienes, o sentaron las bases de disciplinas totalmente nuevas (la física, la lógica, la metafísica, etc.), o cambiaron radicalmente la orientación de disciplinas ya existentes *in nuce* al conferirles una fundamentación racional (la ética, la geometría, la teología, etc.).

Para probar que entre los nahuas existió una filosofía, lo mejor del libro de León-Portilla es a nuestro parecer el capítulo primero⁵⁷, al que nos acabamos de referir.

57 “Existencia histórica de un saber filosófico entre los nahuas”, pp. 55-82.

El resto del libro es muy informativo y escrito con un admirable conocimiento, pero no abona este propósito. Se refiere a: la “Imagen náhuatl del universo” (capt. II), “Ideas metafísicas y teológicas de los nahuas” (capt. III), “El pensamiento náhuatl acerca del hombre” (capt. IV), “El hombre náhuatl como creador de una forma de vida” (capt. V). En estos capítulos el autor reconstruye la visión náhuatl del universo, de los dioses y del hombre –la clásica división de los objetos de la *metaphysica specialis*: mundo, dios y hombre. La reconstrucción muestra que la visión que de la realidad en su conjunto tenían los nahuas era por entero igualmente tradicional, y equiparable en muchos aspectos a la visión helénica también tradicional existente *antes* del surgimiento de la filosofía. León-Portilla nos enseña así que los nahuas sólo reelaboraron la vieja imagen *mítica* tolteca del universo, que su concepción de los dioses no se apoyaba en *argumentos racionales* –como sí sucede en Jenófanes o en Empédocles– sino en creencias fruto de la *revelación*, y que dieron respuesta a la interrogante existencial del hombre, proponiendo que el ser humano se *divinice* mediante la flor y el canto. Los nahuas pensaban que lo que confiere sentido a la vida humana es la *creencia en Dios* y emprender el camino hacia él *divinizándose*. Su noción de verdad no poseía un carácter *gnoseológico* sino una *índole-religiosa*: la verdad en que el hombre podía afirmarse era *Dios*. Evidentemente, su visión de la realidad no era filosófica sino una cosmovisión religiosa.

El libro de León-Portilla se cierra en su tercera edición con un capítulo (el VI) dedicado a “El problema de los orígenes y evolución del pensamiento náhuatl”, con una “Conclusión” en que el autor señala que “todo el pensamiento filosófico náhuatl giró alrededor de una concepción estética del universo” (p. 322), y con dos Apéndices. Estos textos no añaden para el problema que examinemos nada nuevo a la tesis del capítulo I.

Debemos agregar que en un artículo posterior, León-Portilla defendió su libro *La filosofía náhuatl* de algunas críticas que se le habían formulado. Curiosamente este artículo lleva como título “El pensamiento prehispánico”⁵⁸. Lo que se puede interpretar como que su autor acepta que a las concepciones náhuatl prehispánicas no les calza el nombre de filosofía, sino meramente el de pensamiento. No obstante, en la Introducción y en la sección primera del texto León-Portilla defiende el haber aplicado “el concepto griego-occidental de la filosofía” “a las normas peculiares del antiguo pensamiento náhuatl” (p. 14). Reconoce que la filosofía es en efecto un producto griego, pero cree que la aplicación de su concepto a una realidad distinta como la del pensamiento náhuatl es legítima, ya que la filosofía es uno de esos conceptos claves que “parecen haber ampliado su connotación original, adquiriendo nuevo sentido de comprensión o aplicabilidad universal” (p. 15). No obstante, León-Portilla admite que existe en este lugar un problema epistemológico. Señala

58 Apareció en V.V.A.A., *Estudios de historia de la filosofía en México*. México: UNAM, 1973; pp. 11-72.

empero que, presuponer que al estudiar el pensamiento prehispánico se pueda "prescindir de la propia e inalienable mentalidad" (p. 16), le parece una forma de participar ingenuamente de un prejuicio cientificista. En realidad, aquí se pondría de manifiesto una dialéctica interna. Al acercarnos a un objeto de estudio extraño a la cultura occidental, en un primer momento inevitablemente proyectaríamos sobre él nuestras propias categorías, que le son sin duda ajenas. O sea que en cierta forma "inventaríamos" el objeto investigado (E. O'Gorman). Pero luego percibiríamos la consistencia peculiar e intrínseca del mismo objeto. "En este sentido creemos poder hablar de una filosofía prehispánica, y lo que es más importante, poder aprehender hasta cierto grado su contenido propio y distinto" (p. 19).

Es evidente que nuestras objeciones no van en esta dirección. No objetamos a León-Portilla por aplicar al pensamiento náhuatl el nombre (y el concepto) que le es extraño, de filosofía -lo que en efecto ya constituye de por sí un problema- sino porque las concepciones náhuatl son en verdad pensamiento religioso y no pensamiento filosófico: concepciones tradicionales que se orientan por el mito y no por el lógos.

2. El caso inca

Ahora quisiéramos mencionar las dificultades y algunas orientaciones existentes en el estudio del pensamiento inca. Probablemente, el mayor obstáculo sea que la cultura inca fue predominantemente oral, de modo que las fuentes para estudiar su pensamiento son sobre todo las relaciones y crónicas indígenas y españolas posteriores a la conquista. Contamos también con obras de arte de un rico contenido simbólico, pero con respecto a las cuales el margen de inseguridad para la interpretación es muy grande. No disponemos en cambio de códices o manuscritos indígenas originales, como sí sucede en el caso de las culturas prehispánicas de México.

Es sorprendente lo poco que se ha investigado el pensamiento inca. El pensamiento náhuatl se lo viene estudiando desde el siglo XVIII con Eguiara y Clavijero, como nos enseña León-Portilla⁵⁹. De modo que existe una amplia tradición de investigación en que apoyarse al respecto.

En cambio, no sucede así en el caso el pensamiento inca sobre el que hay muy pocos trabajos de real importancia, como algunos de Julio C. Tello, Luis E. Valcárcel, Antero Peralta, E. Mendizábal Losack y M. Luisa Rivara de Tuesta, entre otros más.

Una dificultad artificial pero perceptible en los estudios sobre el pensamiento inca en el Perú, es que parece constituir una cuestión de prestigio el que este pensamiento posea una índole filosófica. En este sentido, no se lo investiga desprejuiciadamente para tratar de establecer después si su carácter es mítico o filosófico, sino que se juzga a priori que tiene que ser filosófico. Sobre este particular es muy característico el comienzo de un trabajo de Antero Peralta:

"¿Filosofía incaica?

*Tal como suena, y filosofía de primera mano: una auténtica aspiración al saber universal, un efectivo saber de la razón humana que explica, para su gente i su momento, la realidad total i el puesto del hombre en el cosmos"*⁶⁰.

Frente a este apasionamiento hay que elogiar la ponderación de María Luisa Rivara de Tuesta quien ha estudiado las concepciones sobre dios, mundo y hombre en la cultura incaica, pero sin pretender que hayan constituido una filosofía sino sólo un pensamiento que "no es exclusivamente mítico sino que logró principios abstractos de índole racional"⁶¹.

Quisiéramos indicar expresamente que los estudios sobre pensamiento incaico no se deben confundir con los que actualmente se realizan sobre pensamiento andino (quechua y aymara), con los que guardan, claro está, algunas conexiones.

3. Consideración final

En nuestra opinión, no ha habido pues una filosofía prehispánica o precolombina sino sólo una visión mítica del mundo, de dios y del hombre similar a la que tenían los griegos antes del surgimiento de la filosofía. Podemos denominar a esta cosmovisión una forma de pensamiento. Esto no significa descalificarla. En efecto, hay muchas formas de pensamiento y la filosofía sólo es una de ellas. A su lado hay otras: el pensamiento mítico, religioso (que tiene como uno de sus elementos al mito), estético, científico, técnico, la *Sagesse* o experiencia de la vida, entre otros más⁶². Cada forma de pensamiento significa una forma de comprensión total del mundo equiparable a los otros. No obstante, la comprensión filosófica del mundo representa en algunos aspectos un enriquecimiento frente al pensamiento mítico, como ha puesto de relieve por ejemplo J. Habermas: es conciente de que es sólo una interpretación del mundo, mientras la comprensión mítica confunde la interpreta-

⁶⁰ "Veta filosófica en el Pensamiento Inca", en: *Humanitas*. Arequipa, N° 2, julio-dic. de 1964; p. 21.

⁶¹ Cf. "Wiracocha (dios), Pacha (mundo) y Runa (hombre) en la cultura prehispánica (incaica)", en *Kuntur*. Lima, N° 3, ene-feb. de 1987; p. 23.

⁶² Este planteo es una variación de una idea de Ortega. Cf. "Tesis para un sistema de filosofía", en: *Revista de Occidente*. Madrid, año III, 2a. época, N° 31, oct. de 1965; pp. 1-8.

ción, que ella misma es, con el mundo. Y además permite distinguir entre naturaleza y cultura y entre los *aspectos subjetivos, objetivos e intersubjetivos* de la experiencia, algo que no sucede en el pensamiento mítico, entre otras cuestiones más⁶³.

Presentar así las cosas no significa por cierto degradar el pensamiento mítico prehispánico, sino sólo tratar de ver claro y en forma racional. Y tratar de ver claro y en forma racional es hacer filosofía.

ANEXO 1¹

SOBRE ALGUNAS PREGUNTAS Y CRÍTICAS

1. La argumentación que contiene el texto es *circular*: la determinación que ofrece la filosofía es tan estrecha que luego no es de admirar que sólo calce a la filosofía griega y occidental.

Respuesta: El procedimiento que sigo me parece correcto y perfectamente defendible. Distingo, con Kant, entre un *concepto amplio* de filosofía que se habría dado en todo el mundo, y otro *estrecho* según el cual la forma de pensamiento a la que denominamos filosofía surgió en Grecia de donde luego se extendió a todas partes. Trato de establecer entonces bajo qué condiciones y con qué características se produjo el emerger de la filosofía en Grecia. Y finalmente aplico estos resultados al caso del pensamiento náhuatl sacando en claro que no es filosofía.

En realidad, los argumentos ofrecidos por León Portilla para acreditar la existencia de una filosofía entre los nahuas son *prima facie* plausibles, y es sólo un examen como el que hago el que en segunda instancia me lleva a descartar dicha tesis. ¿Por qué habría de ser un procedimiento como el que he seguido *circular*?

2. ¿Por qué reservar el nombre de filosofía solamente para la forma de pensar surgida en Grecia con la denominada Escuela de Mileto?, ¿por qué no se va a poder aplicarlo al pensamiento náhuatl o inca?, ¿no es ésta una manera de argumentar tributaria del *etnocentrismo occidental o eurocentrismo*?

Respuesta: Podemos sin duda aplicar el nombre de filosofía tomándolo en un sentido amplio al pensamiento náhuatl o inca, pero creo que no podemos hacerlo entendién-

63 Cf. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988; T. I, pp. 69-110; esp. 76-82.

¹ Cuando leí este trabajo en las "Jornadas de Filosofía" organizadas por el Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas" el 8 de mayo de 1992, no se me permitió responder a las preguntas y críticas que me formularon los participantes y asistentes, actitud contradictoria con los usos filosóficos que demandan el diálogo y debate después de presentar tesis u observaciones. Preparé entonces (julio de 1992) no sólo el texto sino este Anexo, pero por decisión de la persona encargada por el Centro Las Casas de la publicación, tampoco se le dio cabida en ella. (Nota de abril de 1999).

dolo en un sentido estrecho, a no ser que queramos producir una peligrosa confusión. Los nombres son por cierto producto de circunstancias convencionales y no naturales, pero hay razones *históricas* para emplearlos respetando su origen cuando, como en el caso de la filosofía, proceden de una situación con rasgos claramente identificables. Y yo no creo que sea rendir tributo a ninguna forma de etnocentrismo reconocer que la filosofía –tomando esta palabra en un sentido ahora estrecho– nació en Grecia con la denominada Escuela de Mileto.

Por lo demás, si se llamara filosofía a la visión náhuatl o inca también habría que designar así a la visión helénica tradicional del mundo. ¿Cómo habría que redenominar entonces a la actividad intelectual que empieza después con Tales, Anaximandro, Anaxímenes y sus sucesores?

3. Con un planteamiento como el que Ud. propone, su texto niega racionalidad al mundo andino y descalifica su estudio. En cualquier caso, Ud. considera que los mitos son falsos y la filosofía verdadera.

Respuesta: Quisiera aclarar que yo no me he referido a lo que se denomina hoy en forma en exceso vaga e indiferenciada “mundo andino”, sino sobre todo a si la visión náhuatl del mundo pueda ser designada como filosofía. Lejos está de mí la idea de negar racionalidad a esta visión: por el contrario, he partido de una posición muy amplia ante los mitos como la de G.S. Kirk para quien, como vimos, ellos tienen también un función explicativa. En este sentido, creo que se puede y debe estudiar la visión del mundo, de los dioses y del hombre de los nahuas y de los incas, pero sin incurrir en el *quid pro quo* de tomarlas como lo que no son: filosofía.

Por otro lado, y como lo digo al final del texto, pienso que el pensamiento mítico constituye una comprensión total del mundo al igual que la filosofía. Una de las consecuencias de esta afirmación es que, por ello, de ninguna manera podríamos considerar que el mito en su conjunto sea falso y la filosofía verdadera, ya que se trata de dos comprensiones *totales* del mundo que son en gran parte inconmensurables.

Debo añadir sin embargo que la lectura del libro de J. Habermas *Teoría de la acción comunicativa*, me ha llevado a variar la redacción final de mi trabajo, frente a las versiones preliminares de Arequipa y Cusco, en el sentido de que en el pensamiento filosófico se produce no obstante un *enriquecimiento* de la experiencia humana con respecto al pensamiento mítico. Este enriquecimiento se lo adquiere, claro está, al precio de alejarse el hombre de la naturaleza. Que existe y es mostrable podrá incomodarnos o no, pero no debería cerrarnos los ojos ante esta situación efectiva.

4. Al efectuar un juzgamiento como el que Ud. realiza, ¿no está aplicando ilegítimamente al pensamiento prehispánico categorías occidentales?

Respuesta: Por el contrario, estoy tratando de que no se aplique al pensamiento prehispánico conceptos que no le corresponden, como el de filosofía, sino que, dentro de lo posible estoy invitando a que se lo estudie desde sí mismo y que a partir de esta investigación se desarrolle las categorías hemenéuticas que le son pertinentes o adecuadas.

5. Finalmente, quisiera agregar algunas palabras de descargo. He sostenido en mis libros y trabajos que el *anatopismo*, o sea la tendencia a no partir de la realidad nacional y de sus posibilidades para formular los propios proyectos (individuales y colectivos), sino de realidades ajenas y posibilidades fantasiosas, domina también la filosofía peruana. En efecto, ella ha estado y en parte sigue estando orientada a forma casi exclusiva por la tradición filosófica europea y norteamericana menospreciando la tradición filosófica nacional². En la discusión luego de la mesa redonda que cerró las “Jornadas de Filosofía” del Centro Las Casas, uno de mis componentes me corrigió manifestando que la palabra *anatopismo* había sido acuñada por Víctor Andrés Belaunde en una polémica con José Carlos Mariátegui para criticar el europeísmo de éste. Y además pretendió ponerme en evidencia: sólo en apariencia mis estudios sobre pensamiento peruano le concederían valor a éste. En realidad le negarían sus méritos, siendo así una clara muestra de un falaz interés en la tradición filosófica nacional.

Ambos puntos son, por cierto, carentes de todo fundamento. Si mi objetante hubiera leído mi obra *Repensando la tradición nacional I*, se hubiera podido enterar en el “Prólogo” (p. XIV) que la expresión *anatopismo* fue empleada por primera vez por Belaunde en 1912, por lo que no tiene caso afirmar que la acuñó para polemizar contra Mariátegui. Si hubiera aunque sea hojeado mi libro mencionado, hubiera podido sopesar las siguientes líneas que anticipan objeciones tan deleznales como las suyas:

“si nuestra crítica a los pensadores (peruanos) elegidos puede parecer exigente en extremo o hasta demasiado dura, ello se debe que no queremos ser indulgentes con sus respectivas filosofías que contienen pensamientos que merecen ser repensados. Además se sabe y se ha hecho un lugar común afirmar que la crítica es el mejor homenaje que se puede rendir a un filósofo” (p. XXII).

Por último, si a mi oponente le interesara en verdad mi posición frente al pensamiento peruano y me hubiera hecho el honor de estudiar mi trabajo mencionado, se hubiera enterado de que reivindicó allí muchos puntos de vista de Ibero (por ej. Vol. 1, 84, 90, 108, 130, etc.); que de Salazar escribo: “Con la realización de su proyecto (filosófico), Salazar ha abierto un horizonte filosófico de la mayor

² Cf. al respecto mi libro *Repensando la tradición nacional I*. Lima: Hipatia, 1988; Vol. 1, XIV ss.

importancia" (Vol. 2, 860), lo que después razono en dicho texto; y que de Miró Quesada sostengo que es "el más importante de los filósofos peruanos de cualquier época" (Vol. 2, 835) y que tiene "la posibilidad de ser uno de los más importantes de Latinoamérica" (Vol. 2, 836). ¿Cómo así pudo aseverar entonces mi objetante que no reconozco méritos a la filosofía peruana?

Leer los libros antes de juzgarlos podrá ser tedioso y aburrido, pero todavía sigue siendo una *conditio sine qua non* para una crítica a ser tomada en serio.

ANEXO 2

SOBRE LOS PLANTEAMIENTOS DE MARTIN BERNAL Y ERIC A. HAVELOCK

QUISIERA EN ESTE ANEXO referirme a la posible objeción de que mi visión de la filosofía es etnocéntrica a la luz del libro de Martin Bernal *Black Athena*, y llenar además un vacío en mi texto sobre una de las razones para el surgimiento de la filosofía en Grecia.

1

En los dos primeros volúmenes publicados de su obra anunciada en cuatro *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*³ Martin Bernal ha sostenido que hay dos modelos para estudiar el mundo griego: el primero ve a Grecia como un fenómeno esencialmente europeo o ario, y el segundo como un fenómeno levantino surgido en la periferia del área cultural egipcia y semítica. Según Bernal el modelo ario es relativamente reciente: se desarrolló recién en la primera mitad del siglo XIX y admite dos variantes. En su forma amplia niega la verdad de los asentamientos egipcios y cuestiona la de los fenicios. Y en su forma extrema floreció en los dos picos del antisemitismo de los años 1800 y las décadas de 1920 y 1930, y niega incluso la influencia cultural fenicia. Según el modelo ario el mundo griego fue autónomo y proporcionó las bases de la civilización europea que, por lo tanto, no debe nada a los países de áreas subdesarrolladas como el Oriente Medio o Africa que han tenido en consecuencia muy poca o ninguna influencia –según la variante del caso– en "la gloria que fue Grecia o la grandeza que fue Roma" o en la Europa que emergió como su sucesora.

El modelo antiguo era el convencional entre los griegos de la época clásica y helenística. Según este modelo la cultura griega habría nacido de la colonización de Grecia ocurrida hacia el año 1500 a. C. por parte de los egipcios y fenicios quienes

³ Vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Jersey: Rutgers University Press, 1987; y Vol. II: *The Archeological and Documentary Evidence*, 1991.

habrían civilizado a los habitantes nativos. Posteriormente Grecia habría continuado tomando una serie de préstamos culturales de las culturas del cercano Oriente.

Bernal propone retornar al modelo antiguo pero modificándolo. En su opinión, habría un base real para afirmar el modelo antiguo de la colonización egipcia y fenicia de Grecia. Sin embargo, su comienzo sería más temprano: en la primera mitad del segundo milenio a. C. Admite asimismo que la civilización griega es el resultado de las mezclas culturales creadas por estas colonizaciones y por préstamos posteriores. Por otra parte, acepta en forma tentativa la hipótesis del modelo ario de invasiones –o infiltraciones– desde el norte por hablantes indoeuropeos entre el cuarto y tercer milenio a.C. No obstante, sostiene que la población temprana hablaba un lenguaje indo-hetita que dejó pocas huellas en Grecia; pero que, en cualquier caso, no puede ser usado para explicar los muchos elementos no-europeos en el lenguaje posterior.

Bernal piensa que si él tiene razón no sólo habría que repensar las bases fundamentales de la “civilización europea” sino además que enfrentar el hecho de que la historiografía occidental está penetrada de un pensamiento racista y chauvinista. En su opinión, el modelo antiguo de Grecia no muestra mayores deficiencias o debilidades en cuanto a su poder explicativo y sólo fue desechado por razones externas: a los eruditos del siglo XVIII y a los escritores románticos del siglo XIX les era simplemente intolerable que Grecia –que no sólo era el epítome de Europa sino su infancia– hubiera surgido como el resultado de la mezcla de elementos nativos europeos y de otros productos de la colonización africana y semita. En el primer volumen de su libro Bernal estudia “La fabricación de la antigua Grecia entre 1785 y 1985” y en el segundo “La evidencia arqueológica y documental”.

El libro de Bernal ha provocado una enorme discusión en el mundo académico llegando hasta el ámbito público, y ha suscitado opiniones muy decididas a favor y en contra. Algunas de las opiniones contrarias han sido reunidas por ej. en el volumen editado por Mary R. Lefkowitz y G. McLean Rogers *Black Athena Revisited*⁴. En esta compilación de trabajos críticos los autores tratan de mostrar que es un error intentar revivir el “modelo antiguo” del mundo griego debido a que las viejas nociones sobre su origen egipcio se basaban en falsas conjeturas y en información equivocada, y que hablar de un “modelo ario” de Grecia es tendencioso y hasta quizás sea un discurso deliberadamente elegido para sugerir que existen prejuicios raciales o religiosos al respecto. La verdad es que estos prejuicios no habrían existido o en todo caso sería insostenible hablar así de un modelo único, pues los grecistas de los dos últimos siglos han cultivado opiniones muy dispares. Los autores de esta compilación tratan de demoler las principales afirmaciones de Bernal y de mostrar que sus métodos académicos son inconfiables.

No obstante, otros autores se han inclinado a favor de muchas de las tesis de Bernal, así por ej. en lo concerniente al racismo que denota la asunción según la cual sería imposible que la filosofía acredite influencias orientales o africanas, pues se sugiere que los egipcios eran incapaces de pensar y argumentar filosóficamente. En este sentido se ha recomendado a los historiadores de la filosofía distanciarse de estos prejuicios y examinar objetivamente las influencias que el pensamiento oriental ha podido ejercer para el surgimiento de la filosofía griega⁵.

En nuestra opinión, Bernal ha tenido en efecto éxito al mostrar que muchos de los eruditos del siglo XVIII y XIX que rechazaron el modelo que denomina antiguo de la civilización griega obraron guiados por prejuicios raciales y por una visión sin duda etnocéntrica. Asimismo tiene razón en cuanto a que muchos de los elementos del mundo griego vinieron de Egipto (por ej. arquitectónicos, técnicas agrícolas y algunos “científicos”), de Fenicia (el alfabeto) y de ambos ámbitos (por ej. elementos mitológicos). En qué medida tuvo lugar este proceso es algo que deberán probar estudios de detalle en cada caso.

Bernal no se ha pronunciado todavía con mucha precisión sobre si lo que llamamos filosofía en sentido estricto, es decir, una orientación universal y racional en el mundo (y con el tiempo mediante conceptos abstractos), como la que se desarrolló a partir de Tales, se pueda encontrar ya antes en Egipto o en el Medio Oriente. En nuestra opinión, una orientación semejante sólo surge en el mundo griego luego de la crisis de la cultura griega y –según Erick Havelock– debido al paso de la oralidad a la escritura. En cambio, si tomamos la palabra filosofía en un sentido amplio, en el que concierne a una meditación general sobre las grandes preguntas que afectan el ser humano, hubo sin duda filosofía en muchas de las grandes culturas orientales, así en Egipto, en la Grecia previa a los presocráticos y en muchas otras culturas. Para nosotros, sostener esta distinción no representa adherir de ningún modo al modelo ario del que habla Bernal o un criterio etnocéntrico con respecto a la filosofía.

2

Afirmé en mi artículo anterior que la filosofía nace como una reacción a la gran crisis que sacudió a la cultura y civilización griega en los siglos VII° y VI° a.C. Esta visión debe ser complementada con la de Eric A. Havelock⁶ según la cual para el surgimiento de la filosofía fue esencial el paso de la oralidad a la escritura en el ámbito de la cultura griega, proceso que se desarrolló a partir del año 700 a. C. más o menos. Este tránsito paulatino permitió el nacimiento del pensamiento conceptual y su maduración.

5 Cf. por ej. el artículo de Dan Flory “Racism, Black Athena and the Historiography of Ancient Philosophy”, en: *The Philosophical Forum*. New York. Vol. XXVIII, N° 3, Spring de 1997: 183-208.

6 Sobre todo en su libro *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor, 1994.

4 Chapel Hill/London: The University of North Carolina Press, 1996.

Según Havelock todas las civilizaciones humanas se apoyan en su capacidad de almacenar información, algo que podemos denominar como una especie de "libro cultural". Antes de Homero el libro cultural griego se almacenaba en la memoria oral. En cambio, entre Homero y Platón cambió el libro cultural: la información se fue alfabetizando y el ojo sustituyó al oído. Los resultados de la alfabetización sólo se manifestaron plenamente en el helenismo cuando el pensamiento conceptual adquirió fluidez y su vocabulario se normalizó. Platón estuvo en el centro de esta evolución: fue su heraldo y su profeta.

Para Havelock la cultura griega se mantuvo sobre fundamentos exclusivamente orales hasta el año 700 a. C. aproximadamente. En consecuencia, los primeros filósofos presocráticos no pudieron haber sido pensadores metafísicos, porque no disponían del léxico requerido al respecto. El autor los presenta en lo esencial como habiendo sido pensadores orales, profetas vinculados por muy viejos hábitos al pasado y a formas de expresión que eran también formas de experiencia; y como habiendo estado empeñados en elaborar un vocabulario y una sintaxis para el futuro que fuera adecuada para expresar el pensamiento abstracto. Su tarea primaria habría sido la de inventar un lenguaje que hizo posible los pensamientos venideros.

Para Havelock la tradición oral pudo mantenerse más allá del siglo VII° a. C. Todavía en el siglo V° la primera formación era oral, y a ella se superponía luego, en la adolescencia, otra de tipo escrito. Fue sólo en el último tercio del siglo V° y con posterioridad en el IV°, cuando se produjo la revolución introducida por la escritura. Lo que significa que en el siglo V° persistía una mentalidad oral: un modo de conciencia, un vocabulario y una sintaxis que no eran los propios de la cultura del libro. De allí que Platón viera en la mentalidad oral su principal enemigo.

Los relatos de Homero y de Hesíodo cree Havelock que dieron lugar a una mentalidad a la que denomina homérica por ser la mentalidad dominante: se trataba del área preservada o significativa de la cultura de la que procedía el área coloquial y efímera de las tareas cotidianas. El lenguaje coloquial no tenía un margen muy amplio de expresión y de ideas. Sólo dentro del lenguaje preservado y significativo, dotado de vida propia, alcanzaba su máximo posible el significado dentro de la mentalidad homérica.

Según Havelock Platón contribuyó a la destrucción de la mentalidad homérica con el impulso que dio a la idea de psique -que ya había sido defendida por Heráclito, Demócrito y Sócrates-, con la idea correspondiente del objeto en que se piensa, con su presentación de la poesía como una mera opinión y correlativamente con su teoría de las ideas o formas que poseen una objetividad frente al sujeto. Estos puntos de vista dieron lugar a una revolución no sólo en la mentalidad griega sino europea en general, porque originaron un nuevo tipo de experiencia del mundo: la reflexiva, la científica, la tecnológica, la teológica y la analítica. Fue el tránsito de un mundo

concreto, de eventos singulares y entremezclados a otro dominado por categorías abstractas, por lo universal y por lo claramente diferenciado.

De la exposición que hemos efectuado se observan algunas diferencias entre las tesis que hemos mantenido en nuestro texto y las de Havelock, pero asimismo una amplia convergencia entre ambas.

ANEXO 3

SOBRE DOS RÉPLICAS

DESDE LA APARICIÓN del artículo anterior en su versión original⁷ y en otra resumida⁸ ha sido objeto de sendas réplicas en las publicaciones de Víctor Efraín Díaz Guzmán *Filosofía y Ciencia en el Antiguo Perú*⁹ y de Gustavo Flores Quelopana *Etnocentrismo y filosofía prehispánica*¹⁰. En este anexo quisiéramos referirnos a las mismas.

1

Según Díaz Guzmán no hay por qué exigir que en el mundo precolombino haya tenido lugar el mismo proceso de racionalización que en el griego, “en ese caso (nuestra filosofía, D.S.) sería también griega como ese no es el caso, la filosofía en América pre-colombina tuvo su propio proceso de racionalización como consecuencia natural del proceso de desarrollo de la razón de sus hombres” (32). El autor sostiene que, por ejemplo, el calendario maya es una síntesis del pensamiento filosófico de esa cultura “que sobrepasó los límites de la astronomía y otras ciencias conexas de dicha cultura”.

Para Díaz Guzmán en la cultura incaica hubo un proceso de cuestionamiento de la vieja imagen religiosa y mítica y de racionalización de la vida. La prueba sería que en el momento de la invasión española los Incas tenían un único Dios Universal, habrían cuestionado a los dioses menores y que “la racionalización de la vida los llevó a una nueva concepción religiosa” y a un nuevo enfrentamiento con el mundo, lo que se reflejaría en los óptimos recursos económicos obtenidos (34).

7 En: J. I. Ana Teresa Martínez (Ed.), *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia y convivencia social*. Cusco: Bartolomé de las Casas, 1992: 161-209.

8 En: David Sobrevilla, *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima: Carlos Matta Editor, 1996: 13-18.

9 Lima: Nosotros, 1998: esp. 12-36.

10 Lima: IIPCIAL, 1999: esp. 13-48.

Finalmente, el saber de los amautas no sería tradicional, pues se trataba de un saber remozado frente al de las culturas anteriores, y no sería individual, porque "por su origen, tanto el conocimiento filosófico como el científico son colectivos". En este sentido, dicho saber estaba privado de todo culto a la vanidad (35).

En opinión de Díaz Guzmán

"La filosofía en el Antiguo Perú fue un conocimiento emanado del Amauta, cuyas fuentes inmediatas fueron, tanto los mitos y las concepciones religiosas de la creación y la evolución del mundo cósmico, como los conocimientos de su ciencia en pleno proceso de desarrollo, truncado por la intervención española" (43).

En mi opinión, el Prof. Díaz Guzmán no ha comprendido mi argumento, quizás porque ha empleado sólo la versión abreviada de mi texto y no la original. En efecto, su trabajo muestra un malentendido sobre el proceso al que Max Weber denominaba de racionalización del mundo y de cómo el mismo se opone a la concepción mítica, religiosa y tradicional del mundo¹¹. Tampoco comprende la naturaleza individual de la filosofía sobre la que hay abundantes pruebas desde un comienzo -por ej. el carácter de "Oscuro" que se atribuye a Heráclito, la reacción despertada por Sócrates o el carácter extravagante que Platón asignaba al filósofo: todo lo que se explica bien porque éste iba en contra de las "creencias" colectivas. La incompreensión del Prof. Díaz Guzmán llega a un extremo -por lo menos en cuanto a las tesis que sostengo- cuando afirma que la filosofía en el Antiguo Perú tuvo como fuentes tanto a los mitos y a la religión como a la ciencia. Llegados a este punto hay que recordar que una filosofía que tiene su origen en el mito y en la religión no es filosofía.

2

Gustavo Flores Quelopana afirma por su parte que es una muestra de etnocentrismo sostener que sólo la filosofía occidental es filosofía. En realidad, el saber "filosófico, puede adoptar diversas formas, y esto sin borrar las concordancias fundamentales acorde con las específicas manifestaciones culturales" (22). De otro lado, "la filosofía puede darse también como un saber vinculado a la tradición religiosa central, que tiende a la integración del individuo con el cosmos o Dios y encarnado en un sabio que no busca resaltar la originalidad individual sino que se desvanece en la colectividad" (23).

"La filosofía China e India por ejemplo si bien busca una explicación total del universo no comparten ni la tendencia, ni el tipo humano, ni el propósito del

11 Cf. el libro de Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen: C.B. Mohr, 1979.

filosofar occidental. Incluso dentro de éste la escolástica medieval concibió un filosofar que estaba al servicio de un orden trascendente y cuya fundamentación última estaría en la voluntad divina" (23-24).

Sería además problemático calificar el pensamiento precolombino como un saber tradicional sin más, e ilegítimo compararlo con la cosmovisión religiosa griega dado que no se tiene en cuenta sus distintas condiciones políticas (25).

Finalmente sería irreal pensar que otras civilizaciones si lograron crear una filosofía, mientras que sería inconcebible que no lo haya conseguido "una civilización tan antigua como la andina" (27).

Para Flores Quelopana en el mundo andino habría habido una forma distinta de filosofar no sólo como ciencia de lo universal (Husserl), "sino como sabiduría de lo particular, de la vida y de la existencia, que por ello es un saber vinculado a la reflexión ética, cosmológica y teológica. Por lo demás, la vinculación entre filosofía y religión no es desconocida en Occidente y los ejemplos van desde Platón, Pascal, Kierkegaard hasta Marcel" (27).

Flores Quelopana omite tomar en cuenta la distinción que hago inicialmente entre filosofía en sentido amplio y en sentido estricto. Y que yo afirmo que en el primer sentido la filosofía se ha dado en numerosas culturas o en casi todas ellas; en cambio en sentido estricto sólo se originó en Grecia por las razones que ofrezco.

A continuación comete una *petitio principii*: suponer aquello que habría que demostrar previamente: que la filosofía admite diferentes formas o modalidades y que sería una muestra de etnocentrismo reducirlas todas ellas a la forma griega. El hecho es que históricamente y entendiendo la filosofía en sentido estricto ella surgió de la crisis del mundo griego y de las características de su tránsito de lo oral a lo escrito que permitió el nacimiento de los conceptos.

Es verdad que a menudo se habla de filosofía china e india. Pero somos del parecer de que aquí se trata de orientaciones del mundo basadas más bien en el mito o la religión, en la tradición, en formulaciones oraculares y no de filosofía en el sentido de una orientación en el mundo que problematiza lo recibido, que se basa en la razón y es universal, y que es fruto de un esfuerzo individual. René Guenon acentuaba por ello el carácter tradicional de las doctrinas orientales en general¹².

Es verdad asimismo que en el Occidente se ha dado a veces una vinculación entre filosofía y religión. Pero aquí se debe tener en cuenta: primero, que ello ha sucedido

12 Cf. "La enseñanza tradicional" en, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. Buenos Aires: Perseo, 1988: 251-254.

en figuras (como Pascal, Kierkegaard, Marcel) o corrientes más bien marginales; segundo, que cuando se quiso hacer de la filosofía una *ancilla theologiae* se produjo su rebajamiento; y, tercero, que hay que distinguir –como casi siempre se ha hecho– entre el Dios de los filósofos y el del simple hombre religioso y entre la teología racional y la que no lo es, de modo que aun aquí las diferencias entre filosofía y religión no se han simplemente borrado.

En realidad no es problemático calificar al pensamiento precolombino de tradicional: lo es en tanto no cuestiona los saberes recibidos; y tampoco es ilegítimo compararlo con la cosmovisión griega prefilosófica ignorando las distintas condiciones políticas que para el caso son irrelevantes. Irreal me parece no lo que sostengo sino exigir que nuestra cultura precolombina haya tenido que tener filosofía sólo por razón de su antigüedad o del prestigio –real o nó– de la palabra filosofía.

Finalmente, no entiendo la propuesta de Flores Quelopana de la filosofía como un saber vinculado a lo particular y a lo religioso. Estoy más en la línea de Aristóteles o de Husserl para quienes el conocimiento filosófico se da vinculado a lo universal; y de Descartes cuando sostenía que toda evidencia recibida (por ej. la religiosa) debía someterse al tribunal de la razón. Concibo también, aunque es una actividad que me queda muy lejana, que pueda hacerse una teología racional desde la filosofía –y asimismo una teología no racional aunque fuera de ella. Pero me resulta inevitablemente sospechoso, confuso y algo patético este saber filosófico que parte de “una yuxtaposición entre logos y mythos” (?) (42), que se presenta como una “necesidad radical del espíritu”, y que encuentra en el historiador Heródoto a un primer filósofo (46).

3

Para concluir quisiera reafirmarme en que me parece totalmente legítimo y deseable el estudio del pensamiento precolombino –subrayo que no hablo del pensamiento andino– como un forma de orientación en el mundo de carácter tradicional y no filosófico –o filosófico en el sentido amplio de la palabra. Como esclarecer una comprensión distinta de la nuestra es un problema muy delicado y complejo, sostengo que se debe ser especialmente cuidadosos en este caso, y que algunos *desiderata* existentes son los siguientes:

- a) Este estudio debería hacerse por conocedores del *quechua*, del *aymara* o del idioma indígena del caso.
- b) Estos investigadores deberían tener además una sólida preparación metodológica y hermenéutica.

- c) La reconstrucción del pensamiento precolombino debería hacerse sobre la base de un estudio sistemático y todo lo completo que sea posible de los testimonios de los cronistas indígenas y españoles, a lo que puede unirse otros tipos de análisis como el examen lingüístico y arqueológico.
- d) Los investigadores deberían estar al corriente de los trabajos que se hacen en países como México, en el Africa y hasta en los Estados Unidos y en Europa sobre el pensamiento no occidental, al que a veces conceden el rango de filosófico –en nuestra opinión equivocadamente. Resulta en este sentido algo patético que uno de nuestros replicantes cite un libro de Franz Wimmer (1999, 20), pero que escriba mal el nombre del autor y no refiera su contenido: sucede que no lo ha leído por estar en alemán. O que ni él ni el otro objetante se refieran a la amplia literatura que hay hoy en alemán, francés e inglés sobre lo que actualmente se llama “Interkulturelle Philosophie”, “Philosophie universelle” o “Worldphilosophy”.

En mi opinión, no tiene caso seguir repitiendo generalidades o citando literatura atrasadísima de segunda mano o lugares sueltos de uno u otro cronista en favor de la presunta existencia de la filosofía precolombina o de la andina en lugar de hacer un investigación sólida –aunque pueda ser discutible– como la de Placide Tempels *La philosophie bantoue* (1945) o la de Miguel León-Portilla *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956).

LAS FILOSOFÍAS HETEROGÉNEAS

LOS CASOS DE LA FILOSOFÍA EN NUESTRA AMÉRICA EN AFRICA Y EN EL JAPÓN

INTRODUCCIÓN

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

LA FILOSOFÍA GRIEGA Y OCCIDENTAL Y LAS FILOSOFÍAS HETEROGÉNEAS

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

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

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

Pero también podemos tratar de determinar las preguntas y conocimientos propiamente filosóficos sobre las bases de una consideración sistemática de la filosofía –sistemática en el sentido indicado de una organización del saber filosófico. En el siglo XVIII Christian Wolff resumía el sistema tradicional de las ciencias en general y de las filosóficas en particular. Según su sistematización las ciencias filosóficas tenían por propedéutica a la lógica y se dividían en teóricas y prácticas. Las ciencias filosóficas teóricas se subdividían a su vez en ciencias de la facultad superior del conocimiento: la metafísica general u ontología, y la metafísica especial (que comprendía a la teología, psicología y cosmología racionales); y en ciencias teóricas de la facultad inferior del conocimiento (que eran la teología, la psicología empírica y la física y las ciencias particulares de la naturaleza). Las ciencias prácticas de la facultad superior del conocimiento eran la filosofía práctica general (que abarcaba la ética, la política y la economía) y el derecho natural o filosofía del derecho; y las ciencias prácticas de la facultad inferior del conocimiento constituían la tecnología o praxis empírica.

Esta sistematización fue después abandonada, ya sea porque algunas disciplinas dejaron de ser estudiadas por la filosofía para pasar a ser ciencias empíricas (es el caso

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

Por cierto, el proceso de transformación y desaparición de algunas disciplinas filosóficas y el surgimiento de otras nuevas prosigue su curso, de tal modo que la sistematización de la filosofía es concebida por cada nueva corriente filosófica de una manera distinta. Así por ej. Husserl distinguía tajantemente en las Ideas entre ciencias de hechos y ciencias de esencias puras, y manifestaba que estas últimas son la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura del espacio, la teoría pura del movimiento y otras disciplinas más, a las que Husserl no mencionaba (*Ideas I*, § 7). Es conocido que el mismo Husserl y otros miembros del movimiento fenomenológico cultivaron además la historia de la filosofía entendiéndola de una manera peculiar; que Scheler agregó al campo de estudio de la fenomenología la ética y la filosofía de la religión, Sartre y Merleau-Ponty la psicología fenomenológica y Alfred Schütz la ciencia social. Por su parte, el marxismo ortodoxo se subdivide en materialismo dialéctico e histórico. El primero comprende el estudio de la materia, de la conciencia, de la dialéctica materialista, sus leyes y categorías y del conocimiento como reflejo. El materialismo histórico abarca en cambio la consideración de la producción material, la lucha de clases, las formas históricas de comunidad entre los hombres, el Estado, la revolución social y la conciencia social (Cf. por ej. *Dialektischer und historischer Materialismus*. 1974, caps. 3-16). Además hay por supuesto una ética y estética marxistas, una historia de la filosofía marxista y otras disciplinas más. De su lado, la filosofía analítica considera como algunas de sus partes principales: la teoría del significado, del conocimiento, de la acción, de la biología, de lo mental, de lo religioso, de la percepción, la ética y la estética (J. Hospers, *Introducción al análisis filosófico*, 1966). Estas son las tres principales corrientes filosóficas contemporáneas y es obvio que la exposición que hemos hecho de la división de las disciplinas filosóficas variará según los autores y corrientes a los que tomemos como referencia.

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

Hablo en cambio de filosofías heterogéneas¹ para designar a las que se despliegan en el seno de culturas a las que no pertenecían originalmente como un elemento propio, sino que han llegado a ellas en un comienzo como una actividad importada. Se trata del resultado de un proceso por el que la cultura occidental ha entrado en contacto con otras culturas, casi siempre como consecuencia de la colonización promovida por Europa desde el siglo XVI, proceso que parece haber sido cancelado sólo en nuestros días.

La filosofía –tomando esta palabra en sentido estricto– injertada en el seno de una cultura extraña a aquella en que originalmente había surgido, se ha desarrollado así en un nuevo medio como un producto heterogéneo². Cuánto y cómo se ha desplegado, ha dependido en mucho de las características de la cultura a la que llegaba y de las condiciones históricas y materiales que ésta le ofrecía. La filosofía, sostenía Hegel, es una manifestación del espíritu absoluto (por ej.: *Enzyklopadie* 1830, §§ 572 ss.), y por consiguiente está más allá de las limitaciones individuales y materiales del espíritu subjetivo y objetivo. Pero el mismo Hegel aceptaba en su *Filosofía de la Historia* que la filosofía también es la manifestación del espíritu de un pueblo (por ej.: *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 123), por lo tanto que compartía sus rasgos. Es decir que aunque la filosofía es uno de los productos más altos del espíritu humano, y en este sentido puede ser cultivada en cualquier pueblo, no deja de ser afectada y determinada –por lo menos hasta un cierto punto– por las condiciones en que se desarrolla.

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

¹ Tomo prestado el adjetivo «heterogéneo» de un planteamiento de crítica literaria de Antonio Cornejo Polar (Cf. su libro *Sobre literatura y crítica latinoamericana*, 1982; esp. pp. 53-85). Aunque mi planteamiento sobre las filosofías heterogéneas tenga comunidades con el de Cornejo, diverge de él. En efecto, Cornejo tipifica a las literaturas heterogéneas como aquellas caracterizadas «por la duplicidad de los signos socioculturales de su proceso productivo: se trata, en síntesis, de un proceso que tiene, por lo menos, un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente una zona de ambigüedad y conflicto» (p. 73). Las literaturas homogéneas son en cambio para Cornejo aquellas que circulan dentro de un solo espacio social cobrando un grado muy alto de homogeneidad: «es, podría decirse, una sociedad que se había de sí misma» (Ibidem). Las diferencias con lo que llamo filosofías heterogéneas están a la vista.

² Este proceso es estudiado por la antropología cultural dentro del capítulo destinado a la «transculturación». Cf. por ej. M.J. Herkoviits, *El hombre y sus obras*, pp. 565-585.

1. La filosofía en Nuestra América

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

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

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

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

La segunda generación es, como ya hemos dicho, la de los «forjadores», quienes habrían formulado el proyecto del filosofar latinoamericano. Miró Quesada habla de filosofar y no de filosofía latinoamericana a fin de indicar que la actividad de los pensadores latinoamericanos no supone que sus ideas sean originales, pero tampoco que constituyan un mero repensar. «El proyecto latinoamericano de filosofar puede precisamente definirse como la decisión de transformar un mero filosofar en un filosofar que dé por resultado una filosofía auténtica» (1974, p. 25). Sin embargo, los forjadores habrían empezado a filosofar con una conciencia escindida: por una parte con fe en que algún día sería posible hacer filosofía en Latinoamérica, pero por otra

parte con la duda de sus posibilidades ante la filosofía europea. En este sentido, "La generación forjadora crea el proyecto y concibe la filosofía latinoamericana como el resultado de un largo esfuerzo de maduración, como una meta que debe ser alcanzada en el futuro" (Id., p. 52). Hacer filosofía auténtica era para ellos plantearse los problemas filosóficos a la europea con un cierto complejo frente a la tradición filosófica occidental.

La tercera generación se habría bifurcado en dos grupos: el "regionalista" o "afirmativo" y el "universalista" o "asuntivo". Lo común entre ambos es que los dos tratan de crear una filosofía auténtica. Las diferencias se pueden expresar así: el grupo "regionalista" afirmaría la existencia filosófica de América Latina, sostendría la realización de la autenticidad, consideraría que el "ser" del filósofo latinoamericano es ya una realidad. Está representado por el grupo "Hiperión" encabezado por Leopoldo Zea y defiende que la mejor manera de hacer filosofía auténtica es filosofar sobre la realidad latinoamericana, tratar de dilucidar qué cosa entendemos por nuestro propio ser, qué cosa significa ser latinoamericano. En cambio, el grupo "universalista" sostiene que es posible hacer filosofía auténtica, pero sólo dedicándose al estudio de la filosofía occidental y llegando a comprender todo lo importante que ella ha sido capaz de producir. Hecho esto, empezar a hacer aportes personales, a decir cosas interesantes y originales sobre los temas que conforman su contenido. "De un lado, meditación sobre nuestra propia realidad; del otro aportes valiosos, en lo posible originales, sobre los grandes temas de la filosofía universal" (1978, p. 76). Con una cierta perspectiva sobre la labor que ya ha cumplido esta tercera generación, Miró Quesada cree que actualmente ya se puede sostener que ella ha realizado el proyecto de hacer filosofía auténtica.

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

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

La *filosofía de lo americano* ha contribuido a la toma de conciencia de una filosofía auténticamente latinoamericana y a aclarar el horizonte desde el cual puede interpretarse la historia. "A través de esta interpretación se revela el ser del latinoamericano como un afán de ser reconocido en su condición humana y como una consecuente necesidad de autoafirmarse". La filosofía de lo americano se habría transformado, por gravitación natural, en la filosofía del Tercer Mundo y, a través de esta universalización, habría culminado en uno de los aspectos más significativos y creadores del pensamiento latinoamericano: en la *filosofía de la liberación*. "La filosofía es conocimiento racional que puede y debe ser puesto al servicio de la liberación de los oprimidos en su lucha por lograr el reconocimiento humano. La filosofía no es únicamente ideología, es instrumento racional de lucha. La universalidad de la razón, no puede consistir en afirmar el poder de los grupos o de las naciones dominantes. Toda auténtica racionalidad conduce a la *liberación humana*. En este sentido el pensamiento latinoamericano contribuye a aclarar el sentido último del filosofar y a mostrar la relación profunda entre racionalidad y condición humana" (1978, p. 81). La filosofía latinoamericana culminaría así en un humanismo universal que, en la práctica, sólo puede realizarse mediante la liberación de todos los oprimidos del mundo.

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

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

En *lógica*, Miró Quesada sostiene que la principal contribución de la filosofía latinoamericana es haber desarrollado la primera teoría matemática contradictoria

no trivial. Este aporte habría despejado un nuevo horizonte y habría abierto la posibilidad de desarrollar una lógica dialéctica que merezca el nombre de lógica.

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

2. La filosofía en Africa

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

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

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

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

1) La *etnofilosofía*. Este es un término acuñado por el filósofo de Benin Paulin Hountondji para referirse a los trabajos de aquellos antropólogos, sociólogos, etnógrafos y filósofos, que presentan la cosmovisión de los pueblos africanos, sus mitos, folklore y sabiduría popular como filosofía. Según Hountondji la etnofilosofía "consiste en refugiarse perezosamente tras el pensamiento del grupo, absteniéndose de tomar posición uno mismo y de pronunciarse sobre los problemas a los que respondió a su manera el pensamiento de los ancestros" (*Philosophy in the present situation of Africa*, p. 37). Los etnofilósofos se oponen a ver la filosofía como un cuerpo de pensamientos producidos por diferentes individuos y racionalmente argumentado, subrayan la naturaleza grupal del pensamiento africano y aceptan la invocación emocional como uno de los únicos rasgos distintivos de éste. Autores representativos de esta corriente son, conforme a Hountondji, Tempels, Césaire, Senghor, Nbiti y Kagame. Según Orika la mayoría de las obras que pretenden describir una visión del mundo o un sistema de pensamiento de una comunidad particular africana o de todo el Africa, pertenecen a la etnofilosofía. Estas obras sólo podrían ser denominadas como "filosóficas" en el sentido adulterado del término y tienen como un gran defecto pertenecer no a la tradición crítica sino acrítica del Africa.

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

3) La *filosofía nacionalista-ideológica*. Está representada fundamentalmente por las obras de políticos como Kwame Nkrumah y Julius Nyerere. Se trata de un intento de desarrollar una nueva teoría política -si es posible única- basada sobre el socialismo y el humanismo africanos. Según Nkrumah el "conciencismo" es la filosofía que debe impulsar la revolución social en el Africa y representa "La organización de las fuerzas que habrán de permitir a la sociedad africana apropiarse

de elementos occidentales, islámicos y eurocristianos y elaborarlos de tal modo que se integren en la 'personalidad africana'. Por su parte Julius Nyerere comprende el "socialismo africano" como la posición fundamental de la "gran familia" (Ujamaa) de la humanidad. Su principio básico es el de la "justicia distributiva": en la sociedad tradicional africana nadie explotaba a los otros, sino que todos trabajaban para todos. A Oruka le es claro que muchos de estos planteamientos no son filosóficos en un sentido estricto, pero subraya que en ellos, a diferencia de lo que sucedía con la etnofilosofía, se concede su importancia a la filosofía tradicional, se reconoce que las propuestas que se hacen deben ser de autores individuales y no de etnias colectivas -aunque están enraizadas en la tradición africana- y se sostiene que la filosofía debe encarar problemas prácticos.

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

3. La filosofía en el Japón

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

ondulante, incluso un poco trágica, fueron emprendidas varias síntesis de éxito diverso, pero desgraciadamente sin resultados positivos hasta nuestros días" (S. Ohe, "Japón", en: *Panorama del pensamiento contemporáneo*, II, pp. 1185-1186). Esta oscilación también se ha producido en el caso de la filosofía japonesa a partir de 1868.

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

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

En el período de ascenso encontramos tres momentos. El primero está caracterizado, según el padre Piovesana, por el empirismo, positivismo y evolucionismo, y comprende desde 1862 hasta 1885 aproximadamente. Dos pioneros de la introducción de la filosofía occidental en el Japón fueron Mamichi Tsuda y Amane Nishi. Este último fue el creador de la terminología filosófica japonesa y propuso un eclecticismo en el terreno moral combinando planteamientos orientales y occidentales. Tanto él como Tsuda importaron el empirismo y el positivismo. No obstante, el más famoso representante del materialismo evolucionista fue Hiroyuki Kato.

El segundo momento está marcado por la introducción del idealismo anglo-germano, gracias sobre todo a la acción de profesores extranjeros. Este momento abarca desde 1886 hasta 1900 y está signado por una tendencia tradicionalista y

conservadora muy acentuada. Tetsujiro Inoue, el primer japonés en detentar una cátedra de filosofía en la Universidad de Tokio, atacó al Cristianismo, alentó al nacionalismo y propuso un *realismo de la identidad*. Criticó vigorosamente el materialismo de Kato, contribuyó a formular la terminología filosófica japonesa – como antes había hecho Nishi – e investigó en detalle el pensamiento confuciano. Otro nombre importante de este momento es el de Hajime Onishi por sus estudios de filosofía occidental y sus trabajos de ética.

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

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

Otras tendencias importantes de esta época son el culturalismo, hegelianismo, marxismo y la filosofía nacionalista. El socialismo se habría introducido en el Japón a fines del período anterior sobre todo con Shusui Kotoku, pero en este momento tuvo una continuación importante con Hajime Kawakami quien comenzó a traducir *El Capital* de Karl Marx. Más importante fue Kiyoshi Miki quien planteó un marxismo antropológico y una filosofía de la historia influenciada por el existencialismo. Miki falleció en prisión por causas políticas al igual que Jun Tosaka. Entre los filósofos nacionalistas hay que situar a Kiyoshi Hiraizumi, a M. Kishira y a Sin'ichiro Nishi, estos dos últimos muy influenciados por Hegel.

Luego de la guerra podemos distinguir tres tendencias principales en la filosofía japonesa: la fenomenología y el existencialismo, el materialismo y marxismo y la filosofía analítica y la epistemología. El existencialismo ha tenido un gran impacto en la nueva Escuela de Kyoto, representada por M. Kosaka, Koyama y K. Nishitani, en filósofos de la ética como T. Kaneko y Y. Oshima y en el amplio público que han encontrado los escritos de Heidegger y Sartre y las lecciones de Gabriel Marcel. Más

importante todavía ha sido el movimiento marxista que llegó a dominar la “Sociedad Japonesa de Filosofía”, fomentó la discusión de diferentes aspectos de la problemática de la izquierda – como el de la “libertad bajo el socialismo” –, colaboró en campañas proselitistas y llegó a contar con importantes figuras. Merecen ser destacadas: el aristoteliasta Takashi Ide, el ex-discípulo de Nishida Kenjuro Yanagida y como paramarxistas los historiadores del pensamiento japonés S. Funayama y H. Saigusa. Después de 1945 también comenzó a desarrollarse el movimiento analítico y asimismo la filosofía de la ciencia, que han contado entre sus filas a J. Suetsuna, S. Ohe y G. Miyake. De los profesores posteriores a la guerra uno de los más importantes es K. Ikegami, quien se ha ocupado con problemas epistemológicos, de filosofía del conocimiento y de filosofía de la cultura.

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

Aunque muy escéptico ante las generalizaciones, el padre Piovesana trata de ofrecer algunas características de la filosofía en el Japón al final de su recuento de la misma. Estos rasgos generales son en su opinión los siguientes: la búsqueda de una lógica para el pensamiento japonés, el abuso del método dialéctico, el interés en el hombre y en lo individual y la preferencia temática por la ética y la filosofía de la religión. Lo que más llama la atención es la primera característica que se explica así: dada la irracionalidad e incoherencia que dominan gran parte de la historia y de la vida cotidiana nipona, los filósofos japoneses habrían tratado de compensarla elaborando una lógica peculiar y adecuada al mundo japonés que pueda capacitarlo para competir con el Occidente. Esto sería lo que permite entender los esfuerzos de Nishida por desarrollar una “lógica del campo”, de Tanabe por construir una “lógica de las especies”, de S. Funayama por explicar la lógica de los idealistas japoneses y de R. Mutai por trabajar una “lógica del lugar”. Pero es lo que esclarece también, según el padre Piovesana, la importancia que una vez tuvo el kantismo y el neokantismo en el Japón y el actual atractivo de la filosofía analítica y de los estudios de lógica formal. Un último rasgo del pensamiento japonés es su gran interés en la filosofía de la cultura, en especial por la peculiaridades del Japón y lo japonés, por la relación de su historia con la del mundo entero y por el diálogo entre la civilización occidental y la cultura japonesa.

4. Consideración final

Pienso que el recuento anterior del pensamiento en Latinoamérica, en Africa y en el Japón, puede haber sugerido cuáles son algunos de los problemas específicos de las filosofías heterogéneas por el hecho de ser tales. Estos problemas o no surgen en la filosofía occidental o no surgen con tanta insistencia. Los problemas de la filosofía en Europa (continental y británica) y en Estados Unidos son los problemas “clásicos” y contemporáneos a los que me he referido antes. De estos problemas también se

ocupan las filosofías heterogéneas, pero a ellas se les plantean además otros que le son peculiares. Los localizaré a continuación, mostrando cómo se dan en el caso del pensamiento en América Latina, en África y en el Japón. Son los siguientes:

1) Paulin Hountondji ha hablado de una *etnofilosofía*: de un pensamiento híbrido que “presentándose como un discurso filosófico, se reduce, en la práctica, a ser un capítulo particular de la etnología o, si se prefiere, de la antropología cultural” (“Que peut la philosophie?”, en: Diemer (Ed.), *Philosophy in the present situation of Africa*, p. 37; Cf. también su libro *Sur la “philosophie africaine”*, 1980). No es necesario adherir a esta determinación de Hountondji en relación al problema al que deseamos apuntar: bastará con decir que el problema consiste en que se trata de presentar un pensamiento no filosófico como filosófico, o lo que hemos llamado filosofía en sentido amplio como filosofía en sentido estricto o especializado. Este intento se da muy característicamente en sociedades o culturas no occidentales que no han tenido originalmente filosofía, sino otras formas de pensamiento. Es así como en América Latina Miguel León-Portilla ha publicado en México trabajos sobre *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes* (1956), *Tres formas del pensamiento nahuatl* (1956), “El pensamiento pre-hispánico” (1963). En el Perú María Luisa Rivara de Tuesta ha escrito el artículo “Pensamiento incaico: Wiracocha” (s.d.). Existen otros trabajos parecidos en Bolivia y en otros países latinoamericanos. Para el África P. Hountondji considera como etnofilosofía el trabajo clásico de Placide Tempels sobre *La Philosophie bantoue* (1945), los de A. Césaire, L.S. Senghor y otros más (Cf. su libro *Sur la “philosophie africaine”*, p. 11 ss.). En el caso del Japón son innumerables los intentos que se han hecho después de la Restauración Meiji para tratar de presentar al confucianismo y al budismo como filosofías en sentido estricto.

2) Odera Oruka ha caracterizado una filosofía nacionalista ideológica: un pensamiento que se elabora como una teoría social en favor de la independencia y que busca crear un orden social humanista. Es el “conciencismo” de Kwame Nkrumah, que pretende ser una teoría de la conciencia revolucionaria postcolonial; y la propuesta de Julius Nyerere de una “gran familia”, planteamiento que parte como *terminus a quo* del hombre africano para llegar al hombre universal como *terminus ad quem*. Con una base filosófica más amplia y un rol político menos acentuado, el equivalente latinoamericano de esta propuesta africana es la filosofía de la liberación. Los puntos de contacto son evidentes: según Miró Quesada, en esta filosofía se considera que el pensamiento puede y debe ser puesto al servicio de la liberación de los oprimidos como un instrumento racional de lucha, y se esclarece la meta última del filosofar como siendo un humanismo universal. Por lo demás, esta instrumentalización de la filosofía en un sentido más o menos político es plenamente comprensible: América Latina y el África han sido escenarios de la acción del colonialismo europeo y lo siguen siendo del imperialismo y de las luchas de poder del Primer y Segundo Mundos³, de modo que

es explicable que aquí se trate de hacer de la filosofía un medio más para salir del subdesarrollo y alcanzar una sociedad más justa.

Otro es el caso del Japón, país que nunca fue colonizado, sino que más bien jugó un rol considerable como potencia imperialista desde comienzos de siglo hasta su derrota en la Segunda Guerra Mundial y que luego ha visto renacer su poderío económico. Y, sin embargo, la filosofía también se ha instrumentalizado en el Japón, aunque en forma distinta a como ha sucedido en América Latina y África. Un filósofo como T. Inoue promovía una moralidad japonesa nacional hacia 1911 y trataba de justificar la política japonesa en la Manchuria y en China en 1934 (Piovesana 1963, p. 39). Antes del ingreso del Japón a la Segunda Guerra Mundial otros dos filósofos, K. Hiraizumi y M. Kihira, defendían la superioridad presuntamente indudable de la cultura japonesa (Id., pp. 194-195). Aun M. Tanabe impulsó el nacionalismo con su “lógica de las especies” al subrayar el rol de la nación como especie frente a la humanidad como género y a los entes históricos como individuos. De todos estos filósofos el único que después de la derrota japonesa tuvo el coraje de hacer un acto de arrepentimiento público fue Tanabe con su libro *Filosofía como metanósis* (1946), en el que se retractaba de muchas de sus posiciones previas tratando al mismo tiempo de salvar algunos aspectos para las generaciones futuras. Su nueva propuesta intelectual era en favor de una filosofía del arrepentimiento, una crítica radical de sí mismo y de toda línea imperialista en filosofía y en pro de una afirmación de la dependencia total del hombre con respecto al factor religioso. Su planteamiento político era en ese momento que el Japón y el mundo entero debían revisar sus posiciones desde estos puntos vista y elegir la vía de la social-democracia (Piovesana 1963, pp. 149-152). También R. Mutai ha abogado por el pacifismo después de terminada la Segunda Guerra Mundial.

3) Un tercer problema es el de la identidad cultural o, en casos, nacional o hasta continental. En América Latina es un problema planteado en forma casi prototípica por la corriente de la “filosofía de lo americano”. Según Miró Quesada esta corriente “considera que la mejor manera de hacer filosofía auténtica es filosofar sobre nuestra propia realidad, tratar de dilucidar qué cosa entendemos por nuestro propio ser, qué cosa significa ser latinoamericano” (1978, p. 76). Los fraseos africanos de este problema han sido y son innumerables: desde la interrogación del liberiano E. W. Blyden por la “African Personality”, pasando por toda la problemática de la “Négritude” de L.S. Senghor y la “remise en question” del pensador y político del Zaire M. Kalanda, hasta el concepto de la “Authenticité” propuesto por Mobutu Sese Seko. En el Japón la búsqueda de la identidad cultural de la isla, ha sido una constante después de la Reformación Meiji y casi cada generación y cada corriente ha tratado de dar una respuesta a este problema. Shigeki Nishimura (1828-1902), E. Inoue (1859-1919), T. Inoue (1855-1944), K. Nishida (1870-1945) T. Watsuji (1889-1960), T. Tanabe (1885-1962), H. Kawakami (1879-1946), H. Nagata

3 Nuestro trabajo fue originalmente escrito en 1984. (Nota de 1999).

(1904/1946), K. Hiraizumi (1895) y muchos otros autores más, han escrito sobre este tema. La razón de que se encuentre esta reflexión en la filosofía en América Latina, África y Japón, nos parece ser bastante simple: se trata de una reacción frente a la penetración y vigor de la cultura occidental que parece imponer sus propias soluciones a los problemas en detrimento de las culturas nativas, poniendo en peligro su identidad y la de las naciones o continentes que las portan.

4) Una cuarta posibilidad que hasta ahora sólo hemos hallado realizada en el África, es entender por filosofía lo que Odera Oruka ha denominado "sagacidad filosófica": la de tomar como filosofía en sentido amplio los razonamientos de "pensadores" no instruidos ni formados. No obstante, es más o menos claro que en el futuro es probable que se encuentre equivalentes a la "sagacidad filosófica" africana en América Latina¹ y en el Japón aunque en este último caso hay la dificultad de la extendida caracterización de los nipones como un pueblo que no observa las reglas lógicas, carece de coherencia, adolece de una cierta incapacidad para formar ideas complicadas, etc. (Cf. Piovesana, p. 246).

Existen muchas dificultades para un estudio comparado de las filosofías heterogéneas, pero al mismo tiempo son bastante evidentes las ventajas que se derivan del mismo. Ante todo: una filosofía heterogénea es un "producto" complejo. Está formado por un elemento propiamente "cultural" y por una cierta base material, y ambos tienen que ser tomados en cuenta para decidir si la comparación es pertinente. De hecho, la comparación que hemos realizado en un primer intento entre la filosofía en América Latina, África y el Japón no es –pese a todas las matizaciones y precauciones que hemos tenido– muy lograda. Sucede que hay diferencias muy acentuadas de carácter histórico, cultural y material entre nuestros tres términos de referencia. Y no obstante, también hay grandes semejanzas entre las filosofías en la tradición latinoamericana, africana y japonesa, que nos parece que por último hacen viable la comparación. Tanto América Latina como África fueron colonizadas y aunque éste no fue el caso del Japón –como ya hemos dicho– pensamos que el parangón es aquí más pertinente que con la "filosofía" china por ejemplo –y que deja enseñanzas muy ricas. La tradición japonesa no es en efecto tan paradigmáticamente "oriental" y otra como la china y en este sentido es mucho más accesible. La ventaja de poder contar con un término de comparación como la filosofía japonesa –tomando aquí la palabra filosofía en sentido estricto– es que, al haberse desarrollado el pensamiento nipón en contraposición con una tradición tan fuerte, es especialmente vigoroso y cargado de propuestas de las que se puede aprender mucho. Por lo demás, al efectuarse comparaciones se debe ser muy cauto y tener muy presente el consejo del Prof. Harold Mc Carthy: "hay que buscar semejanzas, pero desconfiar de ellas. Y

¹ Nota de setiembre de 1999: entretanto un cierto equivalente ha surgido en América Latina en la filosofía *inculturada*, que reivindica a la "sabiduría popular" como tema de la filosofía. Cf. el último artículo de este volumen, p. 258.

desconfiar porque las semejanzas existen normalmente en un contexto de diferencias y siempre deben ser vistas en relación a estas diferencias" (Cit. por el padre Piovesana, p. 262). Una de estas diferencias entre la filosofía en Latinoamérica, en África y en el Japón, es que este país ofrece una enorme cantidad de recursos materiales de los que no disfrutaban ni América Latina ni África. Otra es la falta de escritura en algunas de las culturas aborígenes latinoamericanas y en muchas del continente africano. Una semejanza entre las filosofías heterogéneas se da en el proceso de su desarrollo: atraviesan por una fase de apropiación de la filosofía occidental, a la que sigue otra de madurez y luego coexisten corrientes variadas. Así en el caso de la filosofía latinoamericana, las generaciones de los "fundadores" y "forjadores" son continuadas por la tercera generación que representa –según Miró Quesada– la madurez y luego hay una diversificación de corrientes en la cuarta generación. En la filosofía japonesa, la fase de ascenso fue seguida por el período de madurez abierto por Nishida y actualmente hay cuando menos tres corrientes. En forma parecida, en la filosofía africana, que tiene menos tradición, se observa que de la fase de apropiación inicial se va pasando a una primera madurez.

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

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

BIBLIOGRAFÍA

1. Sobre la filosofía en el mundo contemporáneo

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

2. Sobre la filosofía en Latinoamérica

Ardao, Arturo y otros. *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo, 1976.

Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 1983.

Kempff Mercado, Manfredo. *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile: Zig Zag, 1958.

Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano*. México: FCE, 1974.

—. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1981.

—. "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana", en: *Rev. Fil. Univ. Costa Rica*, XVI (43), 1978; pp. 75-82.

—. "La filosofía latinoamericana y el problema de la autenticidad". Manuscrito, s.d., 18 p.

Roig, A. A. y otros. *Los fundadores en la filosofía de la América Latina*. Washington: OEA, 1970.

Sarti, Sergio. *Panorama del la filosofía hispanoamericana contemporánea*. Milán: Cisalpino-Goliardica, 1976.

Zea, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. México: Ariel, 1976.

3. Sobre la Filosofía en Africa

Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. 2 t. Madrid: Alianza Universidad, 1981.

Diemer, Alwin (ed.). *Philosophy in the present situation of Africa*. Wiesbaden: Steiner, 1981.

(Contiene ponencias sobre la filosofía en Africa presentadas al 16o. Congreso Mundial de Filosofía de Düsseldorf. Contribuciones de O. Oruka, P. Bodunrin, A. N'Daw, H. Hanafi y P. Houtondji).

Eze, E. Ch., *African Philosophy. An Anthology*. Oxford: Blackwell, 1998.

Hountondji, Paulin J. *Sur la "philosophie africaine"*. París: Maspero, 1978.

Ntumba, Tshiamalenga. "Die Philosophie in der aktuellen Situation Africas", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Meisenheim, Tomo 33, Cuaderno 3, julio-setiembre de 1979; pp. 428-433.

Wiredu, Kwasi. *Philosophy and an African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

4. Sobre la Filosofía en el Japón

Jacinto Zavala, Agustín (Ed.), *Ensayos filosóficos japoneses*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

Lüth, Paul. *Die japanische Philosophie, Versuch einer Gesamtdarstellung unter Berücksichtigung der Anfänge in Mythos und Religion*. Tübingen: Mohr, 1945.

Nakamura, Hajime. *The Way of Thinking of Eastern Peoples*. Tokio: Ministry of Education of Japan, 1960.

Nakamura, Hajime. *A History of the Development of Japanese Thought from A. D. 592 to 1868*. 2 t. Tokio: Japan Cultural Society, 1969.

Piovesana, Gino K. *Recent Japanese Philosophical Thought 1868-1962. A Survey*. Tokio: Enderle, 1963.

Suzuki, y otros. *Filosofía del Oriente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

5. Otra literatura citada

A. V. *Dialektischer und historischer Materialismus*. Berlín: Dietz, 1974.

Cornejo Polar, Antonio. *Sobre literatura y crítica latinoamericana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1982.

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie 1830*. Hamburgo: Meiner, 1959.

—. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburgo: Meiner, 1955.

—. *W.F. Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hamburgo: Meiner, 1959.

Heidegger, Martín. *¿Qué es esto, la filosofía?* Lima: San Marcos, 1958.

Herskovits, Melville S. *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

Hospers, John. *Introducción al análisis filosófico*. 2 t. Buenos Aires: Macchi, 1966.

Husserl, Edmund. *Ideas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Jaspers, Karl. *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. Madrid: Gredos, 1972.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Meiner, 1962.

Kant, Immanuel. *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1966.

EL INICIO DE LA ESTÉTICA FILOSÓFICA EN EL PERÚ A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII

LA BELLEZA EN DÁVALOS Y FIGUEROA
Y EL ARTE DE LA POESÍA EN LA POETISA ANÓNIMA

EN SU CÉLEBRE TESIS doctoral *De lo barroco en el Perú* (1938) Martín Adán sostuvo que el genio original español era esencialmente barroco: realista, cercano inmediatamente a Dios, reacio a toda filosofía sistemática. Pero que en el Renacimiento se habría gestado otra España penetrada de platonismo. Realismo y platonismo serían las dos tendencias opuestas que en su juego antitético explicarían el desarrollo de la literatura española, que habría tenido un auge en el siglo XVII y una progresiva decadencia en los siglos XVIII y XIX conforme se fue alejando del barroquismo. Este esquema de la literatura española –sobre cuya corrección no me interesa discutir– se repite según Adán en la peruana que sólo representaría una variante “en asunto y nomenclatura” de la hispánica: “Nuestra expresión literaria pasa por tres ejercicios sistemáticos: el barroco impositivo, el churrigueresco definitivo y el romántico aberrativo”¹ –donde tampoco me es importante la corrección de este esquema. Para mi propósito lo importante me parece ser aquí que Adán detecta que en el siglo XVII se produce la introducción del platonismo o neoplatonismo en la literatura peruana, hecho que él atribuye a Amarilis (38 ss.) –atribución que tampoco discutiré.

Los trabajos posteriores han creído ver en Diego Dávalos y Figueroa al verdadero responsable de esta introducción del platonismo o neoplatonismo. Así en un libro admirable, *Petrarquismo peruano: Diego Dávalos y Figueroa y la poesía de la 'Miscelánea Austral'*², Alicia de Colombí-Monguió ha hablado de este tópico: estudia la poesía de Dávalos y Figueroa desde la perspectiva de la poética de la *imitatio* renacentista y sobre el telón de fondo del neoplatonismo humanista de los tratados y diálogos de amor. Por su parte, Alberto Tauro del Pino examinó la ideología de la Academia Antártica vinculándola a la inspiración clásica de su autora³ y Antonio Cornejo Polar consideró que la fuente indirecta del *Discurso en loor de la poesía* de la poetisa

1 *De lo barroco en el Perú*. Lima: San Marcos, 1968: 370-371.

2 London: Tamesis Books, 1985.

3 *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*. Lima: Huascarán, 1948.

anónima es principalmente Platón a través de la criba cristiana. El discurso también mostraría la influencia de Cicerón y Horacio y la de las poéticas y preceptivas españolas⁴.

La influencia de las ideas neoplatónicas sobre Diego Dávalos y Figueroa y la poetisa anónima es indudable, pero no debería oscurecer el hecho de que estos dos autores están ubicados en medio del desarrollo de ideas modernas. Esta es la tesis que trataremos de hacer plausible en este texto. Para evidenciarlo examinamos la concepción de la belleza en Dávalos y Figueroa y la del arte de la poesía en la poetisa anónima.

1. LA NOCIÓN DE BELLEZA EN DÁVALOS Y FIGUEROA

Dávalos y Figueroa trata de la noción de la belleza en el Coloquio VII^o de la *Miscelánea Austral* (1603), que en parte (fols. 24-25) le está dedicado aunque luego (fols. 25-30) se ocupa de otras cuestiones como lo dice su título: "Coloquio VII^o. Que trata de la belleza, motivo del Amor; muévase en lo restante del coloquio algunas curiosas dudas de Amor, con la resolución de todas ellas"⁵.

Inicialmente Delio realiza una introducción al tema de la definición de la belleza realizando una consideración que hoy llamaríamos histórica, en la que refiere las opiniones de Platón, Plotino, Cicerón, Agustín de Hipona y el *topos* que se encuentra por ej. en Cicerón y Plinio el Viejo según el cual Zeuxis recurría al procedimiento de idealización para pintar, seleccionando los mejores rasgos existentes para construir una figura⁶.

Es muy probable que Dávalos y Figueroa haya conocido sólo mediatamente a estos autores, pues su exposición sólo coincide en forma aproximada con sus textos. Así por ej. las dos versiones que ofrece sobre la concepción platónica de la belleza son ambas imprecisas. Según la primera Platón habría hecho una tripartición de la belleza sobre la base de una consideración a la que podemos denominar *antropológico-cognoscitiva*: a la *vista* está ligada la belleza de los cuerpos. 2. Al *oído* la de la voz. Y 3. a la *consideración* y el *entendimiento* la belleza del ánimo. Pero en Platón nunca se

encuentra esta tripartición formulada de esta manera, sino casi sólo la bipartición de la belleza en sensible y suprasensible.

Según la segunda versión ofrecida por Dávalos y Figueroa, Platón habría propuesto una segunda tripartición *ontológica* de la belleza: 1. la de los cuerpos vivientes hermosos (belleza natural). 2. La de los edificios, estatuas y pinturas (belleza artificial o del arte). Y 3. la belleza de los estudios (belleza de esta actividad humana ligada al saber). El autor parece aludir aquí al camino del amor que Platón formula en *El Banquete*, pero donde la gradación es muy diferente: el amor puede ser: 1. a los cuerpos bellos, 2. a un único cuerpo, 3. a la belleza del alma, 4. a la belleza de las aspiraciones y costumbres, 5. a la belleza del saber, 6. a la belleza en sí misma (210 a- 212 a). Evidentemente a Dávalos y Figueroa sólo le llega un eco bastante lejano de este texto platónico.

Peor todavía sucede con respecto a la concepción de la belleza de Plotino, con respecto a la cual nuestro autor sólo dice que éste dividía a la belleza en corpórea e incorpórea, sin exponer en verdad los rasgos de dicha concepción. Con más contenido es la referencia a Cicerón. Según Dávalos y Figueroa el famoso orador romano habría sostenido que la belleza se divide en dos géneros: la *venustas* o gracia propia de las mujeres "y la otra llamada dignidad viril, que atribuye [Cicerón] a los hombres, poniéndola en la compostura proporcionada de miembros, con suavidad y ornato de colores". En este caso, nuestro autor se apoya más en textos de Cicerón que quizás conoció directamente: el *De Officiis* I, 36, en el que el orador romano habla de dos clases de belleza en relación al decoro: la primera es la gracia (*venustas*), propia de la mujer, y la segunda es la dignidad (*dignitas*), característica del hombre. Este texto lo combina Dávalos y Figueroa con otro tomado de *Tusculanae Disputationis* IV, 13, en que Cicerón definía la belleza corporal diciendo que es una cierta figura apta de los miembros con un color suave. Ahora bien, es altamente probable que Dávalos conociera este texto sólo por una fuente intermedia, ya que a continuación Cicerón agrega que la belleza del alma consiste en la igualdad y la constancia (*aequalitas et constantia*) de las opiniones y juicios, unida a la fortaleza (*firmitas*) y a la permanencia (*stabilitas*), belleza anímica que es una consecuencia de la virtud o su esencia misma, mientras el autor ecijano no menciona nada sobre el particular.

A continuación Dávalos sostiene que el mismo Cicerón "y casi todos los demás que de esto tratan dicen: la belleza que pertenece a los ojos, es aquella donde más la vista agradar se siente; que es una medida conforme en todas las partes con gracia de colores esmaltados; su fuerza y perfección consisten en su moderación y proporción" (24). Es decir que aquí se restringe el tema a la belleza ligada a la vista -dejándose de lado la vinculada al oído y al entendimiento. La belleza visual provocaría un gran agrado visual y consistiría en la medida proporcionada entre las partes y la gracia acompañada de colores. La fuerza y perfección de este tipo de belleza radicaría en la moderación y proporción. En este texto de Dávalos se expone claramente la

4 Discurso en loor de la poesía. Lima: San Marcos, 1964: 206-207 ss.

5 Empleamos la única edición existente del libro en el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid: *Miscelánea Austral*. Lima, 1603. Agradecemos a Sonia Rose su ayuda para conseguir la fotocopia respectiva.

6 Este *topos* se remonta a Sócrates quien según Jenofonte recomendó al pintor Parrasio recurrir al procedimiento de la idealización. Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 10. Según W. Tatarkiewicz se puede denominar la tesis de la idealización de los rasgos "socrática". Cf. su *History of Aesthetics* (La Haya: Mouton, 1970: I, 102). Posteriormente se hizo usual atribuir a Zeuxis el haber escogido cuando menos a cinco modelos para pintar a Helena en el templo de Hera en Crotón. La anécdota se la encuentra por ej. en Cicerón *De inventione* II, 1 y en Plinio el Viejo *Histor. natur.* XXXV, 36.

variante más famosa de la teoría clásica de la belleza según la cual ésta consiste en la proporción entre los miembros acompañada de un color suave. Lo único nuevo que se agrega es la gracia, que no aparece en la definición ciceroniana. La gracia había estado presente casi desde el comienzo del pensamiento estético prefilosófico de los griegos, pero sólo había comenzado a manifestarse temáticamente en el período helenístico. Por entonces, Dionisio de Halicarnaso la había definido como la frescura, charme, eufonía, suavidad, persuasividad, oponiéndola a la belleza a la que caracterizaba como una cierta grandeza, impresividad, solemnidad, dignidad etc.⁷. Posteriormente, en la época del alto Renacimiento italiano un grupo heterogéneo compuesto por el pintor Rafael (1483-1520), los humanistas Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Pietro Bembo (1470-1547), Baltasar de Castiglione (1478-1529) y el filósofo León Hebreo (1465-1535) volvieron a referirse a la gracia como una condición esencial de la belleza o como un signo inequívoco de ella⁸. Dávalos y Figueroa probablemente tomó la idea de la gracia de León Hebreo.

Para nuestro autor de lo anterior extrajo Agustín de Hipona la conclusión de que la belleza es "la conveniencia de partes bien adornadas de colores, llena de grata concordia y proporción, que provoca a ser amada". La definición mencionada se aproxima mucho a la que ofrece en efecto el padre de la Iglesia en una epístola escrita el año 387 a Nebridio en la que sostiene que la belleza del cuerpo es "la congruencia entre las partes con una cierta suavidad de color" (*congruentia partium cum quadam coloris suavitate*)⁹. También en este caso seguramente Dávalos no conoció los textos agustinianos. La idea de que la belleza excita el amor es un fundamental pensamiento platónico.

Finalmente, nuestro autor agrega que como la belleza así concebida es difícil de hallarla en un solo sujeto, el artista debe recurrir al procedimiento idealizador de Zeuxis, recogiendo el *topos* ampliamente conocido.

Luego de esta introducción histórica viene la parte más interesante conteniendo la opinión del autor. Cilena sostiene en relación a la historia de Zeuxis:

"Bien pudiera ser, en alguna de las doncellas (en quien no se hallaron en suma perfección sus partes) hallarse un no sé qué de donaire y gracia; con que se aventajara a las más perfectas, y se pudiera llamar bella, pues hay damas, que miradas por figura no lo son, y no siendo especuladas por partes, si no miradas juntas, son muy hermosas, y otras al contrario, de manera que sin esa figura, y sin otra, que formó Luciano (de varias estatuas de excelentes artífices sacada) tengo por la mejor definición de belleza, serlo, la que generalmente agrada" (24).

7 Tatarkiewicz, Id.: 245 y 256.

8 Tatarkiewicz, Id. III (1974), 117-121.

9 Cf. David Sobrevilla, "La estética agustiniana", en: *Logos*. México, N° 19, 1978: 7-51. La cita aparece en las pp. 14-15.

Este texto lo corona una definición típicamente moderna de belleza: "lo que generalmente agrada", que muestra con claridad el proceso de *subjetivización* de la belleza característico del pensamiento moderno. Quisiera indicar expresamente que en este contexto no entiendo por proceso de *subjetivización* de la belleza el que se la conciba por necesidad como algo *arbitrario*, sino el que se *desontologice* la belleza, la cual deja de ser una característica de los objetos —una proporción o luminosidad como en la época antigua y medieval— pasando a convertirse en algo que percibe el sujeto¹⁰. No obstante, en el caso de la definición de la belleza que expone Dávalos ella sí se presenta como algo arbitrario, ya que se la identifica como el *agrado* que por lo general provoca un objeto. Es conocido que en el pensamiento moderno sería sólo Kant quien en su *Crítica del Juicio* (1790) separaría claramente entre lo bello y lo meramente agradable. Por lo demás, ya en el pasaje anterior se introducía este proceso de *subjetivización* de la belleza visual al afirmar que es la que más agrado produce a la vista, consistiendo en la proporción de todas las partes "con gracia de colores esmaltados".

El texto que examinamos me parece muy notable por mostrar a continuación claramente una de las grandes contribuciones del pensamiento iberoamericano a la formación de la estética moderna: se trata de la introducción de la noción del "no sé qué". En la anécdota de Zeuxis se hablaba tan sólo del proceso de idealización empleado por el pintor: selecciona los mejores rasgos de sus modelos construyendo con ellos una figura perfecta. En cambio, Dávalos y Figueroa nos dice que puede ser que una de sus modelos no haya sido perfecta. No importa: tenía un cierto no sé qué (la belleza y gracia) con que aventajaba a las doncellas más perfectas. Y la conclusión es simplemente ésta: algunas damas no son bellas ni en su figura ni en sus partes, pero sí en su conjunto porque tienen este no sé qué, mientras otras poseerán muchas perfecciones, pero carecen de lo esencial que es este no sé qué.

Erich Köhler distingue en cuanto al surgimiento del "no sé qué" dos tradiciones: la agustiniana de carácter *psicológico-teológico* o *mística* y la ciceroniana de índole *psicológico-estética*. En la primera estaría el "non se che divino" de Dante y el "non se che negli occhi" de Petrarca. Cicerón habría hablado de un "nescio quid preclarum ac singulare", de un "nescio quid tenue, quod sentire nullo modo, intelligi autem vix potest". Este tipo de discurso se habría mezclado en el Renacimiento con el de la "grazia" como ingrediente irrenunciable de la belleza, generándose una línea que va de Poliziano, pasando por Firenzuola (quien hablaba de un "non seo-che di grazia") y llegando a Tasso (quien se refería a la belleza del alma como de un "non se che di eterno e divino"). Pero habría sido sólo el pensamiento español el que desarrolló la noción del "no sé qué" como un concepto estético básico.

¹⁰ He tratado un momento posterior de este proceso en mi artículo "De Hume a Kant. El proceso de desontologización de la estética", en: V. Rohden (Ed.), *200 años da 'Crítica da faculdade do juízo' de Kant*. Porto Alegre: Universidade Federal de Rio Grande do Sul/Goethe Institut, 1992: 34-49.

Nombres importantes serían aquí los de Fernando de Rojas con su *Celestina* (antes de 1499), Juan de Valdés (1533), Boscán, Teresa de Avila y Juan de la Cruz. Los nombres finales de esta evolución serían los de Baltasar Gracián (1601-1658), quien habló de la noción del "despejo" a la que sólo se puede describir como un cierto "no sé qué", y el P. Benito Feijoo (1676-1764), quien escribió un texto sobre "El no sé qué" en que manifestaba que la obra de arte está hecha con un arte superior al del espectador o del lector. Por lo demás hay que recordar que otro de los teóricos del "je ne se quoi" fue el P. Dominique Bouhours (1628-1702) básicamente en su obra *Les Entretiens d'Eugene et de Ariste* (1671).

En nuestra opinión, el texto que analizamos de Dávalos y Figueroa se encuentra en medio de esta evolución, pero tiene el gran mérito de ser muy anterior a los de Gracián, Feijoo y Bouhours. Además, es importante señalar que la elaboración de este noción del "no sé qué" no fue un caso aislado en el pensamiento estético peruano, sino que se la vuelve a encontrar en el *Apologético* (1622) de Juan de Espinosa Medrano en favor de don Luis de Góngora. Allí el "Lunarejo" defiende el estilo gongorino indicando que está compuesto por un elemento conciente, el arte, y otro inimitable, el ingenio natural; y agrega que la belleza de este último consiste en un cierto "no sé qué".

Pero sigamos con el análisis de nuestro texto. A continuación Delio se manifiesta conforme con la definición de belleza propuesta por Cilena, y afirma que él no se ocupa con las medidas de proporción recomendadas por Plinio, Varro y Aulo Gelio, "pues como queda dicho, con todas ellas puede haber tan poco espíritu y gracia, que no aprovecha". Con lo que se deja de lado la concepción clásica de la belleza, por lo menos su línea aristotélica, adhiriéndose a la concepción moderna centrada sobre el sujeto.

Y Cilena le replica que esto concierne con lo que acaba de leer: que belleza perfecta es la gracia "proporcionada en todas las criaturas, formas y artes suyas, según su capacidad de hechos y gracia que resplandece en el influjo de su simplicidad, con igual proporción y orden" (fol. 24). En esta nueva definición -que no hemos podido identificar en la literatura anterior- se combinan puntos de vista antiguos y modernos: antiguos son la insistencia en la proporción y el orden que deben tener los cuerpos para ser bellos, y moderna es la sobreposición de la gracia, que aquí se podría describir como el "no sé qué" anterior.

La prosecución del texto sorprende. De una parte, hay que advertir que, seguramente por un problema de impresión, la continuación aparece como si prosiguiera el parlamento de Cilena, cuando en realidad el texto corresponde a Delio. De otra manera, no se explica que luego vuelva a tomar la palabra otra vez Cilena. Nosotros juzgamos que el corte hay que hacerlo en "Belleza mundana". De otra parte, y esto es lo más importante, aquí se interrumpe la consideración moderna de la belleza

regresándose a una de carácter neoplatónico como la usual en el Agustín de Hipona neoplatónico y en León Hebreo: según ella hay una belleza sensible o mundana que nos lleva a la belleza divina. En efecto, Agustín de Hipona había sostenido en su *De ordine* (386 d.C.) que podemos remontarnos a Dios por la vía racional partiendo de los sentidos y ascendiendo progresivamente siguiendo la serie placer-belleza-figuras-dimensiones-número, hasta llegar a la belleza de lo inteligible¹¹. Por su parte en sus *Diálogos de amor* (1535) León Hebreo había sostenido que de las bellezas en el mundo sensible pasamos a las del mundo inteligible, al conocimiento de la belleza de nuestra alma y de la del alma del mundo y, finalmente, a la suma belleza del primer entendimiento divino -esta es sólo una de sus formulaciones de este *topos*. De su lado, Dávalos y Figueroa pone en boca de Delio este discurso:

"Belleza mundana no es otra cosa que rayo de la divina; belleza del cuerpo es proporción de los lineamientos, esplendor de colores y conformidad de miembros. Belleza de ánimo es proporción de afectos, esplendores y virtudes, y conformidad de costumbres en el bien. La belleza consiste en ser las partes entre sí proporcionadas y correspondientes al todo, y al fin dicen. Belleza es suma gracia del omnipotente Dios, que resplandece en todas las cosas por él criadas y formadas, por infusión y participación de su suma beldad, la cual deleita los sentidos, y los mueve a excitar la voluntad de amar y desear la tal belleza" (fols. 24-25).

En este texto hay una clara distinción entre la *belleza mundana* y la *divina*. La primera es básicamente proporción: en los cuerpos es la de los lineamientos, esplendor de colores y de conformidad de miembros; y en las almas la proporción de afectos, esplendores y virtudes y la conformidad de costumbres en el bien (pues la voluntad está dirigida al bien). Podemos pues decir en resumen que *belleza mundana* (corporal o anímica) es la congruencia entre las partes y su correspondencia al todo o fin (y aquí hay que recordar que León Hebreo, el maestro de Dávalos y Figueroa o cuando menos una de sus fuentes principales, definía al amor como Aristóteles por lo bueno y no sólo por la belleza¹²). En cambio, la *belleza supramundana o divina* es ya no proporción sino la suma gracia divina. Esta se comunica a todas las criaturas de Dios y resplandece en ellas "por infusión y participación de la suma beldad, la cual deleita los sentidos, y los mueve a excitar la voluntad de amar y desear la tal belleza". Esto explica -por lo menos hasta un cierto punto- por qué la belleza mundana sea un rayo de la divina. León Hebreo había sostenido que la belleza es gracia "que deleytando al ánimo con el conocimiento della, lo mueve a amor"¹³. Este es el origen de la propuesta de Dávalos, quien además aprovechó las ideas de otros autores posteriores a León Hebreo, como las del Conde Rebolledo quien en su *Discurso de la hermosura y el amor* había manifestado que "la belleza es un rayo de la divinidad que se esparce

11 Cf. David Sobrevilla, "La estética agustiniana", esp. 10-13.

12 Cf. M. Menéndez Pelayo, *Historia*, I, 509.

13 *Diálogos de amor*. Trad del Inca Garcilaso de la Vega [1590]. Sevilla: Padilla, 1989: 249.

en las cosas materiales, que las ilustra y comunica más gracia y vivacidad que la luz a los colores"¹⁴. En cualquier caso, es obvio el sesgo teológico que aquí toma la estética de nuestro autor: aun la belleza mundana resulta siendo el resultado pálido de la acción desinteresada de Dios -con lo que la precedente idea de la belleza mundana (corporal y anímica) queda inhabilitada y en la sombra.

Finalmente, el texto de Dávalos y Figueroa sobre la belleza se cierra con un poema que no analizaremos aquí.

2. LA NOCIÓN DEL ARTE DE LA POESÍA EN LA POETISA ANÓNIMA

Uno de los temas centrales del *Discurso en loor de la poesía* (1608) de la poetisa anónima es, como ha mostrado Antonio Cornejo Polar¹⁵, el origen religioso de la poesía que irrumpe como un don divino. Este tema lo trata la anónima de los versos 61 al 129 de su discurso. Según ella Dios quedó enamorado del ser humano concediéndole una serie de dones naturales, así por ej. el de las artes y las ciencias. No obstante, lo que caracteriza verdaderamente al hombre es el don de poetizar que encierra en sí el de todas las ciencias y las artes.

97 Que don es este? Quien el mar grandioso
que por objeto a toda ciencia encierra
sino el metrificar dulce, i sabroso?

100 El don de la Poesía abraça y cierra
por privilegio dado de'l altura,
Las ciencias i artes qu'ai aca en la tierra.

Ya que la poesía proviene de Dios, inació ella en el cielo o en la tierra? ¿Y cómo habla: por intuiciones o por conceptos?

118 O Musa mía para mi consuelo
dime donde nació qu'estoi dudando:
120 nació entre los espíritus del cielo?

Estos a su criador reverenciando
compusieron aquel Trisagros trino,
qu'ai trino, i uno siempre están ca(n)tando.

¹⁴ Cit. por Menéndez Pelayo, *Historia*, I, 535.

¹⁵ Cf. su estudio y edición del *Discurso en loor de la poesía*. Lima: San Marcos, 1964. Emplearemos en adelante esta edición.

I como la poesía al ombre vino
125 d'espíritus angélicos, perfetos
que por concetos hablan de contino:

Los espirituales, los discretos
sabrán mas de Poesía, i será ella
mejor mientras tuviere mas concetos.

Que la poesía tiene un origen divino es una doctrina muy antigua. En el Occidente se remonta a la *Teogonía* de Hesíodo (22 ss.) y a Píndaro, pero su fuente más famosa es sin duda Platón para quien la poesía proviene de la inspiración o manía divina (Cf. el *Ión*, el *Fedro* y también *La República*). De allí que él considerara que la poesía no es un arte, ya que su producción no está dominada por reglas (*Gorgias* 465a). La doctrina platónica de la inspiración poética, denominada también del *entusiasmo*, se la encuentra después en la literatura latina en Horacio, Ovidio, Estacio, Plinio, Quintiliano, entre otros autores más. Se pierde considerablemente en la Edad Media y reaparece en el Renacimiento en autores como Ficino y Bocaccio. La idea del origen divino de la poesía tiene asimismo una larga tradición en España, a tal punto que "Díaz Echerri afirma, aludiendo a los tratadistas del Siglo de Oro que "apenas saben decirnos otra cosa que la poesía es algo que viene del cielo de carácter infuso"¹⁶. Cornejo Polar conjetura que la doctrina del entusiasmo debe haberse difundido en América sobre todo a través del *Arte poética* (1592) de Diego García Rengifo, la cual llegó a estas costas antes de 1600 (Id., p. 158).

Relacionado con el tema anterior está el del arte, un elemento no tan esencial a la poesía como la inspiración divina, pero que en el fondo tampoco puede faltar. La poetisa anónima lo expresa así:

310 Porqu'aunque sea verdad, que no es fatible
alcançarse por arte lo que es vena
la vena sin el arte es irrisible.

"Vena" significa en este texto inspiración. En realidad, la doctrina sobre la "inspiración" o "vena" como uno de los elementos imprescindibles de la poesía, y sobre el "arte" como el otro elemento infaltable complementario, se había formado paulatinamente para constituir desde un cierto momento un planteo básico de la tradición poética occidental. Cornejo nos recuerda que en Cicerón y Quintiliano se la propone con una cierta ambigüedad y eclecticismo, pero que luego la encontramos claramente expresada en el *Ars poetica* horaciana:

¹⁶ Cornejo Polar, Id.: 155.

- 408 natura fieret laudabile carmen an arte
quaesitum est. ego nec studium sine divite vena,
410 nec rude quid prosit video ingenium: alterius sic
altera poscit opem res et coniurat amice.

[Se ha preguntado si es la naturaleza lo que hace a un poema digno de elogio o si es el arte; yo no veo a qué servirá el trabajo sin una rica vena ni el genio sin pulir; cada uno pide la ayuda del otro, y ambos conspiran juntos amistosamente. Trad. de Aníbal González Pérez].

Cornejo Polar acota que el planteo horaciano triunfó ampliamente en España. Un autor como García Rengifo oscila entre el eclecticismo que muestran con respecto a la inspiración Cicerón y Quintiliano y la doctrina horaciana del equilibrio entre vena y arte. En cambio, Alonso López Pinciano o Alonso de Carballo serían casi puramente horacianos (Cornejo, 197-200).

En cuanto a la posición de la poetisa anónima sobre la tensión entre vena y arte, Cornejo sostiene que es poco rigurosa (p. 128) o que "no resuelve la contradicción" (p. 200). Nosotros somos de otra opinión: juzgamos que con la tradición platónica la autora considera que lo absolutamente esencial para la poesía es el entusiasmo, pero que sin el arte no logra elaborar el producto final que se transforma en "irrisible". Esta misma tensión se la defendió posteriormente en el siglo XVIII en la doctrina clásica en Francia, donde se juzgaba que una obra de arte requería tanto de "génie" como de "regles"¹⁷; o en la *Filosofía del Arte* de F.W.J. Schelling en el siglo XIX, quien hablaba de que una obra de arte requiere tanto de "poesía" (el elemento inconciente) como de "arte" en sentido estrecho (el elemento conciente)¹⁸. Y en nuestros días Mario Vargas Llosa nos recuerda que en la creación novelesca hay dos elementos: uno irracional ("los demonios") y otro racional: la elaboración formal, la distribución y presentación de los materiales por medio de las técnicas novelísticas¹⁹. Todas estas referencias nos pueden llevar a la conclusión de que, según una posición bastante generalizada en la época moderna frente a la obra de arte poética (y a la obra de arte en general) y en contra de lo sostenido por Platón, la poesía no sólo surge de la inspiración, el entusiasmo o lo inconciente, sino además del arte como elemento conciente y reflexivo. El *Ars poetica* horaciana abre el camino a esta concepción que luego se ha afirmado como una típicamente moderna. En tanto el *Discurso en loor de la poesía* toma esta posición se aleja de la doctrina platónica sobre la poesía aproximándose a esta posición moderna.

17 B. Toccanne, *L'idée de Nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*. Paris: Klincksieck, 1978: 291 ss.

18 Cf. David Sobrevilla, "La Filosofía del Arte de Schelling" en: Id., *Repensando la tradición occidental*. Lima: Amaru, 1986: 127-195.

19 Cf. David Sobrevilla, "Realidad, teoría y creación en Vargas Llosa", en: *Acta Herediana*. Lima, Vol. IV, N° 1, set. de 1972: 29-39.

Esta conclusión tiene una implicancia más: si para Platón la poesía no era un arte por no tener reglas, si se la concibe como obedeciéndolas se la está pensando como un arte: como el arte de la poesía. También en este sentido se distancia la anónima del pensamiento platónico acercándose a la vez a la doctrina poética moderna. En verdad, ya Aristóteles había concebido a la poesía como un arte sujeto a reglas y en el Helenismo se había vuelto a aproximar poesía y arte por el camino inverso: afirmándose que la inspiración también juega un gran papel en las artes plásticas – por ej. Dión Crisóstomo había sostenido que también lo cumple en el caso de la escultura. Pero luego se había producido una separación renovada entre la poesía y las artes en la Edad Media, la cual no incluyó a la poesía ni entre las artes liberales ni entre las mecánicas. Finalmente, el acercamiento definitivo entre la poesía y las artes se produjo en el Renacimiento medio y tardío cuando desaparece la separación entre la técnica y la creatividad puras fundiéndose ambas, con lo que la poesía puede ser plenamente reconocida como un arte²⁰.

La anónima está dentro de este desarrollo moderno y no le cabe duda alguna de que la poesía es un arte, ya que requiere del conocimiento de reglas y no sólo de la inspiración. Aún más: siendo la poesía un don, está por sobre todas las ciencias y artes: las completa y supera.

- 100 El don de la poesía abraça, i cierra
por privilegio dado de'l altura,
las ciencias i artes qu'ai aca en la tierra.

- Esta la comprende en su clausura,
las perficiona, ilustra, i enriquece
105 con toda su melosa y grave compostura.

De allí que el poeta deba tener un conocimiento científico y artístico para poder componer, y que la perfección artística exija el más alto saber:

- 106 I aquel qu'en todas las ciencias no florece,
i en todas artes no es exercitado,
el nombre de Poeta no merece.

- I por no poder ser qu'esté cifrado
111 todo el saber en uno sumamente,
no puede aver poeta consumado.

20 Lo anterior según la exposición de W. Tatarkiewicz, "History of the relation of art to poetry", en: Id., *A History of six ideas. An Essay on Aesthetics*. La Haya: M. Nijhoff, 1980: 73-120.

Pero seralo aquel mas ecelente
que tuviere mas entendimiento,
i fuera en mas estudios eminente.

Es obvio que con esta postura la anónima se aleja de Platón, para quien la gran poesía proviene sólo de la inspiración y no es un arte, o de Ficino, para quien la poesía proviene de las musas o del furor poético²¹.

CONSIDERACIÓN FINAL

Antonio Cornejo Polar ha sostenido que la literatura es en América Latina de un carácter heterogéneo: lo es porque obedece no sólo a los códigos literarios escritos occidentales sino además a los orales precolombinos²². Pero añadimos nosotros que lo es también por una segunda razón: los españoles implantaron en la cultura peruana original un concepto de literatura al que trajeron de Europa que buscó desplazar al concepto primigenio de "literatura", aunque sin conseguirlo plenamente. Una prueba de esta implantación de una noción de literatura totalmente ajena a la primitiva realidad peruana fue la importación del platonismo por parte de Dávalos y Figueroa y su desarrollo por la poetisa anónima.

Pero las obras de estos dos escritores no están meramente vueltas hacia el pasado, sino en medio del proceso de la gestación de la cultura moderna occidental: la noción de belleza de Dávalos y Figueroa es cierto que repite muchos *topoi* de la tradición precedente, pero se inscribe en el proceso de la *desontologización* y *subjetivización* del fenómeno estético. El autor concibe a la belleza como lo que agrada en general e introduce la idea de la belleza como un cierto "no sé qué" que va a reemplazar a la "gran teoría de la belleza" como armonía y proporción lograda de las partes²³. De su lado en la poetisa anónima la poesía no se concibe sólo como venida de Dios sino también sujeta al trabajo de la aplicación de reglas y en tanto tal como un arte que exige conocimiento y que se encuentra por encima de las ciencias y de las otras artes.

Dávalos y Figueroa y la anónima resultan así autores bifrontes o de frontera: por un lado miran hacia el pasado, pero por la otra hacia el futuro que se inicia y del que dan testimonio.

21 M. Ficino, *De Amore. Comentario a 'El Banquete' de Platón*. Madrid: Tecnos, 1989: 222 y 225.

22 Cf. sus artículos al respecto en su libro *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1982. Asimismo los artículos que están consagrados a este concepto en el Libro de Homenaje a Cornejo Polar editado por J. A. Mazotti y U. Juan Zevallos Aguilar *Asedios a la heterogeneidad cultural* (Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996).

23 Cf. sobre la "gran teoría de la belleza" el texto de W. Tatarkiewicz al respecto en: *A History of six ideas*: 125-129.

EL SURGIMIENTO DE LA IDEA DE NUESTRA AMERICA EN LOS ENSAYISTAS LATINOAMERICANOS DECIMONÓNICOS¹

INTRODUCCIÓN

DESIGNAMOS POR "Nuestra América" lo que Martí entendía por tal: la América que es nuestra por origen, historia y productos culturales, a diferencia de aquella que nos es ajena (la de los Estados Unidos o Canadá). Podríamos hablar también del surgimiento de la idea de "América española" o "Hispanoamérica", de "América Meridional" o del sur (o hasta emplear la expresión posterior de "América Latina"), pero la expresión martiana nos parece bastante más exacta y nos evita dificultades innumerables y conocidas. Es más exacta, porque se refiere a la realidad que designa en forma positiva como "nuestra" América; y evita las dificultades consabidas de determinarla a partir de España, de no incluir a México y el Brasil o de precisarla sólo por contraposición a Norteamérica, etc.

¿Cuál es la idea de Nuestra América que se hacía Bolívar? Lo ha precisado Miguel Acosta Saignes en un texto que integra su libro *Acción y utopía del hombre de las dificultades*². Según este autor cuando Bolívar hablaba de América entendía por ella por lo regular los pueblos que habían sido colonizados antes por España y que estaban en trance de emanciparse. Asimismo hablaba de "Sudamérica", de "América Española" y de "América Meridional", distinguiéndola de "América del Norte". Y además se refería también al "Nuevo Mundo", a "toda la América" y hasta al "continente". En forma correspondiente era para él "americano" el nativo de los territorios colonizados por España e involucrados en el proceso de la independencia —así en el famoso Decreto de la Guerra a muerte del 15 de julio de 1813. Únicamente en tres oportunidades —que curiosamente caen todas en el año 1825 y en relación al Congreso de Panamá— habría empleado Bolívar el gentilicio "americano" para referirse a los estadounidenses.

1 Dedico este trabajo a la memoria de ese gran intelectual de Nuestra América que fue Antonio Cornejo Polar. Lo he escrito en el marco del trimestre de invierno en que he estado trabajando como Profesor Visitante en la Universidad de California-Davis.

2 "Idea de América de Bolívar", en: Id., *La Habana: Casa de las Américas*, 1977: 372-388.

En lo que sigue mostraremos cómo se va precisando la fisonomía de "Nuestra América": primero se la afirma por oposición a España y con una orientación política hacia los Estados Unidos, luego se la niega presentándosela simplemente como la barbarie y, finalmente, se la reafirma enunciándosela en forma definitiva por Martí. Quisiéramos indicar que esta tripartición no es enteramente satisfactoria, pero que tampoco es arbitraria, como tampoco lo es la selección de los ensayistas elegidos que se cuentan entre algunos de los más representativos de nuestro siglo XIX.

I

LA AFIRMACIÓN DE LA IDEA DE NUESTRA AMÉRICA POR OPOSICIÓN A ESPAÑA

Y LA ORIENTACIÓN POLÍTICA POR LOS ESTADOS UNIDOS

Nuestra América se la determina inicialmente por oposición a España, así en José Cecilio del Valle, y luego se la busca orientar políticamente por los Estados Unidos por ejemplo en José Victorino Lastarria o, en parte, en Francisco Bilbao.

1. José Cecilio del Valle

Luego de ser partidario de reformar el régimen de la dominación hispánica, el prócer hondureño José Cecilio del Valle (1777-1834) pasó a abogar por la independencia de Nuestra América en una serie de textos que publicó principalmente en su periódico *El Amigo de la Patria* entre 1821 y 1822. Es en ellos que desarrolló sus ideas sobre la condición de América, principalmente frente a España.

En su artículo "América" (publicado en los Nos. 18 y 19 de dicho periódico el 30 de noviembre de 1821) Valle señalaba que el nuevo Continente estaba separado por la naturaleza del antiguo. Sus respectivos habitantes habrían tenido el mismo origen y habrían sido libres, iguales y señores de las propiedades que poseían y se habrían ignorado unos a otros, lo que era una garantía para ambos.

A continuación el autor sostenía que ni la raza ni el talento y el conocimiento muestran una superioridad de los españoles sobre los americanos. Y que, en caso de haberla, es meramente relativa y no legítima la conquista. En efecto, si el color de los españoles es más claro que el de los indios, el de los germanos es a la vez más claro que el de los españoles. De allí no se deriva justificar el derecho de la casa de Austria para someter a los españoles, que "se levantaron contra ella y proclamaron a la de Berlín"³. Y es que, declara Valle, el color no es título de superioridad o esclavitud,

"y la esencia del hombre te da derechos imprescriptibles" (Ibídem). Pero tampoco legitiman la superioridad o esclavitud el talento y el conocimiento. En este sentido, las grandes obras de la América precolombina, por ejemplo en Anáhuac o en Tenochtitlán, prueban el talento y los conocimientos allí existentes. Y si se puede argumentar que los había más en España en la época de la Conquista, se puede replicar que en París se pudo admirar posteriormente más conocimientos que en Madrid, lo que no justifica el ataque francés a España como tampoco autorizó un día la riqueza y potencia de Cartago el que hubiera oprimido a la España ignorante y pobre. Por lo demás, nombres como los del peruano Pablo de Olavide, del guayaquileño Dávila o del mexicano Velásquez prueban que también después de las Conquista ha existido talento en la América española.

El descubrimiento de América, fruto del genio de Colón, habría sido el origen de los sufrimientos del Nuevo Mundo y de las riquezas del Viejo. La arbitrariedad y la fuerza habrían producido el sometimiento, hecho que es injustificable y que no genera ningún derecho.

Valle continúa considerando las posibles razones para la Conquista. Suponiendo que el indio americano hubiera sido ignorante y el español sabio, entonces como los sabios son amigos del hombre y no opresores ni detractores, lo que el español debía haber hecho es transmitir sus luces al indio y enseñarle sus derechos, pero no conquistarlo. Retóricamente pregunta el autor: "Hombres imparciales, ¿esto es lo que dicta la razón? ¿Esto es lo que inspira la justicia?" (Id.: 210). Se dice que el gobierno de Moctezuma II° era despótico, pero también lo fue el de Carlos IV°; y en tanto que los mexicanos tuvieron una Constitución, España no la tuvo. En cualquier caso, no hay derecho alguno a que un despotismo hubiera sido sustituido por otro, más opresor aún. Y si se dijera que América ignoraba la religión que profesaba España, ésta ignoraba la de la Meca, la de Roma, Cartago y otras muchas más. En verdad, la ignorancia de la religión del Antiguo Continente no era título para sojuzgar al Nuevo. Finalmente, una consideración de la historia comparada de Europa y América muestra a ambas primero en un estado salvaje y luego con un diferente grado de civilización. En suma, no hay título legítimo alguno que la razón encuentre para justificar la Conquista de América. "El cañón fue el que la sometió; y la fuerza del cañón ha sido siempre FUERZA y jamás DERECHO" (Id.: 211). De allí que la emancipación sea legítima: "Las dos Américas han proclamado su independencia; y este suceso grande, más memorable que el del descubrimiento, producirá en la marcha progresiva del tiempo, efectos que lo serán también" (216).

En el texto "Soñaba el Abad de San Pedro: y yo también sé soñar" (publicado en: *El Amigo de la Patria* el 10 de marzo de 1822), Valle considera la marcha del proceso de la independencia de Nuestra América y traza el proyecto de una confederación de la misma. Escribe:

3 Obra escogida. Caracas: Ayacucho, 1982: 209.

"América estaba dividida en dos zonas contrarias entre sí, oscura la una como la esclavitud, luminosa la otra como la libertad.

Nueva España, Guatemala, San Salvador, Comayagua, León y Panamá formaban una extensión inmensa de territorio sometido al gobierno español. El nuevo reino de Guatemala, Santa Fe, Caracas, Buenos Aires y Chile formaban un espacio dilatado de tierra libre e independiente.

Si en el antiguo mundo los países septentrionales eran el suelo de la libertad, en el nuevo los australes fueron la tierra venturosa donde brotó primero". (Id.: 232).

"Si Europa sabe juntarse en congresos cuando la llaman a la unión cuestiones de alta importancia, América ¿no sabrá unirse en cortes, cuando la necesidad de ser, o el interés de existencia más grande la obliga a congregarse?". (233).

En consecuencia, Valle precisaba que Nuestra América era diferente no sólo de Europa sino también de América del Norte y que tenía títulos suficientes para emanciparse.

2. José Victorino Lastarria

En su obra *La América* (3 vols., 1844)⁴ José Victorino Lastarria (1817-1888) sostiene que América y Europa están pobladas de distinta gente y tienen condiciones sociales diversas, pero que sus tradiciones, sentimientos y costumbres proceden de un mismo origen y se encaminan a un mismo fin social (p. 3). Los dos continentes están al frente de la civilización moderna y son enteramente solidarios en la empresa de propagar esta civilización y de realizarla hasta sus últimos resultados.

Pero el autor encuentra que entre América y Europa se ha establecido una relación desbalanceada: mientras la primera estudia a Europa, la sigue paso a paso y la imita como su modelo, el Viejo Continente desconoce al Nuevo, lo desdén y aparta de él su vista. O mejor dicho: tiene un solo interés en América y es el comercial. En realidad considera a los gobiernos americanos como bárbaros y salvajes y basa sobre este pretendido hecho su afán intervencionista.

En verdad, América y Europa son en política dos polos opuestos: mientras el Viejo Continente consagra el principio de la soberanía del Estado, el Nuevo rinde culto a la del individuo (161). De allí que los pueblos de Hispanoamérica dirijan hoy la vista hacia la América del Norte, a buscar en ella, en sus costumbres y contenidos la solución a su problema político (122).

4 No hablo de toda América. Hablo de lo que se llama América Española (Nota de Valle).

5 Emplearemos la segunda edición del primer volumen: Buenos Aires, 1865.

En resumen:

"La Europa i la América son en política dos extremos opuestos, por más que la ciencia, la industria i los hombres europeos puedan aclimatarse en América i ausiliar nuestro progreso. Ese antagonismo, que tiene su base en las ideas que dominan la existencia i los intereses políticos de ambos continentes, influye directa i primordialmente en las relaciones internacionales de ambos, porque la Europa no conoce el poder ni las condiciones de vida americana. Si conociera eso, el antagonismo se revelaría menor i sería menos dañoso para nosotros, porque al fin es cierto que pueden existir provechosamente dos entidades contrarias en principios, cuando se conocen, se comprenden i se respetan" (234-235).

Si lo anterior es así, no se debería trasplantar a la América simplemente los principios de la ciencia social europea, sino que los hispanoamericanos deberían hacerse a la ingente tarea de reconstruir toda la ciencia social como también han hecho los angloamericanos (193-194).

"Enseñemos la historia, la filosofía, la moral, el derecho, las ciencias políticas no bajo las inspiraciones del dogma de la fuerza, del dogma de la monarquía libre, del *imperium unum* que rige la conciencia i la vida en Europa, sino bajo la del nuevo dogma de la democracia, que es el del porvenir, que es nuestro credo, que es el modo de ser que nos han impuesto el imperio i las circunstancias i las condiciones que produjeron i consumaron esa revolución de 1810, el acontecimiento más grande de los siglos después del cristianismo" (194-195).

Esto no significa renegar de los progresos de la ciencia europea ni pretender borrarlos para empezar de nuevo. No, lo que hay que hacer es apoderarnos de la ciencia europea y utilizarla, pero adaptando lo aprendido. Hay

"que imitar, pero no ciegamente sin olvidarnos de que somos antes que todo americanos, es decir, demócratas, i por tanto obligados a desarrollar nuestra vida i preparar nuestro porvenir, como tales; i de ninguna manera destinados a continuar aquí la vida europea que tiene condiciones diametralmente opuestas a las de la nuestra" (195).

Por ejemplo sostiene Lastarria que Europa tiene como héroes a personalidades que han sido azotes del derecho y de la libertad como César y Napoleón. Los héroes americanos deben ser otros que nos proporcionen un alto ejemplo. Y agrega que la filosofía, moral, derecho y ciencias políticas europeas preconizan los dogmas "en que apoyan su dominación la falsa civilización de que vive el Estado absoluto i dominador de la vida social".

"En la América española, esas ciencias no deben ser falsificadas con los hechos i absurdos de que vive la Europa, deben enseñar la verdad que allí se desdén por irrealizable; deben emanciparse de las conveniencias i dogmas oficiales, i sobre todo deben esforzarse en propagar el nuevo elemento de la vida americana, en enseñar i realizar en la práctica el gran principio que en la vida anglo-americana domina completamente i hace que la democracia sea allá una realidad, un modo de ser natural; a saber, que la *Providencia ha dado a cada individuo, cualquiera que sea, el grado necesario de razón para que pueda dirigirse por sí mismo en las cosas que se interesan exclusivamente*" (196-197).

3. Francisco Bilbao

En su famosa obra *Sociabilidad chilena* (1844) Francisco Bilbao (1823-1865) sostenía que el pasado de Chile (o el de Nuestra América) es España. Esta es la *Edad Media* que tiene como rasgos el catolicismo y la feudalidad⁶. Estos mismos rasgos los impuso en Chile (y en Nuestra América). En cambio, la independencia (la revolución, escribe Bilbao) ha salido de la edad *nueva*, de Europa. "La edad nueva estalló en Francia; luego eslabonemos nuestro pensamiento revolucionario al pensamiento francés de la revolución" (15). "Nuestra revolución, es en fin, la destrucción de la síntesis pasada y el entronizamiento de la síntesis moderna" (18-19). El punto culminante de la revolución del siglo XVIII y de la revolución americana sería la libertad del hombre y la igualdad del ciudadano, o, mejor, la igualdad de la libertad que es la religión universal, el gobierno de la humanidad, la unidad futura. Según Bilbao Chile habría tenido dos clases de gobierno: de tradición del orden antiguo y de orden republicano. En su opinión, hay que organizar la sociedad revolucionariamente conforme a creencias conformadas por una religión científica.

Luego de huir al Perú hacia mediados de 1851, Bilbao envió el artículo "La definición" al diario *El Comercio* que apareció allí luego el 17 de setiembre de ese año. En él expone el autor cómo la América es hoy el escenario donde combaten las principales tendencias del presente. En la América del Norte priman el individualismo propio de la raza anglosajona, el protestantismo y hay un país feudal; en cambio, en la América del Sur prevalece la sociabilidad característica de la raza latina y de la colonización española y portuguesa, que ha dado origen a un mundo latino-católico injertado en el indio primitivo⁷. Ambas tendencias tienen ventajas y desventajas. Como aspectos positivos el individualismo da lugar a la constitución del hombre independiente y soberano, a la actividad solitaria del yo y al derecho puro; y como aspectos negativos al egoísmo y a la anarquía. Por su lado, la sociabilidad

acredita a su favor la unión del hombre a la ciudad, o que la vida de cada uno sea la de todos, la actividad social del todo y el deber; y en contra la abdicación de la personalidad y el despotismo. "Individualismo sin sociabilidad es atomismo, es anarquía i puede ser disolución; el socialismo sin individualidad es pantheismo, masa muerta, esclavitud: Ambos son términos, son elementos necesarios del problema" (III, 83). La solución de Bilbao le viene inspirada por su maestro Lamennais y consiste en el solidarismo, "que hallará su interés, su amor, en la perfección de cada facultad, de todo hombre, de todo pueblo, de todo ser" (III, 84).

Las ideas precedentes las reelaboró Bilbao en sus dos grandes obras de los últimos años de su vida *La América en peligro* (1862) y *El Evangelio americano* (1864) teniendo en cuenta las circunstancias históricas cambiadas. En el primero sostenía que la gloria de América consistía en haber elegido como su destino la forma republicana -excepto el caso del Brasil, Imperio con esclavos, y el del Paraguay, dictadura con siervos.

"La América, constituyéndose en repúblicas, en medio del universo esclavizado, es el más grande fenómeno moral que conocemos en honor de la verdad y en homenaje al Creador del espíritu libre" (*La América en peligro*, en: *El Evangelio*, 192)

En cambio, los *pueblos europeos* se mostrarían en ese momento como una fuerza que ha dejado el republicanismo y que además amenaza a los pueblos americanos independientes:

"Los pueblos abdicar. Unos mantienen su libertad como la Inglaterra, pero abdicar la justicia cuando se trata del extraño. Otros abdicar su libertad y reniegan la justicia para propios y extraños: es la Francia, es la Rusia, es el Austria, es la Prusia.

Los pueblos abatidos para armarse de justicia, y soberbios para arrebatársela al débil" (193)

A la fuerza bruta se unirían el maquiavelismo y el jesuitismo:

"la fuerza bruta contra el león de Hungría, el maquiavelismo contra la mística Polonia, el jesuitismo contra Italia, y la fuerza y el maquiavelismo y jesuitismo conjurados con triple sello satánico, contra la Francia republicana, o más bien, contra la república francesa" (194)

Según Bilbao utopías contradictorias y despóticas como el fourierismo, el saintsimonismo y el comunismo habrían fatigado a los pueblos. Se habrían aliado entonces con los tiranos, que les ofrecen paz y riqueza, como antes se ofrecía pan y circo, en forma de expediciones coloniales a Asia, África y América. Las justifican

6 En: *El Evangelio americano* [y otros escritos]. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1988: 5.

7 En: *Obras completas*. Santiago de Chile: Imprenta de "El Correo", 1898; III: 82.

bajo el pretexto de *civilizar* el otro lado del océano, para lo que emprenden guerras de conquista. Pero el presunto progreso ofrecido no constituye sino un nuevo acto de colonialismo.

Las causas del peligro en que se halla América son tres: una causa física: la debilidad del continente es la magnitud del espacio y lo diminuto de su población que está aislada. Otra intelectual: América vive en un profundo error, que es el catolicismo que es incompatible con el republicanismo que exige la separación absoluta entre la Iglesia y el Estado. Y la tercera causa es moral: la maligna influencia del catolicismo sobre la política que tiene fatales consecuencias: la dictadura maquiavélica de la religión, el maquiavelismo jesuítico de pretender salvar las formas y la desaparición del sentimiento de lo justo al promoverse sobre todo la captura del poder. Sin mencionar a Sarmiento Bilbao lo critica por justificar las dictaduras con su tesis de civilización y barbarie:

"Los *civilizados* dicen, ved esos *bárbaros* (los hombres del campo, huasos, gauchos, llaneros, los jornaleros, peones, en una palabra, las masas, el pueblo). ¿Y queréis instituciones? ¡No! Es necesario la fuerza, el poder fuerte, la dictadura" (244)

La solución a los males que afligen a América es combatir el error dogmático y la mentira, que es el origen del mal político moral, según Bilbao, lo que exige la acción individual, colectiva y la política y social. Hay que reemplazar el catolicismo por la razón, la justicia y la libertad y adoptarse medidas concretas para realizar un Congreso Americano.

En *El Evangelio Americano* Bilbao contrapone a Europa y América como distinguiéndose en aquel momento (1864) por los principios a los que respectivamente favorecían: la primera al del pragmatismo y la segunda al del gobierno de sí mismo o *monocracia*:

"El Viejo Mundo ha coronado su pensamiento con la doctrina del éxito. El Viejo Mundo ha llenado su corazón con el amor *predispuesto* a todo lo que triunfa; y practica con sus instituciones, doctrinas, costumbres y en sus actos la doctrina de la fuerza, la del egoísmo nacional como ley suprema, la de la centralización, como forma administrativa del despotismo, porque cree de ese modo, producir más fuerza. ¡Su palabra falsa se llama *Estado*! La fuerza del Estado es su religión. Y la palabra americano, la religión americana se llama *selfgovernment*" (85).

II

LA NEGACIÓN: NUESTRA AMÉRICA COMO LA BARBARIE

En un segundo momento Domingo Faustino Sarmiento determina a Nuestra América como la barbarie y propone que nos civilicemos en el sentido de que nos europeicemos. Posteriormente iba a orientar su visión por los Estados Unidos. La oposición entre civilización y barbarie iba a tener un gran éxito e iba a ser adoptada por muchos otros ensayistas, como por ejemplo por Juan Montalvo. Sin embargo, éste la iba a alterar y hacia el final de sus días iba a colocar a Nuestra América sobre Europa.

4. Domingo Faustino Sarmiento

Es bastante conocido que en *Civilización i barbarie* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) la oposición principal que recorre todo el libro es la designada por el título. Mientras la barbarie está caracterizada por lo estático o lo fijo, la civilización lo está por el dinamismo o lo cambiante. En tanto que la una es propia del campo, donde priman las grandes extensiones y la falta de vinculación entre los hombres; la segunda se ha desarrollado ligada a la ciudad, donde los hombres pueden entrar fácilmente en asociación. De allí que en la Argentina se hayan generado dos sociedades distintas: la del campo y la de la ciudad, que parecen "dos pueblos extraños uno de otro"⁸. El hombre de la ciudad viste el traje *europeo* y vive una vida *civilizada*, "tal como la conocemos en todas partes: allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular etc." (29). En el campo todo cambia: el hombre se viste otro traje, "que llamaré *americano*" (subrayado: DS), y las necesidades y hábitos son distintos: aquí "Todo lo que hay de vida civilizada en la ciudad, está bloqueado" (30).

Sarmiento encuentra que la oposición entre la barbarie y la civilización es la que va del Oriente al Occidente, y en este sentido destaca las semejanzas que se dan entre La Rioja y el Oriente (91, 121).

Por cierto, es preciso reconocer que Sarmiento matiza mucho su visión. Así por ejemplo Noé Jitrik ha sostenido que en su texto es menester distinguir entre el "campo pastoril" que se emplea para la ganadería extensiva y que es el que engendra la barbarie; y el "campo agrícola", que es más bien la matriz de los primeros estados de la "civilización"⁹. Y en el cap. VII, "Sociabilidad", Sarmiento sostiene que es

8 *Facundo*. Caracas: Ayacucho, 1977: 29.

9 Cf. su *Muerte y resurrección de Facundo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1983: cap. IV.

menester establecer diferencias asimismo entre las ciudades: las hay como Buenos Aires, una urbe civilizada progresista, y otras como Córdoba, que es retrógrada. Pero estos rasgos no son inalterables: el espíritu de ciudad se puede ganar o perder; y así resulta que la acción de Paz hace avanzar a Córdoba, mientras que la presencia de Rosas barbariza a Buenos Aires (cap. XI).

Y, no obstante, la oposición fundamental se mantiene incólume: civilización y barbarie se oponen radicalmente y para ello es esencial comprender el papel que juega la geografía en el campo y el espíritu de sociabilidad en las ciudades. Es probable que esta reflexión sobre la influencia del medio geográfico en el proceso civilizatorio la haya tomado Sarmiento de Herder, Humboldt, Michelet o Tocqueville¹⁰. Asimismo de Hegel añadiremos nosotros.

Por cierto, los gauchos y hasta los indios que se incorporen a la ciudad se pueden civilizar. Aún más, es bien conocida la simpatía que se nota por el gaucho en las páginas de *Civilización i barbarie* que escribió sobre él.

"Soy gaucho civilizado", dirá [Sarmiento, D.S.] (XLV, 288). Pero no era sólo el gaucho, sino también el romántico que llevaba dentro lo que lo hacía simpatizar con las costumbres rústicas" (E. Anderson Imbert, *Sarmiento*. Buenos Aires: Eudeba, 1967: 60)

La opinión del autor sobre el indio fue mucho más negativa, aunque asimismo matizada y cambiante:

"Sarmiento mostró simpatía e interés por el indio americano en distintas épocas de su vida de escritor, especialmente en sus obras de juventud, como lo indican sus censuras al sistema colonizador, que lo convirtió en raza dominada, explotada, abusada y violada por los dominadores hispánicos. Sin embargo, ya en sus primeros escritos consideró negativa su contribución en la mezcla de razas impuesta por la conquista. Esta opinión se fortificó posteriormente al conocer la teoría de la evolución de Darwin, que ubicaba a los indios en la escala evolutiva como primitivos sobrevivientes de una etapa anterior ya superada por los pueblos europeos que invadieron el continente americano" (David E. Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento frente al indio" en: *Revista Iberoamericana*. N° 127, abril-junio, 1984: 426).

En este sentido, el autor se hacía preocupaciones por el destino de los pueblos sudamericanos que tenían grandes masas indígenas, pues ellas le parecían destinadas a perpetuar la barbarie:

10 Cf. Paul Verdevoye, *Domingo Faustino Sarmiento: educar y escribir opinando (1839-1852)*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1988: 365-366.

"es un hecho fatal que los hijos sigan las tradiciones de sus padres y que el cambio de civilización, de instintos y de ideas no se haga sino por el cambio de razas. ¿Qué porvenir aguarda a Méjico, el Perú, Bolivia y otros estados sudamericanos que tienen aún vivas en sus entrañas como no digerido alimento razas salvajes o bárbaras, indígenas que absorbió la colonización, y que conservan obstinadamente su tradición de los bosques, su odio a la civilización, sus idiomas primitivos y sus hábitos de indolencia y de repugnancia desdeñosa contra el vestido, el aseo, las comodidades y los usos de la vida civilizada?" (*La Educación Popular* (1848), en: *Obras completas*. Buenos Aires, 1896; T. XI, 37-38).

Los viajes que Sarmiento hizo lo llevaron a orientarse finalmente hacia los Estados Unidos como el modelo al que debían aspirar Argentina y los pueblos latinoamericanos. Para él los Estados Unidos era la República por antonomasia, la democracia en marcha cuyo gobierno era irreprochable, aunque a veces sus individuos pudieran tener "vicios repugnantes" ¹¹.

Criticando a Sarmiento escribe Ezequiel Martínez Estrada con pertinencia:

"Su idea de América se basaba en la civilización norteamericana como su idea de Europa en la de Francia e Inglaterra. América, tal como la sintieron y juzgaron posible Bolívar, Martí y Hostos, no cupo en su concepción. En síntesis, él deseaba europeizar el continente, más que desespañolizarlo" (*Sarmiento*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969: 84)

5. Juan Montalvo

También Juan Montalvo (1832-1889) puso su idea general de la civilización o cultura en Europa y ubicó a la barbarie en Nuestra América. Enrique Anderson Imbert ha mostrado cómo Montalvo aspiraba a escribir en un español castizo y rechazaba la lengua popular: "No me entienden porque no prohijo ese idioma triorquida, ese monstruo nacido de tres padres de diferente naturaleza, esa jerga americana compuesta de castellano, francés y quichua"¹². Remedaba el habla popular ecuatoriana, pero sólo en forma caricaturesca, empleaba americanismos entrecomillados y si a veces llegó a defender el quechua fue por nostalgia y por el sentimiento de la originalidad de la cultura americana en Europa (Id.: 29-35). Nuestra América era para él "la inocente América", un conjunto de "pueblos en infancia". Semisalvaje, semibárbaro, son sinónimos de hispanoamericano" (Id., 70);

11 Cf. las citas en Paul Verdevoye, *Op. cit.*, 410-416.

12 Cit. por E. Anderson Imbert, *El arte de la prosa de Juan Montalvo*. México: Colegio de México, 1948: 29.

y a sí mismo se presentaba como "el bárbaro del Nuevo Mundo", el "salvaje americano", el "semi-bárbaro" (Id.: 211).

Pero a partir de un cierto momento, Montalvo va a relativizar la oposición entre la civilización europea y la barbarie americana, y, sin dejar de reconocer la barbarie en que ve sumido al Ecuador por el General Ignacio de Veintemilla –peor en su opinión que la que había sufrido en el período de García Moreno–, va a adherir a la tesis de filosofía de la historia de J. de Maistre según la cual cuando los pueblos llegan a un cierto grado de desarrollo se vuelven a sumir en un estado de barbarie. Lo ha advertido así Arturo Andrés Roig en su gran libro *El pensamiento social de Juan Montalvo*¹³. Allí escribe:

"Con lo que se venía a justificar la "barbarie" europea, vista como las consecuencias de una sociedad con síntomas de decadencia y, a su vez, a dejar las puertas abiertas para una valoración positiva de nuestras jóvenes naciones americanas en las que la barbarie era de otro sentido" (Id., 66)

Montalvo sostiene por ej. en *Las Catilinarias*:

"El Conde José de Maistre sostiene esta extraña proposición, que los pueblos bárbaros no son pueblos primitivos y principiantes, sino al contrario, los más antiguos y viejos, que han caído a la barbarie por exceso de civilización y sabiduría ... Que las naciones cultas de nuestros días adelantan hacia la barbarie por la carrera de la civilización, no hay quien lo quite: los pueblos, como los individuos, tienen un período conocido durante el cual se dan a entender que viven, acometiéndose unos a otros, y llenando la tierra de sangre, lágrimas y miserias... En este concepto el dictamen del conde José de Maistre tiene su fundamento: la barbarie es la última página de la civilización: testigos Grecia, Roma..." (*Las Catilinarias. El Cosmopolita. El Regenerador*. Caracas: Ayacucho, 1977: 265).

Finalmente, Montalvo coloca a Nuestra América sobre Europa en su extraño libro *Geometría moral*, publicado póstumamente en 1917 con una Carta Prólogo de Juan Valera. Aquí Montalvo habla de los grandes amadores de la historia cuyos corazones tienen la forma de figuras geométricas: el de don Juan Tenorio, de Juan Francés y de Lovelace es un polígono, el de Julio César un triángulo, el de Goethe una parábola, el de Chateaubriand y Lamartine una elipse, etc. El amante americano está representado por don Juan de la Flor, cuyo corazón es "no el compendio sino la obra mayor de la Geometría moral. Todas las figuras, en grandes proporciones, están trazadas en él de mano maestra"¹⁴. Valera manifestaba al respecto: "Sin duda,

¹³ Quito: Simón Bolívar, 1995: 66 ss.

¹⁴ *Geometría moral*. Buenos Aires: Eudeba, 1968: 113.

pretende Montalvo que cuanto produzca América, ya sea malo, ya sea bueno, tenga mayor ser, goce de superior energía, y logre trascendencia más alta que cuanto se produzca en Europa"¹⁵.

III

LOS FRUTOS DEL COLONIALISMO: LA REAFIRMACIÓN DE LA IDEA DE NUESTRA AMÉRICA

Eugenio María de Hostos y José Martí debieron sufrir en carne propia los efectos del colonialismo que se impuso a sus respectivos países por España y luego por Estados Unidos. En gran parte como fruto de esta experiencia aprendieron que Nuestra América no es tampoco los Estados Unidos. Hostos reconoció primero claramente que no cabe confundir la civilización con la cultura europea y Martí, finalmente, enunció la idea de que Nuestra América no debe determinarse ni a partir de Europa ni de los Estados Unidos sino a partir de sí misma –sin que esto implique negar la universalidad que hay en el ser humano.

6. Eugenio María de Hostos

Eugenio María de Hostos (1839-1903), uno de los fundadores de la sociología de Nuestra América, ya no comete el grueso error de identificar la civilización con la cultura europea y la barbarie con las culturas no europeas –como las protoamericanas. Así escribe lo siguiente a propósito de Confucio:

"Con la historia del mundo sucede lo que con la historia de lugares determinados del espacio: fija la atención del historiador en los actos de la porción de la humanidad cuya vida expone, prescinde casi por completo de las otras porciones humanas. De aquí resulta que, para los historiadores de la vida europea y americana, toda la historia y todos los ejemplos de la historia están en la actividad que han desarrollado los hombres de Europa y sus descendientes los de América. Y de tal manera ha influido en la razón común esta exclusión de los hombres que precedieron en la civilización a americanos y europeos, que cuando una historia más reflexiva ha intentado presentar el cuadro de la vida y la actividad de la especie humana entera, ya las ideas vulgares se habían ceñido de tal modo a la noción primera de la historia, que no considera como hombres de la misma especie sino como apariciones extrañas, a las que, durante siglos antes y después de Europa, fabricaron y

¹⁵ Cit. por J.L. Abellán, en su Introducción a J. Montalvo, *Siete Tratados*. Madrid: Nacional, 1977: 20.

siguen fabricando una civilización distinta, pero en fundamentos tan buenos como la civilización occidental" (*Moral social. Sociología*. Caracas: Ayacucho, 1982: 291)

En este sentido Hostos parte de que hay diferentes civilizaciones o culturas. A la vez, y como es seguidor de Auguste Comte, reconoce que la civilización occidental es la que más alto grado de racionalidad presenta frente a las otras culturas; pero, como ha nacido en Puerto Rico y ha debido sufrir en carne propia los efectos del colonialismo ejercido sobre su país, distingue entre *racionalizar* y *conscifaccionar* –o *concientizar* como diríamos el día de hoy. La racionalización permite el mayor progreso material, pero lo que verdaderamente importa es la concientización que produce el verdadero progreso o desarrollo moral. De allí que bajo la epidermis de su progreso material la civilización occidental no se presente hoy como una verdadera civilización sino como una barbarie latente.

"y cuando nos creemos, y efectivamente estamos, en el primer florecimiento de la civilización más completa que ha alumbrado en la Tierra el ser que dispone del destino de la Tierra, la divergencia entre el llamado progreso material y el progreso moral es tan manifiesta, que tiene motivos la razón para dudar de la realidad de la civilización contemporánea.

Verdad es que el estudio de las civilizaciones comparadas presenta al hombre de la civilización contemporánea en un grado de racionalidad mucho más elevado que el hombre de las civilizaciones precedentes... Mas, a pesar de todo eso, y precisamente por todos esos méritos, duele en la conciencia la incapacidad de la civilización contemporánea, para hacer omnilateral el progreso de la humanidad de nuestros días y para hacer paralelos y correspondientes su desarrollo psíquico y su desarrollo físico.

.....

Así la civilización occidental, cuanto tiene de superior a todas las civilizaciones antepasadas, tanto tiene de inferior al destino de la civilización" (Id.: 144-145).

"Civilización es más que racionalización: es *conscifación*, porque todo proceder de la razón de menos a más, es proceder de menos conciencia a más conciencia, y en vez de hacerse más consciente a medida que se hace más racional, el hombre de nuestra civilización se hace más malo cuanto más conoce el mal, o se hace menos bueno cuanto más conoce el bien, o se hace más indiferente al bien cuanto mejor sabe que el destino final de los seres de razón consciente es practicar el bien para armonizar los medios con los fines de la vida" (145-146).

Lo anterior lleva a Hostos a una enérgica denuncia del colonialismo europeo:

"Hombres a medias, pueblos a medias, civilizados por un lado, salvajes por el otro, los hombres y los pueblos de este florecimiento constituimos sociedades tan brillantes por fuera, como las sociedades prepotentes de la historia antigua, y tan tenebrosas por dentro como ellas. Debajo de cada epidermis social late una barbarie. Así, por ese contraste entre el progreso material y el desarrollo moral, es como han podido renovarse en Europa y en América las vergüenzas de la guerra de conquista, la desvergüenza de la primacía de la fuerza sobre el derecho, el bochorno de la idolatría del crimen coronado y omnipotente durante veinte años mortales en el corazón de Europa, y la impudicia del endiosamiento de la fuerza bruta en el cerebro del continente pensador" (Id.: 146)

7. José Martí

José Martí se ha referido a lo que denominaba "Nuestra América" en una serie de textos de su etapa norteamericana (1880-1895). Estos textos son sobre todo "Respeto de nuestra América" (agosto de 1883), "Mente latina" (noviembre de 1884), "Madre América" (diciembre de 1889), "Nuestra América" (1 de enero de 1891) y "Las guerras civiles en Sudamérica" (setiembre de 1894). De todos ellos es "Nuestra América" el más importante por la riqueza de ideas que contiene. A este artículo hay que agregar, como contraste, los muchos textos que escribió el prócer cubano sobre la América sajona, sobre todo "La verdad sobre los Estados Unidos" (1894).

Martí sostiene que los latinoamericanos deben evitar dos extremos que son igualmente nefastos: el aldeanismo y el sometimiento a la cultura e intereses foráneos. El aldeanismo es la variante del etnocentrismo que consiste en creer que el mundo entero es la propia aldea y en mirarlo sólo con las estrechas categorías propias. El aldeanismo peca de ingenuo, porque no sabe que hay gigantes con botas de siete leguas que nos pueden poner en cualquier momento encima. Pero igualmente funesto es el sometimiento a la cultura e intereses foráneos: en nuestra América hay quienes se avergüenzan de su origen y que preferirían ir a vivir en Europa o en los Estados Unidos. Entre nosotros se ha importado las ideas, las leyes y formas de gobierno con resultados desastrosos: Martí sostiene que hasta las dictaduras han tenido su origen en este menosprecio de lo propio, pues mientras los gobiernos legítimos lo desdénaban las tiranías lo reconocían, produciéndose su caída al traicionarlo¹⁶.

En contra de Sarmiento afirma terminantemente Martí: "No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la Naturaleza" (Ibidem). Y lo que ha sucedido entre nosotros es que ni se ha conocido ni se conoce nuestra

¹⁶ Cf. "Nuestra América", en: José Martí, *Antología crítica*. Nueva York: Las Américas, 1968: 247.

naturaleza, o sea los elementos peculiares que la constituyen. De allí que en la academia, la cátedra y hasta en el periodismo deba estudiárselos, y que deba derivarse las formas de gobierno de su conocimiento. El gobierno es más precisamente el equilibrio entre los elementos naturales de un país (Ibídem).

Martí traza una sucinta historia de Nuestra América y sostiene que durante la Colonia el colonizador impuso una forma de gobierno importada que negaba además el derecho del hombre a la razón. La independencia debía haber representado no sólo el cambio de forma sino el del espíritu, pero no sucedió así sino que la Colonia continuó viviendo en la República y, en lugar de imponerse un gobierno a base de la razón, es decir, de la razón de todos en las cosas de todos, se ha impuesto la razón universitaria de unos (la sarmientina de las ciudades) contra la razón (campesina) de otros. Muchos yerros se han cometido luego: la soberbia de las ciudades capitales, el triunfo ciego de los campesinos desdénados, la importación excesiva de ideas y fórmulas ajenas, el desdén inicuo e impolítico de los indios, de los negros y de los campesinos; pero, no obstante, América se está salvando por la virtud superior de la República en lucha contra la Colonia, hecha necesariamente con sangre. Pese a las guerras América progresa haciendo su propio camino:

"no vivimos, no, como siervos futuros ni como aldeanos deslumbrados, sino con la determinación y la capacidad de contribuir a que se la estime por sus méritos y se la respete por sus sacrificios, porque las mismas guerras que de pura ignorancia le echan en cara los que no la conocen son el timbre de honor de nuestros pueblos, que no han vacilado en acelerar con el abono de su sangre el camino del progreso y pueden ostentar en la frente sus guerras como una corona" ("Madre América", en: Id.: 244).

Así como Hölderlin y Nietzsche recomendaban el estudio de lo griego para conocer mejor lo europeo o lo alemán, Martí sostiene: "La admiración justa y el estudio útil y sincero de lo ajeno, el estudio sin cristales de présbita ni de miope, no nos debilita el amor ardiente, salvador y santo de lo propio" ("Madrid América", Id.: 244). En la Independencia "El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga;..." ("Nuestra América", Id.: 250). El día de hoy debe hacérselo según Martí: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas" (Id.: 248). Porque, en efecto, lo fundamental es *nuestro* conocimiento ante todo de lo *propio* y luego de lo *ajeno*:

"La Universidad europea ha de ceder a la Universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria" (Id.: 248).

Por lo demás, el conocimiento de lo ajeno se ha de adaptar a lo propio y no se ha de copiar sino crear: "Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino de plátano, y si sale agrio, ¡es nuestro vino!" (Id.: 250).

Finalmente, el latinoamericano es ante todo un hombre con una identidad universal y sólo luego latinoamericano. En tanto tal, peca contra la humanidad el que fomenta y propaga la oposición y el odio de razas (Id.: 252): "Lo malo se ha de aborrecer, aunque sea nuestro; y aun cuando no lo sea. Lo bueno no se ha de desamar, sólo porque no sea nuestro" ("La verdad sobre los Estados Unidos", en: Id.: 179). En este sentido, no hay que suponerse, por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal en los norteamericanos, sólo porque hablan otro idioma y tienen una visión distinta de las cosas; o que haya de mirarse con conmiseración a los pueblos menos adelantados. Pero sí hay que reconocer según Martí que "El desdén del vecino formidable,... es el peligro mayor de nuestra América" y que, así como los pueblos han de poner en una picota a quien azuza odios inútiles, han de poner en otra a quien no les dice a tiempo la verdad" ("Nuestra América", en: Id.: 251-152). Para evitar este peligro Martí recomendaba la unidad de la América nueva.

CONSIDERACIÓN FINAL

En consecuencia, encontramos tres etapas en el surgimiento de la idea de nuestra América: en la primera se la afirma por oposición a España (en Valle, Lastarria y Bilbao) y se elige una orientación política por los Estados Unidos (en Lastarria y Bilbao). En el segundo momento se niega a Nuestra América presentándola como la barbarie a la que hay que abandonar (Sarmiento y Montalvo) aproximándose a Europa o a los Estados Unidos (Sarmiento). Y en el tercer momento se refirma la idea de Nuestra América renunciándose a identificar la civilización con la cultura europea (Hostos) y enunciándose finalmente la especificidad de Nuestra América y de nuestros productos culturales (Martí). Si existe aquello que Hegel y Marx denominaban dialéctica en la historia, aquí estamos frente a uno de estos procesos.

La visión de Nuestra América elaborada por Martí no fue aceptada posteriormente en forma unánime -y aun hoy no lo es: muchos intelectuales latinoamericanos siguen considerando a Nuestra América simplemente como un apéndice de Europa o de los Estados Unidos. Pero en cambio muchos otros recogerían y profundizarían la visión de Martí aun en el mismo siglo XIX: así Manuel González Prada sostenía que es inútil que nos hubiéramos emancipado de España si en la forma nos limitáramos al purismo madrileño y no buscáramos nuestra expresión propia¹⁷; y pensaba que el verdadero Perú no lo forman las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la costa peruana, sino las muchedumbres de indios diseminadas en la cordillera (Id.: 46). Y como es conocido ampliamente Rodó afirmaba en 1900 que la cultura de Nuestra América está inspirada por Ariel y recordaba la exigencia ciceroniana de que cada uno mantenga la originalidad de su carácter personal.

17 Cf. *Pájaros libres*. Caracas: Avacucho, 1976: 18.

FRANCISCO BILBAO Y EL PERÚ

EL INICIO DEL RADICALISMO EN EL PERÚ

Y SU APORTE A LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD

INTRODUCCIÓN

FRANCISCO BILBAO arribó al Perú a fines de julio o a comienzos de agosto de 1851. Venía huyendo después de una rebelión que había acaudillado en Santiago de Chile y había fracasado, habiéndose dirigido después a Valparaíso. En realidad había estado antes en el Perú, de niño, entre 1833 y 1838, cuando su padre fue desterrado por el todopoderoso ministro Diego Portales, por lo que su familia se radicó temporalmente en Lima -algo parecido le pasó tiempo después a don Manuel González Prada, quien residió en Valparaíso entre 1855 y 1856, porque su padre, quien había sido ministro de Echenique, dejó por un tiempo Lima temiendo las represalias del triunfante general Ramón Castilla.

Bilbao había nacido en Santiago el 9 de enero de 1823. Fueron sus padres Rafael Bilbao Berney, que había sido intendente de la ciudad a fines de 1829, y doña Mercedes Barquín. Tuvo dos hermanos: Luis y Manuel con los que estuvo muy unido. Francisco estudió filosofía, derecho y latín en el prestigioso Instituto Nacional a partir de 1839, habiendo tenido como maestros cercanos a don Andrés Bello y a Victorino Lastarria.

Por entonces Chile se encontraba gobernado por regímenes de tendencia oligárquico-conservadora: entre 1830 y 1840 (en dos períodos) por el del General Joaquín Prieto (del que había sido Ministro Portales), entre 1840 y 1850 condujo el país por un decenio (en dos períodos) el General Manuel Bulnes y a partir de 1850 (y también por un decenio en dos períodos) lo dirigiría don Manuel Montt.

El año 1840 hizo en Bilbao una profunda impresión la lectura del libro de F.R. Lamennais *El libro del pueblo*, que le había hecho conocer el radical peruano Pascual Cuevas, exiliado en Chile desde 1836¹. En 1843 dio a la imprenta Bilbao su propia

¹ F. Bilbao, "Muerte de Lamennais", en: *Obras completas*. Santiago de Chile: Imprenta "El Correo", 1898: III, 53. Esta es la única noticia que tenemos sobre Cuevas. Citaremos en adelante por la edición mencionada

traducción de otra obra de Lamennais, *La esclavitud moderna*. Fue sin embargo el año siguiente, 1844, cuando se hizo conocido en su país debido a la publicación de su libro *La sociabilidad chilena* en el periódico *El Crepúsculo*. Allí sostenía que el pasado de Chile es España y ésta la Edad Media, que tiene como rasgos característicos el catolicismo y la feudalidad. De su lado la Independencia habría traído a Chile las ideas de la libertad del hombre o de la igualdad del ciudadano, o, mejor, la idea de la igualdad de la libertad que es la religión universal. La obra dio lugar a un proceso, siendo finalmente absuelto Bilbao del cargo de sedición que le formuló el fiscal Mujica y condenado por los de inmoralidad y blasfemia y obligado a pagar una multa —que fue oblada por sus seguidores—, siendo separado el autor por el Consejo de la Universidad del Instituto Nacional y prohibiéndosele asistir a clases. La Corte Suprema dispuso además que, en cumplimiento de una Ley de Indias que se refería a los libros heréticos que los “herejes piratas” solían introducir, los ejemplares del escrito de Bilbao que se hallasen fueran recogidos para ser quemados en presencia del juez y por mano del verdugo².

En octubre del mismo año Bilbao viajó a Europa, desembarcando en febrero del año siguiente en Le Havre, desde donde se dirigió a París. Allí asistió a las clases de Jules Michelet y Edgar Quinet en el Collège de France. Llegaría a conocer personalmente a ambos y a ganar su amistad, así como la de Félicité Robert Lamennais a quien visitó. Entre 1847 y 1848 pudo viajar a Praga, Viena, Munich, Padua, Milán, Génova, Pisa, Florencia y Roma.

Cuando en junio de 1848 el joven chileno regresó a París encontró que una revolución se había producido. El 28 de febrero Luis Felipe había sido forzado a abdicar formándose entonces un Gobierno provisional dominado por los revolucionarios. Pero en las elecciones del 23 de abril fue reemplazado por la reacción conservadora. El 15 de mayo Blanqui y grupos socialistas realizaron una intentona revolucionaria sin tener éxito. A fines de junio se produjo una nueva insurgencia siendo nombrado Edgar Quinet Coronel de una Legión de la Guardia Nacional. Bilbao se batió a su lado defendiendo las barricadas hasta que el 25 de junio la fuerza militar de la Convención se impuso. Quinet fue exiliado dirigiéndose entonces a Bruselas. Su discípulo chileno todavía permaneció en París preparando un escrito sobre *Los Araucanos*.

Bilbao regresó a Chile el 2 de febrero de 1850. El 14 de marzo terminó su folleto *Los Boletines del Espíritu*, que fue publicado en mayo y le valió la excomunión por parte

de las *Obras completas* en cuatro tomos preparada por Pedro Pablo Figueroa y aparecida entre 1897 (T. I y II) y 1898 (T. III y IV). Agradecemos a las Bibliotecas de la Universidad de California-Davis, a la Nacional del Perú y a la del Instituto Riva-Agüero que havamos podido leer mucho del material que hemos empleado en este artículo. (Lima, abril de 1999).

² Jorge Basadre, *Chile, Perú y Bolivia independientes*. Barcelona: Salvat, 1948: 206.

del Arzobispo de Santiago, Valdivieso, el mes siguiente. Se trata de una colección de textos cortos en que con un aliento religioso anuncia su autor la inminente revolución chilena. Hacia mediados del mismo mes organizó con Santiago Arcos, Eusebio Lillo y José Zapiola la “Sociedad de la Igualdad”. En sus Estatutos se declaraba que la Sociedad reconocía la soberanía de la razón como autoridad de autoridades (1); además, la soberanía del pueblo como base de toda política (2); y el amor y fraternidad universales como vida moral (3)³. La Sociedad estaba concebida “como una escuela de propaganda y de educación del proletariado político y social”⁴. Su vocero fue el periódico *El Amigo del Pueblo* que empezó a aparecer el 1º de abril y que fue dirigido por Eusebio Lillo. El periódico “comenzó a publicar la obra de Lamennais *Palabras de un creyente*, recibiendo la prohibición y el anatema del clero. Burlescamente, *El Amigo del Pueblo* inventó un edicto de un imaginario Nuncio del Brasil, prohibiendo a su vez la lectura de la reaccionaria *Revista Católica*”⁵.

La Sociedad tuvo un enorme éxito provocando la alarma del gobierno del Presidente Bulnes, que estaba por concluir. El 19 de agosto la sede igualitaria fue asaltada por matones contratados por el Prefecto de Policía, siendo repelidos. El asalto frustrado hizo crecer el número de los igualitarios que a fines de octubre contaban con más de 4,000 miembros. Al mismo tiempo la Sociedad aprobó una declaración en contra del candidato Montt, “porque representa los estados de sitio, las deportaciones, los destierros, los tribunales militares, la corrupción judicial, el asesinato del pueblo, el tormento en los procedimientos de justicia criminal, la ley de imprenta, la usura, la represión en todas las cosas”⁶.

Esta situación fue aprovechada por el Ministro Antonio Varas para unir a la derecha chilena en torno a la candidatura de Montt y para declarar el estado de sitio en Santiago de Chile. Fue así como habiéndose suspendido las garantías, el 8 de noviembre se decretó el arresto de los líderes igualitarios y al día siguiente se prohibió la Sociedad y otras semejantes. No obstante, Bilbao pudo huir y refugiarse en la hacienda Las Palmas próxima a Valparaíso, desde donde trató de reorganizar la Sociedad.

El 20 de abril de 1851 se produjo una rebelión del coronel Pedro Urriola en Santiago contra el Presidente Bulnes. Bilbao había participado en las conversaciones preparatorias del alzamiento y empleó su experiencia parisina adquirida tres años

³ Julio Sepúlveda Rondanelli, *Francisco Bilbao. Precursor del Socialismo. Bosquejo de su vida, de sus obras y de su tiempo*. Santiago de Chile: Bocanegra, 1971: 54.

⁴ Leopoldo Benavides, “Cronología de la vida y obra de Bilbao”, en: F. Bilbao, *El Evangelio americano*. Caracas: Ayacucho, 1988: 313.

⁵ Basadre, *Op. cit.*: 207.

⁶ Basadre, *Op. cit.*: 208.

antes en construir una barricada. En el fragor de las acciones Urriola fue muerto, fracasando entonces la insurrección. Bilbao consiguió huir a Valparaíso, donde todavía pudo publicar en el periódico *El Progreso* el artículo "Necesidad de una reforma", en donde sostiene que es casi imposible obtener la regeneración legal de Chile y que durante las elecciones –que habían tenido lugar el 25 de junio– el pueblo había estado maniatado y había sido manipulado por los pelucones que hace 20 años gobernaban el país.

Contra muchos de los insurrectos se dictó sentencia de muerte –que sólo se aplicó a un sargento. En estas circunstancias Bilbao dejó su patria embarcándose el 18 de julio en Valparaíso para el Callao. Barruntaba que nunca más volvería a pisar suelo chileno, pues en "Necesidad de una reforma" escribió que había que enfrentar la coyuntura diaria y pedir "la bendición de nuestros padres, pues no sabemos los que volverán a ver el hogar y no sabemos los que quedarán tendidos en el campo glorioso que va a fecundizar la libertad de Chile".

I

LA ACCIÓN DEL BILBAO EN EL PERÚ

Por entonces gobernaba el Perú el general José Rufino Echenique. Según el historiador de la República del Perú, don Jorge Basadre, el régimen echeniquista trajo al país una cierta bonanza material, pero tuvo un carácter extraordinariamente conservador y hasta ultramontano⁷.

Poco después de arribar Bilbao al país *El Comercio* reprodujo su artículo "Necesidad de una reforma"⁸. Sobre su actuación posterior en el Perú escribió el prócer chileno en sus "Apuntes cronológicos" redactados de memoria en los últimos años de su vida en Buenos Aires lo siguiente:

"Llegado al Perú, procuré organizar una sociedad de jóvenes para abolir la esclavitud, y fortificar el *racionalismo*. Fui inmediatamente perseguido sin formación de causa. Asilado y después de tres meses en la Legación francesa, solicité una entrevista del Presidente. Me recibió muy bien y me confesó que mi prédica contra la esclavitud era envolver al Perú en el *desorden* y en el *caos*, pero con la promesa de no mezclarme en la política del país, me dejó libre" (en: A. Donoso, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*. Santiago: Nascimento, 1940: 178).

La Sociedad fundada por Bilbao fue la "Sociedad Republicana". El prócer chileno ha precisado la razón de la persecución que sufrió y por quién fue promovida en una nota a su artículo "La definición", publicado en *El Comercio* el 17 de setiembre de 1851, nota que aparece en la versión que figura en sus *Obras completas*. Dice allí:

"Este artículo i el haber formado una sociedad de jóvenes del país con el objeto de unificar las ideas republicanas, me valió la persecución del Gobierno peruano, bajo el Ministerio del canónigo don Bartolomé Herrera. Asilado en la Legación de Francia por el espacio de 3 meses, no se me permitió permanecer en el Perú sino bajo la condición de no mezclarme en la política del país. Aprovecho esta ocasión para manifestar mi gratitud al señor Ulises Ratti Menton, por su noble asilo" (*Obras completas*, III, 77).

La lectura del artículo muestra la causa de la persecución: Bilbao pedía en nombre del "dogma de la unidad de Dios" "la abolición de la esclavatura". Este pedido debe haber sido considerado como subversivo por Herrera, Ministro de Justicia y Gobierno del primer gabinete de Echenique; a él se remite probablemente la orden de prisión de Bilbao. No obstante, éste pudo asilarse en la Legación Francesa que estaba a cargo de Ulises Ratti Menton. Por lo demás, la actitud de Echenique hacia Bilbao no debe haber sido muy inamistosa, cuando lo recibió, le manifestó que juzgaba peligrosa la demanda de abolir la esclavitud y luego dispuso que el chileno fuera puesto en libertad bajo la promesa de no inmiscuirse en la política peruana.

Posteriormente, Bilbao se dedicó a escribir su *Santa Rosa de Lima. Estudios sobre su vida* que fueron publicados en 1852⁹. Según el *Diccionario biográfico de Chile*¹⁰, su hermano Manuel, quien también había sido exiliado y había venido a Lima publicó aquí una *Historia de Salaverry*, una *Historia del Perú* y además editó *La Revista Independiente* –don Jorge Basadre refiere que el primer libro fue editado en 1853 (luego ha sido reeditado), no menciona el segundo libro y sostiene que la tercera publicación apareció entre diciembre de este año y marzo de 1854¹¹. Probablemente en *La Revista Independiente* –que Basadre sólo nombra como *La Revista*– también fueron publicados algunos artículos de Francisco.

Bilbao continúa así sus "Apuntes cronológicos" luego de hablar de su acuerdo con Echenique:

"Respeté mi palabra. Pero en 1853, empieza la revolución; mis enemigos me acusan de conspirar y nosotros tres fuimos mandados a la cárcel. Sólo Manuel

7 *Historia de la República del Perú*. 3ª ed. Lima: Cultura Antártica, 1946: I, 254.

8 *El Comercio*. Lima, 9 de agosto de 1851: 4.

9 Lima: Imprenta del Correo, 1852; 151 pp.

10 Santiago de Chile, 1897: I, 213.

11 *Historia de la República del Perú*. 5a. ed. Lima: Perúamérica, 1964: III, 1050-1051.

fue tornado. No habiendo nada contra nosotros, sino odios ocultos, nos envían a Guayaquil. Allí rompí mi silencio y escribí el terrible folleto: *Revolución de la honradez*. Reimpreso en el interior, fue como un ejército para Castilla, y en Lima se dio hasta media onza por un ejemplar. En Guayaquil recibí la noticia de la muerte de Lamennais. Creyendo ya después de seis meses de un destierro terrible por el clima, que Castilla estaría muy cerca o que la revolución estallaría en Lima, con varios personajes peruanos nos embarcamos. Llegamos y nada había, y principia una serie de peligrosas aventuras, que dura tres meses, porque se ofrecía dinero, vivo o muerto, por mí. Y nosotros conspirando" (*El pensamiento vivo*, 178-179).

Probablemente se refiera Bilbao con el inicio de la revolución contra Echenique a la sublevación de Domingo Elías en Ica el 21 de diciembre de 1853. Francisco y sus hermanos debieron ser deportados en abril del año siguiente, pues aquél escribió una carta a Lamennais en el trayecto el 30 de abril de 1854¹², y debe haber llegado a Guayaquil en mayo. Allí recibió el prócer chileno la noticia de la muerte de Lamennais¹³ y redactó el folleto *Revolución de la honradez*¹⁴ contra Echenique y el texto "El 18 de setiembre de 1854"¹⁵.

Entretanto quien también se había levantado contra Echenique en Arequipa en enero de 1854 era el general don Ramón Castilla, militar de un gran prestigio y experiencia. El levantamiento había ido extendiéndose hacia el norte y había dado lugar a la abolición del tributo por decreto del 5 de julio de 1854. Entusiasmado por estas noticias Bilbao debe haber regresado al Perú en octubre o noviembre de 1854 –fecha que se puede calcular sobre la base de su dicho de que estuvo unos seis meses en el Ecuador.

Prosigue su relato así:

"Se retira de la sierra Echenique, perseguido por Castilla, y en sus apuros promete libertad al esclavo que lo sirva [a Echenique, D.S.] por dos años. Entonces le lancé mi famosa carta en hoja suelta, y por imprenta oculta, recordándole que si quería envolver al Perú en el desorden y el caos. Esta carta produjo muchos resultados: 1° Porque prometí, a nombre de la revolución y de Castilla, la abolición absoluta de la esclavitud y de la mita. 2° Porque destruí el interés que podía haber despertado Echenique; él [prometió la libertad, D.S.] al que sirviese por dos años, y yo a todos. 3° Porque hice ver en Lima la angustia de su poder" (*El pensamiento vivo*, 179).

12 Obras completas: III, 52.

13 "Muerte de Lamennais", en: Obras completas: IV, 51-56.

14 Guayaquil, 1854.

15 Obras completas: II (1897), 277-286.

La descripción de Bilbao es tan vívida que, aunque no hayamos ubicado la hoja que dice haber publicado contra Echenique, hay razones para aceptarla y asimismo su participación en la abolición de la esclavitud. Por lo demás, el pedido de cancelarla lo había formulado desde 1851, como ya vimos. En consecuencia, Bilbao jugó un importante papel en la abolición de la esclavitud, lo que hasta ahora no se había destacado. El decreto respectivo fue firmado por Castilla en Huancayo el 5 de diciembre de 1855.

La narración subsecuente infla la participación de Bilbao en la debacle de Echenique –según ella fue el prócer chileno quien tomó Lima con el apoyo de Castilla–, aunque sus conclusiones sean correctas:

"Quise enregimentar chilenos, y les lancé una proclama que siento no tenerla. La persecución redobló, pero ya Castilla se acercaba, y a los pocos días tuvo lugar la batalla de La Palma, 5 de enero –1855, al amanecer. Muy temprano entraban ya dispersos, y Luis, Manuel y yo armados, armamos algunos, hicimos repicar en San Pedro y el pueblo acudía. Nos dirigimos a la plaza, porque temíamos se organizase una resistencia en la ciudad, apoyada en la guarnición. Encontramos una masa de pueblo, y entonces hablé, rifle en mano, *unas pocas palabras*, que hacen nos dirijamos todos a carrera a la plaza. Sale la caballería de palacio, corre el pueblo, pero hacemos pie y Luis rompe el fuego, y la caballería huye. Sale la infantería, y observando ciertos signos creo que no quieren pelear, y entonces me avanzo solo entre los dos bandos gritando: *cese el fuego*. No me engañé. El batallón se rindió, los oficiales me daban sus espadas que les devolvía, diciéndoles que huyesen, y la tropa arrojó las armas. Entonces empezó el desorden incontenible. Saquearon la casa de Echenique. Yo estaba contento. Luego recibimos el refuerzo de Castilla, y Lima quedó asegurada.

Fueron, pues, grandes mis servicios a la causa de la regeneración del Perú, pero obligué a la Revolución a libertar a los esclavos y a abolir la mita. Los propietarios me odian todavía" (*El pensamiento vivo*, 179-180).

Según Don Jorge Basadre la secuencia real fue la siguiente: producida la batalla de La Palma y ante la noticia de la derrota de Echenique el pueblo se levantó en Lima. "Los sublevados ocuparon las torres de algunas iglesias; en la toma de la de San Pedro se distinguió el emigrado chileno Francisco Bilbao" (*Historia de la República del Perú*. 6ª. ed. Lima: Universitaria, 1983: III, 314).

A continuación Bilbao iba a publicar en *El Comercio* el artículo "La noticia de la victoria"¹⁶, evaluando el significado del triunfo de Castilla sobre Echenique, y su

16 *El Comercio*. Lima, 22 de enero de 1855: 2-3.

folleto *El gobierno de la libertad*¹⁷, que es su trabajo más importante de teoría política y constitucional. En él recomendaba una serie de medidas muy avanzadas que ya expondremos y que no fueron acogidas.

El último capítulo de la vida del intelectual y político chileno en el Perú fue el debate en el que se involucró en los meses siguientes sobre la tolerancia de cultos y sobre la necesidad de separar la Iglesia y el Estado. El lo cuenta así:

"No me acuerdo bien cómo inicié o se inició la polémica sobre la *Libertad de cultos*. Pero fue terrible y peligrosa. Se congrega la Iglesia, se reúnen los conventos, se predica, se me excomulga, se hacen procesiones, y mi vida fue en peligro por el fanatismo de la plebe. Diputaciones constantes se envían al Gobierno. La policía me pone preso, no quise huir, porque debía responder de mis ideas. Soy enviado a la cárcel de la Inquisición, sin juicio, por mis escritos. La gente acude a visitarme. El Gobierno reprende al magistrado por la tropelía y soy puesto en libertad, ordenando se sobresea en mi acusación. Pero la agitación redobla, y yo era un compromiso muy fuerte para el gobierno, porque me tenía mucha gratitud por mis servicios a la causa vencedora. Entonces hacen los amigos del Gobierno una suscripción para enviarme a Europa, y así fue como salí en mayo de 1854"¹⁸ (*El pensamiento vivo*, 180).

La polémica fue en efecto muy intensa y Bilbao entró en ella a su estilo: atacando a sus críticos, a la versión oficial de la religión católica y al jesuitismo. El Dr. Basadre cuenta así su desenlace:

"El fiscal de la Corte Superior, denunció este ataque, llamándolo brusco, escandaloso y atentatorio a la Constitución, que sancionaba como única creencia religiosa del Estado la católica. Bilbao fue apresado y conducido a uno de los antiguos calabozos de la Inquisición. Reclamó de su prisión, ya que no había ley que lo condenase, y ya que estaba en suspenso la Constitución. El juez decretó la libertad bajo fianza. Amigos de Bilbao le aconsejaron que abandonara el país; convino en hacer el viaje, pero con la condición de que se cortase la causa. Así fue y Bilbao se embarcó el 28 de mayo de 1855" (*Historia de la República del Perú*. 3ª ed. Lima: Cultura Antártica, 1946: I, 292-293)

Posteriormente hablaremos con más detalle sobre esta polémica y de la salida de Bilbao del Perú.

17 *El Gobierno de La Libertad*. Lima: Imprenta del Comercio, febrero de 1855; XII, 46 p.
18 Bilbao se equivoca al señalar la fecha de su salida del Perú que fue en mayo de 1855.

Al año siguiente, en 1856, apareció en Lima una versión hecha en gran parte por Francisco Bilbao de la traducción francesa de los Evangelios realizada por su maestro F.R. Lamennais y provista de notas y comentarios¹⁹.

El prócer chileno nunca más regresaría a nuestro país y fallecería unos 10 años después en Buenos Aires el 19 de febrero de 1865, proscrito como había vivido en el Perú.

De los intelectuales peruanos de su tiempo Bilbao sólo menciona al liberal Francisco de Paula González Vigil²⁰ y al conservador Bartolomé Herrera²¹.

En el Perú el intelectual y político sureño dejó un discípulo radical: Enrique Alvarado. Alvarado nació en Lima en 1835 o 1836, fue periodista y estuvo asociado a la "Sociedad Republicana", fundada por Bilbao. En 1855 protestó contra el encarcelamiento de su maestro. Falleció jovencísimo en Trujillo en el mes de junio del año siguiente. Don Jorge Basadre consigna las siguientes frases suyas de homenaje a Bilbao:

"Noble atleta de la libertad, ¡Salud! Has iniciado el ataque más franco que cabe al catolicismo. ¡La juventud te bendice! ¿Cuáles son tus enemigos? Los esclavos de Roma, los que especulan con la ignorancia de los pueblos, los que viven de la abyección de la razón, los jesuitas, los frailes, los lacayos de éstos, los que esconden su frente entre cenizas y sus manos en sangre; todos estos seres que no llevan una idea grande en su mente ni un sentimiento noble en el corazón; toda esa caterva miserable que teme la luz, que odia el progreso, que persigue a los hijos del pueblo, que arroja la venenosa baba de la impotencia a los apóstoles de la verdad, a los sacerdotes de lo nuevo" (en: *Ibidem*)

II

LA OBRA ESCRITA DE BILBAO EN EL PERÚ

1. El artículo "La definición"

Este artículo apareció en *El Comercio* el 17 de setiembre de 1851²². Emplearemos la versión de las *Obras completas* donde figuran seis secciones -falta la quinta

19 Traducción nueva de los Evangelios. Con notas y reflexiones al final de cada capítulo. Publicados en francés en 1846 por F. Lamennais y traducidos al español por F. Bilbao. Lima: Imprenta del Pueblo de Pedro R. Rodríguez, 1856. 4 folletos de 88, 60, 87 y 69 pp.

20 *Obras completas*: III, 86.

21 *Obras completas*: III, 77.

22 *El Comercio*. Lima, 17 de setiembre de 1851: 4.

probablemente por un error tipográfico²³. Las cuatro primeras llevan como título "La definición" y la sexta "El 18 de setiembre i el 20 de abril".

En la sección Iª Bilbao empieza afirmando que ha habido en la historia dos catástrofes grandiosas: la caída del Imperio Romano por acción de los bárbaros y el espíritu del Evangelio, y la del mundo monárquico y feudal por el empuje de Francia y la filosofía. "Dos dioses, dos imperios; -dos ideas, dos realidades; dos dogmas, dos ciudades. Hubo dos revoluciones en las cosas, porque hubo dos revoluciones en las ideas" (III, 78). Estas revoluciones habrían sido preparadas por el martirio de hombres y pueblos; así los de Sócrates y Jesucristo en el caso de la revolución cristiana. La segunda habría sido la obra de Galileo y Voltaire, de la Convención Nacional y de Napoleón. Al movimiento de esta última revolución se lo ha llamado "la definición de la humanidad" según Bilbao.

La segunda sección determina los elementos de esta definición. Según Bilbao los pueblos la estarían buscando, pero no la hallarían mientras no definan al Dios de la nueva humanidad. Los elementos *reales* de la concepción futura son: unidad - paternidad²⁴ - justicia y atracción de Dios. Dios es uno para esta definición, por lo que desaparecen los rasgos contradictorios de la divinidad. Dios es padre, es decir que terminan los cultos del dolor y los sacrificios sangrientos. Dios es justo, es decir que desaparecen los dogmas impíos de la caída, del pecado original, de las penas eternas, de la gracia para unos y la desgracia para otros. Dios nos llama, con lo que se hunde la concepción de la inmortalidad del mal entronizándose en su lugar el dogma de la perfección de los seres. Y Dios es amor, por lo que el hombre debe ser feliz. Con todo lo anterior desaparece la concepción de un Dios contradictorio, o sea que se complace en el dolor, que es tiránico, que permanece alejado del hombre o que le es ajeno.

Bilbao sostiene en la sección tercera que el dogma de la unidad de Dios es "el principio secreto, intuitivo en uno, reflexivo en otros que nos impulsa a la regeneración. Ser unos,²⁵ ser más de lo que somos, he ahí en dos palabras el dogma i la ley" (III, 81). En su opinión, de aquí se deriva la necesidad de abolir las instituciones y privilegios:

"¿Qué es pedir la abolición de la esclavatura si no hacer entrar a una raza desheredada en la ciudad de los hombres? ¿Qué es pedir el crédito social, la asociación, la educación, si no instalar a las masas, a la mayoría de la

humanidad en la posesión de los medios e instrumentos necesarios para la forma de su personalidad?" (III, 81).

Pero el articulista no se detiene aquí sino que, anticipando ideas que luego desarrollaría, sostiene que además hay que pedir la unidad del Estado, la abolición de las religiones nacionales, de las iglesias privilegiadas, con el objeto de formar "la unidad de la ciudad futura i cimentar a cada hombre como sacerdote i ciudadano, soberano en el dogma, soberano en la política". Para consagrar la individualidad soberana hay que pedir la libertad de la palabra, de comercio, de asociación, de industria y abolir las aduanas que entran las producciones de la tierra y de la inteligencia. La democracia no es sino la sanción, la garantía, el ejercicio mismo de la verdad y la salvaguardia de los derechos. "¿I qué es todo esto si no la unidad, la unidad de la libertad, el acrecentamiento del hombre, su ascensión a la unidad divina, último i definitivo bien de lo creado i de lo eterno?" (III, 81).

En la sección cuarta Bilbao expone cómo la América es hoy el escenario donde combaten las principales tendencias del presente. En la América del Norte prima el individualismo propio de la raza anglosajona, el protestantismo y hay un país federal; en cambio en la América del Sur prevalece la sociabilidad característica de la raza latina y de la colonización española y portuguesa, que han dado origen a un mundo latino-católico injertado sobre el indio primitivo (III, 82). Ambas tendencias tienen sus ventajas y desventajas. Como aspectos positivos el individualismo da lugar a la constitución del hombre independiente y soberano, a la autoridad solitaria del yo y al derecho puro; y como aspectos negativos al egoísmo y a la anarquía. Por su lado, la sociabilidad acredita a su favor la unión del hombre en la ciudad, o que la vida de cada uno sea la de todos, la autoridad social del todo y del deber; y en contra la abolición de la personalidad y el despotismo. "Individualismo sin sociabilidad es atomismo, es anarquía i puede ser disolución; el socialismo sin individualidad es pantheismo, masa muerta, esclavitud. Ambos son términos, son elementos necesarios del problema" (III, 83).

La solución de Bilbao le viene inspirada por su maestro Lamennais y consiste en el *solidarismo*, "que hallará su interés, su amor, en la perfección de cada facultad, de todo hombre, de todo pueblo, de todo ser" (III, 84).

"El solidarismo es la consecuencia legítima de la concepción de Dios, tal como se levanta en las inteligencias después de atravesar los limbos de la historia. El dogma de la trinidad en la unidad, el Dios fuerza-inteligencia-amor; el Dios indivisible i personal; el infinito amor ha lanzado el nuevo *fiat lux* i el viejo caos retrocede. A ti, Lamennais, la gloria de sentar la evidencia del dogma que debe producir la religión científica i las instituciones del amor que alberguen a las generaciones venideras" (III, 84).

23 Obras completas: III, 77-90. La sección quinta falta también en el texto periodístico.

24 En el texto dice *fraternidad*, pero la lección correcta es *paternidad*, tal como aparece en el texto de *El Comercio*.

25 Hemos agregado esta coma que aparece en la versión de *El Comercio*.

Según Bilbao son sobre todo los pueblos sudamericanos los llamados a extender la nueva iglesia de la humanidad, a la que se opone el catolicismo, "enemigo necesario de la soberanía de la razón" y lógica e históricamente de la soberanía del pueblo. Edgar Quinet lo habría mostrado y en el Perú lo acreditaría la condena de la obra de Francisco de Paula González Vigil.

Los artículos concluyen con un texto sobre "El 18 de setiembre i el 20 de abril". Según el autor la primera fecha designa el momento en que Chile vió la luz y quiso entrar en la comunión de la humanidad conquistando su independencia con la razón y la fuerza. Se derramó sangre para lograr para todos el derecho de la ciudadanía, pero después se ha extendido en Chile el manto infernal de la mentira. Todo medio se emplea *legalmente* para conseguir fines fraticidas y el partido conservador quiere hacer de Chile su hacienda. De allí que el 20 de abril se levantara don Pedro Urriola. "Combatió, murió, fuimos vencidos; pero el pueblo supo dar su vida por la regeneración i es en esto que contamos para aterrar a los tiranos" (III, 89). Sin embargo, Bilbao manifiesta que no teme por el porvenir de Chile, pues el descalabro sólo es un eclipse, "son los tres días del sepulcro, precursores de la resurrección" (Ibidem). Concluye diciendo:

"Compatriotas, elevemos el cáliz de este día por la comunión de la humanidad. La idea de Dios, es nuestra razón, Cristo es nuestra alma.
Seamos unos i en la unidad tendremos la dominación del destino. Esta es la lei" (III, 90).

Este texto muestra una combinación de algunas ideas de Félicité Robert Lamennais (1782-1854) con otras de Edgar Quinet (1803-1875), los dos grandes maestros, amigos e inspiradores de Bilbao. Es el propio prócer chileno quien ha explicado en su trabajo sobre Lamennais cómo éste había racionalizado el cristianismo en su famoso *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (I, 1817; II, 1820; III y IV, 1823). Allí había mostrado que la religión es un fenómeno universal que tiene a su base a Dios al que hay que concebir como el Ser del que todo sale y al que todo vuelve. "Todas las religiones que se llaman reveladas no son sino satélites o fragmentos planetarios que descomponen la luz de la razón i que jiran en órbitas más o menos concéntricas alrededor del sol eterno"²⁶. En consecuencia, ante la razón no se justifica la pluralidad de religiones. La existencia de Dios se puede corroborar mediante pruebas físicas, matemáticas y metafísicas, ante las cuales queda acreditado que el ateísmo carece de razón. En un momento posterior de su *Ensayo* Lamennais habría pretendido probar los viejos dogmas católicos de la caída, el pecado original, la gracia, la ciudad de los escogidos y la de los eternamente condenados, momento en el que Bilbao ya no lo sigue. Pero vuelve a adherirse al

Lamennais tardío del *Esquisse d'une philosophie* (I, II y III, 1840; y IV, 1846). Expone que según esta obra la razón universal necesita de una filosofía:

"partiendo del ser infinito personal i creador, atravesando todas las esferas i estaciones de la creación encadenada o desarrollándose para representar al Ser divino, cada vez más perfectamente fuera de sí mismo, llega como coronación de la marcha de la creación a la presencia de los espíritus libres, imágenes limitadas de la personalidad divina, que se encadenan con personalidades superiores en los mundos ontológicos, siendo la lei de las personalidades, el derecho i el deber, cuyo vínculo es el amor. Establece después las leyes de toda sociedad, emanadas del espíritu del Ser i de la creación que se reasumen en la libertad, en el amor, en la perfección" (Lamennais en: *Obras completas*, IV, 41).

De Quinet proceden la evaluación de la caída del Imperio Romano, por acción del espíritu evangélico, y la del mundo monárquico y feudal, sobre todo por obra de la Revolución Francesa, como los dos grandes acontecimientos de la historia. Quinet había expuesto su filosofía de la historia en su libro *Le christianisme et la Révolution française* (1845). Su principio general es el de la subordinación de la política a la religión y el caso particular que examina es la relación designada por su título: la Revolución Francesa no sería otra cosa que una realización del modelo de revolución sentado por el cristianismo, que a su vez se cumple en aquella. También de Quinet procede la oposición de Bilbao a la iglesia oficial y posteriormente a los jesuitas -el autor francés había hablado en *Le christianisme et la Révolution française* de la iglesia romana como de una empresa despótica, antes había publicado *Les Jésuites* (1843) y *L'ultramontanisme* (1844), obras muy críticas, y posteriormente publicaría *L'enseignement du peuple* (1850) en que exigía la separación de la Iglesia del Estado.

Quizás también influyeran en Bilbao algunas ideas anteriores de Quinet, en caso de haberlas conocido. En efecto, en Quinet hay hacia 1828-30 una influencia notoria de un autor como F.W.J. Schelling que lo llevó a concebir una filosofía de la historia de tipo providencialista²⁷. Y hay una carta de Lamennais a Bilbao que prueba el interés de éste por Schelling²⁸, y una observación precedente del pensador y político chileno sobre cómo Quinet logró escapar del peligro del panteísmo, que acredita que bien pudo haber leído dichos trabajos tempranos.

Pero más interesante que la combinación de ideas de Lamennais y Quinet que Bilbao lleva a cabo, nos parece su aplicación de las mismas. Por una parte, Bilbao quiere

26 Bilbao, Lamennais en: *Obras completas*: IV, 30-31.

27 Cf. Willy Aeschmann, *La Pensée d'Edgar Quinet. Etude sur la formation de ses idées avec essais de jeunesse et documents inédits*. Paris/Ginebra: Anthropos, 1986: 292-293.

28 En: A. Donoso, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*. Santiago: Nascimento, 1940: 188-189.

ofrecer una justificación *metafísica* de la necesidad de abolir la esclavitud. En segundo lugar, es fascinante considerar cómo concibe la oposición entre el mundo anglosajón (donde prima el individualismo) y el de América del Sur (donde prevalece la sociabilidad) y cómo quiere superarla mediante la idea del *solidarismo* que toma de Lamennais. Y, por último, su concepción religiosa –siguiendo ideas de Quinet– de la revolución de la independencia y de la del 20 de abril que según él estaría en el momento previo a su resurrección.

2. Los “Mensajes del proscrito”

Francisco Bilbao comenzó a publicar sus *Mensajes del proscrito* en 1851. Armando Donoso consigna una lista de las publicaciones de Bilbao hecha por él mismo según la cual los *Mensajes* fueron publicados en Lima en un tomo, adjuntándoseles la *Revolución de Chile*²⁹. No hemos hallado este tomo, de modo que emplearemos la versión de los *Mensajes* que aparecen en el tercer tomo de las *Obras completas*³⁰.

Los *Mensajes* se abren con una “Carta a Santiago Arcos”, que los introduce. Asevera allí el autor la idea que ya conocemos de que quiere sentar la base metafísica de la revolución y que este fundamento es la afirmación primitiva del ser: el yo pienso cartesiano. Esta frase le parece incompleta, pues más bien debe sostenerse: “Al decir pienso me veo unido a lo que existe i me revelo amándome a mi mismo i amando al Ser que se revela en mí. / Luego ser es amar” (OC, II, 5). En su opinión, en las constituciones de los pueblos debe haber dos partes: “Una impersonal: la libertad, el derecho, la soberanía: el Ser. Otra personal, variable i sometida a las conveniencias como es la administración de los Estados” (II, 6). El sufragio universal le parece limitado por lo que es anterior al sufragio mismo: la afirmación del Ser. Y variables y sometidos al sufragio le parecen ser la discusión sobre los poderes, sobre su organización, sobre las rentas, sobre el trabajo, sobre la educación. La primera parte de una Constitución le parece a Bilbao indiscutible, la segunda debatible. Por lo tanto, quedan abolidas la anarquía, la concurrencia, la usura, el despotismo del capital.

Luego de esta afirmación (I), se refiere Bilbao a “La marcha de la revolución en Chile” (II). Al inicio establece una oposición tajante: Chile habría sido hasta entonces catolicismo y Edad Media, feudalidad y oligarquía encubiertas bajo el nombre de la República –una idea que Bilbao propagaba desde su *Sociabilidad chilena*. En verdad la República debe ser filosofía y porvenir, democracia transparente

²⁹ A. Donoso, Id.: 184; el último texto debe ser “La marcha de la revolución en Chile”.

³⁰ Los *Mensajes* se encuentran al parecer entre las pp. 1-209, donde empiezan los *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima*. Organizada con mucho esfuerzo y mérito esta edición de las *Obras completas* de Bilbao por Pedro Pablo Figueroa, deja mucho que desear: carece de orden y no es completa. Chile le debe a Bilbao una nueva edición realmente completa, ordenada y, si es posible, crítica.

por la coherencia entre el pensamiento y los actos. De allí se genera la necesidad de la revolución. Y nacen también dos religiones y dos políticas: la religión de la obediencia, del dolor, de la gracia y de la autoridad de los privilegios; y la religión de la libertad, de la alegría y de la justicia y la autoridad universal. En contra de la política tradicional, la Sociedad de la Igualdad quiso regenerar Chile: hasta ahora este país habría estado caracterizado por la autoridad de la persistencia y por la persistencia de la autoridad. La Sociedad de la Igualdad habría buscado la revolución dentro de la razón, en la política y en la distribución de la propiedad, y para ello habría predicado la emancipación del pensamiento, del individuo y del proletario. Pero la Iglesia y los conservadores (los pelucones) habrían opuesto la fuerza y la violencia a la conspiración que emergió como un deber republicano el 20 de abril de 1851. Lamentablemente la revolución habría sido vencida porque, al faltar las masas, no fue revolución. Lo que ahora se necesita es persistir en ella.

¿Cuáles son las creencias básicas de la revolución, sus créditos fundamentales –donde Bilbao nos recuerda que “crédito” viene de “credere”, creer? De una parte, la creencia en la libertad que independiza el pensamiento, al individuo y al siervo; y de otra, la solidaridad que afirma la soberanía en la comunión universal, da el poder a cada uno y a la ciudad, otorga a cada uno la cooperación de todos y garantiza que el trabajo y la prosperidad de cada uno redundará en bien de todos. El derecho a la vida es el derecho a la propiedad que tiene dos condiciones: el derecho al crédito, y el trabajo y retribución de quien no tiene al que tiene. Según Bilbao la miseria encuentra su origen en la esclavitud política y ésta en la servidumbre religiosa. La evolución del dogma de la libertad debería producir la abolición de la miseria.

“La miseria es no tener tiempo para ser hombre, –para contemplar la faz de Dios i de la naturaleza; es no saber pensar, ni tener tiempo para pensar, ni para desarrollar la inteligencia, ni dar alimento i vida al sentimiento, al alma, a la imaginación, ni dar a la memoria más recuerdo que el dolor. La miseria es consagrar al hombre, que es luz divina, en el rango de las máquinas i de los animales; es vivir destinado a conquistar con fatiga, con lágrimas i sangre sin esperanza de mejorar su suerte un pan mezquino...” (III, 57-58).

La solución sería instituir el crédito democrático, que es la fraternidad organizada. La organización del crédito tiene tres partes: 1° el crédito político, 2° el crédito moral y 3° el crédito material e instrumentos de trabajo. La organización del crédito tiene por ley a la igualdad. En cambio, sostiene Bilbao que en Chile existe una gran desigualdad política y social, que habría sido ocultada por el jesuitismo imperante. “La lei actual es la forma que el poderoso imprime [=oprime, DS] al débil” (III, 63). Lo que debe hacerse es más bien distribuirse el crédito por medios municipales o por jurados locales. Pero a la vez el individuo debe obligarse a prestar su contribución al Estado.

En su "Mensaje del proscrito" del 24 de junio de 1852 contesta Bilbao el mensaje del Presidente Manuel Montt de dicho año. Sostiene que la paz y el orden reinan en Chile, pero que han sido impuestos autoritariamente para proteger los privilegios existentes. Que la Constitución vigente los consagra y que el Poder Judicial está corrompido. Que Montt ha vendido su alma al jesuitismo, pero que a la larga triunfará la verdad.

El 18 de setiembre de 1852 Bilbao lanzó otro mensaje sobre "La Religión - Libertad". Explica que no hay sociedad sin religión, que es el ideal impuesto a la humanidad. El ideal es la ley, el destino y el fin de la vida, lo que es lo mismo que Dios concebido como libertad absoluta. La verdadera religión sería pues la libertad. "Ver la libertad, es ver a Dios, amarla es amarlo, realizarla en la tierra es servirlo. He aquí el dogma, la moral, el culto, la política de la nueva humanidad" (III, 107). Pero según el autor, aunque hablamos de libertad no creemos en ella, por lo que se han desarrollado instituciones de privilegio que representan un momento de cobardía.

El 29 de junio de 1853 Bilbao volvió a contestar otro mensaje del Presidente Montt. Dicho mensaje revelaría que Chile se habría colocado al margen de las naciones democráticas y que continuaría siendo una nación conservadora que deifica el egoísmo material. Resultaría así que, en lugar de pronunciarse en favor de los gobiernos de Nueva Granada y de Ecuador, guardaría un silencio oprobioso. Por lo demás, la Constitución chilena sería prueba clara de las contradicciones políticas y sociales del país: usurpa la soberanía del pueblo al admitir una religión del Estado, que es un poder dentro del poder; y privilegia además a la oligarquía chilena. "He ahí las dos columnas que detienen la corriente del océano democrático" (III, 123). Y finalmente Bilbao repite su vieja metáfora de que así como el Salvador bajó, permaneció tres días en la tumba y luego resucitó, así ha de resurgir la libertad en Chile de su avasallamiento.

El 18 de setiembre de 1853 el autor habla sobre "La revolución" en el aniversario de la independencia de Chile. Escribe ahí:

"Al proscrito le queda la patria del recuerdo, al desgraciado la patria de la esperanza, al demócrata vencido la patria ideal de la justicia. Si los tiranos nos arrebatan nuestra ciudad i nuestro cielo, no alcanzarán a arrebatarnos la conciencia del derecho" (III, 154).

En 1854 contestó Bilbao un edicto del arzobispo de Santiago de diciembre de 1853, por el que se ordenaba denunciar a los sospechosos de herejía. Lo hace en nombre de la razón, lo que significa revolución. "I en verdad, es la revolución que avanza, la revolución en el dogma, la revolución en la política, la revolución en las costumbres. No podéis retroceder, habéis lanzado la palabra del combate, el enemigo ataca i venceréis o sucumbiréis según el campo de batalla..." (III, 166). El enemigo

es, según el autor, el jesuitismo, que realiza concesiones aparentes a todo lo que resiste por el temor de la iglesia a perder a sus creyentes. Lo que resiste es la libertad, a la que se califica como mal, viéndose la causa en la independencia de la razón, a la que se trata de destruir. El jesuitismo busca pues imponer la obediencia ciega como producto del temor servil nacido de la perturbación de la conciencia. En contra recomienda Bilbao la democracia que es "el sacrificio permanente en el foro de la palabra,... la virtud gobernándose a sí misma" (III, 184).

Estos no son todos los mensajes de Bilbao quien por ejemplo escribió "La palabra de Hungría" enviándole al húngaro Kossuth el 10 de julio de 1854 sus mensajes anteriores; o "Al 20 de julio" con ocasión del aniversario de la Nueva Granada. Pensamos que sin embargo con la exposición anterior hemos ofrecido una idea de lo que quería el autor con estos escritos: exponer la base metafísica e histórica que encontraba para la necesidad de la revolución que había intentado en Chile el 20 de abril de 1851, explicar por qué había fracasado y cómo, no obstante, sólo se trataba de un contraste pasajero en la lucha contra enemigos poderosos como el jesuitismo y la oligarquía chilena.

Este texto muestra un desarrollo más libre de las ideas de Lamennais y Quinet. La base metafísica de la revolución se encuentra en una reelaboración de la famosa frase cartesiana "pienso, luego existo". Según Bilbao al decir "pienso", me revelo unido a lo existente y amándome y amándolo. El ser consistiría pues en amar.

De esta base metafísica se desarrolla la doctrina constitucional del autor chileno. En toda Constitución existiría una parte invariable que se fundamenta en el ser antedicho y que se manifiesta en la libertad, el derecho y la soberanía. En opinión de Bilbao, aquella está en contra de la anarquía, la competencia y el capitalismo. Y habría otra parte variable que corresponde a las circunstancias a las que según Montesquieu debe acomodarse la ley.

Es a partir de estas doctrinas metafísica y constitucional que juzga a continuación el autor la realidad política de Chile y la revolución del 20 de abril de 1851. Armando Donoso ha criticado el procedimiento adoptado por su compatriota en estos términos:

"No es cosa fácil seguir y entender a fondo las digresiones de Bilbao sobre historia, política y religión. Su racionalismo metafísico lo traiciona a menudo y lo que puede ser claro en quien tuviese ideas bien definidas, en el ideólogo de *La América en peligro*, resulta vago, confuso y simbólico. Y es que si la literatura y metafísica se prestan a divagaciones, las cosas en política exigen claridad" ("La vida y la obra de Francisco Bilbao" en: *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, 39).

Esta crítica es excesiva, pues en Bilbao las ideas están bien definidas y sólo se hacen difíciles por el afán del autor de ofrecer una fundamentación filosófica de la política.

Sobre la base de lo anterior el prócer chileno juzga la realidad de la política chilena en los mismos términos que en *Sociabilidad chilena* (1844): en Chile priman el catolicismo y la Edad Media, el feudalismo y la oligarquía encubiertos bajo el nombre de la República. Lo que hace falta es filosofía o Ilustración, verdadera democracia y coherencia entre lo que se pretende ser (una República genuina) y lo que se es realmente (un gobierno del jesuitismo y la oligarquía). De aquí deriva la necesidad tanto de la revolución como de una nueva religión y política que consagre la libertad, la alegría, la justicia y la autoridad universal. Esto es lo que explica la acción de la Sociedad de la Igualdad y el intento fracasado del 20 de abril de 1851.

A continuación traza Bilbao el programa de la revolución igualitaria y sostiene hermosamente que ella busca abolir la miseria, que es la carencia de "tiempo para ser hombre, - para contemplar la faz de Dios i de la naturaleza" y para poder pensar. La miseria implica la enajenación del hombre de sí mismo y el destinarlo a una vida animal o meramente mecánica y el privarlo de esperanzas para mejorar su suerte. En contra propone Bilbao un triple crédito: político, moral y material, a ser repartido por una instancia municipal o local, pero con la obligación del individuo de prestar su colaboración al Estado. Su pensamiento político se cristaliza pues en estos momentos en un préstamo de los fondos públicos para disminuir la miseria. Pero no por parte del Estado sino por asociaciones no-estatales, aunque con una contraprestación obligada por parte del individuo en favor del Estado. Veremos luego cómo posteriormente presentaría sus ideas políticas Bilbao en su folleto *El gobierno de la libertad* (1855).

3. Santa Rosa de Lima. Estudios sobre su vida

La biografía *Santa Rosa de Lima. Estudios sobre su vida* fue publicada por Bilbao en Lima en 1852³¹. El libro consta de una introducción, catorce capítulos y un epílogo³².

En la introducción sostiene Bilbao que así como la religión es la base y la coronación de toda sociedad, la santidad y el heroísmo es lo que más destaca en un pueblo³³ -idea esta última que vuelve a repetir hacia el final de la obra (III, 275). En un continente pobre en santos como América, Rosa brilla y lo ilumina así como a su patria, sostiene el autor.

31. *Santa Rosa de Lima. Estudios sobre su vida*. Lima: Imprenta del Correo, 1852: 151 pp. En la edición de la obra de las *Obras completas* se ha alterado ligeramente el título a *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima*.

32. *Obras completas*: III, 209-287. Esta será la edición que emplearemos.

33. En: *Obras completas*: III, 211.

En el capítulo Iº, Lima en Roma, Bilbao refiere cómo fue santificada Rosa de Lima el 12 de abril de 1668, entrando así ella -y con ella Lima- a la Ciudad Eterna. Veamos, dice luego, su entrada en la tierra y cómo conquistó su triunfo.

Cuenta el autor en el cap. IIº que la futura santa nació el 30 de abril de 1584.

"Sus padres eran españoles. Gaspar Flores i María de la Oliva, de quienes pocas noticias se tienen, pero que por su conducta respecto de la Santa parecen haber sido de limitado espíritu, habían tenido once hijos cuyo último fue la lumbrera de su familia, i la gloria de su país" (III, 217).

Señala que fue bautizada con el nombre de Isabel y que en la partida el párroco puso al margen, por habérsele borrado el nombre, "Isabel, hija de Estima, por poner hija legítima, dando sin querer, a entender que más bien era hija de la estimación del espíritu que de sus propios padres" (Ibidem).

Bilbao narra que viendo a la niña Isabel dormir, su madre, su ama y otras personas, creyeron ver una rosa, tal era la belleza de su rostro, la expresión original de su fisonomía y los tintes puros y encarnados de sus mejillas.

"he allí el origen de su nombre, que viene a corroborar la particularidad que notamos en su fe de bautismo, cinco años más tarde en el pueblo de Quivi se le confirmó este nombre a despecho de su abuela que como representante de la rutina, no quería esa innovación, motivada por el futuro destino de la Santa" (III, 218).

Posteriormente, la propia Rosa habría encontrado su nombre jactancioso, pero hallándose de rodillas ante la imagen de la Virgen del Rosario en el templo de Santo Domingo, habría sentido que el dios niño también la habría llamado Rosa, agregándole el sobrenombre de Santa María.

En el capítulo IIIº, "El voto de Sta. Rosa. Empieza su vocación", refiere Bilbao que ésta se inició a los 5 años de edad cuando jugando su hermano le arrojó lodo en los cabellos; y como ella se molestara, le habría hecho ver él que no era injuria "cuando los cabellos eran redes que enlazaban las almas incautas de los mozos" (III, 220). A partir de entonces habría hecho Rosa voto de castidad a imitación de Santa Catalina de Sena.

A continuación traza Bilbao el retrato de Rosa, de sus primeros combates y victorias. Su madre habría querido comprometerla con el hijo de una viuda muy rica y le habría manifestado que con el matrimonio aseguraría a su familia. Pero pese a toda la presión materna, Rosa se negó. Su segunda victoria fue haberse decidido a ser tercera de Santo Domingo, y no a entrar al convento de Santa Clara.

Lo hizo tomando hábitos en 1606 a la edad de 20 años en la capilla de la Virgen del Rosario.

Relata a continuación el autor chileno el ascetismo de Rosa, sus penitencias y humildad. Esta la llevaba a humillarse ante su criada, indica, "lección sublime de la solidaridad i fraternidad de las criaturas, lección de amor, que procura elevar lo que vemos caído, lo que consideramos inferior" (III, 232).

"Este es un instinto magnífico i profundo de que el mal es originado por la moral del hombre i que todos somos bajo cierto aspecto responsables, porque todos somos un mismo cuerpo i al mismo tiempo propagadores i conservadores del bien. Así es como en la política, el derecho vejado en uno, debe ser considerado como violado en todos" (III, 232).

En los capítulos siguientes, VII-XI, estudia Bilbao la unión de Rosa con la humanidad a través de la caridad, con Dios por medio de la vía mística, y con la naturaleza gracias a la influencia que ejercía sobre ella para hacer que bendijera a Dios. Según el autor la caridad ve al bien, lo ama y practica. El bien puede ser intelectual (la verdad), moral (la práctica de la verdad, el amor y la tranquilidad de conciencia) y físico (la salud y los medios necesarios para la vida y para desarrollar el organismo). En la humanidad habría distintas creencias. La caridad se nos plantearía como ciencia, religión, política, como bien social. ¿Cómo poseerla? La "solución se llama heroísmo i santidad" (III, 235). Rosa veía ante sí innumerables pueblos y razas rebeldes al Evangelio y su corazón se dolía. Lloraba así por Chile o por China. Tenía ardientes cuidados por los indios vecinos, quiso fundar una congregación de misioneros, estudiar teología y educar un niño con limosnas.

"Se ve pues, que a pesar de la soledad, vivía en el mundo para mejorar al mundo. Su soledad, era la concentración de su fuerza, para propagarla en seguida. Atendía las necesidades de la época, se mezclaba en la marcha de los acontecimientos para imprimirles la dirección de su corazón" (III, 237)

Pero si Rosa sufría por los que vivían en la ignorancia de la ley, mucho más se dolía por quienes a sabiendas la violaban. Quiso fundar una cofradía dirigida a hacer el bien, predicaba con la palabra y el ejemplo y consolaba a quienes se desesperaban. La atormentaba la dualidad de la situación moral: el hambre de amor y la ausencia del objeto amado. Pero también la hacía sufrir la dualidad de la situación intelectual: avizorar lo infinito y no poder comprender lo finito, o ver lo finito y no poder entender lo infinito. Para salir de la duda Bilbao plantea como solución variar la frase de Descartes: no partir del "pienso, luego soy", sino del "amo, luego somos". Según él la afirmación del amor es la verdad (III, 246). Esta habría sido la solución de la Santa. Y finalmente Rosa estaba desgarrada por la dualidad a la vez moral e intelectual, situación de la que salía al afirmar: "Al amor infinito, a la eterna

bondad", con lo que se disipaba el eclipse de su alma y le reaparecía el rostro luminoso de la divinidad.

A continuación refiere Bilbao cómo Rosa llegó mediante la práctica de la oración al grado que la teología mística denomina "unión con Dios" desde los doce años (III, 248).

Por último narra el autor cómo se unió Rosa también con los seres inferiores: una vez llevó a los árboles a bendecir a Dios y en diversas oportunidades a las aves.

Rosa habría poseído las tres virtudes teológicas clásicas: la fe, le esperanza y la caridad. La primera viendo a Dios y a sus atributos y creyendo en él. La segunda sintiendo que había que realizar el bien y que se obtendría una recompensa, pese a que no pareciera. Y la caridad practicando el bien por el amor.

Como tenía dones proféticos anticipó su muerte. El 1º de agosto de 1617 la acometió un ataque de tisis falleciendo el 24 del mismo mes. Una multitud admiró su cadáver y la acompañó al cementerio.

Posteriormente Bilbao habla de la "Necesidad de los Santos" (cap. XIII). Había definido a la santidad como "el holocausto permanente del egoísmo en las aras del amor divino". La ley a cumplirse se expresa en dos proposiciones: 1º Practicar nuestro derecho, y 2º practicar nuestro deber. El primero -el derecho- que es idéntico en todos los hombres, pues todos son iguales -es mi ser, mi bien, mi persona con sus facultades. El derecho es libertad. "Hacer respetar mi derecho en todo hombre, verse en cada uno de sus semejantes i sacrificarse por la libertad, he ahí el héroe" (III, 269). Lo segundo, el deber, es igualmente idéntico en todo hombre y es nuestro vínculo de unión. "Es la lei i el sentimiento común, garantía del derecho i comunión de la humanidad. Es lei i amor, fraternidad y caridad" (III, 269). El deber lleva al sacrificio, que es un acto propio del santo.

Luego Bilbao insiste en su axioma "Amo, luego somos".

"Creemos que este pensamiento será la base de la ciencia nueva que coronará científicamente la obra del corazón de Cristo expresada en estas palabras: *"Amaos los unos a los otros"*. Todos comprendemos i sentimos que amando no habrá tiranos ni esclavos, ni depravados, porque el amor excluye la cobardía que hace a los esclavos, el orgullo que inicia a los tiranos i el egoísmo que aísla i envilece.

La inteligencia sin amor se devora a sí misma" (III, 273)

Lo que entiende confirmado por la etimología (supuesta) de "religión" como si viniera de "re-ligare", re-unir, "lo que separa (desampara) al hombre del hombre i de Dios" (III, 270).

Según Bilbao mientras el héroe es la creación de la libertad, el santo está más arriba aún: es creación no sólo de la libertad sino también de la unidad. Los santos antes insisten en el cumplimiento por ellos mismos de sus deberes que en el de los derechos.

En su Epílogo, el autor llama a no acusar al paganismo, ya que promulgado el Evangelio hemos seguido en la barbarie y el paganismo.

"El fratricidio de Caín se perpetúa de generación en generación, pero con una diferencia aterrante, i es que el signo de la maldición se borra cada día de la frente del asesino" (III, 284).

La llegada de los españoles a América no sólo ha traído el Evangelio sino también sangre y muerte: "La América fue tendida en un inmenso sepulcro" (III, 285). El Perú habría bajado a su tumba con sus riquezas, y una inmensa tristeza se habría apoderado del alma de sus hijos. Sólo los hijos del Arauco habrían hecho sentir sus protestas (III, 285).

"Desde entonces ese silencio de muerte sólo dos veces fue interrumpido. La voz de Santa Rosa - el grito de la independencia.

Santa Rosa fue el perdón. No fue oída.

La Independencia fue el castigo. Triunfó" (III, 286).

Según Bilbao la obra del porvenir consiste en apoderarse del espíritu de abnegación y caridad de los santos y autorizar en los espíritus, las instituciones y las costumbres la armonía del derecho y la de la libertad.

"Dios es uno. Una es la lei. Una es la palabra.

Ser. Y ser unos.

En otros términos. Ser es libertad. Ser unos es caridad.

Libertad - Caridad.

Santa Rosa i la independencia. En el espíritu de ese pasado que conoces está la verdad" (III, 286).

Así entiende Bilbao la vida y el mensaje de Santa Rosa al Perú, a América Latina y al mundo.

Don Jorge Basadre cuenta que "El espíritu socarrón de los limeños reaccionó contra la retórica ampulosa de Bilbao [en este libro] en zumbones versos: "Por pecados de mi tierra te cantó, Rosa, un chileno" ³⁴. Este no es el libro más importante de Bilbao, pero sí el más hermoso -como "una joya literaria i artística" lo denominaba con razón

³⁴ Historia de la República del Perú. 3ª ed.: I, 292.

Pedro Pablo Figueroa, pero erraba al añadir que es "la mejor historia que se ha escrito en la América sobre la virgen escogida del Perú" ³⁵ (subrayado nuestro), pues esta obra vale no como historia, ya que es bastante imaginativa, sino por la visión que de Rosa se hace el autor.

¿Cómo la ve? Bilbao afirma ante todo la absoluta importancia de la religión para toda sociedad, y cómo en ésta destacan nítidamente las individualidades: los santos y los héroes. Los primeros son a sus ojos sobre todo los santos populares y no los consagrados por la Iglesia. En ese sentido, el autor reconoce es cierto que Rosa había estado unida a Dios en desposorio místico desde la edad de los doce años; pero, a la vez, que era una santa que "vivía en el mundo para mejorar el mundo", y que, en este sentido, estaba unida asimismo a la comunidad en la que veía a Dios por la virtud de la caridad. Esta podría definirse justamente con una fórmula de la propia Rosa: "Mirando por los pobres, miro por mí, pues miro por Dios que está en el pobre i tengo en mi corazón a Dios". En esta visión de lo religioso que lo une con lo social Bilbao se ha anticipado a Mariátegui y a la teología de la liberación ³⁶.

En este mismo curso de ideas el mal lo concibe Bilbao como teniendo una raíz social: se origina de la forma de comportamiento del hombre (de su moral) y en este sentido todos somos responsables por él "i al mismo tiempo propagadores i conservadores del bien". De allí que si se veja el derecho de una persona, se pisotee el derecho de todos. Y de allí también la necesidad de la acción humana para acabar con el mal y la importancia que adquiere la santidad.

La santidad no consiste en fin de cuentas sino en "el holocausto permanente del egoísmo en aras del amor divino". En el camino hacia Dios la corona de espinas de Rosa fue la duda sobre la situación moral, intelectual y sobre ambas a la vez de ella misma. La duda que la corroía habría sido resuelta mediante una fórmula reelaborada a partir de Descartes -quien como hemos recordado sostenía con el objeto de quebrar la duda "pienso, luego soy". Bilbao mejorando su propia reelaboración anterior, dice ahora: "amo, luego somos", y menciona como divisa de Rosa: "Al amor infinito, a la eterna bondad".

En la consideración final distingue claramente el autor entre la acción del héroe y la del santo: el primero trata de hacer respetar el derecho de todo hombre, el segundo se sacrifica practicando su deber. Con ello repite una idea de su maestro Lamennais en su libro *Esquisse d'une philosophie* que el mismo Bilbao destaca en su estudio sobre este autor: es "la lei de las personalidades, el derecho i el deber, cuyo vínculo es el

³⁵ Proemio al Tomo III de las Obras completas. X.

³⁶ Curiosamente esta visión de Rosa de Lima no está considerada ni siquiera en la bibliografía del detallado libro *Santa Rosa de Lima y su tiempo*. Lima: Banco de Crédito, 1995.

amor" (IV, 41). En su muy tardío trabajo "La ley de la historia" iba a frasear así el pensador chileno estas ideas:

"Para establecer la soberanía del pueblo debemos establecer la *soberanía de la lei*.

¿Cuál es la lei?

La lei es el imperativo del Creador que establece la individualidad

soberana i es la fraternidad en el progreso.

La individualidad soberana es el derecho.

La fraternidad progresiva es el deber.

El derecho o la libertad es la identidad de todo ser que piensa.

El deber es el desarrollo de la libertad universal" (*Obras Completas*, I, 162)

En estos momentos Bilbao ya se encontraba en Buenos Aires y había organizado el Club Literario -este fue su discurso inaugural. Sus ideas eran muy cercanas a las de los masones -por lo demás en 1859 se iba incorporar el autor a una Logia. También su maestro Edgar Quinet era masón desde 1848³⁷.

4. La Revolución de la honradez

No hemos podido encontrar este folleto de Bilbao contra el gobierno de Echenique³⁸ y lo único que sabemos es que contenía acusaciones muy graves sobre la corrupción existente en este régimen.

5. El gobierno de la libertad

Producida la victoria de Castilla sobre Echenique en la batalla de la Palma y la toma de Lima el 5 de enero de 1855, Francisco Bilbao publicó el artículo "La noticia de la victoria" en el diario *El Comercio*³⁹. El artículo lleva un epígrafe de Virgilio que según el autor reza: "Que este ejemplo os enseñe a ser justos y a no despreciar a los dioses". Bilbao cuenta que antes cuando un viajero llegaba al Perú escuchaba un quejido, pero que ahora oye una aclamación de victoria, y que los americanos han sido testigos de cómo el Señor precipitó el carro del Faraón. Que ya había llegado el tiempo y que la victoria de La Palma lo ha sido de la humanidad y del Perú dirigido

por el brazo de Castilla. Que los desterrados han tenido un día de patria, pues ésta se encuentra donde la esclavitud sucumbe; que la liberación de los esclavos ha cumplido la ley de la igualdad y que ésta ha sido la mejor palabra de la victoria. Por fin Pizarro habría sido vencido por Las Casas, Atahualpa vengado y se habría cumplido la palabra de Cristo en la tierra de los hombres. En esta ocasión un ejército profesional y armado habría sido vencido por un ejército de voluntarios. Narra a continuación el autor la campaña de Elías y de Castilla y finaliza el artículo con una cita de su maestro Lamennais según quien para barrer el viejo mundo se necesita de hombres rigurosos con fuertes virtudes y manifestando que obtenida la victoria ha llegado el momento de organizar el gobierno de la libertad.

A tratar este tema más en extenso estuvo dedicada la siguiente obra de Bilbao, su folleto *El gobierno de la libertad*⁴⁰. En su "Prólogo" Bilbao comienza sosteniendo que la victoria de Castilla sobre Echenique de 1855 abre la posibilidad de formular un nuevo dogma -en el sentido de una nueva verdad evidente. Su escrito quiere mostrar la vía, la verdad y la vida. En su opinión los momentos eufóricos de la victoria no debieran perderse, sino que hay que emplearlos para imprimir su sello al porvenir.

Pasando a la crítica, Bilbao escribe:

"Jamás ha habido una revolución más justa y jamás ha habido *después* de la victoria, revolución más infecunda. El objeto y el deber de lo provisorio es preparar lo radical. Lo radical es lo universal, la libertad, ¿y qué se hace para despertar al pueblo, para darle voz, para poner en sus manos la antorcha, para hacerlo que se sienta dueño de sí mismo, con el poder de hacerlo todo?" (El gobierno de la libertad, IV).

Frente al rumor de que se espera una Convención, el autor señala que hay que prepararla según la idea de la revolución. Y que es preciso aportar un programa de reformas que pueda ser discutido por la prensa y en los clubs populares. El folleto de Bilbao es el programa que él presenta.

Su idea básica es la del gobierno de la libertad:

"El Gobierno de la libertad es la idea pura en la política y su forma pura es el gobierno directo del pueblo. Tal ha sido siempre mi creencia desde que tuve conciencia del derecho, aun cuando no comprendía los medios prácticos de realizarla. En Francia, antes y después de la revolución de Febrero, no había fe para aceptarla y la República cayó por falta a la lógica de la República. En Chile, en 1850, se presentó esa idea en la Sociedad de la Igualdad pero la Revolución fue vencida por no haber seguido la lógica de la República. Víctor

⁴⁰ *El Gobierno de la Libertad*. Lima: Imprenta del Comercio, febrero de 1855: XII, 46 p.

³⁷ Willy Aeschmann, *La Pensée d' Edgar Quinet*: 279.

³⁸ No lo hemos podido ubicar ni en bibliotecas norteamericanas ni en la Iberoamericana de Berlín, ni en bibliotecas quiteñas ni en la Nacional del Perú.

³⁹ *El Comercio*. Lima, 22 de enero de 1855: 2-3.

Considerat antiguo falansteriano, en 1851 se declaró campeón de esa idea y se asombró de no haber aceptado tal idea mucho antes" (V).

La única otra opción le parece ser el zarismo o sea la autocracia absoluta.

Bilbao piensa que la fórmula SPQR: Senatus Populusque Romanus, debe ser reemplazada por la de LPQH: Libertas Populusque Humanitas: la libertad y el pueblo -humanidad.

Bilbao convoca por lo tanto al pueblo, ya que la libertad es también responsabilidad: de él depende su suerte. Se debería sembrar la idea y organizar una reforma sin par en el mundo, lo que es digno de la gloria de un pueblo.

En su "Introducción" el autor sostiene que aunque no todo lo bueno pueda ser realizado de inmediato, la verdad debe ser siempre proclamada. "Es la proclamación incesante de la verdad la que prepara la aquiescencia general, es la vanguardia de las reformas y es ella en fin la que triunfa en las revoluciones para dar un nuevo impulso y cambiar la faz de los destinos" (VII).

En su opinión, lo que más retarda el advenimiento de la República en las inteligencias es la muerte del sentimiento humano en los corazones. No hay República porque el soberano ha abdicado de la idea de soberanía, porque no siente palpar un corazón social y porque ha doblegado su voluntad y poder sometiéndose con conciencia y por hábito a la doctrina de la obediencia ciega, de la revelación y, como consecuencia, a los Estados, a los patronatos, a las presidencias y a las monarquías.

"Castas dominadoras imperan en la ciudad donde sólo debía imperar la majestad del hombre. Principios e instituciones de equilibrio, de delegación, se han dividido al hombre para mejor dominarlo, dividiéndolo contra sí mismo, esclavizándolo en sí mismo. Allí se hace dominar la idea religiosa del pasado sobre la idea política del pueblo; - en otras partes se convierten a las facultades en instrumentos que dominen otros intereses. La agricultura contra la industria, industria contra industria, la navegación contra la tierra, el capital contra el trabajo, los monopolios contra la masa, las máquinas contra los brazos, las naciones contra las naciones, el ejército contra el pueblo, el sacerdote contra el ciudadano, a Dios contra la libertad, al mandatario contra el mandante, al gobierno contra la sociedad, a la Iglesia contra el Estado, a la legalidad contra la justicia, al pensamiento contra sí mismo. Tal es la obra de división operada contra lo indivisible, tal es el antagonismo forjado contra la solidaridad natural de todo lo creado. La armonía no existe. El mundo moral vaga en la historia como un planeta destrozado, cuyos fragmentos son devorados por la atracción de fuerzas superiores. "divide para reinar" ha sido la

máxima del maquiavelismo. Las pruebas las llevamos en nosotros. Unir para ser soberanos, debe ser la máxima que debe reemplazarla" (VII-VIII).

Según Bilbao el mal habría sido la abdicación y división de la soberanía, por lo que habría que recuperar la unidad perdida. Pues bien, lo que habría que tener bien en claro es que la soberanía reposa sobre el ser humano. "Todo hombre es soberano y es por eso que tiene el derecho y el deber de pensar en la cosa pública (*res-pública*)" (VIII). De allí que no se pueda y deba confiar en directivas, presidentes y legisladores absolutos que pretenden descargarnos de nuestro trabajo, abdicando nosotros de nuestra soberanía. "La indiferencia en el pensamiento, la indolencia en el corazón, la inercia en la voluntad es lo que caracteriza a los pueblos decrepitos y esclavos. El estudio, la caridad, el trabajo es lo que caracteriza a los pueblos libres y viriles" (Id.).

"No basta desear el bien, es necesario amarlo. No basta conocerlo, es necesario analizarlo. El que no desee el bien, ni lo ama, ni quiere conocerlo y realizarlo, es el "sepulcro blanqueado" de que habla la Escritura, el hombre muerto, el enemigo social, ese es el cómplice de todas las maldades, el cadáver ambulante que sólo espera en la miseria ó en el banquete a la mano de la muerte, para que lleve a la muerte al que no ha sido digno de la vida" (Id.).

A Bilbao le parece natural la oposición que habrá de despertar la idea principal de este trabajo:

"Yo creo que esa idea es la verdad, sin la cual no habrá constitución definitiva, ni paz social. Todos los sistemas practicados han sido juzgados por la experiencia y los condeno a nombre de la razón pura. Es necesario no olvidar que lo que parece imposible es a veces lo más fácil, que lo que parece increíble es lo que frecuentemente se presenta repentinamente como un hecho, y que lo que parece inverosímil es justamente la verdad" (Id.).

Inverosímil parecía que la tierra gira en torno al sol, la circulación de la sangre o que la tierra sea redonda. Pero el pensamiento libre ha llegado a convencerse de todas estas verdades elevándose por sobre las barreras y límites.

"Elevemos también el mundo moral a esas alturas. Tengamos en la ciudad, la audacia que tenemos en la ciencia. La reforma social debe empezar por nosotros, y en nosotros por la despreocupación de la inteligencia. La verdad nada teme. Si temiera, no sería la verdad. Es por eso que la libertad del pensamiento es el mayor homenaje que se le puede tributar y la libertad del pensamiento supone la abolición ó la suspensión de nuestros juicios anteriores, para juzgar y recibir la nueva luz que se levanta sobre todas las naciones" (IX).

Hace 500 años quien hubiera dicho que el poder de la Iglesia caería habría pasado por ser un insensato. Algo semejante puede acontecer con quien diga hoy que la delegación de la soberanía y toda tutela exterior a la soberanía directa del pueblo es una farsa: también valdrá como un insensato. Pero esta es precisamente la propuesta de Bilbao, quien quiere reemplazar la tesis de la delegación del poder del pueblo por la del poder popular directo, por su ejercicio inmediato: este es el gobierno de la libertad.

“La abolición de la delegación y en su lugar la soberanía directa o el gobierno de la libertad es una idea que apareció en mí con mi pensamiento. El carácter de la verdad espontánea es aparecer completa. En Francia misma tal idea era rechazada. Hoy, después de todas las evoluciones incompletas de la idea de la República, esa idea se presenta como la unidad futura y la constitución definitiva. El mismo Rousseau la creía imposible. Pero ya no es un hombre o una secta, es el porvenir mismo que se apodera de esa idea y es la Iglesia de la humanidad quien proclama para el mundo la misma palabra, el mismo Verbo, una ley: la vida inmediata y directa de la soberanía o la República” (X).

El gobierno de la libertad, la soberanía del pueblo, es el nuevo Verbo que visita a todas las naciones. Por consiguiente, es un deber cooperar para su triunfo, siendo la revolución la reconquista de la soberanía para continuar su desarrollo. La fase anterior era la de la usurpación de la soberanía. Hasta la gran Revolución Francesa no fue “fiel a la idea radical de la revolución que era la soberanía universal del hombre, del ciudadano y del pueblo”. Fue así como se difundió el sofisma de la delegación del poder, el cual debe caer para abrir paso “a la revolución que regenera el mundo y que funda la unidad de la tercera faz de la historia: el gobierno universal, después del gobierno de la teocracia y de las castas”. “La revolución es pues la reconquista de la soberanía para continuar su desarrollo” (XII).

La parte principal del escrito consta de dieciséis capítulos. Los ocho primeros capitulillos contienen los “Fundamentos” de *El Gobierno de la Libertad*. En el primero Bilbao sostiene que el reino de Dios es la justicia que no ocupa lugar ni tiempo, sino que ambos están bajo su imperio, siendo ella omnipotente. “La justicia es la forma distributiva de la vida”: ella regula la porción de vida que según su ser reciben el animal y el hombre, y dentro de éste el bárbaro y el héroe. La forma de ser de los seres racionales es la libertad. Conforme a la ley la justicia es el bien, y según la justicia y el sentimiento la felicidad es el bien. En este texto Bilbao sólo se ocupa del bien según la justicia.

En el segundo capitulillo sostiene que el bien es la libertad y que la ley del bien es la igualdad; y, en forma correspondiente, el mal es la usurpación o esclavitud y la ley del mal la desigualdad o el privilegio. “La libertad es el ser mismo”, en tanto que “la igualdad es la relación de ese ser con sus semejantes”. La fraternidad es el sentimiento o la

atracción o pasión del bien, mientras el egoísmo es el odio a la fraternidad y éste, el odio, el sentimiento de repulsión o la pasión del mal.

En el tercer capitulillo el autor asevera que el bien del que ha estado hablando (“ese bien”) es la verdad o afirmación divina, y que el mal (“ese mal”) es la mentira o negación humana. Todo pensamiento, deseo o acto de bien lo es de libertad, igualdad y fraternidad, en tanto que, por oposición, todo pensamiento, deseo o acto de mal lo es de opresión, desigualdad y de odio. De allí que la prueba de la bondad de una ley, proyecto o institución sea considerar si desarrolla la libertad, sanciona la igualdad y si consagra la fraternidad; y, a la inversa, acredita la maldad el que una ley, proyecto o institución tienda a la represión de un derecho o de alguna facultad, al favoritismo ilegal de una clase o a legitimar una pasión mezquina –como el odio, el miedo, la envidia o la soberbia, la avaricia o la venganza. El conocimiento del bien y su amor constituyen un criterio infalible, proporcionan la sabiduría de los siglos y dignifican para la práctica directa de la propia soberanía. “La libertad es el derecho. La Igualdad es el deber. La fraternidad es la unión” (2).

En el cuarto capitulillo Bilbao invita a que, conociendo el derecho y el deber propios, se analice lo que nos rodea. Caen y se levantan en el cementerio de la historia, con la reprobación de la justicia, todas las formas del mal: las castas, las monarquías absolutas parlamentarias, las teocracias, las aristocracias, las oligarquías, todos los privilegios y sus instrumentos, todas las formas de despotismos, las leyes mutiladoras del ser libre, “la miseria instituida como herencia de la mayoría del género humano por el poder legislador de la avaricia”. Podemos llamar a todo ese pasado aun subsistente, según el prócer chileno, “Los siete pecados capitales”, y podemos dar al porvenir “la organización de las tres virtudes radicales: la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad” (3).

El autor sostiene en el quinto capitulillo que la libertad es la patria, la moral y la religión. Es la patria, pues ella es el asilo de mi bien, sin importar el nombre que lleve. Es la moral, porque atacar la libertad de los demás es atacar mi propia libertad y su esencia, “a la ley por la que soy digno de la verdad, de la propiedad y del gobierno de mí mismo”. Es la religión, porque sin libertad sería como si Dios no fuese para el hombre y tampoco la justicia el orden absoluto, la responsabilidad presente y futura de mis actos. “La idea más grande del poder divino y que engrandece a la humanidad es la de la creación del ser libre” (3).

A continuación afirma Bilbao en el sexto capitulillo que si la libertad es la patria, la moral y la religión, y si la libertad es la soberanía del hombre dominada, limitada, determinada y desarrollada por la idea misma de la libertad, hay que tratar de que la libertad sea gobierno. “El gobierno de la libertad es el problema y el programa de la Revolución” y ésta es la reconquista de la libertad para proseguir su desarrollo.

Según el intelectual y político chileno "Hasta hoy no ha habido gobierno que realice completamente esta fórmula: EL HOMBRE LIBRE EN UNA SOCIEDAD LIBRE.- El fin de la revolución es conseguirla" (4). Todos los gobiernos anteriores habrían sido o usurpaciones de la soberanía, lo que constituye un atentado, o su delegación, lo que es un error.

La delegación le parece a Bilbao un error porque delegar algo es transmitirlo, lo que importa renunciar a la soberanía. En efecto, sería convertirse en un súbdito de la razón, de la conciencia o de la voluntad del otro abdicando de las facultades propias, esto es, se pasaría a ser o una máquina o un esclavo. "La soberanía es la libertad del pensamiento, de la conciencia y de la voluntad" (Id). Delegar la soberanía es un verdadero suicidio, para lo que no hay derecho. Más bien hay "el deber de ser inmediata, permanente y directamente soberanos" (Id).

Conforme a la tradición señala el autor que la soberanía se manifiesta en el poder de hacer la ley, de aplicarla y de ejecutarla. En tanto se delega estos poderes se establecen dos soberanías, dos autoridades, dos gobiernos, dos estados. El pueblo soberano uno e indivisible deja de serlo, pues delega a unos el poder legislativo, a otros el judicial y a unos terceros el ejecutivo. "Es lo mismo que decir, que el mandante abdica su derecho en un mandatario y que el soberano se nombra un *amo* para poder ser soberano" (5). Según Bilbao los representantes o delegados no reciben mandato directo imperativo, son inviolables, infalibles y sus leyes no reciben la sanción del pueblo que los nombra. Los delegados se convierten así en los soberanos efectivos con más potestad que la originaria. Pues bien, si el pueblo no piensa, discute, delibera, ni vota lo que debe ser la ley, mal puede decirse que el pueblo sea el legislador, sino que resulta más bien obedeciendo a un pensamiento, conciencia y voluntad que no son las suyas. En verdad, el autor encuentra que los monarquistas de derecho divino son más coherentes.

Se dirá que la democracia directa es imposible, porque el pueblo no puede ni tiene tiempo de gobernarse. Pero en este caso lo que debiera admitirse, según Bilbao, es que el pueblo no es soberano por no tener ni el tiempo ni el poder de ser soberano. O se replicará que la democracia directa es muy difícil de practicarse, pero esto es una cuestión no de principio sino que sólo atañe a los *medios* de ejecutarse aquélla. Para el autor la delegación no es sino esclavitud disfrazada de soberanía. Lo muestra una consideración de principio: en el caso de las embajadas o plenipotenciarios no hay cesión de soberanía, porque sus actos deben ser ratificados. Esto no sucede en el caso de los delegados o representantes del pueblo. Y lo muestra también la historia de los congresos. "El Congreso de Echenique *delegando* facultades omnímodas a ese hombre, es el tipo más sublime de la delegación" (6). En consecuencia, "No hay derecho de delegación. O la autocracia del emperador o de un papa o la soberanía directa y permanente del pueblo. Este es el dilema" (Id).

Para Bilbao la delegación es el último rezago del genio del pasado: un resto del *temor servil* engendrado en el alma de la humanidad por la doctrina de la gracia y del terror. "La obediencia ciega retrocediendo ante la filosofía nos *legó* ese recuerdo de la esclavitud disfrazada. La delegación es el sello del jesuitismo en la política" (Id). La conclusión es que el gobierno de la soberanía directa del pueblo es la única forma de la libertad.

El capítulo octavo se refiere a dos clases de leyes que debe contener la Constitución -punto que ya había tocado al inicio de los *Mensajes del proscrito*. La carta fundamental debe *reconocer* ante todo la ley divina que es inmutable y sagrada, independiente del sufragio o de la voluntad y -al igual que un axioma- innegable. El axioma moral o ley divina innegable es la *libertad*, que como ley es la *justicia*. El axioma sostiene que el hombre es libre y la justicia aparece como independiente de los pueblos. La ley divina es, como dijimos, invariable "y jamás habrá derecho en poder alguno de la tierra para alterarlo, cambiarlo o suprimirlo" (9)⁴¹. Al lado de la ley divina, existe la ley humana que depende del sufragio y de la voluntad, que es variable y discutible. La ley humana es *establecida* por la Constitución que por ejemplo determinará si conviene instituir cámaras, presidencias, tribunales vitalicios o jurados, si el país debe ser centralizado o federal, o si las contribuciones deban ser directas o indirectas, "porque todo eso no es evidente, no lleva el sello de lo innegable" (8). "La ley humana o comparación de los medios para buscar su conveniencia puede ser alterada por el soberano" (9). Es claro que habrá que poner fuera del alcance de los partidos y de todo poder la ley divina, mientras que habrá que ponderarse cuáles sean las mejores instituciones en las leyes humanas.

A continuación Bilbao se ocupa de la libertad en cuatro capítulos -del IX° al XII°. El noveno trata de la "Declaración de la libertad". El autor comienza por definir la libertad. "ES LA POTENCIA DE SER CON CONCIENCIA PARA MANIFESTAR Y PERFECCIONAR SU SER". La libertad lo es tanto del individuo como del pueblo, y constituye un núcleo que no debe ser atacado ni violado. "Luego la ley del hombre y del pueblo es la igualdad de la libertad" (9).

Las manifestaciones esenciales de la libertad son a nivel del pensamiento y de la conciencia, a nivel de las relaciones de igualdad con los otros y a nivel de las relaciones de igualdad de la personalidad con la sociedad. El primer aspecto comprende la libertad de pensar, de creencia, de culto, de palabra, de enseñanza, de prensa, de tribuna, de cátedra y de arte. El segundo incluye la libertad de trabajo, de propiedad, de comercio (venta, consumo, producción y cambio), de contratos, crédito, interés, convenciones, industria, profesión (de domicilio) y de vocación (de circulación). Y el tercer aspecto abarca la libertad de asociación, de gobierno (de

41 El texto debería decir "alterada, cambiada, etc.", pero dice "alterado, cambiado", etc.

legislar, de juzgar, de ejecutar), de *insurrección* (cuando la libertad es violada en alguna de sus manifestaciones y no es vindicada por la acción natural de la justicia) y de *fraternidad* (o derecho y deber de hacer a otros el bien que quisiéramos nos hicieran). Todo esto forma el derecho que "constituye la imputabilidad del ser humano" (11). El deber no es sino el respeto del derecho y el desarrollo del derecho; en este sentido la fórmula "No hagas a otro lo que no quieres que hagan contigo" es equivalente a "Haz a otro lo que quieras que hagan contigo". Lo prohibido por la ley divina es prohibido por la ley de la igualdad; así decir "No robes" significa que no debes atacar la propiedad porque es una manifestación de la libertad.

Lo mandado por la ley divina es el imperativo de la libertad. Reproduciendo una idea suya que ya hallamos en los *Mensajes del proscrito* y en los *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima*, escribe Bilbao:

"Ama a Dios sobre todas las cosas - Esta es la manifestación más elevada del amor de sí mismo porque amando a Dios, nos amamos y amamos en él la fuente de la vida.

Tal es la ley divina contra la cual no hay derecho, y ante la cual deben inclinarse las instituciones humanas" (11).

Según el autor la Constitución de un pueblo debe partir de este derecho natural inatacable. Cualquier ataque a "ese código divino es error o mentira y subsiste el derecho imprescriptible e inalienable con el derecho de la revolución perpétua hasta obtener definitivamente su sanción en la práctica de la vida social" (11-12).

La libertad es pues el ser, la doctrina, la ley, y ante ella debe inclinarse el pueblo: la soberanía del pueblo cede ante la soberanía de la libertad. O mejor dicho: la soberanía no es sino "LA OBEDIENCIA A LA LIBERTAD" (12).

El capítulo X, "La institución de la libertad", lleva un epígrafe extraído de *El Contrato Social* de Rousseau, que designa el problema fundamental que debe encontrar solución en el pacto social: cómo mantener una forma de asociación en que cada uno, uniéndose a los demás, quede tan libre como antes -cap. VI^o: "Del pacto social" de *El Contrato Social*. Según Bilbao la facultad de legislar es indelegable, en tanto reputa que sí se puede delegar las facultades de aplicar y de ejecutar las leyes. La razón es que la facultad de legislar implica el pensar y resolver. Sobre todo el pensamiento no se puede cumplir por otro, ya que pensar es ver la idea y la visión de la idea es comunicarnos con Dios. Por lo tanto, abolir la visión de Dios es abolir nuestra comunión con Dios, o sea, separarnos radicalmente de la patria del espíritu.

Pero, ¿cómo organizar entonces la soberanía sin delegación del soberano? Según el autor mediante la institución del tribunalado que no supone la delegación sino sólo

el derecho de iniciativa. "El hombre en la tribuna, no legisla: presenta la idea./ El pueblo aprueba o desaprueba y la idea es ley./El tribunalado es la palabra iniciadora y permanente" (14).

"El pueblo nombra el tribunalado. El tribunalado es un cuerpo, agente, dependiente del soberano, con mandato imperativo, con el derecho especial de iniciativa, con el deber de elaborar la iniciativa de todos, de preparar el trabajo, el proyecto y de presentarlo a la votación del soberano. El tribunalado es revocable, responsable, reelegible en su totalidad o en parte y cuando lo manifieste el soberano" (14-15).

Bilbao señala que el proyecto de un ciudadano no podrá ser presentado al tribunalado nacional sin un número de votos que lo apoyen, número que se fijará teniendo en cuenta la población. El pueblo se dividirá en secciones legales y cada uno tendrá su ministerio o tribunalado seccional. Las asociaciones o secciones discutirán y prepararán la opinión general, y luego de un cierto término se votará en toda la Nación en caso de ser el acuerdo nacional. Si el asunto es local, votará por él la localidad correspondiente. Si hubiera corrido un cierto plazo y el proyecto no hubiera sido votado, se reputará aprobado en forma tácita.

Para el autor hasta ahora habría habido voto directo sólo para las personas. El sistema del tribunalado representa un sistema de voto sobre asuntos o cosas. De esta manera no habría delegación, sino un gobierno directo del pueblo.

El intelectual y político chileno proponía unos cien tribunales divididos en secciones de crédito o hacienda, de justicia, de guerra, policía, agricultura, educación y relaciones exteriores y una comisión ejecutiva. Esta última representaría la fuerza. Toda comisión debería tener un presidente, nombrado por el tribunalado y revocable por él. Este sistema permitiría acabar con el antagonismo entre los poderes, la creación de entidades extra-nacionales y liquidar los trastornos caudillescos o de otra índole. En efecto, también el Poder Judicial sería nombrado por las respectivas secciones en todas estas instancias: los jueces de paz y de primera instancia, el jurado criminal o civil y la Corte de Justicia. Finalmente la nación habría de nombrar un jurado supremo y una corte de casación. También los jueces serían revocables y con un mandato limitado: dependerían de las localidades o secciones.

Asimismo los departamentos habrían de nombrar tribunados que ejercerían las mismas funciones que el tribunalado nacional, pero en la esfera limitada de su localidad. El tribunalado se dividirá en secciones o ministerios para representar las diferentes necesidades departamentales. El poder ejecutivo habrá de estar representado en el tribunalado por un individuo o comisión.

Bilbao pensaba que con los tribunados nacional y departamentales queda resuelto el problema de la federación o de la centralización. "El gobierno directo presenta

todas las ventajas de la unidad centralizada sin ser despótico y todos los elementos vitales de la federación sin su anarquía" (18).

La primera y más segura garantía de la libertad habrá de ser la *práctica del gobierno de la libertad* y organizar la *educación de la libertad*. Toda violación de la libertad habrá de dar lugar a una *acción individual* ante el jurado. Si la violación de la libertad fuera con respecto al pensamiento, habrá *acción popular*. Y si la violación fuera cometida por el hombre encargado de la libertad, será la *acción divina* -por ejemplo transgresiones como las de los Gracos en Roma, los Macabeos en Judea, en París en 1830 o 1848, o por las juntas de la independencia en América. En estos casos, si el tribunalado o la comisión ejecutiva traspasaran su facultad iniciadora, se reunirá el pueblo en sus secciones y nombrará a un nuevo tribunalado, a la vez que el jurado enjuiciará al tribunalado derribado. Pero además hay muchas otras garantías que defienden el domicilio, la libertad, la opinión etc. Si un ciudadano acusado no se presentase, se le reputará criminal; pero también será declarado responsable quien levante una falsa acusación. La garantía soberana será el *habeas corpus* nacional, en que el pueblo soberano se constituirá en centinela de su soberanía. En cualquier caso, Bilbao pensaba que la práctica del gobierno de la libertad fomentaría las costumbres libertarias y llevaría a la abolición del gobierno como una entidad separada del pueblo. Como un ejemplo del espíritu liberal inserta algunos artículos de la Constitución chilena de 1828 sobre derechos individuales y sobre las restricciones del Poder Judicial.

A continuación el autor se ocupa de la Fuerza Nacional en el capítulo XIII de su folleto. Según él todo ciudadano tiene el derecho y el deber de integrar la guardia nacional que defiende al gobierno. Los subordinados nombran a la jerarquía: así la compañía a sus oficiales, el batallón a su comandante, el tribunalado local al estado mayor de la localidad y el tribunalado nacional al estado mayor de la guardia nacional. Las armas deberán estar -como en Suiza- en poder de los ciudadanos. La guardia nacional será activa y pasiva -que tendrá a su cargo el llamamiento del tribunalado.

La guardia nacional tiene una escuela profesional para el ejército y para la marina. El ejército permanente estará compuesto de uno sobre mil habitantes, pero se podrá aumentar su número por causas indicadas por el tribunalado y aprobadas por el pueblo. El ejército estará encargado de defender las leyes, sus jefes serán nombrados por la tropa y no podrán actuar contra el pueblo. Si alguna sección del ejército se levantara en armas para dar un golpe de estado, deberá ser declarado extranjero y combatido por el tribunalado y la guardia nacional. Y si se levantara todo el ejército, deberá ser combatido por todo el pueblo como si se tratara de una fuerza invasora. El ejército podrá ser empleado para trabajos como hacer caminos, puentes, muelles etc. La duración del servicio militar obligatorio será de 5 años. Durante este lapso se enseñará, además de los trabajos generales, un arte o industria, de modo que el ejército se convertirá en una entidad educativa ciudadana.

Además de la guardia nacional habrá una guardia municipal o policía, "enregimentada voluntariamente", y encargada de velar por la seguridad, aseo, custodia de presos, medidas locales etc.

El capítulo XIV está dedicado a describir "El Crédito Nacional". Lo anterior concierne a los derechos y deberes del individuo para con el todo; aquí se trata de los derechos y deberes del todo para con los individuos. Y es que así como el ciudadano debe contribuir con su persona y propiedad al bienestar de la República, el Estado debe garantizar el derecho del individuo y su desarrollo. Lo hace mediante el derecho al crédito que debe ser -como ya sabemos de los *Mensajes del proscrito*- moral, político y material. El derecho al *crédito moral* consiste en la educación que es ética, intelectual y física, y además obligatoria y voluntaria. La educación obligatoria es universal y gratuita y habilita para recibirse como individuo. La educación voluntaria es profesional y especial.

La educación ética -moral, escribe Bilbao- consiste en el aprendizaje de la libertad mediante un libro de texto preparado por una comisión nombrada a nivel nacional. La idea de este libro es el dogma de la libertad, que debe purificar al individuo de la tradición de la gracia, de la abdicación, del tutelaje, e iniciarlo en la doctrina de la liberación de la razón y en la ley de la igualdad, "con la fe en la responsabilidad o recompensa según las obras de la justicia".

A la base de la educación universal y obligatoria estará la enseñanza del código político. "La escuela de la República no pertenece a ningún dogma, a ninguna Iglesia. Su dogma es lo universal, su Iglesia la universalidad - su tradición el porvenir que es necesario conquistar, su impulso es la alianza de la *humanidad en lo humano*, que es universal" (28). Esto exige el olvido del pasado con sus pseudoverdades teológicas, sus odios y sus temores.

"Es la educación de la unidad y de la alianza. Abolición de los odios de familia, de razas, de nacionalidades, de sistemas y de religiones" (29).

"Es necesario que el hombre aprenda a sentirse humanidad, a ser pueblo en su pecho, a comulgar con Dios en la palabra heroica transmitida, y a profetizar un Dios en el engrandecimiento de su ser, en el sacrificio de su ser, en la petición de su ser por anidar la inmensidad, la felicidad, la gloria de una humanidad regenerada" (30).

La educación intelectual que es necesaria y universal comprenderá todos los conocimientos que son fundamentales: la historia, escritura, gramática, matemáticas, dibujo, música, historia universal y de la patria, el desarrollo cultural, civil, internacional, la filosofía, la higiene y la física.

Finalmente, la educación física abarca la gimnástica, las armas, el canto, el ejercicio de algún oficio y la práctica de los principios higiénicos.

La educación profesional estará distribuida en los grandes centros de población del territorio y estará destinada a la formación de agrónomos, químicos, ingenieros, legistas, filósofos y a las artes.

El segundo crédito, el *político*, consiste en la educación y práctica del gobierno de la libertad, que deberá dar lugar a la permanencia del régimen y a la fe creciente en la inviolabilidad y el desarrollo del derecho.

El último crédito, el *material*, consiste en proporcionar a todo ser humano los elementos de su trabajo. "Su fin es aumentar la producción y garantizar la vida; sus consecuencias la abolición de la usura, de la ociosidad y de la miseria" (32). Y es que, según Bilbao, no basta con que el Estado facilite y haga obligatoria la educación primaria, sino que el individuo debe tener los instrumentos que le permitan ganar su vida con independencia. Hay que presuponer la libertad de comercio y por ello mismo se debe abolir las aduanas. Las contribuciones del Estado deben referirse a aquello que la naturaleza haga necesario. El problema del trabajo se reduce según el autor a brazos y a capital. Si faltan brazos deberá estimularse la inmigración. La cuestión del capital es doble: la de fondo es la de la viabilidad del crédito y es fácilmente solucionable, ya que el gobierno de la libertad –en que todos se gobiernan a sí mismos– hace posible asegurar los créditos. Y la cuestión de la forma consiste en que los créditos se habrán de otorgar a los individuos que formen parte de asociaciones. Es el prestatario quien acude a pagar lo prestado, con lo que se elimina la burocracia; si no lo hace, el deudor moroso será eliminado de las listas de ciudadanos. Los créditos habrán de concederse sobre la base de las necesidades y, frente a la falta de pago del deudor, será la asociación la que responda por él. "Esta es la hipoteca moral, la fianza democrática" (35). Además del crédito nacional puede organizarse el crédito municipal y el particular; son sociedades que prestan no dinero sino papeles garantizados, otras que anticipan dinero sobre la base de la garantía de inmuebles etc. Finalmente hay que constituir instituciones complementarias de fraternidad como talleres campesinos, asilos de ancianos, casas de inválidos, hospitales y casas correccionales. Bilbao confiaba en que todas estas medidas contribuirían a aumentar los recursos del Estado. Señalaba además que había que organizar ejércitos de trabajadores para realizar obras sociales.

El cap. XV^o se refiere a la "Ley de la ciudadanización". Ciudadanos son en la concepción bilbaína no sólo quienes han nacido en un territorio, reciben la educación ética (moral), universal y gratuita y rinden un examen público sobre la constitución y el derecho ante la comisión jurídica del país, sino también quienes declaran su voluntad de adquirir la ciudadanía del Estado y aprueban dicho examen. "La nación publica en sus diarios el número y el nombre de los nuevos ciudadanos" (37).

La "Conclusión" está comprendida en el cap. XVI^o y abarca seis secciones. Al inicio Bilbao manifiesta que el objeto del folleto es "Dar al pueblo el poder". Que el medio obligado es "Crear la iniciativa del todo, formar el alma social con el ejercicio de la soberanía. El modo es el gobierno directo del pueblo. El fin es la libertad y que "el pueblo con el PODER de su derecho, desarrolle su ser, extinga todo mal, se purifique del pecado, acepte, descubre, elabore y encarne todo bien. "La libertad es la potencia, la libertad es la forma de gobierno, la libertad es la ley, la libertad es el resultado".

Para Bilbao el gobierno de la libertad lleva en su esencia y organización la posibilidad de reformas sin revoluciones ni contrastes, "porque no tiene más horizonte que el pensamiento, ni más barreras materiales que el sufragio, la opinión, el interés general" (38).

Ahora bien, pese a que el pueblo es todo, en las Constituciones se hace de él un fantasma gracias a la institución de la *delegación*. La única Constitución que merecería ser recordada por la historia es la Constitución francesa de 1793. Aun la Constitución norteamericana sería criticable.

El gobierno de la libertad representa la solución a las dificultades de la centralización, la federación, la división de poderes. Entraña abolir la delegación, la presidencia, los ejércitos y los fueros. Suprime además las dificultades de la relación entre la Iglesia y el Estado, de la burocracia y la inmoralidad. Y es la educación práctica en la dignidad del hombre y la indicación de la Providencia, "que hasta hoy aparece como cómplice de los grandes bandidos y del vandalaje en grande" (42).

Hacia el final Bilbao adopta un tono profético para conjurar el hundimiento del viejo mundo y el nacimiento del nuevo. Concluye diciendo que la vía es la rectitud, la verdad, la libertad, la vida y el amor, y que el paraíso que buscamos se encuentra en nosotros, si amamos como quien supo dar la vida por nosotros.

Producida la derrota de Echenique ante Castilla, Bilbao quiere aprovechar la ocasión para reflexionar sobre la mejor manera de reorganizar la vida peruana. No debe perderse la oportunidad sino que, como se rumorea que se ha de producir una Convención, hay que discutir diferentes propuestas. La de él es la del gobierno de la libertad.

En el texto del prócer chileno se destacan claramente dos partes: la de los fundamentos filosóficos (en los ocho primeros capitulillos) y la del programa concreto del régimen libertario (en los ocho capítulos restantes) –como ya sucedía en los *Mensajes del proscrito* (1851) que en cierta manera constituyen una versión previa de *El Gobierno de la Libertad* (1855).

Pensamos que los aspectos más interesantes del folleto bilbaíno son: su crítica a la delegación del poder legislativo, su propuesta alternativa del *tribunado* como una forma de mandato directo, su idea de la Constitución como integrada por una combinación de ciertos principios inalterables de *derecho natural* y otros variables de *derecho positivo* y sus propuestas concretas con respecto al poder ejecutivo, judicial, al ejército y al crédito popular.

La delegación del poder soberano le parece ser a Bilbao un atentado y un error, porque delegar algo es transmitirlo y, sobre todo en el caso de la gestación de las leyes, es convertirse en un súbdito de la razón y de la voluntad de otro. Los delegados devienen así en los *amos* que imponen su modo de pensar y de querer al pueblo. Que esto es así se observa de los convenios que son concertados por los plenipotenciarios o por los diplomáticos: ellos quedan sujetos para ser válidos a ser ratificados por el poderdante. No ocurre lo mismo con la delegación, donde la soberanía se traslada en efecto del poderdante al delegado, por lo que éste no está obligado a alcanzar la ratificación posterior de los actos que concierte. Para Bilbao la delegación es en verdad un rezago del pensamiento religioso: un legado de una época dominada por los temores y por la doctrina de la gracia y una muestra de *jesuitismo*. Finalmente, Bilbao se anticipa a las críticas que se le pueda hacer y contesta dos. Una es que el pueblo no puede ni tiene el tiempo para autogobernarse, a lo que responde que entonces sería mejor admitir que no es soberano. Y la segunda es que sería muy difícil organizar un sistema de democracia directa, frente a lo que manifiesta que ésta es una cuestión que tiene que ver sólo con los *medios* de concretizar la institución y no con sus principios.

La relatividad de la crítica de Bilbao se revela cuando se comprueba que en realidad no hay una sola teoría de la soberanía que haya reemplazado a la del monarca absoluto, sino cuando menos tres: la primera es la *inglesa* según la cual la soberanía radica básicamente en el Parlamento, la segunda es la *francesa* según la cual reposa en el pueblo, y la tercera es la *alemana* según la cual se encuentra en el Estado⁴². Bilbao simplemente parte de la tradición francesa ignorando las otras dos. A continuación apunta a un hecho cierto: muchas veces no hay en los Estados controles lo suficientemente fuertes que permitan supervigilar que los delegados ejerzan el poder que han recibido *en nombre de su poderdante*, sino que lo despliegan como si no tuvieran ninguna obligación con respecto a él. Pero esta situación, que se da pero que es irregular, la quiere entender como si fuera normal, como si los delegados *siempre* suplantarán la conciencia y voluntad del pueblo. Se critica carece por lo tanto del suficiente fundamento, aunque muchas veces coincida con lo que sucede en la realidad.

42 Cf. Ignacio Sotelo, "Estado moderno" en: E. Díaz/A. Ruiz Miguel (Eds.), *Filosofía política II. Teoría del Estado*. Madrid: Trotta, 1996: 34.

Podemos examinar ahora si la alternativa que Bilbao propone es mejor y viable. Su alternativa es la del mandato directo: el tribunado que sólo supone el *derecho de iniciativa* por parte de los tribunos, debiendo ser cada ciudadano quien la apoye o deseche. El tribunado será revocable, renovable y reelegible en todo o en parte. Habrá de existir un tribunado nacional y otros departamentales. El problema principal de esta propuesta es que parece ser inviable para comunidades medianamente extensas y muy extensas. Porque, ¿cómo podría organizarse un tribunado para comunidades numerosas? Bilbao deja de lado el problema manifestando que no es de *principios* sino sólo de *medios*, pero en verdad el mismo constituye una dificultad insuperable. Lo vio así Ortega y Gasset quien atribuía la ruina de Roma a su incapacidad para concebir la idea de la representación política: la idea de que "La porción ausente y lejana de la sociedad puede estar presente de manera virtual, sin más que elegir un representante de ella"⁴³. Pero a esta problema se suman muchos otros más: la falta de especialización de los tribunos en los puestos que desempeñen, la inestabilidad de sus decisiones -ya que son revocables en sus cargos-, la demagogia que se generaría -dado que la permanencia del tribuno, el no ser revocado, depende del favor de sus mandantes, la primacía impuesta de lo político -que demanda de la participación compulsiva de los ciudadanos-, entre otros problemas más.

Muy interesante es la concepción bilbaína de la Constitución como una mezcla de principios invariables de *derecho natural* y otros de derecho simplemente *positivo*. Los primeros son la libertad -que como ley es la justicia-, la igualdad y la fraternidad. Y los del derecho positivo tienen que ver con lo que Montesquieu denominaba *espíritu de las leyes*: el conjunto de relaciones o circunstancias variables a las que las leyes deben acomodarse. Según ello se verá si conviene establecer unas u otras instituciones: formas de gobierno, de impuestos, etc.

Vuelven a ser muy discutibles las ideas de Bilbao sobre el poder ejecutivo, el judicial y el ejército. En efecto, de una parte el autor no ha expuesto claramente cómo pensaba organizar el poder ejecutivo. Sostenía que habría un tribunado o comisión ejecutiva (cap. XII), y que podría estar representado en cada tribunado por un individuo o comisión (cap. XI). No explica cómo debía funcionar y cómo se podría prescindir de la Presidencia (Sección V del cap. XVI). Por otra parte, al sujetar el nombramiento de los jueces al voto popular y al considerarlos como revocables y con un mandato limitado (cap. X) suprime la garantía de una estabilidad judicial mínima, y vuelve a someter a un criterio demagógico la permanencia de los magistrados. Finalmente, es difícil imaginar un ejército operativo donde los jefes sean nombrados por los subordinados y que *en ningún caso* pueda "hacer armas contra el pueblo" (sección V del cap. XIII).

43 Cf. su artículo "Sobre la muerte de Roma", en: Id., *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1966: II, 545.

Probablemente una de las partes más atractivas del escrito de Bilbao sea la dedicada al crédito nacional (cap. XIV). El autor concibe la educación como un *crédito moral* y la clasifica en educación ética (moral), intelectual y física. E indica claramente que el Estado debe poner a disposición de sus ciudadanos un *crédito material* en fondos que serán entregados a los individuos como parte de asociaciones, con la obligación de éstas de responder en caso de que no lo hagan sus asociados. Como en otros casos se observa en éste un gran optimismo de Bilbao en la naturaleza humana, que lo lleva a pensar que el deudor se presentará voluntariamente a pagar sus créditos, con lo que se podrá desburocratizar el aparato estatal. En general llama la atención que subraye tanto el papel del Estado y que no haya recurrido más bien a la idea de las cooperativas⁴⁴.

6. La polémica sobre la tolerancia⁴⁵

No se puede comprender la polémica sobre la tolerancia al margen de las circunstancias que la hicieron posible. Una de ellas fue la tensión real existente entre los liberales que habían secundado al General Castilla en su conquista del poder, sobre todo los hermanos Pedro y José Gálvez, y los conservadores que habían apoyado al depuesto general Rufino Echenique. Esta tensión se manifiesta en las numerosas polémicas que se observa en los periódicos de la época –sobre todo en *El Comercio* y *El Heraldo* de Lima, pero también en numerosos periódicos de provincias–: entre los progresistas y reaccionarios en materias políticas y religiosas, entre los impugnadores de los jesuitas y sus defensores, entre los masones y el padre Gual, etc. Otra de dichas circunstancias fueron los rumores que empezaron a circular, en especial que en la Convención que habría de iniciarse se declararía la tolerancia de cultos y en consecuencia que se derogarían el artículo 3º de la Constitución de 1839 que disponía que la religión de la nación peruana es “católica, apostólica y romana,... sin permitir el ejercicio público de cualquier otro culto”, y que además se iría tan lejos como para suprimir los conventos. Y la tercera circunstancia fue la personalidad beligerante de Bilbao que se lanzó en la polémica sin medir las consecuencias de sus actos y sin conocer bien el ambiente en que se movía. Años atrás su accionar había servido en Chile para que el ministro Varas unificara las fuerzas conservadoras detrás de la candidatura de don Manuel Montt; ahora iba a llevar a que los conservadores y ultramontanos peruanos protestaran indignados contra sus ideas, lo acusaran injustamente de ateo e incoherentemente de blasfemo, lo pusieran por unos días en

la cárcel y lograrán que a la postre la Constitución de 1856 no consagrara el principio de la tolerancia de cultos sino que estatuyera en su artículo 4º que la nación peruana profesa la religión católica, apostólica y romana, que el Estado la protege por todos los medios y que “no permite el ejercicio público de otra alguna”⁴⁶.

La chispa que hizo encenderse la polémica en Lima fue la publicación en *El Comercio* de la Introducción de *El Gobierno de la Libertad*⁴⁷ y dos días después de unos “Pensamientos sobre la tolerancia” de Lamennais en el mismo diario⁴⁸ que sin duda habían sido traducidos y proporcionados por Bilbao. En ellos su autor empieza a hacer una distinción entre la “tolerancia filosófica o dogmática” y otra “civil” –y se ofrece una continuación que nunca apareció. De inmediato, el 30 de marzo se publicó en *El Comercio* una crítica a Bilbao, aunque sin mencionarlo, con el título de “Una ojeada en la política”, que contenía a la vez una advertencia al gobierno sobre la cuestión religiosa⁴⁹.

Un poco después, el 4 de abril, la polémica se inició en Arequipa con la publicación en el periódico *La Voz del Pueblo* del artículo “Algo sobre la tolerancia” en contra de la posición bilbaína. La crítica fue contestada en un artículo con el mismo título en *El Comercio* de Lima unos días después⁵⁰. A la vez el Prefecto de Arequipa prohibió la publicación de *El Gobierno de la Libertad* en dicha ciudad. No obstante, fue reimpreso allí por *El Republicano*, siendo comentado en forma negativa por el *Grito del pueblo arequipeño*.

Mientras tanto el debate se iba calentando cada vez más en Lima. J.M. Portilla publicó en *El Comercio* el artículo “Principios de la tolerancia”⁵¹, que fue contestado por el ensayo “Un ergotista” una semana después⁵². Directamente en contra de Bilbao y de sus adjetivos estaba el periódico religioso *El Católico* como lo muestra una reseña del mismo⁵³. Al mismo tiempo *El Heraldo* de Lima y otros periódicos de provincias publicaron otros ataques contra Bilbao y la presunta introducción de la tolerancia religiosa en la Constitución futura.

46 La tolerancia religiosa fue rechazada en la Convención por 46 votos contra 22. En ella estuvo ausente Francisco de Paula González Vigil por razones de salud. Vigil publicó posteriormente cuatro opúsculos sobre el problema de la tolerancia entre 1862 y 1866: *De la tolerancia civil de cultos con religión del Estado. Actas y protestas llamadas populares con motivo de la tolerancia civil de cultos. De las pastorales de nuestros obispos y Exposición de los Cabildos y Sesiones de la Convención Nacional de 1855 sobre la tolerancia civil de cultos*. No obstante, la Convención liquidó las vinculaciones eclesiásticas, los fueros, los diezmos y primicias. Cf. Jorge Basadre, *Chile, Perú y Bolivia independientes*: 277.

47 Lima, 27 de marzo de 1855: 4.

48 Lima, 29 de marzo de 1855: 4.

49 *El Comercio*. Lima, 30 de marzo de 1855: 4.

50 *El Comercio*. Lima, 10 de abril de 1855: 5.

51 *El Comercio*. Lima, 13 de abril de 1855: 3.

52 *El Comercio*. Lima, 20 de abril de 1855: 3.

53 “El Católico. Prospecto de un periódico religioso”, en: *El Comercio*. Lima, 27 de abril de 1855: 4.

44 Lamentablemente la contribución de Bilbao a la historia de las ideas constitucionales y políticas del Perú no ha sido tomada en cuenta todavía.

45 La polémica sobre la tolerancia iniciada por Bilbao no ha sido considerada ni en *La Historia del Cristianismo en América Latina* de Hans Jürgen Prien (Salamanca: Sígueme, 1985) ni en el estudio de J. Kläiber *La Iglesia en el Perú* (Lima: PUC, 1988).

Al prócer chileno le fue demasiado: el 12 de mayo publicó el artículo periodístico "Catolicismo y libertad", tomando nota de los ataques en *El Comercio* y *El Heraldo*, pero afirmando que no los respondería hasta que sus autores no cambiaran sus insultos por razones, pues sólo encontraba en los mismos agravios y no argumentos⁵⁴. Sus contrincantes hicieron oídos sordos y más bien el 15 de mayo dieron a conocer en la declaración "A unos limeños" que no aceptarían ninguna variación en la situación legal sobre los cultos por pequeña que fuera⁵⁵.

Bilbao reaccionó de inmediato publicando al día siguiente el artículo "Catolicismo y libertad. Paralelismo" en *El Comercio*⁵⁶. Allí contraponía inicialmente el texto "¿En qué consiste el verdadero catolicismo?" extraído del N° 2 de *El Católico* y el suyo propio "¿En qué consiste la verdadera religión?". Y a continuación hacía una distinción entre cristianismo y catolicismo estableciendo que éste es posterior a aquél y al judaísmo. Luego formulaba una serie de preguntas retóricas, por ej. si en los Evangelios están contenidos las Cruzadas, la Inquisición y las conquistas. Y proseguía así:

"¿En qué palabra del Salvador os apoyáis para instituir el bautismo sin la conciencia de quien lo recibe, la confesión auricular, la obediencia ciega, el sacerdocio despótico infalible, el celibato de los sacerdotes, los diezmos y las primicias que esquilman a los pueblos? ¿Qué acto del Salvador os autoriza para encarnar a Dios cuando os place, pronunciando palabras de quirománticos, ó de astrólogos ó de encantadores? ¿En qué principio evangélico ó en qué dogma os apoyáis para usurpar la soberanía de la razón que pertenece a todo hombre, arrebatarlos "*La luz con que todo hombre viene al mundo*" y prostituir la unidad nativa, no ante la obediencia al principio, sino ante la unidad de un hombre? ¿Es en la pasión donde aprendisteis el orgullo? ¿Es en la cruz donde aprendisteis el odio y recibisteis la institución de los privilegios? ¿Es en el lavamiento de los pies, donde fundais el orgullo pontificio? El Salvador besaba los pies a sus discípulos: el Papa se hace besar los suyos".

Según Bilbao la cuestión de catolicismo y libertad es el problema fundamental de la historia moderna y es una cuestión de vida o muerte para América, "porque jamás seremos Repúblicas mientras recibamos la educación de la obediencia ciega; jamás habrá igualdad ante la ley -mientras el dogma de la gracia y de los privilegios católicos y pontificios pretenda sobreponerse a la unidad de la soberanía nacional; jamás habrá fraternidad, mientras el alma y el dogma exclusivos y envidiosos del judaísmo, nos bautice, nos entierre y nos diezme...".

54 *El Comercio*. Lima, 12 de mayo de 1855: 5.

55 *El Comercio*. Lima, 15 de mayo de 1855: 4.

56 *El Comercio*. Lima, 16 de mayo de 1855: 3.

Agregaba que hace once años que las persecuciones y las calumnias lo acompañan, pero que no importaba; e invitaba a la juventud a sumarse al asalto a la fortaleza del despotismo, acto más glorioso y trascendental que el de Sebastopol o de Cronstatt, "...sólo sobre sus ruinas o sobre su rendición nos podremos proclamar por vez primera libres, bajo el cielo de América".

La primera reacción que tuvo Bilbao fue "Catolicismo y libertad", una nota zumbona aparecida en *El Comercio* el 18 de mayo⁵⁷. Al día siguiente el político chileno publicó a su vez un artículo en el mismo diario en que contestaba la crítica del periódico mistiano *Grito del pueblo arequipeño* a su folleto *El Gobierno de la Libertad*⁵⁸ que mencionamos. Bilbao manifestaba que dicha crítica era infundada, porque se lo calificaba de ateo sin serlo él realmente; además incoherente, por denominarlo blasfemo -lo que no podía serlo sin era en efecto ateo-; y además interesada, debido a que pretendía crear presión para que no se aprobara en la Convención *ad portas* la Ley de la Tolerancia. Condenaba la prohibición de publicar su folleto *El Gobierno de la Libertad* por parte del Prefecto de Arequipa como un atentado contra la libertad de opinión y de prensa. Sostenía que sus contrincantes no eran gente como la que había roto las cadenas del mundo americano y había abolido la mita y la esclavitud, sino más bien individuos que se aferraban al pasado y pretendían pasar por sobre las conquistas de la libertad. Afirmaba que lo que pretendían hacer era hundir la razón soberana.

La segunda reacción que tocó a Bilbao fue la denuncia fiscal en su contra como habiendo cometido delito de imprenta. Fue así como el 21 de mayo fue puesto en la cárcel de la Inquisición a las 2 p.m. como relata la edición de *El Comercio* del mismo día⁵⁹.

En la misma página aparece un comunicado, "Denuncias fiscales", suscrito por "Unos cristianos viejos" en el que se relata que a consecuencia de la publicación del artículo "Catolicismo y Libertad. Paralelismo" de Bilbao en *El Comercio*, dos fiscales (el "sordo" Villarán y Villarán Rodríguez) lo habían denunciado como habiendo incurrido en el delito de imprenta. Se critica la medida, pues se manifiesta que aunque el intelectual y político chileno haya sido excomulgado, en un juicio no cabe declarárselo hereje. Los firmantes desaprobaban los juicios de Bilbao contra la fe católica, pero asimismo que se agite la cuestión religiosa a raíz de la protesta arequipeña. Señalaban: "Esa protesta es más peligrosa que los escritos del señor Bilbao: a éste se le acusa porque es un hombre, un proscrito, y se teme al pueblo por su poder y que ese pueblo ha sabido espantar a Torrico y vencer a Morán". En este

57 *El Comercio*. Lima, 18 de mayo de 1855: 3.

58 *El Comercio*. Lima, 19 de mayo de 1855: 4.

59 *El Comercio*. Lima, 21 de mayo de 1855: 2.

sentido manifestaban el deseo de que se declare sin lugar el juicio de imprenta, pero asimismo de que se enseñe al pueblo el respeto y el amor de Dios.

El mismo día 21 de mayo Bilbao presentó un recurso al juez de primera instancia. Allí solicitaba ser puesto inmediatamente en libertad por tres razones: 1. Porque al no estar vigente la Constitución, mal se podía denunciar la supuesta infracción de un artículo constitucional. 2. Porque el propio Fiscal consideraba que el denunciado no podía ser perseguido por sus opiniones sino sólo por la infracción de la Ley de Imprenta, pero resultaba que el Decreto del 25 de marzo promulgado por Castilla que la sancionaba había establecido la absoluta libertad para la publicación del pensamiento, por lo que el encausamiento no era posible. 3. Porque tampoco se había seguido el procedimiento establecido por la Ley de Imprenta: no se había citado al denunciado, no se le había tomado su declaración, no se había comprobado la existencia del supuesto delito, no se había recibido las declaraciones de testigos y no existía sumario⁶⁰. Como consecuencia del escrito del denunciado –y quizás por una presión del gobierno de Castilla, según la versión del propio Bilbao en sus "Apuntes cronológicos" que citamos antes (p: 182)–, el juez decretó su libertad.

Al día siguiente, además de reproducir el escrito de Bilbao, *El Comercio* publicaba la nota "La Iglesia limeña en campaña"⁶¹. Allí se manifestaba que había una intriga contra la Iglesia en contra de la que se había levantado la Señora Arequipa, "honra y gloria del Perú".

El 23 de mayo unos "Cristianos" publicaron en el mismo diario la nota "Cristianismo y tolerancia" en la que afirmaban estar a favor de la libertad de cultos, pero rechazar la discusión del dogma y que demandaban tolerancia en todos los cristianos⁶². También aparecía el agradecimiento de "Francisco Bilbao a sus amigos" (p: 3) que fueron a ofrecerle sus servicios a la cárcel de la Inquisición. Atribuía dicho gesto no a la adhesión que despertaba su persona, sino "la santidad de la causa que defendiendo: LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO". Y el mismo día figuraba asimismo un artículo de Manuel Bilbao, "Juicio a Francisco Bilbao" (p: 3), en que informaba que el juez de la causa había resuelto es cierto la libertad del denunciado, pero no la cuestión principal que era la de no haber lugar a juicio criminal por la emisión del pensamiento. Que había habido una transgresión legal que debía ser castigada y que esta era una cuestión jurídica y no religiosa.

Manifestamos ya que el 28 de mayo Francisco Bilbao se embarcó con destino a Francia. Su partida sirvió para aquietar la polémica sobre la tolerancia que había

despertado con sus ideas, pero no así para acallarla. Por un buen tiempo continuaron apareciendo artículos sobre esta cuestión y se siguió agitando el nombre de Bilbao a favor y en contra. Así por ej. en un texto del 9 de julio de 1855 se escribía: "Los pelucones han recibido un baño de agua rosada con los heréticos escritos de Bilbao y dicen que así son todos los liberales del universo"⁶³; y en otro del 25 de julio del mismo año el diputado Matute afirmaba: "Si los escritos que han inundado las prensas sólo han versado sobre la tolerancia de cultos, sobre el ateísmo del Sr. Bilbao, sobre si la institución masónica es o no importante... ¿cómo se pretende que estos escritos hayan podido ilustrarme sobre tantas materias?"⁶⁴. Finalmente, el 13 de octubre de 1855 apareció en *El Comercio* parte de una carta del propio Bilbao dirigida desde Europa. Traducía allí una carta que le había dirigido su maestro Edgar Quinet el 11 de julio de 1855 dándole la bienvenida en Francia e indicándole que había leído *Los mensajes del proscrito* y *El gobierno de la libertad* y afirmando que no se podría enterrar "nuestra palabra", ya que Usted la ha sembrado en Chile y el Perú. A continuación se publicaba este fragmento de la carta de Bilbao sobre los ataques de que había sido objeto:

"Tanta tenacidad en procurar hundirme y hacerme desaparecer, me confirma cada día más en que nuestra causa es más grande que lo que se piensa y que quizás seremos sus únicos representantes. No importan los años, pero yo veo un día en que seremos y quedaremos como los verdaderos precursores del porvenir americano y quizás los precursores de una nueva revolución que ha de brillar sobre toda la humanidad. ¡Qué importan pues las pasiones y los pequeños desahogos de la barbarie! Tenemos que recoger ese salario por algún tiempo, quizás por toda nuestra vida" (*El Comercio*. Lima, 13 de octubre de 1855: 5)

Y con respecto a la revolución que había creído encarnada en Castilla declaraba:

"Mi convicción es, (signo), y yo lo dije que ese país [el Perú, D.S.] no se salvaría sino en la lógica de la revolución. Hoy que vuelven a dañarse y abandonar la lógica, la verdad porque temieron el poder y la autoridad de la victoria y vuelven a ser dominados por el mal crónico, que es la lógica del sistema del pasado. Desprecian a las ideas aun los mismos revolucionarios; nos llaman exajerados, visionarios y no ven que son las ideas enemigas, explotando intereses y pasiones enemigas, las que gobiernan y ciegas y más ciegas dominan. Y nosotros los perseguidos con la verdad en la mano profetizamos y vemos realizarse las profecías y no nos creen y persiguen. No importa. *Somos el deber*" (*Ibidem*).

⁶³ *El Comercio*. Lima, 9 de julio de 1855: 2.

⁶⁴ *El Comercio*. Lima, 25 de julio de 1855: 6.

⁶⁰ El escrito de Bilbao fue reproducido bajo el título de "Cuestión religiosa. Libertad de Imprenta", en: *El Comercio*. Lima, 22 de mayo de 1855: 5-6.

⁶¹ *El Comercio*. Lima, 22 de mayo de 1855: 2.

⁶² *El Comercio*. Lima, 23 de mayo de 1855: 2.

CONSIDERACIÓN FINAL

Francisco Bilbao estuvo en el Perú en total algo más de tres años –unos 37 meses escasos– descontando el tiempo que pasó en Guayaquil. En este período relativamente corto vivió y actuó con una gran intensidad y dejó una obra escrita considerable. ¿Cuáles fueron sus principales aportes a la historia política y cultural peruana durante estos años? Muchos de detalle; entre otros más: haber reivindicado a Rosa de Lima como una santa popular –anticipando así la unión entre socialismo y religión que se encuentra en Mariátegui y en la teología de la liberación–, haber mostrado algunos de los inconvenientes de la institución de la delegación del poder legislativo y haber hecho numerosas propuestas –discutibles o no– en favor de un régimen de mandato directo, haber defendido los principios de la tolerancia de cultos y de la separación entre Estado e Iglesia⁶⁵.

No obstante juzgamos que las dos grandes contribuciones de Bilbao fueron su propuesta en favor de la abolición de la esclavitud y el haber dado inicio al *radicalismo* en el Perú. La primera tiene una gran importancia: repárese ante todo que el prócer chileno la elabora sobre la base de razones puramente *teóricas*: es su adhesión a los principios de un *cristianismo libremente entendido* y del *racionalismo* la que lo llevó a comprender que la institución de la República es incompatible con la institución de la esclavitud. De otra parte, su propuesta fue bastante anterior a la decisión de Abraham Lincoln de abolir la esclavitud: fue hecha el año 1851 –y recogida por el decreto de Castilla del 5 de diciembre de 1854. En cambio, Lincoln tomó su decisión recién el 22 de setiembre de 1862. Por lo demás y como se sabe ella sólo entró en vigor el 1° de enero de 1863 y no fue un acto de filantropía sino “una necesaria medida de guerra” destinada a debilitar a los Estados insurrectos sureños⁶⁶. En ese caso se comprueba que el carácter visionario y reflexivo que se atribuye a Bilbao fue lo que lo llevó a hacer una propuesta semejante.

En cuanto al *radicalismo* es la tercera gran corriente de pensamiento político que surgió en la República después del *conservadorismo* y del *liberalismo*. Cercano a esta corriente estuvo Francisco de Paula González Vigil, pero en verdad quien la trajo al Perú fue Bilbao. Posteriormente siguieron esta línea Enrique Alvarado, Mariano Amézaga y Manuel González Prada. Esta corriente de pensamiento está caracterizada negativamente por estar en contra del clericalismo, de la oligarquía y del capitalismo, y positivamente por ser una opción de izquierda extrema que postulaba un amplio igualitarismo. La existencia de esta línea permite comprender la aparición de la gran obra de González Prada y no verla como si surgiera sin precedentes y de

65 Por lo general el único que ha tomado nota de estos aportes de Bilbao ha sido el historiador de la República don Jorge Basadre y no autores posteriores –como hemos puntualizado antes.

66 Cf. por ej. Jorge Cárdenas Nannetti, *Los Estados Unidos ayer y hoy. Grandezas y miserias de una potencia mundial*. Bogotá: Norma, 1998: 261-262.

un momento a otro. Fue sólo la fuerza y el nivel que alcanzó el marxismo peruano con José Carlos Mariátegui, lo que llevó a olvidar la importancia que había tenido el radicalismo peruano, algo que ya habían visto intelectuales como Víctor Andrés Belaunde⁶⁷ y Jorge Basadre⁶⁸. No deja de ser irónico que la misma gran recepción que tuvo el marxismo en el Perú se haya debido en gran parte a que encontró un terreno abonado por la crítica de las ideas conservadoras que había hecho el radicalismo y por su difusión de propuestas extremas –por cierto dentro del radicalismo hay que situar al anarquismo gonzálezpradiano.

Pero más allá de estos aportes concretos a la historia política e intelectual peruana la misma personalidad de Bilbao nos parece fascinante. Era, como ha escrito Jorge Basadre, un nuevo tipo de revolucionario en Nuestra América, lleno de audacia, honradez y generosidad⁶⁹. Fue al mismo tiempo un intelectual y un hombre de acción, una personalidad profundamente religiosa pero con un gran rechazo por la versión oficial del cristianismo, raigalmente chileno y a la vez americano, y que en tanto tal palpó muchos de los problemas que iban a afrontar nuestro continente y el mundo y se enfrentó a ellos con toda resolución: al colonialismo, la injusticia, la alienación y la pérdida del sentimiento por el otro. Si recurrimos a sus propios conceptos podríamos decir que fue un héroe: alguien que se vio a sí mismo en cada uno de sus semejantes y que se sacrificó por la libertad.

Luego de abandonar el Perú en 1855 Bilbao permaneció durante un tiempo en Europa y luego se trasladó a la Argentina en 1857. Allí fundó la “Sociedad Racionalista” y se hizo masón. En 1862 publicaría *La América en peligro*, denunciando las invasiones de Santo Domingo por España y de México por Francia, y en 1864 *El Evangelio americano*, obras que lo harían justamente famoso. En 1865 falleció a consecuencia de una afección pulmonar.

Francisco Bilbao, ciudadano de Nuestra América como San Martín, Bolívar, Sarmiento, Hostos y Martí, luchó por reunificar los Estados Desunidos del sur, como los llamó en su célebre *Iniciativa de América* de 1856. En el Perú no olvidamos agradecidos lo que le debemos y admiramos su perspicacia cuando escribió en 1855: “veo un día en que seremos y quedaremos como los verdaderos precursores del porvenir americano y quizás los precursores de una nueva revolución que ha de brillar sobre toda la humanidad”.

67 “La desviación radical” [1917], en: *Meditaciones peruanas*, en: *Obras completas*. Lima: Comisión Nacional del Centenario, 1987: II: 187-199.

68 *Perú: problema y posibilidad* [1931]. 4ta. ed. Lima: Fundación Bustamante de la Fuente, 1994: 109-110.

69 *Chile, Perú y Bolivia independientes*: 208 y 276.

FENOMENOLOGÍA Y EXISTENCIALISMO EN NUESTRA AMÉRICA

*A don Fernando Salmerón
con gratitud*

1. Introducción

ENTENDEMOS POR FENOMENOLOGÍA en este artículo el movimiento filosófico al que caracterizamos -siguiendo a H. Spiegelberg- por el *método* que emplea. El método fenomenológico tiene un aspecto negativo: la reacción contra el reduccionismo positivista, y un aspecto positivo que se expresa en el lema husserliano: "*A las cosas mismas!*". Seis son los pasos de este método: 1. La investigación de los fenómenos particulares, 2. La de las esencias generales, 3. La captación de las relaciones esenciales entre esencias, 4. La atención prestada a los modos del aparecer, 5. La consideración de la constitución de los fenómenos en la conciencia, y 6. La interpretación de los significados de los fenómenos. De ellos sobre todo los tres primeros fueron aceptados, aunque sea implícitamente, y practicados por los miembros del movimiento. Entre éstos Spiegelberg considera a los siguientes: E. Husserl, A. Pfänder, A. Reinach, M. Geiger, R. Ingarden, M. Scheler, N. Hartmann, M. Heidegger, G. Marcel, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, E. Levinas.

Podemos ver en el existencialismo a una corriente que tiene sus antecedentes en Kierkegaard y Nietzsche, y que surge en gran medida como una extensión del movimiento fenomenológico, estando integrada por Heidegger, Jaspers, Sartre, G. Marcel, entre otros más, aunque muchos de ellos rechazaron esta denominación en algún momento. De allí que sea difícil caracterizar esta corriente, habiéndose propuesto hacerlo por algunos de los temas a los que da su preferencia, entre los que se hallan: la prelación de la existencia frente a la esencia, la defensa de la libertad, la concepción del hombre como un ser-en-el-mundo, el sentimiento de estar atrojado el ser humano en el mundo, la oposición en primera instancia del hombre a Dios, los dioses o lo englobante, entre otros. Uno de los problemas que aquí surge es que algunos de los términos empleados por los existencialistas tiene un sentido distinto en cada uno de ellos, así por ej. el de "existencia" en Heidegger, Sartre, Jaspers o Marcel. No obstante, en la comunidad filosófica internacional hay un cierto acuerdo en considerar a estos pensadores como existencialistas.

En cuanto a la subregionalización de América Latina que empleamos, hemos acogido la sugerencia de los expertos de la UNESCO reunidos en Lima en 1967, de hacer la delimitación siguiente de norte a sur: 1) México, América Central y Panamá, 2) Cuba, República Dominicana, Haití y demás Antillas, 3) Colombia y Venezuela, 4) Ecuador, Perú y Bolivia, 5) Brasil, 6) Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay¹. No contando con información suficiente sobre algunos de estos países no los hemos incluido en nuestro recuento.

Quisiéramos agregar que hemos considerado en esta reseña no sólo a los miembros de los movimientos fenomenológico y existencialista en América Latina, sino también a quienes han sufrido su influencia, a aquellos que sin ser adherentes expresos realizaron estudios sobre la fenomenología y el existencialismo y hasta a quienes desde otras posiciones reaccionaron sea positiva o negativamente a estas corrientes. Somos concientes de los vacíos y seguramente errores de nuestra exposición, y de que es sólo nuestro mayor conocimiento de la situación intelectual en el Perú lo que nos lleva otorgarle más espacio a los trabajos relacionados con la fenomenología y el existencialismo en este país que a los efectuados en Brasil o Chile. Razones de espacio nos llevan a omitir los datos bibliográficos completos citados, los que pueden encontrarse la mayoría de las veces en las publicaciones bibliográficas generales y específicas listadas al final.

Por último deseamos agradecer a las personas que nos han procurado bibliografía para componer este artículo, sobre todo a Fernando Salmerón, Rubén Sierra Mejía y asimismo a Francisco Miró Quesada. Y a Jorge J.E. Gracia por su invitación para redactar este artículo, sin la cual no lo habríamos escrito.

2. México

Antonio Caso (1883-1946), uno de los integrantes del famoso "Ateneo de la Juventud", parece haber sido uno de los primeros en escribir en México sobre la fenomenología. Publicó así los libros *El acto ideatorio (las esencias y los valores)* (1934) y *La filosofía de Husserl* (1934) —reunidos ambos posteriormente en *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* (1946). Según Rosa Krauze de Kolteniuk², Caso nunca llegó a conocer cabalmente el pensamiento husserliano, pero advirtió con claridad su importancia. Para Caso Husserl volvía a renovar el problema de las esencias ofreciendo el método adecuado para conocerlas. No obstante, reputaba que la filosofía fenomenológica era incompleta por faltarle la intuición de un principio de diamismo y de evolución (Krauze de Kolteniuk).

¹ Cf. L. Zea (Ed.), *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI, 1986: 10.

² Krauze de Kolteniuk, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso*. México: UNAM, 1985.

Dos discípulos de Caso que se ocuparon de la fenomenología y del existencialismo fueron José Romano Muñoz (1893-1967) y Adalberto García de Mendoza (1901-1965). Romano Muñoz escribió el manual *El secreto del bien y del mal. Ética valorativa* (1938, 1946) beneficiando ideas de Scheler y Hartmann, y el libro *Hacia una filosofía existencial (Al margen de la muerte y de la náusea metafísica)* (1953) que expone el itinerario filosófico del autor —de Caso y Bergson a Unamuno, Kierkegaard, Husserl y Heidegger. García de Mendoza fue uno de los primeros latinoamericanos en estudiar fenomenología en Alemania en los años veinte (H. Spiegelberg). A su regreso a México en 1927 publicó *La dirección ontológica en la epistemología* (1928) y *Lógica*³.

Samuel Ramos (1897-1959), el protagonista más conocido de la revista *Contemporáneos*, se muestra influenciado por la fenomenología y el existencialismo en su libro *Hacia un nuevo humanismo. Panorama de una antropología filosófica* (1940). La obra no sólo contiene este programa, que presenta al hombre como un ser espiritual y al mismo tiempo material, sino que trata además "del concepto de la filosofía, de la teoría de los objetos, de la objetividad de los valores, de la libertad y de la persona humana, todo lo cual constituye 'un resumen de las convicciones filosóficas del autor' con el propósito de tomar partido en el debate filosófico que tiene lugar en el mundo contemporáneo" (F. Salmerón).

Pero pese a estos precedentes y seguramente a otros que pueda buscarse de la introducción de la fenomenología y el existencialismo en México, el gran mérito a este respecto les corresponde a los exiliados españoles que llegaron a este país a partir de 1938, aproximadamente. El reformador de la Universidad de Barcelona, Joaquín Xirau, publicó en Argentina tres años después *La filosofía de Husserl*⁴. Se trata de un estudio admirable en aquel momento, donde se traza primero un cuadro histórico del período en que aparece la fenomenología, se trata luego de la teoría de la verdad de Husserl, algunos tópicos centrales de las *Ideas* y, finalmente, de la interpretación monadológica.

José Gaos (1900-1969), quien había sido Rector de la Universidad de Madrid, cumplió una profunda y profícua labor en México. Tenía una vieja familiaridad con la fenomenología: en 1929 había preparado en España su tesis doctoral sobre *La crítica del psicologismo en Husserl* y, casi a la vez y para la prueba de oposición a la cátedra, el texto *Introducción a la fenomenología* que había permanecido inédito —ambos escritos fueron publicados juntos posteriormente⁵. En la tesis Gaos expone el sentido de la crítica husserliana del psicologismo, su método y consecuencias. En la

³ Tomo I: significaciones; Tomo II: esencias, juicio, concepto, 1932.

⁴ 1941; 2ª ed.: 1966 con un Apéndice sobre "Algunos temas del último Husserl" y una Bibliografía por el Prof. argentino Carlos L. Cerriotto.

⁵ *Introducción a la fenomenología* seguida de la *Crítica del psicologismo en Husserl*. México, 1960.

Introducción presenta a la fenomenología en la forma en que Husserl la desarrolló en sus *Ideas* y en un Apéndice histórico-bibliográfico reseña sumariamente los orígenes y la evolución de la fenomenología en su fundador y en la filosofía contemporánea.

Muy notable en la producción de Gaos y como testimonio de su proximidad al movimiento fenomenológico y al existencialismo es su libro *2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo* (1945). Se trata de un estudio de antropología filosófica o, en el vocabulario del autor, de filosofía del hombre en su concreción histórica, temporal. En su opinión la exclusiva más patente del hombre es el cuerpo; pero, como no cabe estudiarlo entero en dicho libro, se constriñe a tratar de la mano; y la exclusiva más radical es el tiempo. De las manifestaciones de la cultura de la mano, la más esencial y noble sostiene Gaos es la caricia. De todo el libro, la parte más lograda y original nos parece ser precisamente la fenomenología de la mano acariciadora.

Gaos realizó muchos estudios sobre diferentes aspectos del pensamiento fenomenológico y existencial -reunidos con otros más por ej. en el tomo VII^o de sus *Obras completas* que lleva por título "Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía" (1987) y efectuó una presentación de parte del movimiento fenomenológico y el existencialismo ("Dilthey y Husserl", "Jaspers y Scheler", "Heidegger") en su libro *Filosofía contemporánea*⁶. Entre estos estudios sobresale su ponencia "La Lebenswelt de Husserl" contenida en el *Símposio sobre la noción husserliana de la Lebenswelt* que se celebró en el marco del XIII. Congreso Internacional de Filosofía efectuado en México (1963). Además tradujo ingentemente obras del movimiento fenomenológico y del existencialismo: de Husserl: *Investigaciones lógicas* (con Manuel García Morente), *Ideas I* (1949, 2^a. ed.: 1962) y *Meditaciones cartesianas I-IV* (1942); de Scheler: *Esencia y formas de la simpatía* (1943), *El resentimiento en la moral* (1927), *Sociología del saber* (1935) y *El puesto del hombre en el cosmos* (1938); de Jaspers: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (1950); de Heidegger: *El Ser y el Tiempo* (1951) y "¿Qué es metafísica?" (inédita) y de Hartmann: *Ontología* (5 vols.: 1954-1964) e *Introducción a la filosofía*. En el caso de las *Ideas I* las anotó profusamente al traducirlas -anotaciones que han sido estudiadas por A. Ziri6n (1993).

Otro filósofo español que arribó a México permaneciendo allí unos años fue Juan David García Bacca (1901-1992). En este país publicó *Existencialismo*⁷ que reúne trabajos escritos por el autor sobre el tema, en especial sobre Heidegger, desde 1942. Posteriormente dio a la imprenta *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset,*

*Whitehead*⁸. García Bacca tradujo de Heidegger "La doctrina de la verdad según Plat6n" (s.f.). También ha trabajado en Ecuador y desde 1947 en Venezuela.

Nacido en Guatemala y profesor de diferentes Universidades españolas, entre ellas de la de Madrid, Luis Recas6ns Siches (1903-1977) emigró a México en 1937. En su libro más famoso *Vida humana, Sociedad y Derecho*⁹, se muestra muy influenciado por la fenomenología en su afán de presentar el derecho como vida humana objetivada.

Otro "trasterrado" español en México que ha realizado importantes investigaciones en una línea cercana a la fenomenología es Eduardo Nicol (1907-1990). En *Psicología de las Situaciones Vitales* (1941) estudió las situaciones vitales como categorías de la existencia humana a fin de constituir una psicología concreta, comprensiva y auténticamente antropológica alternativa a las existentes. Aunque afirma que los antecedentes de esta psicología son más bien Bergson, Dilthey y Spranger y no Heidegger o Sartre, la proximidad de este libro a la filosofía existencial parece innegable. En la *Idea del Hombre* (1946) Nicol trató de mostrar que el ser del hombre tiene historia y que el hilo conductor de la historia del ser es el concepto de la individualidad adoptado en conexión indisoluble con el concepto de comunidad. En *Historicismo y Existencialismo* (1950) realiza Nicol un ajuste de cuentas con estas dos filosofías que en su opinión son las preeminentes de nuestra época. La situación "vocacional", o sea, la elección libre y racional del hombre la analiza en *La vocación humana* (1953). Una culminación provisional la encontraron todas estas obras en *Metafísica de la expresión* (1957, 2^a. ed. 1974). Según Nicol siendo histórico el hombre en su ser mismo, la expresión es una parte constitutiva de su estructura que permite establecer de manera inmediata la distinción metafísica apodíctica entre lo humano y lo no humano. Este planteamiento lleva necesariamente a una reforma del método fenomenológico y a replantear el problema del conocer tanto en la metafísica como en la ciencia natural.

En especial los primeros escritos del filósofo del derecho y pensador mexicano Eduardo García Maynez (1908-1993) muestran la influencia de la fenomenología: su *Introducción al Derecho* (1940), *Ética* (1944), que culmina con la ética valorativa y N. Hartmann, y su ensayo *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico* (1948, 2^a. ed.: 1960), en que critica al formalismo y positivismo jurídicos recurriendo a la doctrina de los valores de la fenomenología y al perspectivismo orteguiano. La razón es que para él la axiología jurídica, que debía proporcionar la base del derecho positivo, tenía que ser a la vez objetiva y antiformalista.

6 Caracas, 1962.

7 Xalapa, 1962.

8 2 vols., 1947; ed. definitiva: Barcelona: Anthropos, 1990.

9 México, 1940.

Fundamental fue en la historia del pensamiento mexicano y latinoamericano la formación del grupo filosófico "Hiperión" en 1949 liderado por Leopoldo Zea (1912) y formado por Emilio Uranga, Luis Villoro, Abelardo Villegas, Jorge Portilla y otros más. En este grupo tuvieron una gran influencia algunas ideas fenomenológicas y existencialistas como la de la descripción fenomenológica y la de la autenticidad. Así lo muestran los trabajos de Jorge Portilla (1919-1963) reunidos en su notable libro *La fenomenología del relajo* (1966, 3ª. ed.: 1986). El "relajo" es en México según Portilla el sentido unitario de una conducta compleja que puede describirse como el suspender o aniquilar la adhesión del sujeto al valor de la seriedad que se propone a su libertad. El relajo consta de tres momentos discernibles: el desplazamiento de la atención, la desolidarización del valor de la seriedad y una acción consistente en gestos o palabras por las cuales se invita a otros a participar en esa desolidarización.

Por razones que no es del caso esclarecer aquí, luego de cumplir una actuación muy importante el grupo "Hiperión" se disolvió. Uno de sus integrantes más connotados, Luis Villoro (1922), ha adherido posteriormente a la filosofía analítica. En su libro *Estudios sobre Husserl* (1975) ha reunido los trabajos que dedicó al fundador de la fenomenología entre 1959 y 1966: "Los antecedentes de la reducción fenomenológica", *La Reducción a la immanencia*, "La constitución de la realidad en la ciencia pura", "Ciencia radical y sabiduría", *La Filosofía Primera* y la reseña "Fenomenología y filosofía analítica".

Otros dos filósofos analíticos también han dedicado sendos trabajos a Husserl. Alejandro Rossi ha publicado "Sentido y sinsentido de las *Investigaciones Lógicas*" (en 1960) y Fernando Salmerón (1925-1997) "El ser ideal en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl" (1966). Salmerón además ha escrito un estudio sobre "El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann" y un trabajo crítico sobre la concepción de "Lenguaje y significado en *El Ser y el Tiempo* de Heidegger" (1968).

Un estudio relativamente reciente sobre Husserl es el de Manuel Cabrera *Los supuestos del idealismo fenomenológico* (1979), que investiga el período del Idealismo Ecológico de la obra de Husserl. Según el autor "El horizonte de significación del idealismo de Husserl es todavía el del hombre moderno y es precisamente en el ser de este hombre que ese idealismo se funda de manera antepredicativa".

Jorge Martínez Conreras ha estudiado la concepción sartreana abstracta y concreta del hombre en su minuciosa investigación *Sartre. La filosofía del hombre* (tesis doctoral publicada como libro en 1980).

Posteriormente Antonio Ziriñ ha mantenido vivo el interés por Husserl en México. En 1983 editó el libro *Actualidad de Husserl* con artículos originales de E. Nicol, Ricardo Guerra, Manuel Cabrera, Ramón Xirau, Luis Eduardo González y de él mismo y traducciones de J.N. Mohanty y Karl Schuhmann. Ha escrito sobre "La

palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema *A las cosas mismas*" en el volumen anterior, "Las anotaciones marginales de José Gaos en *Ideas I* (1993) y "Gaos (fenomenólogo?)" (1996). Además ha traducido parte del volumen conteniendo textos de Husserl *Invitación a la fenomenología* (1992) e *Ideas II* (1997). Hugo Steinberg ha publicado su traducción de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pero que es inutilizable por mostrar muchos errores¹⁰.

3. Cuba

Los dos grandes representantes del movimiento fenomenológico y existencial en Cuba son Jorge Mañach y Humberto Piñera Llera. Mañach (1898-1961) reunió un conjunto de ensayos filosóficos y literarios en su libro *Para una filosofía de la vida* (1951). Allí señalaba que la filosofía es lo no demostrable experimentalmente y que concierne a una personal certidumbre, que no es totalmente irracional sino que se apoya en una conjetura razonable.

Por su parte, Humberto Piñera Llera (nacido en 1911) ha escrito "Una aproximación a la filosofía existencial" (1947), *Filosofía de la vida y filosofía existencial* (1952) y *La filosofía de la crisis del mundo contemporáneo* (1952). Según Piñera Llera la filosofía es "meditación" inasimilable al saber común o al científico: el primero se pierde en las cosas, el segundo se aleja de ellas por el proceso de generalización que introduce. La filosofía es en cambio un estar en las cosas sin estar en ellas: una posibilidad real que parece surgir de una imposibilidad radical. El hombre se plantea los problemas filosóficos -la libertad, la verdad, Dios- no por obra de la presión del mundo, sino guiado por un movimiento interior. La obra filosófica jamás se realiza plasmándose en hechos, sino como un saber personal. El filósofo revela así la personalidad individual en que culmina lo humano: en la persona.

También se puede hallar fuertes huellas de la fenomenología en los planteamientos axiológicos de la *Introducción a la estética* (1957) de Rosaura García Tudurí (1910).

Producida la Revolución Cubana casi todos los profesores de la Universidad de La Habana se exiliaron salvo uno -según Jorge J.E. Gracia-, quedando cortado así el promisorio desarrollo del movimiento fenomenológico y existencialista en Cuba.

¹⁰ Compárese esta traducción (México: Folios, 1984) con la celebrada versión de J. Muñoz y S. Mas (Barcelona: Crítica, 1991).

4. Colombia y Venezuela

1) Colombia

Entre quienes primero recibieron y expresaron la influencia de la fenomenología en Colombia se encuentra el filósofo del derecho Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956), como lo muestran sus trabajos *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico* (1942), "La lógica jurídica y la reflexión trascendental: una introducción al problema de la verdad jurídica" (1943) y "La interpretación de las normas jurídicas" (1944). Según Rubén Sierra Mejía: "Nieto Arteta interpreta la teoría de Kelsen, siguiendo en ello a Carlos Cossio, como una lógica jurídica, pero no únicamente en el sentido de la lógica formal, sino también como lógica trascendental, separándose en este segundo aspecto de su maestro argentino. En esta forma Nieto Arteta se propone establecer una relación entre la teoría kelseniana y la filosofía de Husserl, si bien rechaza la dirección idealista de la fenomenología, de la cual no acepta más que la reducción eidética, para proponer lo que él llama su realismo trascendental".

Desde 1939 Rafael Carrillo publicó en un periódico bogotano artículos periodísticos en los que se ocupaba con la filosofía alemana –entre otros presentó aspectos del pensamiento de Husserl, Scheler y Heidegger. Después, entre 1945-46 escribió un texto largo "Filosofía del derecho como filosofía de la persona", en que pretendía determinar la esencia del derecho a partir de una filosofía de la existencia personal. Se situaba expresamente en la proximidad de Scheler y Heidegger, aunque señalando que hacía una aplicación peculiar del método fenomenológico. Con este planteamiento entendía superar la división entre lógica jurídica –u ontología jurídica como la llamaba– y axiología jurídica. En su obra más conocida posterior, *Ambiente axiológico de la Teoría Pura del Derecho* (1947, 2ª. ed.: 1979), Carrillo sostenía que, contra lo que pretendía el jusfilósofo austriaco, la teoría del derecho de éste no puede desvincularse de lo axiológico, sino que en el momento en que sale del ámbito positivo la norma fundamental de Kelsen se equipara con el valor. Estos trabajos de Carrillo han sido reunidos hace poco en su libro *Escritos filosóficos (Filosofía contemporánea)* (1986).

En 1945 Cayetano Betancourt (1910-1982) publicó un artículo sobre "La ética de Max Scheler" criticándola por permanecer en el ámbito del idealismo. En su opinión, la ética scheleriana sólo fortuitamente llega a tocar al hombre incumpliendo así la tarea fundamental de señalar un prototipo humano¹¹. En su libro *Bases para una lógica del pensamiento imperativo* (1968) Betancourt trató de aplicar algunos puntos de vista de la lógica del fenomenólogo Alexander Pfänder al pensamiento imperativo.

11 El artículo ha sido posteriormente recogido en las recopilaciones del autor *Ensayo de una filosofía del derecho* (1959) y *Filósofos y filosofías* (1969).

Según Daniel Herrera Restrepo el primer artículo dedicado específicamente a la fenomenología en Colombia fue publicado por el P. Adalberto Botero en la *Revista Colombiana de Filosofía* que el mismo había fundado en 1948 –lamentablemente no poseemos ni el artículo ni su ficha. Por su parte, Abel Naranjo Villegas subrayó la importancia de los valores en el campo de la educación, bajo la influencia de Scheler, en su libro *Ilustración y valoración* (1952). En esta obra intenta mostrar que los fines de la educación se cumplen no gracias al conocimiento sino al aprendizaje de la estimación de los valores mediante la Ilustración.

Jaime Vélez Sáenz (1913) ha publicado los artículos: "Notas sobre la ontología de los valores" (1957) y "La estructura ontológica del Ser-ahí en Heidegger" (1977).

Una de las grandes figuras de la filosofía colombiana es Danilo Cruz Vélez (nacido en 1920). Sus libros principales son: *Nueva imagen del hombre y de la cultura* (1948), *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (1970), *Aproximaciones a la filosofía* (1977¹²), *El mito del rey filósofo* (1989), *Tabula rasa* (1991) y *El misterio del lenguaje* (1995) –además del volumen conteniendo sus conversaciones con Rubén Sierra Mejía *La época de la crisis* (1996). En el primer libro criticaba Cruz Vélez el culturalismo de Cassirer y el antropologismo de Scheler por ser unilaterales y carecer de una base metafísica, proponiendo en su lugar correlacionar al hombre y la cultura metafísicamente. En el segundo, el autor censura a Husserl por haber estado encandilado por los ideales de una filosofía rigurosa y sin supuestos y por no haber superado la metafísica de la subjetividad; en cambio, su discípulo Heidegger se habría desligado de aquellas ilusiones y habría rebasado esta metafísica. El filósofo colombiano ha reunido sus artículos de 1948 a 1976 en su tercer libro –su último texto allí publicado es "Heidegger y el porvenir de la filosofía" (1976). En el cuarto estudia el tópico del "rey filósofo": se habría generado con Platón, habría continuado en Marx y se habría disuelto en Heidegger con su malhadado *engagement* a favor de la Alemania nazi de Hitler. El carácter anormal que la filosofía tiene en América Latina es analizado en el libro siguiente –así como los problemas planteados por la técnica. Finalmente en el último volumen reflexiona sobre el lenguaje y sobre la crisis del mundo actual y la filosofía.

Un notable exponente de la fenomenología en Colombia es Daniel Herrera Restrepo (1930) quien se graduó con una tesis preparada en Lovaina sobre el *Dinamismo teleológico de la conciencia*. Entre sus textos publicados sobre Husserl hay que mencionar "El pensamiento husserliano anterior a las *Ideas*" (1964), "Crítica de Husserl a las ciencias" (1964), "Un primer esbozo de la fenomenología de Husserl" (1969), "Hombre y filosofía. La estructura teleológica del hombre según E. Husserl" (1970), *Los orígenes de la fenomenología como filosofía* (1980), "Husserl, crítico de

12 Reeditado con algunos artículos de más y de menos bajo el título de *De Hegel a Marcuse* Valencia [Venezuela], 1981.

Descartes" (1982), "Verdad y evidencia en Husserl, aspectos críticos" (1986). Sobre Heidegger y Sartre ha escrito: "Heidegger. Prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología de Husserl" (1984) y "Sobre el humanismo ateo de Sartre" (1970). Todos estos textos y otros más los ha reunido en *Escritos sobre fenomenología* (1986). En sus interpretaciones de Husserl, Herrera Restrepo presenta la fenomenología de éste sobre la base no sólo de la obra husserliana publicada como una analítica de la conciencia, sino teniendo en cuenta sobre todo la obra inédita en tanto una filosofía de la paradoja y de la ambigüedad: desde el punto de vista de la existencia doble -natural y trascendental- del mundo de la vida y del sujeto de este mundo; y como una filosofía realista y subjetivista absoluta.

Alumna en Colombia de Cruz Vélez y en la República Federal de Alemania de Karl Ulmer es Rosa Helena Santos de Ihlau (nacida en 1930) quien en 1970 presentó en Tübingen su tesis *Der Begriff der Welt bei Heidegger und Sartre*, en la cual estudia este tema en ambos pensadores. Posteriormente ha publicado el artículo "Heidegger" (1978).

La obra de Gerardo Remolina Vargas *Karl Jaspers en el diálogo de la fe* (1972) indaga por el problema religioso desde la perspectiva planteada por este pensador: las relaciones entre la fe filosófica con la fe revelada. También se ha ocupado con una cuestión religiosa, pero en el pensamiento de Levinas Olmedo Gaviria Alvarez en su artículo "L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens" (1974).

Un fenomenólogo importante es Guillermo Hoyos (nacido en 1935). Su libro *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl* (La Haya, 1976) investiga la conexión existente en Husserl entre la teleología de la historia y la de la conciencia. Artículos posteriores de Hoyos sobre la fenomenología de Husserl son: "Fenomenología como epistemología" (1978), "Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse" (1980), "El filósofo 'funcionario de la humanidad' según E. Husserl" (1980), "La crítica al positivismo científico en la fenomenología de E. Husserl" (1980/81), "Elementos para una fundamentación filosófica de la lógica en la fenomenología de E. Husserl" (1981), "Utopía y teleología en el pensamiento de Husserl" (1983), "La fenomenología como método de la filosofía" (1984), "La fenomenología de E. Husserl: La cotidianidad como fundamento y horizonte de sentido de la ciencia" (1986). También ha publicado los libros *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias* (1986) y *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en las ciencias sociales: las ciencias en discusión* (1996, con Germán Vargas Guillén). En el último libro el capt. 2° está dedicado a estudiar "La fenomenología y las ciencias sociales. El mundo de la vida como tema de las 'ciencias en discusión'". En todos estos trabajos Hoyos ha tratado de poner de relieve la importancia de la fenomenología para la epistemología y para superar el positivismo científico y filosófico, ha buscado

relacionarla con el marxismo y de señalar la significación de los planteamientos últimos de Husserl sobre el mundo-de-la-vida para la ciencia.

Heidegger ha sido una de las grandes preocupaciones de Carlos B. Gutiérrez (nacido en Bogotá en 1938) -la otra ha sido la hermenéutica de Gadamer. En 1976 Gutiérrez presentó su tesis doctoral en Heidelberg sobre *Die Kritik des Wertbegriffes in der Philosophie Heideggers*, publicando después los artículos "El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger" (1977) y "El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat" (1983) -este último artículo ha sido publicado en el número 61 de la revista colombiana *Ideas y Valores* dedicado a Heidegger. Además contiene los textos de José Lorite Mena "Physis, un decir (sagen) de Aristóteles y un mostrar (zeigen) de Heidegger", G. Hoyos ("Hipótesis básica sobre la interpretación heideggeriana de Kant") y un texto de D. Herrera Restrepo.

En los *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* se han publicado posteriormente diversos artículos de Daniel Herrera Restrepo, Humberto Sandoval y Germán Vargas sobre temas fenomenológicos. Asimismo en la revista *Ideas y Valores* textos de Herrera Restrepo, Juan José Botero y Carlos Maldonado.

2) Venezuela

El gran introductor y cultivador de la fenomenología y del existencialismo de cuño heideggeriano es en Venezuela Ernesto Mayz Valenilla (nacido en 1925). Entre sus publicaciones se cuentan: *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl* (1956), "El problema de América" (1957)¹³, *Ontología del conocimiento* (1958), *El problema de la nada en Kant* (1965), *Del hombre y su alienación* (1969), la trilogía *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974), *El dominio del poder* (1982) y *Ratio Técnica* (1983) y, finalmente, *El sueño del futuro* (1984). En su libro de 1956 Mayz Valenilla expone un aspecto del problema cognoscitivo en Husserl y en el de 1958 estudia la ontología del conocimiento sirviéndose para ello de los planteamientos del *Ser y Tiempo* de Heidegger. En su artículo de 1957 sobre "El problema de América" señala como tarea de una filosofía original americana la interpretación existencial de lo americano. Esta filosofía descubre en la expectativa del hombre americano para llegar a ser el temple de conciencia de nuestro ser, lo que viene a esclarecer existencialmente el afán del hombre americano de hallar o encontrar la *originariedad* de su más íntimo ser. Mayz Valenilla parte también del horizonte abierto por el pensamiento heideggeriano, en este caso por su análisis del ser y la nada, para estudiar *El problema de la nada en Kant*. La ponencia del autor "Del hombre y su alienación" -posteriormente publicada

13 Posteriormente como publicación independiente en 1969.

como libro- a un coloquio organizado por la Universidad de Zulia en 1964, efectúa una interpretación metafísica del concepto marxista de alienación asimismo desde la perspectiva heideggeriana. En su trilogía escrita entre 1974 y 1983 Mayz ha expuesto cómo la razón técnica es un tipo fundamental de razón surgida en el mundo contemporáneo. Los rasgos básicos del mundo técnico son la autonomía y la autarquía de su dinámica inmanente que dan lugar a la alienación teórica. Para superarla es menester comprender la *ratio technica* que es la que ha producido la técnica. La *ratio technica* es creación de la voluntad de poderío. El afán de poder surge como reacción frente a la finitud y precariedad de la existencia humana. Sólo si el hombre logra dominar el dominio puede trazar los límites que permitan sentar las bases para el surgimiento y desarrollo de una genuina eticidad. En *El sueño del futuro* Mayz ha reunido ensayos suyos que muestran la intervención de la *ratio technica* en diversos aspectos y regiones de la realidad. El autor también ha reflexionado largamente sobre el problema universitario en general y sobre todo en América Latina enlazando sus consideraciones con sus planteamientos sobre la *ratio technica*.

Federico Riu (1925-1985) se ocupó sobre todo con el pensamiento de Sartre en sus libros *Sartre y el marxismo* (1965), *Ensayos sobre Sartre* (1968), *Tres fundamentaciones del marxismo* (1976) y *Usos y abusos del concepto de alienación* (1981), pero también de la ontología de Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre en su estudio *Ontología del siglo XX* (1966). Según Riu el intento sartreano de basar el marxismo en una antropología a priori, que tomaba del Heidegger de *Ser y Tiempo*, estaba condenado al fracaso. También el uso heideggeriano y sartreano del concepto de alienación le parecía impropio, pues dislocaba los componentes teóricos de aquél. Su libro de 1966 es una nuda exposición de las ontologías de los pensadores tratados.

El polifacético filósofo venezolano Juan Nuño (nacido en Madrid en 1927 y fallecido en 1995) también ha escrito sobre el existencialismo de Heidegger y Sartre en sus artículos "La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía" (1962), "La prueba ontológica en la filosofía de Sartre" (1963), y en su monografía *Sartre* (1971) ha analizado la narrativa, el teatro y la teoría del compromiso de este autor. Había expuesto el ontologismo de Hartmann, Jaspers y Heidegger, el sicologismo fenomenológico de Merleau-Ponty y el existencialismo de Sartre, Marcel y Abbagnano en su libro *Sentido de la filosofía contemporánea* (1965), y criticó a buena parte de la metafísica y ontología existencialistas en su obra posterior *La superación de la filosofía* (1972).

El marxista Eduardo Vásquez (nacido en 1927) contestó en el coloquio organizado por la Universidad de Zulia en 1964 la ponencia de Mayz Valenilla sobre el concepto marxista de la alienación, sosteniendo que para el mismo los únicos puntos referenciales obligatorios e indispensables son los factores económicos y sociales. Su ponencia fue publicada separadamente con el título de *En torno al concepto de*

alienación en Marx y Heidegger (1969). Vásquez ha traducido de Sartre el cap. 1º de las "Cuestiones de Método" de la *Crítica de la Razón Dialéctica* con el título de *Marxismo y Existencialismo* (1961).

Un heideggerianista muy importante en Venezuela es Alberto Rosales (nacido en 1931). Ha publicado su tesis *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger* (La Haya, 1970), "La crítica de Heidegger al idealismo moderno" (1970), "El problema de la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger" (1971, resumen de su tesis), "El giro del pensamiento de Heidegger" (1974), "M. Heidegger y la crisis de la filosofía contemporánea" (1974), "Observaciones críticas a la idea de la temporalidad propia de *Ser y Tiempo* de Heidegger" (1977), "Una aproximación a 'Tiempo y Ser'" (1977), "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers" (1984) y "Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen" (1991). En su tesis Rosales explicita la doctrina heideggeriana de la diferencia ontológica en *Ser y Tiempo*, investigándola también en "La esencia del fundamento" y "¿Qué es metafísica?".

Gloria M. Comesaña (nacida en Vigo en 1946) escribió su tesis doctoral en La Sorbona sobre *L'altérité chez Sartre et les rapports femme-homme* (1977). En Venezuela ha publicado un capítulo de la misma bajo el título de *Alienación y libertad. La doctrina sartreana del Otro* (1980) y los artículos "La alteridad, estructura ontológica de las relaciones entre los sexos" (1980), "Sartre, otra cara del marxismo" (1980) y "Análisis de las figuras femeninas en el teatro sartreano" (1984). Según la autora alienación y libertad son los dos polos entre los cuales oscila la doctrina sartreana del Otro desde *El Ser y la Nada* hasta la *Crítica de la Razón Dialéctica*, sin haberse producido una ruptura entre ambas obras; lo único que habría habido es una alteración en la óptica de los dos textos.

En la *Revista Venezolana de Filosofía* se han publicado artículos sobre temas husserlianos y fenomenológicos de Antonio Aguirre, Gerhard Funcke, Raúl Velozo y Roberto J. Walton. Luz Marina Barreto ha escrito el texto "Lenguaje y significación en Husserl. Aspectos polémicos de la lectura de Derrida a la *Primera Investigación Lógica*" en los *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (1989).

5. Países andinos

1) Ecuador

En Ecuador el movimiento fenomenológico influenció sobre Julio Enrique Moreno (1879-1952), quien según Hernán Malo González puede ser considerado como el verdadero "fundador" de la filosofía de este país. Moreno defendía un sociovitalismo afín al raciovitalismo de Ortega y Gasset. Su concepción de la realidad estaba

enraizada en Bergson y Scheler, pero criticando al mismo tiempo el espiritualismo de éstos (Malo González). De su producción queremos destacar su *Filosofía de la existencia* (*Notas sobre Ortega y Gasset*) (1940).

José Rafael Bustamante (1881-1961) ha escrito "Filosofía de la libertad" (1954) y "Esencia y existencia. Testamento filosófico" (1966), temas renovadamente puestos en el primer plano del interés de la comunidad filosófica por el existencialismo.

Sartre y Camus, el nuevo espíritu de la literatura francesa (1959) es un libro de E. González Mas sobre estos autores. Aurelio García (nacido en 1901) publicó un ensayo sobre "La filosofía de las esencias de Max Scheler" (1967) y Hernán Malo González (nacido en 1931) ha redactado muchos artículos que muestran un apreciable conocimiento de la fenomenología y del existencialismo.

2) Perú

En el Perú fue probablemente Alberto Wagner de Reyna (nacido en 1915) quien introdujo el existencialismo y también la fenomenología. Wagner había estudiado en Berlín con N. Hartmann y en Friburgo con M. Heidegger, regresó al Perú en 1935 y presentó su tesis sobre *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación* a fines de 1936¹⁴. Casi al mismo tiempo hizo conocer al fundador de la fenomenología con sus artículos "La egología fundamental de Husserl, base para una fundamentación de las ciencias" (1938) y "La refutación del psicologismo en Husserl" (1944). Otros escritos suyos en relación con temas existenciales o bajo su influencia son: "El problema de la muerte" (1949), *El concepto de verdad en Aristóteles* (I: 1951; II: 1960), *Analogía y evocación* (1976), "Heidegger y la esencia del nihilismo" (1993), además de un conjunto de ensayos de divulgación. Empeño explícito de Wagner ha sido elaborar un existencialismo cristiano en el que los temas esenciales son: la metafísica, la meditación sobre el lógos, la antropología social, la reflexión sobre la filosofía y su historia y el pensar lo "sobre-razional" o mítico en que se revela lo Arcano. Wagner tradujo la "Carta sobre el humanismo" (1948) y "La época de la imagen del mundo" (1958) de Heidegger.

La acción de Wagner llevó a que miembros de generaciones anteriores o de su grupo generacional tomaran posición frente al existencialismo. Entre los de generaciones anteriores se encuentran Honorio Delgado, Oscar Miró Quesada y Manuel Argüelles. Entre los de su grupo generacional Carlos Cueto Fernandini, Luis Felipe Alarco, José Russo Delgado, Francisco Miró Quesada, Nelly Festini, Juan Ferro y Alejandro Lora Risco.

¹⁴ Fue publicada en el Perú a comienzos de 1937 y por la Editorial Losada en 1939.

Honorio Delgado (1892-1969) fue un psiquiatra enormemente interesado en la filosofía. En 1939 comenzó a publicar artículos sobre Karl Jaspers, en 1948 dio a luz el libro *Ecología, tiempo anímico y existencia* y en 1961 reunió sus artículos filosóficos y literarios en *De la cultura y sus artífices*. En este último libro critica la posición neokantiana de Cassirer y la existencialista de Jaspers, porque piensa que traducen la concepción típicamente moderna del progreso elevando, en correspondencia, el dinamismo a categoría suprema del conocimiento antropológico y cosmológico. En cambio, elogia una concepción como la de Hartmann, porque le parece que posee una gran amplitud de perspectiva, por la síntesis que ha realizado sin caer en el error de elaborar un sistema cerrado y porque desdén el espíritu del progreso y la angustia existencialista. Su propia posición la denominaba Delgado un "idealismo objetivo".

Oscar Miró Quesada (1884-1981) publicó en 1955 la obra de divulgación *Introducción a la filosofía existencialista* y Manuel Argüelles se aproximó al movimiento fenomenológico en su artículo "El problema del conocimiento" (1944).

Textos de Carlos Cueto Fernandini (1913-1968) en conexión directa con la fenomenología y el existencialismo son: "El naturalismo frente a la fenomenología" (1938), "Baltasar Gracián y la idea del hombre" (1949) y la ponencia "La experiencia intencional" (1951). En el segundo artículo se manifiesta opuesto a la concepción existencialista como realización de posibilidades y como historia, y en la ponencia defiende que la psicología se constituye sobre la base de la experiencia intencional.

Luis Felipe Alarco (nacido en 1913) estudió en Alemania y presentó en 1940 su tesis doctoral *Hartmann y la idea de la metafísica*¹⁵. También sus *Lecciones de metafísica* (1947) y sus *Ensayos sobre Filosofía Prima* (1951) denotan una proximidad al movimiento fenomenológico.

José Russo Delgado (1917-1997) escribió el artículo "Comentario a la *Tercera Meditación Cartesiana* de Husserl" en 1946, una larga exégesis heideggeriana, *El hombre y la pregunta por el ser. Estudio de 'Ser y Tiempo' de M. Heidegger* en 1963, y ha traducido el artículo de este pensador "Logos (Heráclito, frag. 50)" (1964).

Inicialmente Francisco Miró Quesada (nacido en 1918) se sintió atraído por la fenomenología escribiendo su tesis doctoral, *Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo de una crítica de la vida psicológica en general* (1938) conforme a sus lineamientos. Pero muy pronto, luego de estudiar esta corriente filosófica en detalle en su libro *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941), se apartó de ella por considerar que le faltaba rigor. No obstante, Miró Quesada ha seguido conservando su admiración por el proyecto racionalista de Husserl y por su concepción del filósofo

¹⁵ Publicada como libro en 1943.

como funcionario de la humanidad. En 1993 publicó el artículo "Husserl, precursor de la revolución lógica".

Nelly Festini (nacida en 1921) ha escrito artículos de estética dentro de la orientación fenomenológica: "Estética y existencialismo filosófico" (1951), "La estructura estética fundamental" (1951) y "Lo estético heterónimo" (1958). Juan B. Ferro (1922-1993) ha dado testimonio de su alta estima por el fundador de la fenomenología en su artículo "Husserl. La filosofía como ciencia rigurosa" (1977). Alejandro Lora Risco ha publicado tardíamente *Estructura fenomenológica de la historia de América* (1992), en que pretende aplicar el método husserliano al problema de la historia americana.

En la Universidad Católica se redactaron una serie de tesis con temas fenomenológicos. Elvira Flórez Pérez publicó el año 1942 como separata su tesis de Bachillerato *La significación en la filosofía de Husserl*¹⁶. Allí trata de mostrar que la relación significativa es la clave para estudiar el problema gnoseológico, y que según ella la verdad no es más la correspondencia entre el intelecto y la cosa sino entre la intención significativa y la intuición. J. Antonio López Cornejo se ocupó de *Tres puntos de la filosofía de Max Scheler: el hombre, la cultura y la sociología del saber* (1938), Enrique Torres Llosa de *La persona individual en la axiología de Scheler (Hacia la restauración de la metafísica, en el problema de la persona humana)* (1945) y Gabriel Martínez del Solar de *La intencionalidad. Una relación entre Franz Brentano y Tomás de Aquino* (1947).

Dentro del grupo de filósofos que hacen su aparición hacia el año 1960 son Augusto Salazar Bondy, Beatriz Benoit de Velazco y Víctor Li Carrillo quienes más interés han mostrado por la fenomenología y el existencialismo. La tesis doctoral de Salazar Bondy (1925-1974), *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real* (1953)¹⁷, trata un tema fenomenológico con medios fenomenológicos. Algunos artículos posteriores de este autor dedicados al valor¹⁸ fueron redactados a partir de una concepción axiológica objetivista, afín a la de Scheler y Hartmann. En 1961 Salazar escribiría un extenso artículo sobre "El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty" con motivo de la muerte de éste. Pero hacia esa época abandonó la orientación fenomenológica para virar hacia la filosofía analítica. Al mismo tiempo habría de incorporar algunos elementos marxistas en sus trabajos siguientes. Sin embargo, nunca dejó totalmente de lado su formación y pasado fenomenológicos.

En su tesis doctoral italiana *Crítica del conocimiento histórico e historicidad* (1961)¹⁹, Beatriz Benoit de Velazco (nacida en 1929) consagró un capítulo a exponer el

descubrimiento de la historicidad por Heidegger y Jaspers. Víctor Li Carrillo (nacido en 1929) estudió con Heidegger sobre quien ha escrito algunos artículos y del que ha traducido y anotado *¿Qué es esto, la filosofía?* (1958).

Una aplicación muy creadora de algunas ideas de Husserl la ha realizado Carlos Fernández Sessarego en su tesis de Bachillerato *Bosquejo para una determinación ontológica del derecho* (1950)²⁰. Y ha utilizado otras ideas de Heidegger en forma aun más notable en su renovador libro *Derecho a la identidad personal* (1992) y en menor medida en su trabajo del mismo año *Abuso del derecho*. En estos dos últimos casos para Fernández Sessarego es fundamental la noción del proyecto de vida.

En la generación siguiente, Luis Felipe Guerra (1930-1975) exhibe una concepción de la filosofía influenciada por el existencialismo en su *Presentación de la filosofía* (1970). Alfonso Cobián (1936-1960) escribió diversos textos sobre el movimiento existencial (dedicados a Heidegger, Jaspers y al existencialismo en general). José Luis Herrera Zavaleta ha dedicado una tesis a estudiar *La experiencia existencial de Gabriel Marcel* (1960) y otra a la investigación de *Normas y Derecho en la perspectiva existencial de Carlos Cossio*, así como ha consagrado numerosos artículos al pensamiento de Marcel y Sartre²¹. José Ignacio López Soria (nacido en España en 1937, pero nacionalizado peruano) escribió una tesis sobre *El llamado de la trascendencia. El itinerario metafísico de Karl Jaspers* (1966), así como artículos sobre este pensador antes de virar hacia el marxismo y consagrarse al estudio de Lukács. David Sobrevilla (nacido en 1938) ha publicado el artículo "El carácter irreal de la época contemporánea" (1981) bajo la impronta fenomenológica y los estudios "El origen de la obra de arte según Heidegger" (1984), "La crítica orteguiana a *Ser y Tiempo* de Heidegger" (1992) y "Offene Probleme von Heideggers Philosophie der Kunst" (1992). Federico Camino (nacido en 1939) escribió su tesis de Bachillerato, *La problemática teológica de Jenófanes de Colofón en sus fragmentos* (1961), bajo la influencia heideggeriana, dedicó su tesis de doctorado a estudiar el problema de *El mundo-de-la-vida en Husserl y Merleau-Ponty* (1976) y ha traducido "El habla"²² de Heidegger. Preparó asimismo una "Bibliographie des Werkes von Maurice Merleau-Ponty" (con Paul Good, 1970). Finalmente, Luis Silva Santisteban (nacido en 1941) ha tratado de poner en conexión las ideas de E. Husserl sobre la experiencia natural y la cotidianidad y las de Max Weber sobre el conocimiento de lo social en su artículo "Experiencia natural, actividad teórica y conceptualización en las ciencias sociales" (1980), y en su libro *La estructura de la experiencia humana* (1981) ha

20 La parte más interesante de la tesis ha sido publicada muy posteriormente con el título de *El derecho como libertad. Preliminares para una filosofía del derecho*. Lima: Studium, 1987. Sobre la influencia de Husserl en la tesis Cf. nuestro Prólogo, en especial pp. 16-17.

21 Entre ellos: "El sentido existencial del ser en Gabriel Marcel" (1960), "La 'mala fe' en Jean Paul Sartre" (1961) y "Freud y Sartre: supuestos antropológicos de sus teorías psicoanalíticas" (1965).

22 "Die Sprache".

16 No consta la fecha de sustentación.

17 Fue publicada con el título de *Irrealidad e idealidad* en 1958.

18 "La jerarquía axiológica", 1959; "Valor y objeto en estética", 1959.

19 Traducida al castellano y publicada en el Perú en 1976.

aplicado conceptos fenomenológicos al estudio de este tema. Francisco Nicoli ha publicado el folleto *Fenomenología y Ciencias Humanas* (1989) en que hace una presentación de la fenomenología, de Scheler y Heidegger y la gravitación de esta corriente sobre las ciencias humanas.

Entre los miembros de generaciones posteriores sobresalen nítidamente Salomón Lerner (1944) y su esposa Rosemary Rizo Patrón (1948). El primero escribió su tesis doctoral sobre *La esencia del nihilismo en el pensamiento de Martin Heidegger* (Lovaina, 1973). En cuanto a la segunda ha presentado a la misma Universidad la tesis *First Philosophy and ultimate Foundation in Edmund Husserl's Cartesian Meditations* (1993) y ha escrito numerosos artículos sobre el fundador de la fenomenología: "El pensamiento de Husserl ante la modernidad. La idea de la fenomenología" (1988), "De Boer sobre Husserl" (1989), "Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la *Quinta Meditación Lógica* de Husserl" (1991), "Fundamentalismos y crisis de fundamentos" (1991), "Análisis y fundamento. Husserl y la tradición" (1992), "Ciencia, progreso y exilio del sujeto" (1994). Ha editado *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993) y ha supervisado un "Repertorio bibliográfico de Edmund Husserl" (1997).

Fernando Elguern Reátegui ha publicado la tesis *La fenomenología de la relación sujeto-objeto en la filosofía de E. Husserl* (1975). Cecilia Monreagudo ha escrito sobre "La subjetividad en las ciencias humanas" (1994) y "La historicidad y el 'Mundo de la vida' en las ciencias del hombre, W. Dilthey, E. Husserl" (1995). En la revista *Areté* se han publicado algunas contribuciones sobre Husserl, Heidegger y Levinas. Así sobre el primero, además de los artículos de Rizo Patrón, de Carlos Maldonado: "Posibilidades de una fenomenología no eidética" (1995). Sobre Heidegger la revista lanzó un número especial con motivo del centenario de su nacimiento (1989) con el título de "Heidegger y la política" -curiosa y unilateralmente en el mismo no hay ningún artículo en que se exponga objetivamente las tesis de Víctor Farías sobre el nazismo del filósofo de la Selva Negra sino sólo textos a favor de su ausencia de responsabilidad al respecto²³. Sobre Levinas *Areté* ha publicado un texto de Antonio Pérez (1995).

Pese a la abundante documentación aportada por Víctor Farías sobre el nazismo de Heidegger, Leopoldo Chiappo pretende en su artículo "Heidegger y la experiencia del pensar" (1999) que es irrelevante: la actuación del hombre Heidegger no enturbia su pensar noble y contemplativo.

23 ○ como se sostiene alambicadamente: su actuación política habría sido fruto de un error óptico y de otro ontológico (269).

3) Bolivia

Poco es lo que sabemos de la vida filosófica en Bolivia, ya que este país "se ha mantenido al margen de la actividad filosófica internacional" (Jorge J.E. Gracia)²⁴. Las orientaciones de la filosofía boliviana "se reducen a las tradicionales: la filosofía de origen franco-alemán, el pensamiento cristiano y el marxismo" (Id.). A estas corrientes hay que agregar la de la "mística de la tierra" diagnosticada por G. Francovich.

Uno de los introductores de las ideas de la fenomenología y del existencialismo en Bolivia fue el profesor español "trasterrado" Augusto Pescador, quien enseñó en la Universidad de La Paz entre 1939 y 1954. Desde 1955 trabajó en la U. Austral de Chile. Hartmann y Heidegger parecen haber sido en su momento dos autores preferidos de Pescador.

También se ocupó del autor de *Ser y Tiempo* el conocido pensador boliviano Guillermo Francovich (nacido en 1901) en su folleto *La filosofía existencialista de Martin Heidegger* (1946). Mucho tiempo después hay una referencia a Max Scheler en el folleto de Gonzalo Romero *El resentimiento en nuestra historia* (1960).

Una crítica marxista de la filosofía heideggeriana está contenida en la tesis doctoral berlinese de René Mayorga (nacido en 1940) *Sein und Geschichte. Zur Kritik der negativen Ontologie und Geschichtsphilosophie Martin Heideggers* (Berlín, 1971).

José Antonio Quiroga ha escrito la ponencia "La apófansis lógica y la verdad en Martin Heidegger y Eduardo Nicol" (1992).

6. Brasil²⁵

Esencial fue para la introducción del movimiento fenomenológico en el Brasil la acción y la obra de Miguel Reale (nacido en 1910). Algunos de sus libros más importantes son: *Fundamentos do Direito* (1940), *Filosofia do Direito* (2 Vol., 1955), *Horizontes do Direito e da História* (1956), *O Direito como experiência* (1968), *Problemas do Nosso Tempo* (1969) y *Experiência e Cultura* (1977). Los planteamientos más conocidos de Reale son su "doctrina tridimensional del derecho" y su personalismo axiológico, en los cuales han jugado un papel decisivo algunas ideas de N.

24 Eduardo Murillo atribuye el escaso desarrollo filosófico boliviano luego de 1960 a la inestabilidad política sufrida entre 1950 y 1980 y a la falta de una formación interdisciplinaria. Cf. su artículo "Bolivia y la normalidad filosófica" en: *II° Encuentro boliviano de filosofía*. Bolivia: U. de San Andrés, 1992: 81-84.

25 La exposición subsiguiente se apoya en gran parte en el libro de Antonio Paim *História das Ideias Filosóficas no Brasil* (São Paulo: Convívio, 1984).

Hartmann y de Max Scheler. Según Reale el derecho integra en sí tres momentos ónticamente inseparables: los del valor, la norma y el hecho, lo que significa que debe ser estudiado en la totalidad de dichos elementos, aunque claro está el filósofo del derecho, el jurista o el sociólogo se interesan más por un momento que por los otros. El derecho es el producto más alto de la persona que es el "valor-fuente", la raíz del proceso axiogenético de la cultura humana. Los valores representan una indagación históricamente abierta e infinita de la persona y no instancias absolutas trascendentes al hombre histórico. Según Reale las dos contribuciones mayores de Husserl habrían sido el planteamiento de la intencionalidad de la conciencia humana y la idea del mundo-de-la-vida.

Otro filósofo del derecho brasileño para quien la fenomenología –a saber en su versión husserliana– ha tenido una gran importancia ha sido Lourival Vilanova, quien ha publicado *Sobre o Conceito de Direito* (1961), *Lógica jurídica* (1976) y *As Estruturas Lógicas e o Sistema do Direito Positivo* (1977).

Leonardo van Acker (nacido en Bélgica en 1896) se radicó en el Brasil en la década del 20. Ha sido una figura destacada dentro del movimiento neotomista brasileño y ha visto en la fenomenología un movimiento destinado sobre todo a restaurar la concepción tradicional de la filosofía como una ciencia de las esencias de todas las cosas y de los principios esenciales o primeros (*A filosofia contemporânea*, 1946).

Nilton Campos (1898-1963) publicó el libro *O método fenomenológico na psicologia* (1953) defendiendo la aplicación de este método no sólo en el campo de la psicología sino también en el de la psiquiatría.

Inicialmente se sintió atraído por N. Hartmann, Scheler y Heidegger Euryalo Canabrava (nacido en 1908); en este época publicó *Seis temas do Espírito Moderno* (1941) y *Descartes e Bergson* (1943). Pero luego marcó sus discrepancias con estos autores y viró hacia una filosofía neopositivista a partir de sus *Elementos de Metodologia Filosófica* (1951).

Probablemente el más grande representante del existencialismo heideggeriano en el Brasil haya sido Vicente Ferreyra da Silva (1916-1963). Sus *Obras completas* han sido editadas en dos volúmenes con una introducción de Miguel Reale (1964). Sus escritos versan sobre problemas de axiología, lógica formal, metafísica, filosofía de la religión y sobre diversos otros temas. Según Miguel Reale el programa al que dedicó sus afanes Ferreyra da Silva en sus doce últimos años de trabajo puede ser descrito en estos términos: la vida humana es un *minus* en relación al *plus* de la prodigiosa vida de los dioses. Esta vida trascendente y en sí nos fue confiscada por la perspectiva excluyente del actual período histórico. Debemos volver a encontrar en la existencia trascendente de poderes y figuras numinosas la meta humana, un punto de partida para una comprensión exhaustiva de los procesos históricos. El

autor concebía la filosofía de la religión como una mitología a la que le corresponde un nuevo humanismo no tanto teocéntrico sino teogónico, pues recogiendo una idea de Heidegger Ferreyra da Silva no ve al hombre como al "Señor del ente" sino como al "pastor del Ser".

Adolpho Crippa (nacido en 1929) continuó algunas de las ideas de Ferreyra da Silva. En su libro *Mito e cultura* (1975) sostuvo que las diferencias entre culturas se explican por una diferencia primordial y absoluta entre los mitos. Los hay poderosos que han dado lugar a grandes culturas y otros pobres generadores de culturas inexpressivas.

Luis Washington Vita (1921-1968) fue crítico de arte, representa la tendencia fenomenológica en estética y se ha interesado por la historia de la filosofía y de la estética en el Brasil. Entre sus obras se encuentran: *Arte e Existência* (1950), *Páginas de Estética* (1956), *O Mito de Hefestos* (1959) y *Tendências do pensamento estético contemporâneo no Brasil* (1967).

Machado Neto (1930-1970) ha escrito los textos reunidos después de su muerte con el título de *Para una eidética sociológica* (1977). Allí sostenía que el proyecto de una eidética de lo social tiene, como es obvio, una inspiración fenomenológica, pues las ciencias empíricas tienen como fundamento una ciencia eidética de la región de su competencia. Esta región sería precisamente estudiada por la eidética sociológica.

Un fenomenólogo importante es Creusa Capalbo (nacido en 1943) quien sostuvo programáticamente en su temprano artículo "A fenomenologia segundo Husserl" (1971) que la fenomenología no puede ser entendida como un sistema sino como un método que se desdobra en una hermenéutica y una dialéctica. Al año siguiente, en su ponencia "O problema de abstração em Husserl e no tomismo", aproximó el procedimiento husserliano a la teoría de la abstracción en el tomismo. Un año después publicó *Fenomenologia e Ciências Humanas* (1973) y allí trató de aclarar la importancia de la intuición de esencias husserliana como un acto de conocimiento directo, sin intermediarios, que nos pone cara a cara frente al objeto en persona. Se trata de una intuición donadora de sentido, de un ver que constituye sus objetos. Por otro lado, Husserl no habría concebido la significación del mundo como la obra de un solo ego subjetivo sino de una pluralidad de egos, o sea como surgiendo de una relación intersubjetiva en la cual el significado es atribuido por una comunidad de personas siendo, por lo tanto, esencialmente histórico. Tiempo después Capalbo publicó un libro de ensayos dedicados a la filosofía de la educación: *Ideologia e educação* (1978), y en 1979 un libro sobre *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schütz* en que comparó los puntos de vista de este autor con los de Edmund Husserl, llegando a la conclusión de que aquél tuvo éxito en establecer una sociología general beneficiando de algunas ideas husserlianas. También ha editado un volumen colectivo sobre *Fenomenologia e hermenêutica* (1983).

Aquiles Côrtes Guimaraes ha aplicado algunas ideas fenomenológicas al estudio del pensamiento brasileño en su libro *O tema da consciência na filosofia brasileira* (1982) y Beneval de Oliverira (nacido en 1916) ha estudiado *A fenomenologia no Brasil* (1983).

La filosofía católica reaccionó críticamente en contra del existencialismo después de la guerra como se puede comprobar de los libros de Julio Barata *Contra o existencialismo de Sartre* (1949) y de Alceu Amoroso Lima *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo* (1951, 1956) –por aquella época únicamente Ferreyra da Silva mantuvo su adhesión a Heidegger. Pero luego en los años sesenta, después del regreso de Emmanoel Carneiro Leão al Brasil después de haber estudiado en Friburgo con Heidegger, esta situación cambió. Han trabajado en la dirección heideggeriana: el mismo Carneiro Leão en Río de Janeiro, Gerd Bornheim primero en Río Grande do Sul y luego en Río de Janeiro, Adolpho Crippa y Benedito Nunes en Sao Paulo y Ernildo Stein en Porto Alegre. Emmanoel Carneiro Leão ha traducido un buen número de textos heideggerianos fundamentales y ha reunido sus trabajos dedicados a Heidegger en su libro *Aprendendo a pensar* (1977) –entre ellos: “Hegel, Heidegger e o Absoluto”, “Itinerario do pensamento de Heidegger”, “Sobre o humanismo”, “Wittgenstein e Heidegger”. Un artículo suyo sobre “Heidegger e a modernidade” ha aparecido en un número de *Tempo brasileiro* dedicado al autor de *Ser y Tiempo*.

Gerd Bornheim (nacido en 1929) ha publicado *Motivação básica e atitude originante do filosofar* (1961), *Sartre. Metafísica e existencialismo* (1971), *Metafísica e finitude: ensaios filosóficos* (1972) y *Dialética, teoria e práxis: ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica de dialética* (1977). En su libro de 1972 Bornheim se dedicó a estudiar diversos temas metafísicos, por ej. el de la relación entre la cuestión del ser y la dialéctica en Heidegger. En su libro de 1977 sostenía que en el autor de *Ser y Tiempo* está ausente la pregunta por el actuar, probablemente debido a que según Heidegger toda valorización del hacer llevaría a rehabilitar la dicotomía sujeto-objeto. Bornheim cree que se puede conducir al existencialismo al tema de la praxis mediante el recurso a la dialéctica, sobre todo a la existente entre lo inconmensurable y la finitud.

Ernildo Stein ha publicado: *Compreensão e finitude; estrutura e movimento da interrogação heideggeriana* (1967), *A questão do método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano* (1973) *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"* (1998), y ha traducido y anotado una enorme cantidad de opúsculos del pensador alemán publicándolos con el título de *Conferências e escritos filosóficos* (1973).

Benedito Nunes se ha ocupado de la filosofía del arte en general y con la de Heidegger en particular. Ha escrito: *Introdução à Filosofia da Arte* (1960) y *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger* (1986). En esta última obra

analiza todo el pensamiento de Heidegger y trata de mostrar que en él hay un pasaje de la filosofía a la poesía cumplido gracias a la “Kehre” o inversión del pensamiento heideggeriano.

Frente al libro de Víctor Farías *Heidegger et le nazisme* (1987) Jose Guilherme Merquior reaccionó con el intenso artículo “Heidegger: más allá del nazismo” (1988). Allí sostenía que aquel libro había probado incontestablemente el nazismo de Heidegger, pero que lo que no estaba en claro era “qué clase de nazismo era el suyo”. Luego de una amplia reseña a los comentarios al libro de Farías afirmaba que en Hitler y en Heidegger “estamos ante algo irreconciliable con los valores de la libertad”.

Otra fue la respuesta del profesor croata radicado en el Brasil Zeljko Loparic en su estudio *Heidegger Réu. Un ensaio sobre la periculosidade da filosofia* (1990). Según el autor el libro de su excondiscípulo y amigo Farías sólo sería una crónica escandalosa a propósito de la actuación política de Heidegger. Lo realmente importante: la relación en que hubiera podido estar la filosofía del pensador germano con la moral, es decir, la cuestión de la peligrosidad de su pensamiento, no fue discutida allí. Esta cuestión debería dar lugar a la más general del antagonismo entre las dos tradiciones fundamentales del Occidente: la griega y la judía y a la de su peligrosidad, y desembocar en una teoría general de las ideologías.

7. Países del cono sur

1) Argentina

Francisco Romero (1891-1962), una de las grandes figuras de la filosofía argentina, estuvo profundamente influenciado por el pensamiento fenomenológico (por Husserl, pero sobre todo por Max Scheler y Nikolai Hartmann) contribuyendo mucho a difundirlo –por ejemplo en su libro *Filosofía contemporánea. Estudios y notas* (1941). La obra principal de Romero es su *Filosofía del hombre* (1952) en que trató de construir una antropología filosófica. La noción básica de esta obra es la de la *intencionalidad*, que según el autor es el rasgo distintivo de lo humano: “lo propio de la conciencia intencional es consistir en un haz de intenciones o actos proyectados hacia objetos, en funciones de aprehensión cognoscitiva, de emoción o de voluntad”. De estos actos los fundamentales son los cognoscitivos: el hombre es el ser que juzga. Sobre esta misma base explica Romero tanto la sociedad humana como la cultura. El espíritu supone un grado superior de lo real: la objetividad absoluta, la universalidad, la unidad, la historicidad, la responsabilidad, la conciencia de sí y, sobre todo, la trascendencia. Finalmente, Romero explica cómo el espíritu se dirige hacia los valores. En suma, el hombre está constituido por la intencionalidad no espiritual y por el espíritu.

Carlos Astrada (1894-1970) fue en la primera etapa de su pensamiento un gran introductor de la fenomenología en la Argentina y en especial un adherente apasionado de la ontología de la existencia de Heidegger en sus libros *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *El juego metafísico* (1942) y *Temporalidad* (1943). Un giro hacia Hegel y hacia Marx lo inicia en *La revolución existencialista* (1952). En su primera etapa sostiene Astrada que la existencia no es otra cosa que un "estar-en-el-mundo" que posee la estructura de la trascendencia. El juego que juega la trascendencia de la existencia como tal se llama "mundo". El "estar-en-el-mundo" es el jugar primordial del juego en que todo existente fáctico tiene que ejercitarse. El jugar de la existencia no es absolutamente un jugar con las cosas, ni con el ser, sino que en este jugar la existencia humana juega el ser. Esto significa que la existencia humana está puesta en el juego de la comprensión del ser y que ella es esencialmente nula. No existe ninguna posibilidad de una evasión allende la existencia finita o el abandonarse a ilusiones trascendentes. De aquí se deriva "la necesidad de liberarse de toda enajenación en el trágico juego por el cual (en virtud de la angustia) asume el hombre su finitud y soledad terrenas, en las cuales se enraíza, también, el hombre argentino" (A. Caturelli). A partir de este tránsito se inicia la segunda etapa del pensamiento de Astrada. Una reconsideración final del pensamiento heideggeriano la contiene su libro *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970). Astrada tradujo "De la esencia de la verdad" y "La doctrina de Platón acerca de la verdad" de Heidegger y organizó el volumen de escritos de homenaje con ocasión de los 60 años del pensador alemán (1949).

Luis Juan Guerrero (1896-1956), uno de los grandes filósofos latinoamericanos del arte, escribió con una clara impronta de la fenomenología su *Estética operatoria en tres dimensiones* en tres volúmenes²⁶. Guerrero pretendía fundamentar la estética y esbozar de este modo la constitución trascendental de toda investigación estética concreta. Su estética es "operatoria" porque traza, en un plano trascendental, las operaciones tendientes a una efectiva vinculación del arte con la actitud y la historia: opera en el orden de la tematización científica posibilitando la constitución de disciplinas particulares, en el orden de la actual creación artística liberándola de ataduras y mitologías y en el orden de los dominios de las innumerables "doctrinas del arte". La triple orientación de esta estética está determinada por el triple comportamiento del hombre que busca trascender los hechos para alcanzar su ser: el comportamiento hacia el ser de la obra se traduce en una actitud de revelación y acogimiento, el comportamiento hacia la esencia de la obra en una actitud de ejecución y el comportamiento hacia la tarea de la obra en una actitud de promoción y requerimiento.

Influenciado por Heidegger se muestra el filósofo conservador neoescolástico (y neohegeliano) Nimio de Anquin (1896), por ej. en su ponencia "Derelicti summus in mundo" presentada al Congreso de Filosofía de Mendoza de 1949 y en algunos de los trabajos reunidos en su libro *Ente y ser* (1962). También otros pensadores argentinos cristianos han mostrado su gran interés por Heidegger y el existencialismo como los neotomistas P. Juan Ramón Sepich (nacido en 1906), sobre todo en su libro *El Ser y el Tiempo de Heidegger* (1954); y el P. O.N. Derisi (nacido en 1907) en su *Tratado de existencialismo y tomismo* (1956) y en su estudio *El último Heidegger* (1968). El P. Jesuita Ismael Quiles (nacido en 1906) se ha ocupado extensamente con el movimiento existencial²⁷ y ha tratado de oponerle una metafísica insustancial, o sea una filosofía que subraya el "estar-en-sí-mismo" del hombre, por contraposición al "estar-fuera" de la "ec-sistencia" -lo que en su opinión conduce a la pérdida del hombre. Un libro posterior en que se vuelve a analizar la relación entre el pensamiento de Heidegger y el tomismo es el de Raúl Echauri (nacido en 1932) *Heidegger y la metafísica tomista* (1971); antes, Echauri había escrito *El ser en la filosofía de Heidegger* (1964). Según este autor Tomás de Aquino no habría padecido del olvido del ser que según Heidegger aqueja a la metafísica occidental a partir del pensamiento presocrático.

Fecundamente operaron algunos planteamientos de la fenomenología y el existencialismo en la egología del notable filósofo del derecho Carlos Cossio (nacido en 1903). La bibliografía de Cossio es muy vasta, pero probablemente su libro más importante sea *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad* (1944, 2ª. ed.: 1964). Según este autor lo específicamente jurídico es la conducta humana que es libertad fenomenalizada. Pero como el yo (ego) actuante es inseparable de la conducta, el derecho resulta ser un objeto egológico. La observación fenomenológica muestra, según Cossio, que la conducta es siempre interferencia que puede ser subjetiva o intersubjetiva. El objeto moral está en las acciones *subjetivamente* interferidas y el jurídico en las *objetivamente* interferidas. Estas dos conductas son igualmente originarias y se interpenetran: de allí que el derecho aparezca siempre referido a los valores. Las normas jurídicas nos permiten conocer la conducta humana en su interferencia intersubjetiva. La ciencia jurídica tal como Cossio la concibe, pretende superar la antítesis entre el hecho, la norma y el valor. Tributaria de las ideas de la fenomenología, del existencialismo y de las de Cossio es la obra de José M. Vilanova *Filosofía del Derecho y Fenomenología Existencial* (1973)²⁸. Otro filósofo del derecho que se mostró profundamente interesado en los planteamientos husserlianos fue A.L. Gioja.

26 Vol. I: Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas (1956). II: Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas (1957) y III: Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas (1967).

27 Heidegger, 1948 y Sartre y el existencialismo, 1958.

28 La primera edición apareció en 1970 con el título de *Curso de Filosofía del Derecho*.

Miguel Angel Virasoro (1900-1966) combinó impulsos recibidos de Hegel y de Heidegger y Sartre para construir un "existencialismo dialéctico". Entre las obras que muestran su conocimiento del existencialismo y la influencia que éste ejerció en la producción virasoroana, podemos citar *La ética de Scheler* (1942), su fundamental libro *La libertad, la existencia y el ser* (1942) y *La intuición metafísica* (1965). Según el autor la libertad es creadora de la existencia, emerge de la nada y se dispara hacia el ser. La intuición metafísica es la aprehensión directa de nuestra propia experiencia y nos revela al yo como el propio fundamento, su ser-en-el-mundo, la coexistencia con el otro y nuestra libertad creadora. Virasoro tradujo *El Ser y la Nada* (en 1949) de J.-P. Sartre.

En Angel Vasallo (nacido en 1902) se aprecia sobre todo la impronta de M. Blondel. Se lo puede comprobar en sus libros *Elogio de la vigilia* (1935, 2ª. ed.: 1950), *Nuevos prolegómenos a la metafísica* (1938, 2ª. ed.: 1945) y *¿Qué es la filosofía? O de una sabiduría heroica* (1945, 2ª. ed.: 1954). La vigilia de la que se ocupa Vasallo es la *vigilia espiritual*: la conciencia transida de ser. Según el autor la metafísica surge sobre todo en la experiencia metafísica que supone asombrarse y el manifestarse de lo infinito en lo finito. Y la filosofía es sabiduría mental heroica en la que se aprehende el ser y se realiza la vida personal.

Vicente Fatone (1903-1962), profesor de filosofía e historia de las religiones en la Universidad de Buenos Aires, dedicó varios libros al existencialismo: *El existencialismo y la libertad creadora* (1949) a Sartre; *La existencia humana y sus filósofos* (1953) a Heidegger, Sartre, Jaspers y a otros; e *Introducción al existencialismo* (1953) a divulgar algunos aspectos de este movimiento. Estaba interesado sobre todo en las implicancias religiosas del existencialismo.

Eugenio Pucciarelli (nacido en 1907) publicó un estudio dedicado a *Husserl y la actitud científica en filosofía* (1962), y en sus trabajos sobre la noción del tiempo ha investigado el planteamiento heideggeriano al respecto -por ej. en su artículo "El origen de la noción vulgar de tiempo" (1971). Una influencia más profunda se la advierte en el libro de Aníbal Sánchez Reulet (nacido en 1910) *Raíz y destino de la filosofía* (1942), en su ponencia "Ser, valor y existencia" (1947) y en su artículo "La crisis de la idea del hombre en la filosofía contemporánea" (1953). Según Sánchez Reulet en la problemática filosófica aparecen comprometidos los fundamentos de nuestro ser. La filosofía es una marcha dialéctica, eterna e infinita, en la que la libertad va cobrando sentido al realizarse y comprenderse a sí misma.

El movimiento fenomenológico ha dejado una cierta huella en la concepción antisustancialista del yo como un "actuar" de Risieri Frondizi (1910-1983) y, sin duda, en sus planteamientos sobre los valores como una realidad estructural que emerge en la relación entre el sujeto y los objetos y está presente en cada situación.

Dicha influencia se la puede comprobar en sus libros *Sustancia y función en el problema del yo* (1952), *¿Qué son los valores?* (1958) y en sus *Ensayos filosóficos* (1986).

Jacobo Kogan (1911) ha publicado una selección fragmentaria de textos husserlianos precedidos por un estudio preliminar suyo (*Husserl*, 1967) y artículos sobre "Filosofía y poesía en Heidegger y en Hegel" (1971) y sobre "La imaginación en Husserl y en Sartre" (1986).

Traductor y prologista de la *Introducción a la metafísica* de Heidegger (Buenos Aires, 1955), Emilio Estiú (1914-1984) consagró algunos estudios al existencialismo en su libro *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea* (1964).

Un pensador metafísico fue Juan Adolfo Vázquez (nacido en 1917). Entre sus obras principales destacan *Ensayos metafísicos* (1951), *Metafísica y cultura* (1954) y *¿Qué es ontología?* (1964). Según este autor luego de haberse apartado la filosofía de la ontología habría retornado a ella con la fenomenología existencial de Heidegger y con el existencialismo y espiritualismo franceses.

En la concepción del filosofar de Adolfo P. Carpio (nacido en 1923) como autoproblematización, riesgo existencial, experiencia metafísica y fuente de acción, se reflejan claramente planteamientos heideggerianos. En cuanto a la historia de la filosofía, según este autor no es otra cosa que una "serie de despejos" o sistema de perspectivas del ser mismo. La teoría de la verdad "debe basarse en los fenómenos originarios de la 'apertura' y del 'descubrimiento', en un horizonte historicista" (A. Caturelli). De los trabajos de Carpio quisiéramos citar su artículo "La pregunta por el ser" (1971) y de sus trabajos inspirados por Heidegger sus *Principios de filosofía* (1974) y *El sentido de la historia de la filosofía* (1977).

En Arturo García Astrada (nacido en 1925) han calado en especial las reflexiones heideggerianas sobre la existencia, el tiempo y el nihilismo en sus trabajos *Existencia y culpa* (1966) y *Tiempo y eternidad* (1969).

Un fenomenólogo conocido es Antonio Aguirre (nacido en 1927). Luego de cursar estudios en Córdoba y posteriormente con L. Landgrebe en la República Federal de Alemania, Aguirre llegó a ser Profesor de la Universidad de Wuppertal. Su tesis doctoral ha sido publicada con el título de *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (la Haya, 1970). Otros trabajos posteriores de Aguirre son su artículo "Transzendentalphänomenologischer Rationalismus" (1972), "Consideraciones sobre el mundo de la vida" (1976) y *Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer Interpretation und Kritik* (1982). En esta última obra Aguirre expone y critica las interpretaciones y planteamientos de Waldenfelds, Ricoeur, Biemel, Werner Marx, Claesges y Schuhmann.

Ricardo Maliandi (nacido en 1930) ha sido influenciado en especial por N. Hartmann y Max Scheler. En sus trabajos ha tratado sobre todo de destacar la experiencia de la insatisfacción y la de la limitación del ser humano, las que pueden desembocar en un comportamiento agresivo. De su amplia bibliografía queremos citar: "La insatisfacción como experiencia originaria" (1961), "Acerca de la ceguera axiológica" (1964), su tesis redactada y publicada en la República Federal de Alemania *Wertobjektivität und Realitätserfahrung - mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie N. Hartmanns* (1966) y la antología de fragmentos precedidos por un estudio suyo preliminar Hartmann (1967). Ha traducido la *Introducción a la fenomenología de Husserl* de W. Szilasi (1973).

Mario A. Presas (nacido en 1933) se ha dedicado sobre todo al estudio de la filosofía de Karl Jaspers, de E. Husserl -de quien ofrece una visión no heideggerianizada- y de M. Heidegger. Entre sus publicaciones hay que destacar su tesis *Situación de la filosofía de K. Jaspers, con especial relación a su base kantiana* (publicada en 1978), su libro *Filosofía de la existencia* (1962) y sus artículos "De las "Ideas" a las "Cifras" en la filosofía de Jaspers" (1975), "De Heidegger a Husserl" (1982), "Ludwig Landgrebe, intérprete de Husserl" (1983), "Acerca del programa de la fenomenología" (1984), "Heidegger, crítico de Husserl" (1987), "En torno al "caso Heidegger"" (1991) y "Heidegger y Jaspers en la Alemania de 1933" (1992). Ha traducido y prologado las *Meditaciones Cartesianas* (1979, 2ª. ed.: 1986) de E. Husserl y los libros de L. Landgrebe *El camino de la fenomenología* (1968) y *Fenomenología e historia* (1975).

Dentro del movimiento fenomenológico es sobre todo el pensamiento de Martin Heidegger el que ha atraído la atención de Orlando Pugliese. Entre sus trabajos se cuentan: "Para una interpretación unitaria de la filosofía de Martin Heidegger" (1964), *Vermittlung und Kehre des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger* (1965), "La lógica de E. Lask como transición entre la teoría del juicio de H. Rickert y el concepto de verdad en M. Heidegger" (con K. Hobe, 1971). En su libro de 1965 Pugliese busca mostrar cómo la famosa "Kehre" o inversión del pensamiento heideggeriano ya estaba implicada "como una posibilidad interna" en el planteamiento existencial-preontológico de *Ser y Tiempo*.

Heidegger ha ejercido una influencia peculiar también sobre la filosofía de liberación en la Argentina. En la obra fundamental de Enrique Dussel (nacido en 1935) *Para una ética de la liberación latinoamericana*³⁰, la historia de la filosofía la divide en tres períodos: 1. El de la filosofía antigua y moderna que encubre la diferencia ontológica permaneciendo en el nivel del ente, 2. El de la filosofía heideggeriana que pasa al nivel de la comprensión del ser, y 3. El de la filosofía de la liberación (de E. Dussel) que, recogiendo la lección de Levinas, realiza la

experiencia fundante del "cara-a-cara" con el Otro, pero al que Dussel interpreta como el no-ser del pobre y el oprimido.

Otros filósofos liberacionistas que utilizan categorías heideggerianas son Rodolfo G. Kusch, Juan Carlos Scannone y Mario Carlos Casalla. El primero (1922-1979) ha insistido en revalorar para "América Profunda" el *estar*, un saber no proposicional y la inacción frente al ser, el saber proposicional y la acción que serían característicos del Occidente³⁰. Scannone (nacido en 1931) ha escrito *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* (1968), *Teología de la liberación y praxis popular* (1976) y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1989), entre otras obras más. En su primer trabajo Scannone se apoyó en ideas de Blondel y Heidegger para desarrollar un planteamiento "dialógico" que destaca la experiencia ontológica de la libertad como la del fundamento de la acción. Esta constituiría el lugar de un juego universal donde tiene lugar un proto-diálogo. En el segundo libro se apoyaba en Levinas para rechazar los proyectos totalizantes de Hegel y Marx y reivindicar en su lugar la experiencia del Otro a la que entiende como la del dominado. Finalmente en el tercer libro se ha apartado Scannone de la filosofía de la liberación para pretender fundar una *filosofía inculturada* que recurriría como su categoría fundamental a la de la "sabiduría popular" que tiene en el "estar" a una dimensión metafísica básica, que no puede ser reducida ni a la del *lógos* ni a la *simbólico-religiosa* sino que debe ser interpretada a partir del mestizaje cultural latinoamericano. Por último, Mario Carlos Casalla publicó el libro *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana* (1971) en que realizaba un planteamiento "ontológico" del problema latinoamericano, hablaba del enseñar como de un "dejar aprender" y exponía una visión heideggeriana de la técnica, de la ciencia y de la historia. En un trabajo posterior, "Husserl, Europa y la justificación del imperialismo" (1975), Casalla trató de mostrar que el proyecto racionalista husserliano estaba pensado como privativo de la cultura europea imperial quedando excluidos de él los pueblos del Tercer Mundo.

Edgardo Albizu ha publicado muchos artículos sobre Husserl y Heidegger. Sobre el primero: "La paradoja del ahora en el pensamiento de Husserl" (1985) y "La textura metafísica de *mundo* en la fórmula "mundo-de-la-vida"" (1988). Sobre el segundo: "Heidegger, pensador de la historia" (1971), "Hegel y Heidegger. El camino del pensar contemporáneo" (1972), "Heidegger, pensador del ser" (1981), "Metafísica: anatema y clandestinidad" (1989), "Tiempo y lenguaje" (1985), "Heidegger: la metafísica como derrumbe y alienación" (1986), "Pensar después

29 Los dos primeros volúmenes aparecieron en 1973 y los tres últimos volúmenes entre 1977 y 1980.

30 Algunas de las obras en que Kusch desarrolla estas ideas son: *La seducción de la barbarie* (1953), *América Profunda* (1962), *De la mala vida porteña* (1966), *El pensamiento indígena y popular en América* (1977) y *Geocultura del hombre americano* (1976).

de Heidegger" (1989). Un tema que en parte ha recibido Albizu de Heidegger es el del tiempo como una de las cuestiones básicas de la filosofía.

Dorando J. Michelini publicó el año 1985 su investigación *Scheler y Husserl. Una confrontación de sendas críticas al psicologismo*.

Uno de los husserlianistas más importantes de la Argentina es Roberto J. Walton, quien ha reunido una selección de sus artículos en los volúmenes *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad* (1993) y *El fenómeno y sus configuraciones* (1993). El primero de ellos contiene textos sobre el tema principal de la fenomenología de Husserl, una defensa de la posición husserliana sobre la realidad frente a las críticas de R. Ingarden y X. Zubiri, sobre la evolución de la concepción husserliana del tiempo, sobre la idea de Husserl del cuerpo, la historia y sobre la relación entre el lenguaje y las cosas. El segundo volumen analiza la configuración del fenómeno según Husserl y cómo este mismo problema ha sido examinado por fenomenólogos posteriores como Heidegger, Merleau Ponty, Jan Patočka, Paul Ricoeur y Bernard Waldenfels. Otros trabajos de Walton se encuentran dispersos en numerosas publicaciones filosóficas sobre todo latinoamericanas.

De Graciela Ralón de Walton conocemos: "Significación fenomenológica del concepto de estructura" (1993) y "Las homologías entre sistemas simbólicos y la interpretación de la historia según Merleau-Ponty" (1993).

Una investigación destacada es la de Alcira B. Bonilla *Mundo de la vida: mundo de la historia* (1987). En su Introducción la autora muestra cómo en el último Husserl el tema de la crisis de las ciencias y de la filosofía pasa a un segundo plano centrándose más bien el autor en el examen de la *Lebenswelt*. A analizar este tema está consagrada la primera parte del libro que consta de cinco capítulos. Luego la segunda parte intenta esclarecer el problema de la historicidad de la *Lebenswelt* investigando para ello las estructuras aprióricas, el *a priori* de la correlación y el de la historia. Al cabo de este examen, la autora afirma que la fenomenología creía hallarse en el punto más alto de la posesión de la esencia de la historicidad y del autoconocimiento y de la autorresponsabilidad filosófica. De allí la convicción de Husserl de que el filósofo es un funcionario de la humanidad. No obstante, constata asimismo que en Husserl existía una falta de claridad sobre la noción del *a priori*, la que se fue agravando al haber extendido el concepto del *a priori* material al de la *Lebenswelt* y al *a priori* histórico.

Otra importante investigación es la de J.V. Iribarne *La intersubjetividad en Husserl*³¹. En su texto la autora examina el análisis estático y genético de la intersubjetividad

31 I. 1987; el segundo tomo (1988) contiene una selección de los tres tomos del Nachlass husserliano sobre la intersubjetividad. El primer tomo ha sido traducido al alemán (1994).

en Husserl y sostiene que no se trata de planteamientos divergentes sino, antes bien, complementarios: "La unidad propia de la teoría husserliana de la intersubjetividad se funda en la común pertenencia de todos los estratos explicitados, al ámbito trascendental". La fenomenología de los estratos superiores muestra en otro nivel lo desenvuelto en el nivel fundante. También ha escrito sobre "La problemática ética en el pensamiento de Husserl" (1990).

2) Uruguay

El representante más conocido de la fenomenología en el Uruguay fue Juan Llambías de Acevedo (nacido en 1907). Sus obras más importantes son: *Eidética y aporética del derecho* (1940), *La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia* (1952), *Un diálogo con Heidegger* (1955) y *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía* (1966). Según Llambías de Acevedo la "eidética del derecho" describe sus rasgos esenciales, el *eidos* de la ley positiva, mientras la "aporética del derecho" analiza y fija los problemas, las dudas, que suscita el fenómeno jurídico. Entre ambas disciplinas existe una ligazón esencial. En cuanto a los valores, este autor rechaza que sean proyecciones de lo existente y, en tanto tales, variables y que se ajusten a las condiciones históricas. En su opinión, los valores son objetivos, absolutos y eternos. El libro sobre Scheler constituye una amplia exposición sistemática y evolutiva de su filosofía. Para Llambías de Acevedo Scheler habría sido uno de los más grandes filósofos del siglo XX.

Aníbal del Campo incluyó en la traducción del libro de N. Hartmann *El pensamiento filosófico y su historia* (1944) dos trabajos suyos sobre este autor: "La gnoseología de Hartmann" y "El método crítico". Manuel Arturo Claps publicó en 1948 su estudio *¿Qué es el hombre? La respuesta de Martin Buber*.

Importantes son las *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad* (1959) publicadas por Mario Sambarino, quien años después presentó las ponencias "Historical fact and historicity" (Viena, 1968) y "Sobre la imposibilidad de fundamentar filosóficamente una ética latinoamericana" (1980) y el año 1980 publicó el libro *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*. En su obra de 1959 Sambarino intentó ofrecer una fundamentación dialéctica de la ética. Según él todo comportamiento ético conlleva su propia interpretación. Los modalidades hermenéutico-experienciales de lo ético son: la excelencia, la independencia, la sabiduría y la exigencia. Al asumir un modo negamos los demás, aunque tenemos la posibilidad de asumirlos también: se trata de un proceso de contraposición dialéctica. La investigación muestra además que es imposible realizar una interpretación unívoca y definitiva del comportamiento ético: toda eticidad adolece de una aporeticidad esencial. En su ponencia de 1968 sostenía Sambarino que un hecho no adquiere la condición de histórico por su mera pertenencia al pasado, sino porque así lo determina el *ethos social*. No basta una teoría de la temporalidad para

fundar la teoría de la historicidad; sino que, por el contrario, es la historia la que da significado al tiempo. En su ponencia de 1980 el autor afirmaba que no existiendo un *ethos* típico latinoamericano tampoco existe una ética latinoamericana peculiar que necesitara ser fundamentada. Finalmente, en el trabajo sobre "El problema de la tradición de América Latina" del último libro, Sambarino recurría a ideas heideggerianas para hablar de la relación entre la temporalidad y la tradición.

Javier Sasso ha escrito "La teoría de la culpabilidad en Heidegger" (1959). En contra de la ciertas prácticas imitadas del autor de *Ser y Tiempo* ha prevenido Carlos Pereda (nacido en 1946) en su libro *Razón e incertidumbre* (1994).

3) Chile

Enrique Molina (1871-1964), una de las grandes figuras de la filosofía chilena, fue uno de los primeros en reaccionar frente a la fenomenología y al existencialismo en Chile tomando posición al respecto. Entre sus obras más características se encuentran: *De lo espiritual en la vida humana* (1936), *Por los valores espirituales* (1939), *Confesión filosófica* (1942), *Nietzsche, dionisiaco y asceta* (1944) y *Tragedia y realización del espíritu. Del sentido de la vida y del sentido de la muerte* (1952). Según Molina existir no significa estar fuera del ser, sino por el contrario habitar en su profundidad y residir en el seno de Dios, ya que el ser puro y sustancial es divinidad y espiritualidad. Este planteamiento lleva a Molina a rechazar el existencialismo heideggeriano que entiende al hombre como un ser arrojado en el mundo y que concede inicialmente un papel fundamental a la angustia mediante la cual se nos aparece la nada. Que nos sintamos separados del ser es culpa, para Molina, de la razón humana finita. En verdad, el ser nos es hondamente íntimo y debemos afirmarlo vitalmente. En cuanto a los valores son esencias relacionadas con la personalidad humana.

Aunque Clarence Finlayson (1913-1954) fue un filósofo neo-tomista, se inspiró en el existencialismo y en Bergson, Blondel y Scheler en sus libros, sobre todo en *Intuición del ser y experiencia metafísica* (1938) y *El problema de la muerte* (1949). Finlayson trabajó también en Colombia, México y en los Estados Unidos.

Juan de Dios Vial Larraín (nacido en 1924) publicó tempranamente su libro *Idea del hombre y de la persona en la filosofía de Scheler* (1948). Luego se ha ocupado de "Las ideas metafísicas de Jean-Paul Sartre" (1947), "Sobre el ser y la verdad en Heidegger" (1956), discutió el opúsculo del mismo autor "¿Qué es metafísica?" en un curso recogido como "El saber metafísico y Aristóteles" (1957), se interesó por el tema "La nada y la verdad" (1958) y ha escrito unas "Reflexiones metafísicas sobre la muerte y el problema del sujeto" (1961).

Los planteamientos fenomenológicos de Roman Ingarden sobre la obra literaria como una totalidad compuesta de estratos heterogéneos, encontraron una fecunda

acogida en el libro de Félix Martínez Bonati *La estructura de la obra literaria (Una investigación de filosofía del lenguaje y estética)* (1960). El mismo año publicó Martínez Bonati un pequeño pero enjundioso trabajo sobre *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl* (1960).

Una de las grandes figuras de la filosofía chilena reciente, Jorge Millas (1919-1984), se muestra influenciado por Hartmann y Scheler, pero sobre todo por Bergson y Ortega y Gasset en sus dos mejores obras *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962) e *Idea de la filosofía. El conocimiento* (2 vol., 1970). También Félix Schwartzmann, la otra gran figura del pensamiento chileno reciente, ha estado próximo al movimiento fenomenológico en sus libros *El sentimiento de lo humano en América (Ensayos de antropología filosófica)* (2 vols., 1950 y 1953), en que analiza las experiencias interhumanas del hombre latinoamericano como viciadas por su incapacidad de integrarse socialmente; y *Teoría de la expresión* (1967), en que examina la obra de arte.

Más recientemente se han ocupado de temas husserlianos Carla Cordua en su libro *Mundo, hombre e historia* (1969) y Luis Flórez, quien ha compuesto su tesis en Aix-en-Provence sobre *Le langage dans les 'Recherches logiques' d'Edmund Husserl* (1976). Por su parte Raúl Velozo Farías (nacido en 1935) ha publicado el libro *El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en Edmund Husserl* (1987) y numerosos artículos en relación al fundador de la fenomenología, por ej. "Husserl y la historia" (1984), "Kant y Husserl" (1988) y "El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl" (1996).

Heidegger ha tenido una larga influencia en Chile donde ha sido traducido, publicado y comentado. Dictó cursos sobre su pensamiento, los cuales han permanecido inéditos, el neoescolástico Rafael Gandolfo (nacido en 1912). Bajo su influencia escribió Alfonso Gómez-Lobo (1940) su tesis doctoral, *Symbebekós in der Metaphysik des Aristoteles* (Munich, 1966) y posteriormente otros trabajos, antes de virar hacia la filosofía analítica -su balance final se encuentra en su obituario "Martin Heidegger" (1976). Han traducido y comentado a Heidegger Francisco Soler y Jorge E. Rivera. Aquél trasladó al español *Ciencia y técnica* (1984) y sus artículos sobre Heidegger se los ha editado después de su muerte con el título de *Apuntes acerca del pensar de Heidegger* (1983). Allí lo compara con el pensar de Ortega y Zubiri. Rivera ha vuelto a traducir *Ser y Tiempo* (1997). Cristóbal Holzapfel ha publicado en alemán *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen* (1987) y Jorge Acevedo ha reunido sus artículos heideggerianos en *En torno a Heidegger* (1990). Pablo Oayzún ha publicado: "Heidegger: tono y traducción" (1989).

En las anteriores circunstancias, no deja de admirar que haya sido precisamente un chileno llegado a Friburgo para trabajar con Heidegger, Víctor Farías, quien volvió a suscitar el debate en torno a su actuación política en su libro *Heidegger et le nazisme* (1987)³². La tesis fundamental de este libro es que cuando Heidegger ingresó al Partido Nazi el 1° de mayo de 1933 "había recorrido ya un largo camino preparatorio", y que su pensamiento "se nutre, en su totalidad de una tradición autoritaria, antisemita, ultranacionalista que sacraliza la patria". En este sentido, la adhesión de Heidegger al NSDAP no habría sido el resultado de un oportunismo improvisado, poniéndose más bien este desarrollo de manifiesto ya en *Ser y Tiempo* y por cierto en los textos posteriores. En Chile el libro de Farías ha tenido una escasa resonancia y sólo algunas reacciones en el mundo académico -por ejemplo el artículo de Pablo Oyarzún "Fascismo y filosofía" (1990) y su conversación subsiguiente con Farías "Hablemos de Heidegger" (1990).

Sobre Sartre han escrito Carla Cordua y Jorge Acevedo. Cordua ha reunido sus ensayos sobre dicho autor en su libro *Gerencia del tiempo* (1994). El curioso título procede de la idea sartriana de que el existente administra su tiempo destinándolo a la realización de sus posibilidades de ser dentro de él. Acevedo ha escrito "Conciencia en Sartre, idea en Platón" (1974).

8. Consideración final

La primera conclusión que surge de nuestro recuento es la siguiente: que en Nuestra América la fenomenología y el existencialismo han constituido -junto con la filosofía cristiana (en la época de la Colonia), el positivismo, el bergsonismo y el marxismo- uno de los movimientos intelectuales llegados de Europa con la recepción más exitosa. No sólo dieron lugar a una serie de exposiciones y estudios sobre sí mismos, sino que estimularon muchas investigaciones cercanas a ambos movimientos y suscitaron sendas reacciones tanto de parte de la filosofía cristiana como del marxismo -fuertes críticas de un lado e intentos de constituir planteamientos sincréticos de otro (piénsese en el existencialismo cristiano de Wagner de Reyna o en el entrelazamiento de fenomenología y marxismo en Guillermo Hoyos y Luis Silva Santisteban). Finalmente, la fenomenología y el existencialismo propiciaron el surgimiento de algunas de las mayores realizaciones de la filosofía de Nuestra América: la antropología de Francisco Romero, la filosofía del derecho de Carlos Cossio y la de Miguel Reale y la filosofía de lo americano (por ej. las investigaciones de Emilio Uranga y de Jorge Portilla) y de la liberación (estimulando algunos aspectos de los trabajos de Rodolfo G. Kusch o del primer Dussel).

32 El libro fue traducido al alemán en 1989 y al español el mismo año.

La fenomenología y el existencialismo comenzaron a difundirse en América Latina en la década del 30 (con los trabajos de Gaos, Xirau, Astrada³³, Wagner de Reyna, Miró Quesada, Romero) y tienen su auge entre nosotros en las décadas del 50 y 60. Hacia finales de la década del 60, con el incremento de la influencia de la filosofía marxista (propiciada por el triunfo previo de la Revolución Cubana) y de la filosofía analítica (por ej. en 1967 se funda en México la revista *Crítica* por Villoro, Rossi y Salmerón) comienza a palidecer la suerte de la fenomenología y del existencialismo en Nuestra América. No obstante, los trabajos exegeticos más serios e importantes ligados a la fenomenología y el existencialismo se han producido entre nosotros precisamente en la década del 70 (los de Hoyos, Herrera Restrepo, Aguirre, Rosales, Cruz Vélez, Nunes, entre otros) y muchos aun posteriormente (los de R. Walton, Alcira Bonilla, J. V. Iribarne y Rosemary Rizo-Patrón). Existe así un notorio desfase entre la creciente falta de aceptación de ambas corrientes en la comunidad filosófica³⁴ y el aumento de nivel de algunas investigaciones exegeticas sobre la fenomenología y el existencialismo.

Sin embargo, sostenemos que los mejores trabajos inspirados por la fenomenología y el existencialismo no han sido precisamente los exegeticos sino los creativos. Entre ellos se encuentran algunos efectuados en México: la fenomenología de la caricia de Gaos, la del reloj de Jorge Portilla y la ontología del mexicano de Uranga; en Argentina la antropología filosófica de F. Romero, las propuestas metafísicas de Astrada y Virasoro, la estética de Guerrero y los planteamientos liberacionistas de Dussel y Kusch; en Brasil las propuestas metafísico-antropológicas de Ferreira da Silva y los planteamientos jurídicos y culturalistas de Miguel Reale; y en Venezuela el análisis de la *ratio technica* de Mayz Valenilla. Pensamos que las exégesis más técnicas se las ha efectuado en Colombia (Cruz Vélez, Herrera Restrepo y Hoyos), Argentina (A. Bonilla y J. V. Iribarne) y Perú (R. Rizo-Patrón). Sobre Sartre sobresalen los trabajos de Martínez Contreras en México y de Carla Cordua en Puerto Rico/Chile). Como crítica a la trayectoria heideggeriana ha sido fundamental el libro de Víctor Farías, que si bien ha provocado algunos libros de respuesta (Cruz Vélez y Z. Loparic) sólo ha encontrado en los medios heideggerianos de muchos países el silencio por respuesta.

33 Según Ricardo Maliandi el primer trabajo publicado en Nuestra América sobre Heidegger fue escrito por Carlos Astrada y publicado en la revista *Síntesis* en una fecha tan lejana como 1930. Lamentablemente Maliandi no ofrece los datos bibliográficos del artículo. Cf. su trabajo "Heidegger in Latinamerika", en: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt: Klostermann. 1989: III. 200.

34 Esta creciente falta de aceptación se refleja: en México en el hecho de que no haya representantes jóvenes renombrados de ambas corrientes. En el Perú en que el interés por la fenomenología se concentre en un pequeño grupo restringido a la Universidad Católica. Y en Argentina en la circunstancia de que en el recuento efectuado por Osvaldo Guariglia y otros sobre la situación de la filosofía argentina después de la restauración de la democracia (recuento publicado en 1997), no se mencione a la fenomenología y al existencialismo. Sólo en países como Colombia y Chile parecen subsistir algunos núcleos fenomenológicos y existencialistas (y más precisamente heideggerianos) apreciables.

¿Qué futuro predecimos a la fenomenología y al existencialismo en Nuestra América? Los filósofos no hacen profecías, escribía Hegel; pero en historia de las ideas es importante y posible predecir el futuro de los movimientos intelectuales sobre la base de los datos de que se dispone. En el caso de la fenomenología y el existencialismo en Nuestra América, pensamos que se continuarán realizando investigaciones de gran nivel en relación a ambas corrientes. No obstante, pronosticamos que éstas atraerán cada vez menos a los pensadores latinoamericanos. En primer lugar, el método fenomenológico común en buena parte a ambas orientaciones no cumple hoy en día los requisitos de rigor existentes y sus cultivadores no han podido responder a las objeciones que se han formulado contra su supuesto de la intuición de esencias. En segundo lugar, los temas propios de la fenomenología y el existencialismo no siguen ejerciendo la misma atracción y hasta fascinación que en la época de la pre-guerra y de la post-guerra —por ej. los de la conciencia pura, el problema del ser, el de la angustia. Son sólo algunos de ellos los que parecen tener un futuro —como el del mundo de la vida o la cotidianidad, o los análisis del mundo y la técnica en Heidegger. Tanto desde el punto de vista metódico como del de algunos de sus temas, la filosofía analítica ejerce hoy en día una atracción mucho mayor. En tercer lugar, los problemas políticos, sociales y económicos que agobian a Nuestra América no encuentran una adecuada expresión en la fenomenología y el existencialismo, favoreciendo más bien a una filosofía centrada en lo social como sucedió en el pasado con el marxismo y hoy sigue ocurriendo con la filosofía de la liberación. En cuarto lugar, como Nuestra América siempre ha vivido de las modas filosóficas importando lo último que se producía en Europa y en el mundo anglosajón, es altamente dudoso que se produzca en ella un *revival* de movimientos ahora inactuales como la fenomenología y el existencialismo y lo más probable es que sean las nuevas orientaciones filosóficas las que atraigan la atención. En quinto lugar, no deja de tener una importancia la discusión suscitada por el nazismo de Heidegger para poner en claro la conexión entre el pensamiento y la política. En suma, la hora de la fenomenología y del existencialismo parece haber pasado en Nuestra América.

BIBLIOGRAFÍA

I. General

1. Sobre el movimiento fenomenológico y el existencialismo

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. With the Collaboration of Karl Schuhmann. La Haya: Nijhoff, 3ª ed.: 1982.

Jolivet, Régis, *Las doctrinas existencialistas*. Madrid: Gredos, 1953.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 3ª ed.: 1990.

Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

2. Sobre filosofía latinoamericana

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.

Gracia, Jorge J.E., "Panorama general de la filosofía latinoamericana actual", en: H.V. Ortiz (Ed.), *La filosofía hoy en Alemania y América Latina*. Córdoba: Instituto Goethe, 1984; 142-195 (con una amplia bibliografía)

Guy, Alain, *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine. Du XVIe Siècle a Nos Jours*. Ginebra: Patino, 1989.

Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas. Polémica. Realizaciones*. México: Porrúa, 1978.

Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

—. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

—. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Ediunc, 1993.

—. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. 2 vols. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994.

Romero, Francisco y José Luis, "Las corrientes filosóficas, políticas, sociales y estéticas en América Latina", en: M.F. Sciacca (Ed.), *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*. Madrid: Guadarrama, 1959; I, 117-198.

Sarti, Sergio, *Panorama della filosofia Ispanoamericana contemporanea*. Milán: Cisalpino-Goliardica, 1976.

II. Específica por países

1. México

Díaz Ruanova, Oswaldo, *Los existencialistas mexicanos*. México: R. Giménez Siles, 1982.

Escobar Valenzuela, Gustavo, *Introducción al pensamiento filosófico en México*. México: Limusa, 1997.

Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana, 1980.

Salmerón, Fernando, "Los filósofos mexicanos en el siglo XX" (1963), en: *Cuestiones educativas y páginas sobre México*. México: Universidad Veracruzana, 1980: 138-181.

Salmerón, Fernando, "La Filosofía [en México entre 1950-1975]", en: Varios, *Las Humanidades en México entre 1950-1975*. México: UNAM, 1978: 219-260.

2. Cuba

Piñera Llera, Humberto, *Panorama de la filosofía cubana*. Washington: Unión Panamericana, 1960.

Guadarrama González, Pablo, "Algunas consideraciones sobre la filosofía burguesa cubana durante la época neocolonial", en: P.G.G., *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana: Editora Política, 1985.

3. Colombia

Tendencias actuales de la Filosofía en Colombia. Comunicaciones al IVº Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá: Usta, 1988.

Sierra Mejía, Rubén, "Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX" (1977), en: R.S.M., *Ensayos filosóficos*. Bogotá: Colcultura, 1978: 91-126.

4. Venezuela

Vásquez, Eduardo, "Informe sobre la enseñanza, la reflexión y la investigación Filosóficas en Venezuela", en: *La enseñanza, la reflexión y la investigación Filosóficas en América Latina y el Caribe*. Madrid: UNESCO/Tecnos, 1990: 215-226.

5. Ecuador

Malo González, Hernán, "La filosofía en el Ecuador Republicano", en: Luis Mora Ortega (Ed.), *II. Arte y Cultura. Ecuador: 1830-1980*. Quito: Editora Nacional, 1980: 69-83.

Roig, Arturo Andrés, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito: U. Católica, 2ª. ed.: 1982.

6. Perú

Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El Proceso del pensamiento filosófico*. 2 vols. Lima: Moncloa, 2ª. ed.: 1967.

Sobrevilla, David, *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y su situación actual*. Lima: Carlos Matta, 1996.

7. Bolivia

Francovich, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*. Buenos Aires: Losada, 1945.

Murillo, Eduardo, "Bolivia y la normalidad filosófica", en: *IIº Encuentro Boliviano de filosofía*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 1992: 81-86.

8. Brasil

Cruz Costa, Joao, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

Gómez Robledo, Antonio, *La filosofía en el Brasil*. México: Imprenta Universitaria, 1946.

Paim, Antonio, *Historia das Idéias Filosóficas no Brasil*. S. Paulo: Convivio, 3ª. ed.: 1984.

9. Argentina

Biagini, Hugo Eduardo, *Panorama filosófico argentino*. Buenos Aires: Eudeba, 1985.

Caturelli, Alberto, *La filosofía en la Argentina actual*. Buenos Aires: Sudamericana, 1971.

Guariglia, O. y otros, "Zur Lage der Philosophie in Argentinien seit der Wieder-Erlangung der Demokratie", en: R. Sevilla/R. Zimmerling (Eds.), *Argentinien. Land der Peripherie?* Bad Honnef: Horlemann, 1997: 57-73.

Vásquez, Juan Adolfo (Ed.), *Antología filosófica argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Eudeba, 1965.

10. Chile

Jaksic, Iván, *La vocación filosófica en Chile*. Wisconsin, Milwaukee, 1990 (Manuscrito inédito)

Vial Larrain, Juan de Dios, "Situación, tradición y problemas de la filosofía en Chile", en: *La enseñanza, la reflexión y la investigación filosófica en América Latina y el Caribe*. Madrid: UNESCO/Tecnos, 1990: 83-96.

ANEXO

Sobre "La filosofía de Husserl en el Perú"

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner publicó el año 1993 el artículo "La filosofía de Husserl en el Perú"³⁵ que actualiza y completa la exposición que ofrecí en mis textos "Relaciones entre la filosofía alemana y peruana"³⁶ y "Phenomenology and Existentialism in Latin America"³⁷. No obstante, quisiéramos expresar en este lugar algunos reparos frente a dicho artículo:

1. Se apoya en exceso en nuestro trabajo (Cf. a partir de la p: 119 las continuas menciones: "Sobrevilla sostiene...", "Sobrevilla refiere...", "Sobrevilla acota...", "según Sobrevilla..." etc.)
2. Carece de un estudio más detallado de las fuentes primarias. Por ej. no menciona la tesis de Bachillerato de Elvira Pérez Flórez *La significación en la filosofía de Husserl* que apareció en la *Revista de la Universidad Católica del Perú*³⁸ o la de Gabriel Martínez del Solar *La intencionalidad. Una relación entre Franz Brentano y Tomás de Aquino* publicada en *Mercurio Peruano*³⁹. Nosotros no las conocíamos al momento de escribir nuestros artículos mencionados, pero resulta difícilmente explicable que no aparezcan en un artículo posterior consagrado expresamente a reseñar un tema bastante restringido como la presencia de Husserl en el Perú.
3. La autora tiene en cuenta sólo los artículos concebidos como exégesis canónicas de las ideas de Husserl, pero no textos donde se desarrolla libremente dichas ideas como los libros de Fernández Sessarego que hemos mencionado (1950 y 1992) o el de Alejandro Lora Risco *Estructura fenomenológica de la historia de América* (1992) o nuestro artículo "Sobre el carácter irreal de la época contemporánea" (1981).
4. Las valoraciones de la autora son muy poco objetivas: es muy crítica con F. Miró Quesada, A. Salazar Bondy o con nosotros mismos -lo que no está mal-, pero no así con otros autores como Juan Ferro o Federico Camino.

35 En: M. Giusti/H. Nitschack (Eds.), *Encuentros y desencuentros. Estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina*. Lima: PUC, 1993: 101-172.

36 En: David Sobrevilla (Ed.), *La filosofía alemana desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Cayetano Heredia, 1978: 439-454.

37 Se trata de la publicación en inglés de la versión anterior de este artículo aparecida en: *The Philosophical Forum*. New York, Vol. XX, N° 1-2, Fall/Winter, 1988-89: 85-113.

38 Lima, X, 4-5 de jul. De 1942: 230-252.

39 Lima, N° 262, enero de 1949: 3-46.

TRES TEORÍAS SOBRE LA RAZÓN Y LA RACIONALIDAD:

LAS DE FRANCISCO MIRÓ QUESADA CANTUARIAS,
JESÚS MONTERÍN Y LUIS VILLORO

DON JOSÉ ORTEGA Y GASSET planteó en diferentes ocasiones cómo se ha problematizado la razón en nuestra época: así en *El tema de nuestro tiempo* (1923) sostuvo que la cuestión de la verdad había dividido a los hombres de las generaciones anteriores a la suya en *racionalistas*, que se quedan con la verdad abandonando la vida, y en *relativistas*, quienes hacen la elección opuesta. De lo que se trataría es de conciliar el imperativo de la cultura con el de la vida. Ahora bien, como su propia época había descubierto los límites de la razón, *el tema de nuestro tiempo* consistiría en someter la razón a la vitalidad. En otros trabajos, Ortega pretendió que con su propia obra había iniciado precisamente la *aurora de la razón vital*. En un libro publicado póstumamente en 1958, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (que había escrito en 1947), el filósofo español demandaba una nueva teoría de la razón, que creía que se había hecho tanto más necesaria cuanto que en su opinión los resultados de las investigaciones lógicas, matemáticas y físicas que entonces se realizaban, habían puesto en evidencia que la vieja teoría de la razón debía ser radicalmente abandonada.

Dos distinguidos filósofos latinoamericanos, el peruano Francisco Miró Quesada Cantuarias y el mexicano Luis Villoro, han recordado esta demanda orteguiana de formular una nueva teoría de la razón. Miró Quesada lo ha hecho en diferentes textos, así en su libro *Apuntes para una teoría de la razón* (Lima: San Marcos, 1963: p. 8, 182 ss.) y en su artículo "Ortega y el conocimiento absoluto" (en: *Razón e historia en Ortega y Gasset*. Lima: Ariel, 1992: 53 ss.); y Villoro en su artículo "Sobre el concepto de racionalidad" (en: Juan Camacho (Ed.), *La racionalidad*. Lima: San Marcos, 1988: 31). Además, ambos han recogido el guante: hace años que Miró Quesada viene tratando de elaborar una nueva teoría de la razón, y Villoro ha propuesto hace poco una nueva teoría de la racionalidad.

Por otra parte y aunque sin hacer ninguna referencia explícita a la demanda mencionada de Ortega, un filósofo español, pese a su juventud también muy distinguido, Jesús Monterín, ha formulado una teoría de la racionalidad, poniéndola en conexión con una teoría sobre la acción humana en su libro denominado

precisamente *Racionalidad y acción humana* (Madrid: Alianza Editorial, 1978; 2a. ed.: 1987).

En este trabajo deseamos, primero, examinar críticamente estas tres teorías sobre la razón y la racionalidad. Y luego y sobre la base de este examen, realizar una reflexión sobre las razones existentes para formular una nueva teoría de la racionalidad y sobre cuáles puedan ser los requisitos que deba satisfacer la misma.

I

1. LA TEORÍA DE LA RAZÓN DE FRANCISCO MIRÓ QUESADA C.

Francisco Miró Quesada Cantuarias no ha realizado todavía una exposición definitiva de su teoría de la razón. Una primera formulación la efectuó en su libro *Apuntes para una teoría de la razón* (1963). Allí indicó que el proceso por el que la razón capta sus objetos es mixto: en parte *intuitivo* y en parte *formalizado* (p. 314). Se lo puede comprobar bien en el caso de la razón como facultad del conocimiento lógico-matemático, donde en el punto de partida se encuentra la intuición, pero luego se tiene que recurrir al proceso de la formalización. Pues bien, el lenguaje lógico-matemático que la razón emplea en este proceso nos remite a la región de las ideas o del ser ideal. Es decir, que el proceso de evolución de la razón, que va contemporáneamente de las paradojas a los teoremas de la limitación –a través de un análisis de las posibilidades derivativas de los lenguajes formalizados–, produce un retorno al platonismo. Se trata empero de un platonismo bizonal diferente al clásico: de un platonismo constituido por una zona clara formada por los entes ideales de los conjuntos enumerables y por la zona nebulosa de los conjuntos transfinitos (p. 318).

La marcha del conocimiento racional puede ser caracterizada según Miró Quesada como un proceso de selección de evidencias mediante un proceso de formalización exigido por las mismas evidencias que sirvieron de punto de partida. Este proceso permite vislumbrar la naturaleza de la razón:

“La razón es histórica porque los principios evolucionan a través del tiempo. El complejo originario de evidencias que hace posible la constitución del conocimiento racional lógico-matemático sufre mutaciones, va perdiendo cuerpo, se va disgregando a través de la historia. Pero este proceso no conduce a una disolución final, a una relativización total de la razón. Este proceso tiene una dirección, está impulsado por un vector: *la depuración de las evidencias racionales a través del rigor de la formalización*. La formalización es así una especie de filtro de la razón, exigido por el sentido mismo del conocimiento racional. Sin este filtro, la razón pierde el equilibrio y la seguridad” (p. 320).

Al término de este proceso se descubrirían principios autónomos de vigencia suprahistórica.

Aunque en el Prólogo a su libro *Lógica 1. Filosofía de las matemáticas* (Lima: Prado Pastor, 1980), Miró Quesada se ocupa de la razón como facultad de conocimiento lógico-matemático, la determinación que ofrece de la razón es de hecho mucho más amplia:

“Creemos... que, a pesar del tremendo lastre significativo del término, hay una significación que puede aceptarse sin ninguna dificultad porque corresponde al uso corriente en los medios científicos y filosóficos: *razón es aquella capacidad del hombre que le permite obtener conocimientos científicos*. Cuando hablamos de “razón” no pensamos en una entidad metafísica hipostática, sino en una capacidad, en la posibilidad de organizar nuestros pensamientos de manera tal que llegamos a obtener conocimientos objetivos en relación a cierto tipo de objetos. Una *teoría de la razón* es un conjunto de conocimientos sobre la manera como se organizan estos pensamientos para llegar a la obtención de conocimientos válidos. Una de las tesis que sostenemos, es que esta organización es muy diferente de las que han sido concebidas por las escuelas tradicionales” (p. XXVIII).

Quisiéramos observar de paso que Miró Quesada no nos indica en este texto cómo denominar la capacidad humana de lograr conocimientos no científicos, como podría ser el caso de la experiencia de la vida cotidiana.

En trabajos posteriores a 1963 nuestro autor ha hablado hasta de cuatro dimensiones de la razón a nivel teórico. De una parte existe una dualidad entre una razón *mecánica* o *algorítmica* y otra *poética*:

“al lado de la razón mecánica, hay una razón creadora y libre que en último término se funda en la inspiración. Al lado de la razón *algorítmica* existe una razón *poética*, al lado de la razón que encuentra soluciones mecánicas, existe una razón que trasciende toda máquina posible” (“Comentario al libro de I. Illich *Retooling Society*”. Cuernavaca: CIDOC, Doc. 1/V, 73/27, 1973; p. 54)

En tercer lugar existe la razón *lógica* que es la facultad que permite efectuar deducciones según principios universales y necesariamente válidos (Cf. la ponencia “Lógica y razón”, presentada en 1979 a la Sociedad Peruana de Filosofía: 7-8). Según Miró Quesada la proliferación de sistemas lógicos diferentes no significa que determinados principios racionales descubiertos por los clásicos hayan perdido vigencia. Este hecho muestra, más bien, que la razón es un sistema de principios de valor necesario y universal, pero que tiene un carácter dinámico. Existe un conjunto

de evidencias engañosas, otro que se mantiene y hay evidencias nuevas que se van produciendo gracias al descubrimiento de nuevos principios.

"En esta generalización y en esta novación, se desarrollan una serie de coincidencias, de conexiones entre los antiguos principios y los nuevos, se encuentra una dinámica coherente que se va constituyendo, no al azar, sino de acuerdo a lineamientos íntimamente vinculados entre sí que se orientan según vectores definidos. En una palabra existe un avance, una expansión histórica de la razón. Esta expansión se hace dentro de un marco característico que es el sello de la racionalidad. Comprender a fondo cómo es esta dinámica de la razón, y cuál es su unidad dentro de una diversidad que se realiza sin término, es la meta más importante de una filosofía del conocimiento que pretende comprender lo que está sucediendo en el moderno conocimiento científico" ("Sobre el concepto de razón", en: J. Gracia y otros, *El Análisis Filosófico en América Latina*. México: FCE, 1985: 517-518).

Finalmente existe una *razón dialéctica*, que cumple un proceso dialéctico consistente en el autorrebasamiento por ella misma de sus propias conclusiones. El autorrebasamiento se produce en una serie de afirmaciones, negaciones y negaciones de negaciones. Cuando se generan, nos vemos obligados a pasar del nivel de la razón formal al de la razón dialéctica y a recurrir a la formalización. Así sucedió cuando surgieron las paradojas, que llevaron a cumplir este proceso y a formalizar la teoría de los conjuntos cuyo fundamento era antes intuitivo. En los últimos años el *principio de la trivialización* (que en una teoría no debe ser posible derivar todas las fórmulas) y el *principio de la relevancia* (que las premisas deben ser relevantes para la conclusión), han orientado los procesos de formalización hacia nuevos rumbos: han hecho posible comprender que en un sistema deductivo cualquiera pueden existir contradicciones sin que el sistema se derrumbe (Cf. la ponencia de Miró Quesada "Conocimiento científico, dialéctico e ideología, en: *Filosofía y ciencias sociales*. Valencia: OLIJS, 1982: 9-50).

En su trabajo "Hombre, naturaleza, historia" de 1987 ofreció el autor un anticipo de algunos de los desarrollos de su teoría definitiva de la razón. Allí trató de hacer plausible que un recuento de lo último que está sucediendo en el campo de la física, de las matemáticas y de la lógica muestra que no se está produciendo un derrumbe del conocimiento racional en estas disciplinas, sino todo lo contrario. En el caso de la física, la teoría de las supercuerdas pone de manifiesto que el *principio de la simetría* ha aumentado el rigor, la profundidad y la objetividad de esta ciencia. Las matemáticas actuales han acrecentado también su poder y su alcance gracias a la matemática estológica, y al haberse aceptado que el conocimiento matemático no puede reducirse al conocimiento axiomatizado. Que en opinión de Miró Quesada la proliferación de las lógicas no afecta su unidad lo vimos ya. Tan sólo la ética pareciera sustraerse al empeño de una fundamentación racional (Cf. el trabajo de

Miró Quesada en: David Sobrevilla (Ed.), *El derecho, la política y la ética*. México: Siglo XXI, 1991: 97-137).

Esta última conclusión la ha querido revocar el autor en su trabajo de 1989 "Ensayo de una fundamentación racional de la ética" -aún no publicado¹. Allí Miró Quesada sostiene otra vez que el principio supremo de la física es el mencionado *principio de la simetría*, que permite obtener un conocimiento objetivo y unificar teorías que parecían incompatibles. Pues bien, este mismo principio de la simetría posibilita a su juicio fundamentar la ética, el derecho y la política. En el caso de la ética, el comportamiento de los seres humanos debe guiarse por el principio de la simetría que es universal y objetivo. No obstante, esta es una condición necesaria pero no suficiente de las normas morales. Lo contrario sucede en el caso de las normas jurídicas: para que sean justas bastará con que sean simétricas, lo cual sólo es una condición suficiente pero no necesaria de la justicia. En efecto, puede haber muchas leyes justas que no sean simétricas. En el caso de la política, la esencia de la democracia consiste en la simetría del poder.

Miró Quesada cree que de lo anterior se deduce que existe una unidad entre la razón teórica y la práctica, tal como la vislumbrara Kant, ya que en ambos casos se ha deducido de un sólo principio -el de la simetría que el filósofo alemán no conocía por cierto- la fundamentación de todo el campo teórico y el práctico.

Quisiéramos añadir que en los últimos tiempos Miró Quesada no habla ya más, como hacía antes, de atreverse a formular él una teoría de la razón, sino en una forma más modesta de elaborar únicamente un "Esquema para una teoría de la razón".

Los méritos de los trabajos de Miró Quesada para una teoría o para un esquema para una teoría de la razón, son enormes y quizás pudiéramos resumirlos diciendo que pocos filósofos contemporáneos han escrito con tanto conocimiento sobre ámbitos tan diversos y a veces de tan difícil penetración como el autor peruano -no por nada es, sin duda alguna, el filósofo más importante que el Perú ha producido. Reconocerlo no nos exime, sin embargo, aun más, nos obliga, a ensayar formularle algunas críticas, que aquí queremos resumir en estos reparos:

1. Miro Quesada ofrece una determinación de la razón, que no comprende todas sus variedades: habla de ella como de la capacidad de obtener conocimiento científicos, pero deja de lado la capacidad de producir conocimientos no científicos, y además la de conseguir conocimientos que no son teóricos sino prácticos.
2. Nuestro autor habla a veces de cuatro dimensiones de la razón -aunque la expresión "dimensiones de la razón" no la use él, esta idea está implícita en su planteamiento-: la dimensión mecánica, poética, lógica y dialéctica de la

¹ Entretanto el trabajo ha aparecido con el título ligeramente distinto de "Fundamentación racional de la ética" y sin su bibliografía en: *Reflexión y Crítica*. Lima, Año 1, No. 1, 1997: 21-83. Nota de setiembre de 1999.

razón, pero nunca aclara qué sea lo que les puede conferir una unidad. En cualquier caso, no se vé como operaciones tan distintas (mecánicas, creativas, lógicas y dialécticas) puedan caber bajo el mismo nombre de razón.

3. Tampoco se ve por qué estas dimensiones sean sólo cuatro, por qué no puedan ser únicamente tres: la poética, la lógica y la dialéctica, concibiendo a la lógica como una operación racional puramente mecánica. O por qué estas dimensiones no puedan ser más. En general se observa que, como Miró Quesada no deduce las dimensiones de la razón a partir de un principio único, dichas dimensiones bien pudieran proliferar incontinentemente, al igual como en la estética inglesa del siglo XVIII, cuando se comenzó a hablar sin ningún control de sentidos internos (por Hutcheson quien sólo se refería al de la belleza y al moral) éstos empezaron a multiplicarse rápidamente (con Gerard llegaron a ser siete).
4. Cuando Miró Quesada habla de la razón lo hace como de una facultad o capacidad humana. Este enfoque, que procede de la tradición habiendo sido cultivado sobre todo en el siglo XVIII, parece estar hoy largamente superado. De allí que en la actualidad no se siga hablando de la razón como de una facultad humana, sino que las principales indagaciones sobre esta temática versen más bien sobre la racionalidad humana.
5. El planteamiento de Miró Quesada sobre la razón está todavía inacabado: lo ha trabajado sobre todo al nivel de lo que llama la razón lógico-matemática, pero no con la misma intensidad al nivel de la razón teórica y al de la razón práctica.
6. En el caso de la razón práctica, Miró Quesada sólo se refiere a los problemas de fundamentación de la ética, del derecho y de la política, pero dejando de lado cuestiones importantísimas, como por ejemplo la de la racionalidad de la acción, algo que es fundamental para elaborar una filosofía de la acción que sirva de base a la filosofía ética, jurídica y política.
7. El análisis de la razón que Miró Quesada efectúa en el campo de la práctica no nos ofrece normas éticas (algo equivalente por ejemplo al imperativo categórico kantiano), o una idea precisa de la justicia (como la clásica de Simónides de dar a cada cual lo suyo, o la contemporánea de John Rawls de la justicia como "fairness"), sino que sólo nos provee de criterios para establecer si las normas éticas o jurídicas existentes son aceptables o no -lo son cuando cumplen con el principio de la simetría y no cuando lo violan. Algo semejante ocurre con su determinación de la democracia. La filosofía práctica miroquesadiana se nos ofrece así como de un carácter profundamente formalista pero con las grandes desventajas frente a otra concepción forma-

lista como la kantiana de su total carencia de normas. Se trata de una filosofía práctica puramente procedimental.

2. EL ANÁLISIS DE LA RACIONALIDAD Y DE LA ACCIÓN HUMANA DE JESÚS MOSTERÍN

Jesús Mosterín ha efectuado un análisis de la racionalidad y de la acción humana en su libro titulado precisamente *Racionalidad y acción humana* (Madrid: Alianza Editorial, 1978; 1987). En su segunda edición de 1987 (que es la que emplearemos) el libro consta de seis artículos y de una respuesta a una reseña crítica de Javier Muguerza. Como éste advierte, de estos estudios algunos están redactados en un estilo directo y asequible -"El concepto de la racionalidad", "La incompleta racionalidad", "Intereses y racionalidad", "Convenciones y racionalidad"-, mientras los dos restantes -"Creer y saber" y "La acción humana" - poseen un carácter relativamente técnico (la reseña de Muguerza apareció inicialmente en el número de la revista española *Arbor* de octubre de 1986, siendo luego recogida por el autor en su libro *Desde la perplejidad*. Madrid: FCE, 1990; pp. 505-521). Nosotros sólo ofreceremos aquí una presentación somera de las tesis de Mosterín, omitiendo hacer ninguna referencia a su peculiar uso lingüístico de la palabra "humán" (ser humano).

Para Mosterín la racionalidad no es una facultad sino un método:

"Es evidente que la racionalidad (en este sentido) presupone el uso de la razón, que es una condición necesaria, pero no suficiente de ella... La aplicación del método racional presupone ciertas facultades. Pero ninguna facultad garantiza que se aplique el método racional. Y si bien sólo tiene sentido calificar de racional o irracional la conducta de seres inteligentes, según que utilicen o no su inteligencia conforme a las normas del método racional, es preciso reconocer que la más aguda de las inteligencias es perfectamente compatible con una crasa irracionalidad" (p. 17).

Así como tradicionalmente se había hablado de razón teórica y de razón práctica, Mosterín va a hablar de una *racionalidad creencial*, que se predica de nuestras creencias y opiniones, y de otra *racionalidad práctica*, que se refiere a nuestras decisiones, acciones y conductas. ¿Qué relación existe entre ambas? Que la racionalidad creencial es una parte o componente de la racionalidad práctica; o, al menos, que la racionalidad práctica presupone ya la racionalidad creencial. Pero vayamos por partes, y hablemos primero de la racionalidad creencial y luego de la racionalidad de la acción.

Para Mosterín una creencia es racional cuando está a medio camino entre el mero creer u opinar y el saber: cuando es una creencia justificada.

"Respecto al saber, la creencia racional tiene la ventaja de su operatividad y la desventaja de su falibilidad; respecto al mero creer u opinar, la creencia racional tiene la ventaja de su mayor probabilidad de acierto, al rechazar muchas de las opiniones que se nos pudieran ocurrir sin suficiente justificación y al introducir un fin o meta respecto al cual organizar la dinámica de nuestras creencias: la meta de maximizar nuestro acierto.

Por ello podemos concebir al método en que consiste la racionalidad creencial como una estrategia de maximización de nuestros aciertos y minimización de nuestros errores a largo plazo" (pp. 19-20).

Decimos que una creencia está justificada cuando recibe su justificación de otra creencia, o cuando posee una justificación originaria. Tiene esta última en estos cinco casos: primero, cuando la idea de la que se trata tiene una verdad que sólo depende de la estructura gramatical y semántica del lenguaje en que está formulada. Por ej. cuando decimos que ningún soltero está casado. Segundo, una creencia está justificada si podemos comprobarla directa y personalmente; por ej. si observamos que tenemos dos manos. Tercero, cuando la creencia del caso constituye una opinión generalmente compartida por la comunidad científica pertinente; así, el día de hoy es racional creer que los continentes se desplazan unos respecto de otros. Cuarto, una creencia está justificada cuando hay testimonios fiables con respecto a ella; por ej. la creencia en la guerra en la antigua Yugoslavia. Y finalmente, quinto, cuando la creencia en cuestión no contradice otras creencias justificadas; así si hemos comprobado algo que no se opone a las teorías científicas bien establecidas. No obstante, Mosterín señala que casi todas nuestras creencias son derivadas y que su principal fuente es la comunidad científica. Por lo tanto podemos concluir:

"Si un individuo cree de hecho todas y sólo las ideas en que le resulta racional creer, o al menos está siempre dispuesto a modificar su sistema de creencias en tal sentido, diremos de él que es racional en sus creencias. Si cree más ideas que las que racionalmente puede creer, diremos que es un dogmático; si cree menos, un escéptico" (p. 23).

Para el concepto de racionalidad de Mosterín es fundamental el rol que juega la ciencia de la propia época.

"En cierto modo sería posible considerar (el resultado de) la ciencia como un corpus de creencias colectivas sometido a un constante proceso de revisión conforme a una estrategia racional de maximización de aciertos y minimización de errores. Así, pues, vemos que hay dos tipos de racionalidad creencial: la racionalidad creencial individual que es la que aquí sobre todo nos interesa y que acabamos de analizar- y la racionalidad creencial colectiva, que se

manifiesta fundamentalmente en la ciencia. Estos dos tipos de racionalidad creencial están en estrecha relación e interdependencia, y el uno no sería posible sin el otro" (p. 24).

Ahora bien, así como los idearios científicos son sistemas colectivos de creencias, también lo son las doctrinas:

"La diferencia entre unos y otras estriba precisamente en que los primeros - los idearios científicos- están sometidos a una constante revisión conforme al método racional, mientras que las segundas -las doctrinas- están por el contrario sometidas a un esfuerzo constante de conservación conforme a una estrategia que tiende a la perpetuación de las creencias que las constituyen.

Un ideario científico es un conjunto de hipótesis. Una doctrina es un conjunto de dogmas" (p. 25).

Examinemos ahora el caso de la racionalidad práctica. Para Mosterín:

"Diremos que un individuo x es racional en su conducta si (1) x tiene clara conciencia de sus fines, (2) x conoce (en la medida de lo posible) los medios necesarios para conseguir esos fines, (3) en la medida en que puede, x pone en obra los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos, (4) en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de diversos grados de proximidad, x da preferencia a los fines posteriores y (5) los fines últimos de x son compatibles entre sí".

Somos tanto más racionales cuanto más lejos vamos en la exploración de nuestros fines y en la puesta en obra de los medios adecuados para alcanzarlos" (p. 30).

Al igual que la racionalidad teórica o creencial, la racionalidad práctica no es sino un método, una estrategia para maximizar el conocimiento y conseguir nuestros fines últimos.

"Muchos de los fines que perseguimos no son sino medios para otros fines. Y ya hemos visto que los fines posteriores son más importantes que los anteriores y que, en caso de conflicto, han de ser preferidos. Si un determinado fin es medio para otro o no, es una cuestión científicamente investigable. Pero evidentemente en la aceptación de un fin como último hay un momento de gratuidad. Los fines intermedios son justificables en función de los fines últimos. Los fines últimos pueden ser explorados y elevados a un plano de conciencia, pero en último término no pueden ser justificados -¿en función de qué lo serían?-, aunque a veces puedan ser explicados por los millones de

años de evolución biológica que pesan sobre nosotros y que forman parte de nuestro destino" (p. 31)

La racionalidad práctica depende de la teórica, porque es en virtud de lo que creemos acerca del mundo que fijamos cuáles son nuestros fines, y además que elegimos los medios adecuados para conseguirlos.

Ahora bien, cuando nuestros fines trascienden nuestras posibilidades individuales de acción, podemos hacer propuestas o programas a los otros individuos para alcanzar una meta común, o nos podemos adherir a las propuestas o programas ya formulados por otros individuos.

Según Mosterín hay dos concepciones distintas de la moral: la teleológica y la deontológica.

"Las morales teleológicas (por ejemplo, la aristotélica o la utilitarista) consideran las consecuencias de nuestros actos y juzgan a éstos por aquéllas. Nos recomiendan que hagamos una cosa más bien que otra, porque la primera contribuirá más a nuestra felicidad (o a la de los demás) que la segunda. Las morales deontológicas (como las religiosas, muchas de las políticas, la kantiana etc.) juzgan nuestros actos con independencia de sus consecuencias y de su contribución a la felicidad, y en función de presuntos deberes o valores objetivos que el moralista deontológico dice captar" (p. 34).

En correspondencia con las actitudes científico-crítica y con la doctrinaria que se dan en el plano teórico, en el práctico encontramos una actitud racional-pragmática y otra moralista:

"Frente a la actitud racional y pragmática ante la acción se da con frecuencia la actitud moralista. La actitud moralista no quiere saber nada de programas cambiantes y revisables en función de fines y creencias también cambiantes, sino que postula el acatamiento incondicional de unos mandamientos absolutos.

Un programa es un conjunto de propuestas. Una moral es un conjunto de mandamientos" (p. 35).

Para Mosterín nada está absolutamente permitido o prohibido ni por Dios, ni por la naturaleza, ni por la historia, sino que todo depende de las metas que en un momento dado persigamos y de la información sobre el mundo de la que dispongamos. Así por ej. el aborto será malo si la población y la natalidad de un país hubieran disminuido en un momento hasta extremos peligrosos, y bueno si la explosión demográfica alcanza extremos alarmantes.

La racionalización nos hace más felices en el sentido de que es la estrategia que nos conduce a alcanzar nuestros fines últimos en la mayor medida posible.

"Pero en la medida en que el examen de nuestros fines trae a nuestra conciencia metas difícilmente alcanzables, el agente racional nunca está satisfecho ni encuentra sosiego duradero. Pero sabe que hace cuanto puede por alcanzar sus metas. Y acepta su destino" (p. 39).

En la parte de su libro dedicado a analizar la acción humana, Mosterín comienza por dejar de lado la acción de los animales no humanos, y por distinguir entre el hacer y la acción humana: "Nuestras acciones son (algunas de) las cosas que hacemos" (p. 141). Separa además las acciones involuntarias e inconscientes, por lo que puede escribir:

"En el presente estudio nos limitamos a considerar *las acciones humanas conscientes y voluntarias*, a las que de aquí en adelante llamaremos acciones (a secas).

Una acción es una interferencia consciente y voluntaria de un humano (un agente) en el normal curso de las cosas, que sin su interferencia habrían seguido un camino distinto del que a causa de ello han seguido. Una acción consta, pues, de un evento que sucede gracias a la interferencia de un agente y de un agente que tenía la intención de interferir para conseguir que tal evento sucediese" (p. 142).

Las acciones se distinguen de los meros eventos, en que son eventos que no suceden naturalmente sino que son causados por el hombre. Para ello es preciso que sean intencionalmente *causados* o sea con una consideración y decisión consciente de mis inclinaciones: "Mis *intenciones* son mis inclinaciones conscientemente aceptadas y asumidas" (p. 147).

Según Mosterín nuestras acciones son de cuatro tipos: 1) *básicas*, o sea aquellas que hacemos de manera directa e inmediata (así, mover el dedo índice). 2) *Mediadas*: cuando tenemos la intención de causar un evento, cuando lo hacemos a sabiendas de que hemos de producir dicho evento como efecto a través de una cierta acción (que nos sirve de medio), y el evento efectivamente ocurre (por ej. cuando tenemos la intención de asesinar a y clavándole un puñal en el pecho, y lo hacemos y tenemos éxito, la acción mediada es la del apuñalamiento). 3) *Acciones compuestas* de otras acciones básicas simples. Y 4) *acciones convencionales* que son aquellas que dentro de una cultura y bajo ciertas circunstancias son interpretadas en una forma determinada (así, levantar la mano y agitarla al paso de alguien se lee dentro de la cultura occidental contemporánea como un saludo).

El repaso de estos tipos de acción permite definir lo que es una acción en general:

"Algo es una acción si y sólo si es una acción básica o es una acción mediada o es una acción compuesta o es una acción convencional" (p. 161).

De la acción individual hay que distinguir la *acción colectiva* que exige que existan varios agentes que compartan una intención y que lleven a cabo un evento. Las acciones colectivas no pueden ser básicas, sino sólo mediadas, convencionales o compuestas.

El texto de Mosterín es mucho más amplio, pero nos detendremos aquí.

Este es uno de los libros de Jesús Mosterín que más ha contribuido a afirmar su fama como uno de los principales filósofos españoles de la actualidad: se trata de una propuesta extraordinariamente clara, con un enorme conocimiento de muchas investigaciones sobre sus dos temas principales; es quizás la primera obra escrita en español sobre la acción humana y una de las pocas consagradas en este idioma al tema de la racionalidad. Luego de reconocer sus méritos, veamos ahora sus aspectos insatisfactorios.

Javier Muguerza ha realizado una crítica al concepto de racionalidad mosteríniano con la que estamos básicamente de acuerdo. Expondremos sus puntos centrales, agregando algunos comentarios nuestros. Muguerza señala en primer lugar que la concepción de Mosterín es de tipo positivista y que está dominada por el paradigma de la ciencia. En efecto, como vimos en el caso de la racionalidad creencial de Mosterín lo que importa es fundamentalmente el rol que juega la ciencia en la propia época y, más precisamente, la ciencia occidental contemporánea. En el caso de la racionalidad práctica, como depende de la creencial, la situación no es distinta. Nosotros preguntamos: ¿no existen tipos de racionalidades que se apartan de la racionalidad dominada por la ciencia y que tengan alguna validez?, ¿no tienen ninguna chance de ser racionales la experiencia cotidiana, la experiencia estética, la experiencia mítica, si se oponen a la visión científica occidental del mundo? En Mosterín existe por lo tanto un primer tipo de reduccionismo: pensar que toda creencia, comportamiento o experiencia que no se ajuste a los parámetros de la racionalidad científica simplemente no es racional.

Muguerza sostiene en segundo lugar que Mosterín opta en el terreno práctico por una racionalidad puramente *estratégica* sin tomar en cuenta para nada otros tipos de racionalidad. Mosterín piensa que la única racionalidad posible es la racionalidad medio-fin y que cualquier otra posición en contrario es sencillamente metafísica. Ignora a este respecto que en la filosofía actual, por ej. en la alemana (así, en K-O. Apel, J. Habermas, H. Lenk, H. Spinner), existe una amplia discusión sobre este problema de los diferentes tipos de racionalidad.

En Mosterín hay pues un segundo tipo de reduccionismo: sostener que en el terreno práctico el único tipo de racionalidad que existe es el medio-fin y que afirmar que hay algún otro tipo de racionalidad equivaldría a caer en las redes del pensamiento metafísico.

En tercer lugar, Muguerza señala que en su proyecto de racionalizar todo el sistema socio-cultural bajo la guía de la ciencia, Mosterín no tiene en cuenta el papel que hoy le caben en dicho sistema a la riqueza y el poder, que dan lugar a elecciones profundamente irracionales.

(Yo) "preguntaría de qué razón se habla cuando se habla de esa racionalización total. La universal distribución de la racionalidad tiene que ver no poco con la distribución de la riqueza o del poder. Y dudo mucho que la razón científico-técnica baste y sobre a estos efectos. Los científicos y los técnicos se hallan tan expuestos como el resto de los mortales a convertirse en víctimas o en cómplices, de los detentadores del poder o la riqueza. Y la ciencia y la técnica no son sino instrumentos carentes por sí solos de la menor indicación moral sobre el uso que convenga hacer de ellas" (*Desde la perplejidad*, p. 521).

A lo cual Muguerza añade que en el libro de Mosterín hay muchas clasificaciones e interpretaciones históricas que no coinciden con la realidad de la historia de la filosofía –así por ej. Muguerza se sorprende, con razón, de hallar en esta obra a Aristóteles en el mismo saco con los utilitaristas defendiendo ambos una moral teleológica (Id., p. 513).

A las críticas mencionadas de Javier Muguerza, deseamos agregar aquí un par de puntos más. Uno es que en el planteamiento de la racionalidad práctica de Mosterín existe un vacío obvio: los fines mediados, nos dice él, se eligen en vista de los fines últimos. Pero éstos ¿cómo se escogen? Mosterín sostiene que si los fines últimos pueden ser explorados y elevados a un plano de conciencia, no pueden ser justificados. Pues bien, adoptar un punto de vista semejante equivale sin duda a renunciar a una ética moderna fundamentada o justificada; o, en el mejor de los casos, a asumir sin mayores razones un punto de vista utilitarista o próximo al del utilitarismo: no existirían entonces ni bienes ni males en sí mismos sino solamente lo que aprovechen a la mayoría, como se ve bien claro del ejemplo mosteríniano del aborto. Quizás el autor esté en lo cierto, pero es más o menos evidente que sobre un problema como este no se puede decidir en forma tan poco argumentada.

El utilitarismo de Mosterín corre parejas con su defensa del evolucionismo en el campo de la ética. El sostiene que un plan de vida racional debe ser coherente, viable, bien estructurado, susceptible de reforma o de mejora, pero además que deberá ser interesado en el sentido de recoger diversos intereses –y según Mosterín los intereses son mucho más que los deseos: son los "factores objetivos que

contribuyen a la supervivencia" (p. 76). La racionalidad práctica mosteriniana resulta así desembocando al final en un planteamiento de un carácter claramente evolucionista.

3. EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD DE LUIS VILLORO

Luis Villoro ha desarrollado este tema en su ponencia "Sobre el concepto de racionalidad" (1988, en: Juan Camacho (Ed.), *La racionalidad* Lima: San Marcos; pp. 31- 45), trabajo que hace un amplio uso de los conceptos que había elaborado antes el autor en su libro *Creer, saber, conocer* (México: Siglo XXI, 1982).

En su ponencia, Villoro plantea dos preguntas: "¿qué significa racionalidad? "y" ¿por qué ser racionales", y sostiene que la primera pregunta lleva a la segunda. Veamos por qué.

En opinión del autor, la filosofía de la ciencia de las últimas décadas ha ido socavando la concepción clásica de la racionalidad que, desde la Antigüedad griega, había practicado la filosofía occidental, haciendo necesario formular un nuevo concepto de racionalidad.

Para Villoro podemos encontrar dos rasgos básicos que sirvieron para establecer el concepto clásico de razón en el caso de las creencias y de las acciones. De una parte, la oposición entre razón y sensibilidad, que se la encuentra desde Parménides y Platón llegando hasta Kant. Aquí se afirma que sólo en la esfera de lo no-sensible se puede fundar un conocimiento seguro, permanente y objetivo. Y de otra parte, la oposición entre la razón, la voluntad y las pasiones.

Pues bien, escribe Villoro:

"son justamente esos supuestos los que el desarrollo de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la ciencia, en el siglo XX, han puesto en crisis. Todas las grandes demarcaciones que aceptaba el racionalismo clásico han sido puestas en duda" (p. 32).

Villoro encuentra que la filosofía de la ciencia reciente ha problematizado el supuesto de que el conocimiento racional, sea universal y necesario. Alude así a que, según Wittgenstein, los lenguajes formales se reducen a tautologías; y a que Quine ha relativizado la distinción entre las proposiciones analíticas y sintéticas. Asimismo se habría desmoronado la idea del fundamentismo cartesiano, y el día de hoy se creería más bien que cualquier creencia de un sistema puede fungir de base de un conjunto de creencias y que las proposiciones básicas no son necesarias. Frente al fundamentismo,

el "holismo" de un sistema de creencias o el "coherentismo" se presentan como alternativas válidas. También se ha puesto en discusión las viejas hipótesis según las cuales podemos distinguir netamente entre marcos conceptuales y datos sensibles: Norwell Russell Hanson ha mostrado que toda percepción sensible se encuentra condicionada por una carga conceptual o teórica

"Ante esas observaciones es difícil mantener ya la división esencial al racionalismo clásico entre razón o entendimiento puros y aprehensión sensible" (p. 33).

Pero la filosofía de la ciencia ha arruinado también la separación entre la esfera de la razón y la de la voluntad y el deseo. Ante todo: el Positivismo Lógico nunca pudo determinar las famosas proposiciones "protocolares" en que a la postre hubiera debido detenerse el proceso de verificación. Por el contrario, Karl R. Popper ha mostrado que se detiene en realidad por una decisión *arbitraria* del científico. O sea que es un elemento voluntario, dirigido por fines, el interviniente en la justificación "racional". Por otra parte, Thomas S. Kuhn ha hecho plausible todo lo de irracional, convencional e ideológico que ingresa en la aceptación o el rechazo de las teorías científicas. Es decir, ha mostrado que el conocimiento objetivo no puede desligarse de nuestros intereses, creencias básicas colectivas y decisiones voluntarias.

Llegados a este punto, escribe Villoro, únicamente tenemos dos alternativas: o abandonamos el concepto de razón o lo redefinimos. ¿Cuál es la vía para hacer esto último?

Pero antes de encarar este tema, preguntémosnos: ¿por qué nos empeñamos en distinguir lo racional de lo irracional? "es decir, si determináramos cuál es el punto que nos interesa esclarecer con esta distinción, podríamos proponer una definición de "razón" y de "racionalidad" que cumpla con esa función. La propuesta de un nuevo concepto de razón que fuera funcional, podría partir de la pregunta previa: ¿por qué nos interesa la racionalidad en nuestras creencias y en nuestras acciones? o, más concisamente: ¿por qué ser racionales?" (pp. 34-35).

Así hemos llegado a la segunda pregunta que mencionábamos.

Pues bien, si nos preguntamos: "¿por qué ser racionales?", no podemos responder dando razones, sino apuntando a los *fines o intereses* que nos mueven, o sea, a nuestros motivos.

Según Villoro en la historia de la filosofía se ha respondido a esta pregunta, con Parménides, indicándose que había que ser racionales porque la razón es una vía universal para alcanzar un conocimiento seguro, permanente y objetivo. Pero, ¿qué diríamos si repreguntáramos: ¿por qué buscar un conocimiento objetivo y seguro? El

filósofo mexicano sostiene que en el *Menón* Platón había dado una respuesta: buscamos una vía racional, porque "la razón es... la garantía de que nuestras creencias y acciones están "atadas" a la realidad. Y eso es justamente lo que nos interesa en la racionalidad" (pp. 35-36). La razón nos desvincularía de la relatividad cambiante de la sensibilidad y de las pasiones.

Ser racional responde a un interés general. General, porque está supuesto en cualquier interés particular y porque no varía con los deseos individuales. El interés racional corresponde a toda persona humana, es propio de la especie en cuanto tal. De aquí deduce Villoro lo siguiente:

"El conflicto entre racionalidad e irracionalidad no se presenta como oposición entre facultades distintas del alma o como divergencia entre una actitud desinteresada frente a otra interesada, sino como tensión entre dos especies de deseo: el deseo general, propio de la especie, para ordenar nuestra vida a la realidad y darle así un sentido confiable, y el deseo de doblegar la realidad a nuestras necesidades individuales o de grupo. Lo opuesto al pensamiento racional es el "pensamiento por deseo" y las ideologías: en ambos los motivos particulares aciertan a desviar creencias y acciones y ponerlas al servicio de nuestros fines particulares. La razón obedece al interés de adecuar nuestros deseos a la realidad, a ella se opone el interés de forzar la realidad según nuestros deseos" (p. 37).

Finalmente, Villoro cree que tenemos un interés en ser racionales a fin de contar con un criterio común, compartible por todos los miembros de una comunidad, que haga posible el acuerdo, superando el conflicto de los intereses particulares contrapuestos. La racionalidad sería una condición de diálogo primero y de acuerdo después.

"Pero esto supone entender justamente por racionalidad aquellos "amarres" de nuestras creencias y acciones a una realidad común que trasciende nuestros deseos divergentes" (p. 37).

Todo lo anterior lleva al autor a proponer partir no de una separación entre una facultad (la razón) y otras (la sensibilidad, la voluntad, las pasiones), separación desde la cual iríamos de aquella facultad, la razón, a la verdad; sino proceder a la inversa: partir de la "razón" como de aquello que garantiza el acceso general a la verdad y distinguir sólo después las facultades y formas de conocimiento incluidas en ella. Así resulta que Villoro puede determinar como "razón" o racionalidad" a aquello que cumple la función general de: (1) garantizar la adecuación de nuestras creencias a la realidad, (2) suministrar una base segura al acierto de nuestras acciones y (3) hacer posible el consenso entre los individuos. Por lo dicho, aquí todavía no decidimos si la razón corresponde a sólo una facultad separada de otras.

El concepto de razón se aplica tanto a las creencias como a las acciones. Veamos lo relativo a la racionalidad creencial.

¿Por qué cree S en P (la situación objetiva a la que se refiere la proposición)? La "razón" es que, según S, hay algo que conecta "p" (la proposición) con p (lo existente), que le hace considerar que p no tiene una existencia meramente creída sino también real. En suma, "razón" es todo lo que justifica para una sujeto la verdad o probabilidad de sus creencias.

"El concepto de razón está pues ligado a los conceptos de "verdad" y de "justificación". Razón de la creencia de S en p es lo que hace que "p" sea verdadera (o probable) para S; justificación de la creencia de S en p es la operación por la que S deriva una creencia de una razón. Justificar una creencia es aceptar razones para ella" (p. 38).

Pues bien, como según Villoro la creencia dispone a actuar de una determinada manera ante el mundo, las razones son las garantías que tiene el sujeto de que su acción está determinada por la realidad y se orienta por ella. Por lo tanto, el filósofo mexicano puede ofrecer esta nueva determinación de la racionalidad creencial y práctica:

"Podemos pues entender por "racionalidad", en consecuencia, la tendencia a lograr para nuestras creencias razones suficientes y adecuadas que garanticen su verdad y a procurar que nuestras acciones se guíen por esas creencias" (p. 39).

Luego de ocuparse de la racionalidad individual, se refiere Villoro a la colectiva, que posibilita el *consenso*:

"Ahora bien, la persecución de la racionalidad en una comunidad de sujetos equivale a la tendencia a que las acciones y creencias de todos los sujetos coincidan en su adecuación a una realidad común. Permite así la comunicación y el consenso sobre un terreno intersubjetivo. Llamamos también "racionalidad" a la tendencia a lograr una comunicación sobre la base de creencias comparadas, comunes o justificadas" (p. 39).

Corno estas últimas pueden ser de muy diferente índole, la justificación puede tener diversa base: el razonamiento lógico, la coherencia, la experiencia estética, las vivencias religiosas, la percepción de cualidades valorativas, la confianza en el otro o el consenso de la comunidad.

"El único criterio que tenemos para saber si esas razones son válidas con independencia de un sujeto particular es que puedan ser aceptadas igual-

mente por cualquier sujeto posible de una comunidad de conocimiento determinada. Podría resultar que muchas de las razones aducidas no resistan a esa prueba. Entonces diríamos que no son razones objetivamente suficientes para establecer la verdad de una creencia, pero no que no sean razones para un sujeto determinado" (p. 39).

Para Villoro cada comunidad de conocimiento establece de hecho ciertos criterios para determinar cuáles son las razones aceptables para cada miembro de la comunidad, y de allí que estos criterios varíen tanto.

En la propuesta de definición de Villoro, lo que se opone a las "razones" son los "motivos": todo aquello -voliciones, querer, propósitos concientes o inconcientes- que induce a una persona para actuar de una cierta manera para alcanzar un fin.

Así como el interés general en adecuar nuestras creencias y acciones a la realidad impulsa el proceso de fundamentación racional, los deseos e intereses lo tuercen: se trata de lo que comúnmente se llama "pensamiento por deseo" o ideología. La irracionalidad no reside pues en ninguna facultad, sino en la intervención de los motivos para detener o torcer el proceso de fundamentación racional. A veces, los motivos pueden conducir a sopesar las razones, con lo que contribuyen al proceso racional; pero generalmente lo demoran o interrumpen.

¿En qué difiere esta concepción de la racionalidad de la clásica? En ésta lo determinante era, como expusimos, la separación entre las facultades; en cambio, en la concepción de Villoro lo decisivo es el apuntalamiento de las creencias.

"Razones para un sujeto son aquellas que, según él, justifican una creencia, pero esa creencia subjetiva puede estar determinada por motivos que dan por suficiente una fundamentación inválida. La justificación sólo podrá considerarse objetiva cuando sea válida con independencia del sujeto, y esto sólo lo podemos saber si es suficiente para todos aquellos sujetos normales que tengan acceso a la mismas razones y las consideren convenientemente. Dicho de otra manera: las razones son objetivamente suficientes para una creencia si ningún sujeto que tenga acceso a ellas y las considere puede aducir razones suplementarias que las contraviertan" (p. 42).

En suma, el requisito de racionalidad consiste en el intento por lograr que nuestras creencias se basen no sólo en razones válidas para nosotros mismos, sino en razones objetivamente suficientes. Sólo en el momento en que podemos inferir que no hay razones que puedan controvertir aquellas con que contamos, se detiene el proceso de justificación.

No obstante, como este requisito es demasiado severo podemos reformularlo en el sentido de que la racionalidad consiste en la tendencia a acercarse a este fin, sin esperar alcanzarlo nunca cabalmente. Por lo demás, entre las creencias fundadas en razones incontrovertibles y aquellas otras que sólo tienen algunas razones en su favor, no hay una demarcación precisa.

Importante es también tener en cuenta que el número de razones que necesitamos para apoyar nuestras creencias, depende del ámbito en que nos encontremos. En la vida cotidiana bastarán la percepción y el testimonio ajeno; en el caso de la técnica se requerirá un número mayor de razones; y en el de la ciencia se exigirá un examen exhaustivo.

"De lo anterior podemos deducir una regla general de racionalidad. Todo sujeto debe procurar para sus creencias una justificación lo más racional posible, de acuerdo con la práctica que las creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que pretenden alcanzar" (p. 44).

Sin embargo, Villoro señala que una justificación es tanto más racional cuanto más garantía suministra para alcanzar la realidad y cuanto menos campo deja para razones suplementarias. Es el ideal al que aspira la ciencia. En cambio, en la vida cotidiana se da una gran intromisión de los motivos.

"Entre un conocimiento racional y otras creencias razonables no existe una separación tajante. En los dos extremos encontramos, por una parte, la detención del razonamiento por motivos, el rechazo o la distorsión de la justificación racional; por otra, el examen exhaustivo de todas las razones que pudieran controvertir la creencia. Entre los dos extremos, se da una gama indefinida de situaciones intermedias. La gran mayoría de nuestras creencias razonables se encuentran en esa posición intermedia" (p. 44).

En mi opinión, los méritos de este intento de Luis Villoro de realizar una nueva determinación del concepto de racionalidad son muchos. Primero, el autor recoge algunos resultados de la filosofía de la ciencia contemporánea y a partir de ellos critica la concepción clásica de la razón como una facultad no sensible, que no proporciona conocimientos universales y necesarios; o que, considerada en otra oposición, se distingue netamente de la voluntad y de las pasiones. Villoro proporciona una nueva determinación de la racionalidad como la tendencia a lograr razones suficientes y adecuadas para nuestras creencias (racionalidad creencial), que garanticen su verdad, y a procurar que nuestras acciones sean congruentes con esas creencias (racionalidad práctica) (Cf. *Creer, saber, conocer*: 280). Lo irracional sería en cambio abandonarse al pensamiento desiderativo o ideológico (en el plano creencial), o actuar en forma incongruente con nuestras creencias.

Segundo, Villoro adopta una amplia perspectiva y no impone el punto de vista de la ciencia sobre los otros tipos de conocimiento, sino que, antes bien, reconoce que podemos distinguir entre varias clases de conocimiento. Una de ellas es la *ciencia* que está enfocada a la descripción, explicación y predicción de los fenómenos de la realidad. En este caso el conocimiento es impersonal y objetivo y exige razones incontrovertibles. Otra clase de conocimiento es la *sabiduría* que está orientada al sentido de las cosas y al valor de la vida. Se trata de un conocimiento de tipo personal guiado por la capacidad intuitiva y la sensibilidad. Sus razones se apoyarán por lo tanto sobre todo en la experiencia personal que es intransferible. Villoro sugiere que hay además otros tipos de conocimiento.

Tercero, el filósofo mexicano sostiene que cada comunidad de conocimiento establece sus propios criterios de conocimiento que son aceptables para cada miembro de la comunidad. La magia, la astrología, la Revelación, establecen criterios distintos a los del conocimiento por razones objetivas. Además, los criterios de conocimiento varían dentro de una misma comunidad, como la científica, de una época a otra: los criterios científicos del siglo XV eran distintos a los del siglo XVII y éstos lo son a los de nuestro siglo.

La extraordinaria matización de la concepción de Villoro da lugar también a problemas muy serios. Uno de los más graves es, como ha observado Carlos Ulises Moulines, que abre las puertas al relativismo, a saber a una relativismo *socio-epistémico*. El problema radica, según Moulines, en que si hacemos de la comunidad epistémica pertinente la piedra angular de un criterio de saber, es difícil no ver en ella una coladera relativista. Pongamos por caso que C_1 sea en el siglo XIII la comunidad de astrónomos ptolomaicos, C_2 la de los astrónomos copernicanos en el siglo XVIII, S_1 Alfonso X el sabio y S_2 Herschel y p la proposición según la cual la tierra ocupa el centro del Universo.

"Una breve ojeada a la historia de la astronomía nos convence de que la "comunidad epistémica pertinente" a la que perteneció Alfonso X el Sabio (uno de los más grandes astrónomos del siglo XIII) consideraba evidente que había "razones objetivamente insuficientes" para creer en dicha proposición, mientras que la "comunidad epistémica pertinente" a la que pertenecía Herschel (uno de los más grandes astrónomos del siglo XVIII) consideraba indudablemente que "había razones objetivamente suficientes" para creer en la negación de esa proposición. Luego, si suponemos la teoría villoriana del saber y aplicamos el esquema (V) al ejemplo presente, resulta como teorema de la teoría que

(T) S_1 sabe que p y S_2 sabe que no- p ".

("Platonismo y Relativismo en la teoría del saber", en: Garzón Valdés/Salmerón (Eds.), *Epistemología y cultura*. México: UNAM, 1993: 18-19).

Quizás se pueda sostener, según Moulines, que como las comunidades epistémicas se suceden en el tiempo sea explicable que una de ellas sepa en una época p y otra en otra época no- p . O sea que la noción de saber debería incluir un índice temporal.

"Entonces podríamos decir, de acuerdo a esta concepción, que si bien Alfonso X *sabía* en el siglo XIII que la tierra ocupa el centro del Universo, Herschel, en cambio, *sabía* en el siglo XVIII una cosa distinta" (p. 19).

Pero Moulines cree que este intento de superar los problemas que la teoría villoriana encara, fracasa:

"En primer lugar, sigue chocando con nuestras intuiciones ordinarias, pues normalmente no diríamos que Alfonso X *sabía* que la Tierra ocupa el centro del Universo, sino que creía saberlo, aunque estaba equivocado. En segundo lugar, no hay razón para suponer que las comunidades epistémicas se suceden armoniosamente en el transcurso histórico, conforme se van acumulando datos, técnicas y teorías, como parece presuponerlo la teoría villoriana. Con frecuencia, coinciden y rivalizan durante largo tiempo, y cada una afirma disponer de los datos, métodos y teorías pertinentes para afirmar que sabe lo que dice saber. Así, la comunidad ptolomeica y la copernicana cohabitaron durante por lo menos siglo y medio. Osiandro y Rético eran contemporáneos y cada uno de ellos podía apelar a "razones objetivamente suficientes" (en el sentido villoriano), el uno para afirmar que la Tierra ocupa el centro del Universo, el otro para negarlo. Según el esquema (V) deberíamos decir que ambos sabían lo que afirmaban con el mismo índice temporal. La relativización temporal del verbo saber no evita, pues, el relativismo epistémico más crudo" (pp. 19-20).

Evidentemente, una teoría acerca de la racionalidad que no ofrezca criterios satisfactorios para determinar la objetividad de los conocimientos científicos deja mucho que desear.

Otro de los problemas que suscita el planteamiento de Villoro es que su concepción de la ideología aún no está lo suficientemente elaborada. Ezequiel de Olaso ha indicado que es preciso distinguir dos sentidos del concepto de ideología: cuando es conciente y cuando es inconciente. Es decir que el proceso de justificación de las creencias se puede detener en forma deliberada o por un autoengaño inadvertido. Es ésta la forma más común e interesante de fenómenos ideológicos, aquella hacia la que más dirigieron su atención Marx y Engels y hacia la que menos ha centrado la suya Villoro (Cf. *Epistemología y cultura*, pp. 168-186; esp. 184-186). Nos parece que esta objeción es pertinente, y en cierta forma así lo ha concedido Villoro (Id., p. 337).

Finalmente, en la teoría de Villoro está mucho menos elaborado aún lo que concibe como irracionalidad práctica: el actuar en forma incongruente con nuestras creencias.

II

1. NECESIDAD DE UNA NUEVA TEORÍA DE LA RACIONALIDAD Y REQUISITOS QUE DEBE SATISFACER LA MISMA

En mi opinión, apenas resulta requerido justificar por qué necesitamos hoy de una nueva teoría de la racionalidad. En el plano teórico las razones son muchas. Francisco Miró Quesada ha referido cómo la aparición de una serie de lógicas nuevas puso en duda la unidad de lo que él denomina razón lógica. Por su parte, Luis Villoro ha mostrado cómo distintos resultados de la filosofía de la ciencia han conducido a advertir de improviso que difícilmente se puede seguir caracterizando a la razón como una facultad radicalmente distinta de la sensibilidad o de la voluntad y las pasiones. De aquí resulta una clara opción: o renunciar al concepto de razón o formular una nueva concepción al respecto. A lo señalado por Miró Quesada y por Villoro podríamos agregar muchos razones más que hacen necesaria y urgente una nueva concepción de la racionalidad, por ej. la explosión actual de tendencias irracionales, escépticas y relativistas a la que asistimos desde hace unos años en el mundo contemporáneo. Intentar formular una nueva concepción de razón (o mejor: de la racionalidad) es por lo tanto absolutamente imprescindible en el momento actual. O si comprobáramos que ésto no es más posible, hay que hacernos cargo de la situación insólita que nos resultaría de la renuncia al concepto de racionalidad o, cuando menos, de su relativización.

Pienso que la consideración de las teorías de la razón o de la racionalidad de Miró Quesada, Mosterín y Villoro, nos puede conducir a fijar algunos de los requisitos de una nueva teoría de la racionalidad:

1. Dicha teoría no debe versar sobre la razón como facultad, sino sobre la racionalidad. Para ello hay tres argumentos de peso:
 - a) El argumento que ya se ha planteado antes de que referirse a una teoría de la razón como facultad es recaer en la vieja fundamentación *psicológica* de un problema *filosófico*.
 - b) Mosterín señala con pertinencia que si la razón es una condición necesaria de la racionalidad no es una condición suficiente: si tiene sentido calificar de racional o irracional la conducta de seres inteligentes, según que utilicen o no la inteligencia conforme a las normas del

método racional, es preciso reconocer que la más aguda de las inteligencias es perfectamente compatible con una *crasa* irracionalidad (*Racionalidad y acción humana*, p. 17).

- c) Decisivo me parece el argumento de Villoro: que son los resultados de una disciplina insospechable de tendencias irracionales como la filosofía de la ciencia (*pace* Feyerabend), los que nos llevan a abandonar la separación neta entre la razón y la sensibilidad por un lado, y entre la razón, la voluntad y las pasiones por el otro.
2. Una buena teoría de la racionalidad debe seguir comprendiendo tanto el ámbito de la racionalidad teórica (o creencias según Mosterín y Villoro) como el de la racionalidad práctica (o sea, el ámbito de la racionalidad de la acción), y acoger en ella el de la racionalidad productiva (que se extiende al mundo de la técnica y al del arte).
3. Una nueva teoría de la racionalidad no debe privilegiar lo teórico sobre lo práctico, sobre todo en forma de conceder la absoluta primacía a la ciencia (en la figura de la ciencia occidental), como sucede en la teoría de la racionalidad de Mosterín. En este sentido, no debe postergar la importancia que le cabe a la racionalidad en la vida cotidiana, en el arte y en muchos otros aspectos de la vida humana. Pero al mismo tiempo debe conceder que hay grados de racionalidad: mientras en la ciencia se requiere de razones incontrovertibles, las razones de otros tipos de conocimiento y de la vida práctica y productiva son mucho más debatibles, como lo sostiene Villoro.
4. En el campo de la práctica, una nueva teoría de la racionalidad no debe priorizar un solo tipo de racionalidad, por ej. la estratégica, como sucede en la teoría de la racionalidad mosteríniana, sino que deberá tener en cuenta otros tipos de racionalidad práctica, como la de los fines (siempre que se logre establecerla con claridad).
5. Una nueva teoría de la racionalidad deberá tener en cuenta las variaciones históricas a que ésta está sometida, pero al mismo tiempo no debería abrir la puerta a la coladera relativista. Pensamos que es posible combinar la historicidad de la racionalidad con la permanencia de principios racionales de carácter suprahistórico, como sucede en la teoría de la razón de Francisco Miró Quesada. O variando una frase de Carlos Ulises Moulines a propósito de una futura teoría del saber: una teoría de la racionalidad debería evitar dos peligros: el Escila de un platonismo que pretende que la razón y sus principios son inmutables y el Caribdis del relativismo.

LAS CRITICAS DE LEOPOLDO ZEA A AUGUSTO SALAZAR BONDY

I

1. Leopoldo Zea publicó en 1969 su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*¹. Esta obra ha sido vista a menudo como una contestación al libro de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?*² aparecido el año anterior en la misma editorial y colección. Este punto de vista es excesivo y reduccionista: en su texto Zea replantea y precisa su propia posición filosófica, y trata de muchos problemas de los que Salazar no se ocupa. Pero sin duda su libro es *también* una respuesta a las cuestiones suscitadas por Salazar. El mismo año publicó el filósofo mexicano en Lima una reseña del opúsculo de su colega peruano³, que sí es una toma de posición circunscrita a *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Aquí no vamos a resumir el contenido de toda la obra mencionada de Zea, ni tampoco a estudiar en detalle su posición y cómo evolucionó, sino que nos limitaremos a referirnos a su crítica a Salazar en el libro y reseña mencionados –lo cual por supuesto nos permitirá comprender el planteamiento antitético que con respecto a la filosofía hispanoamericana formulaba Zea en ese momento.

El maestro mexicano comienza asombrándose por la pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana o por la existencia de la misma. A ningún griego, latino, medieval o europeo se le habría ocurrido plantearse la en relación a la filosofía que hicieron: "simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofaban"⁴. Los latinoamericanos formulan

1 México. Siglo XXI, 1969.

2 México. Siglo XXI, 1968.

3 "Inautenticidad de nuestra filosofía", en: "Suplemento Dominical" del diario *El Comercio*, Lima, 14 de diciembre de 1969: 32 y 35.

4 Leopoldo Zea, op. cit.: 11-12.

esta pregunta porque se sienten distintos a los europeos⁵ y repitiendo la actitud de éstos frente a los americanos y a sus productos: preguntan si también son hombres y por la calidad de sus creaciones, en este caso de su filosofía⁶. No obstante, hay una diferencia notable: los europeos planteaban estas preguntas con un sentimiento de superioridad, los latinoamericanos con uno de inferioridad.

Salazar había sostenido que la pregunta por la existencia de una filosofía de nuestra América, puede ser entendida en tres sentidos: cómo ha sido el pensamiento filosófico hispanoamericano, cómo debe ser y si lo hispanoamericano puede y debe ser tema de la reflexión filosófica, y qué significa este tema para la constitución de una filosofía propia⁷. La primera respuesta del autor peruano es que existe una filosofía hispanoamericana, pero que no es genuina y original. Que es una filosofía inauténtica. Zea piensa que esta respuesta es incorrecta: la filosofía latinoamericana se nos aparece como carente de originalidad e inauténtica sólo cuando le aplicamos patrones europeos. En sí misma es original, esto es emanada de los problemas que plantea la realidad americana,⁸ porque la originalidad no es otra cosa que tratar "de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado"⁹. Según Zea:

"El filósofo peruano, como los filósofos por él analizados, se enfrenta a la enajenación y es víctima, como sus iguales, de los equívocos que produce esta misma enajenación. En algunos párrafos y grandes trozos de su libro pareciera medir la existencia de la filosofía de nuestra América en relación con los frutos de la filosofía occidental, considerando los productos de la primera como inauténticos, faltos de originalidad. ¿Inauténticos? ¿Sin originalidad? ¿En relación con qué? En relación, siempre, con la filosofía occidental, la filosofía de los dominadores. Es esta filosofía, como el hombre que la ha producido, la medida de nuestro filosofar y la medida de nuestra humanidad"¹⁰.

Salazar pensaba que la filosofía hispanoamericana se había tornado inauténtica cuando había aceptado ideas, principios y contenidos teóricos motivada por "proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de la comunidad que los imitan"¹¹. Por ello escribe Zea que el filósofo peruano "encuentra en la expresiones de la filosofía occidental las cadenas de la enajenación a que se encuentran sometidos los

pensadores latinoamericanos"¹², y se pregunta: "¿Cómo se expresa el dominio de estas filosofías? Al parecer en la incapacidad de los latinoamericanos, para no pensar sino de acuerdo con los métodos impuestos... Repetir, calcar, sin aportar, sería el signo de nuestras filosofías de pueblos subdesarrollados. Esto es, inautenticidad, no originalidad"¹³. A esta crítica responde en dos pasos. Ante todo:

"...cabe preguntar si los españoles podrían traer a esta América otra filosofía que no fuera la propia de su orden, un orden en el cual se iba a incorporar esta América. Y lo mismo cabe decir de ingleses, franceses y estadounidenses. ¿Una filosofía pensada para dominar a otros pueblos, simplemente su filosofía, una filosofía que justificaba su orden, con o sin dominio?"¹⁴.

Es decir: españoles, ingleses, franceses, alemanes y norteamericanos han traído y traen a Hispanoamérica la filosofía que tenían u tienen, la de su orden -sea que apareje dominio o no. No ha habido a este respecto un designio español -o europeo- y dicha filosofía no estaba pensada para dominar otros pueblos. Pero claro, la inautenticidad de la filosofía hispanoamericana está de todos modos ahí y puede haberse producido sin intención alguna y sin que la filosofía importada haya sido pensada para dominar. Por consiguiente Zea se pregunta y se responde:

"¿En dónde está la falla? ¿En la imposición de una filosofía? No, la falla estará en la falta de asimilación de esta supuesta filosofía impuesta, que no es sino el modo de unos hombres que, simplemente, es repetido por otros"¹⁵.

Los padres y escolásticos medievales se sirvieron de Platón y Aristóteles para expresar sus propias verdades, y los modernos de la filosofía de la Antigüedad. "A ninguno de ellos se le ocurrió que repetía, que imitaba a un determinado filósofo del pasado y de otro pueblo", sino que simplemente partía de viejas reflexiones para hacer otras nuevas a las que los obligaban circunstancias cambiadas. Y el filósofo mexicano agrega redondeando su posición:

"¿Por qué no han de poder hacer lo mismo los latinoamericanos? Pero hay más. ¿No es esto lo que han estado haciendo, quizás a pesar suyo, los latinoamericanos? La historia de las ideas en Latinoamérica muestra cómo, queriéndolo o no, los latinoamericanos han hecho una filosofía. Filosofía americana por el lugar de origen, pero filosofía sin más. Una filosofía sí, preocupada, como ninguna otra, por el problema de la originalidad"¹⁶.

5 Ibid.: 11.

6 Ibid.: 13.

7 Augusto Salazar Bondy, *Op. cit.*: 11.

8 Leopoldo Zea, *Op. cit.*: 45.

9 Ibid.: 34.

10 Ibid.: 32.

11 ¿Existe una filosofía de nuestra América?, ed. cit.: 114.

12 "Inautenticidad de nuestra filosofía", ed. cit.: 32.

13 Ibid.: 32.

14 Ibidem.

15 Ibidem.

16 Ibidem.

¿Existe una filosofía de nuestra América? Según Salazar esta pregunta puede ser entendida en este otro sentido: ¿cómo debe ser la filosofía hispanoamericana? La respuesta de nuestro autor es compleja, pero puede ser resumida en tres pasos: 1. Condición de la constitución de un pensamiento original y genuino y de su normal desenvolvimiento es la cancelación del subdesarrollo y la dominación. 2. No obstante, la filosofía de América Latina puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación del ser hispanoamericano y de la necesidad de un cambio. 3. Las naciones del Tercer Mundo -entre ellas las hispanoamericanas- tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones de los bloques de poder actuales.

Examinando esta posición Zea pone en duda ante todo que el cambio de la realidad latinoamericana sea la condición de una filosofía auténtica que, para él, Salazar concibe según el paradigma de filosofía de los dominadores:

"Afirmamos, no tendremos filosofía, esto es, no reflexionaremos sobre nuestros problemas, sino hasta que hayamos cambiado nuestra realidad. Esto es, concebimos la filosofía, no como una reflexión para actuar, sino como el resultado posterior de nuestra supuesta acción. Primero la acción, después el pensamiento sobre la acción. La filosofía, en este sentido, será una especie de premio a nuestra acción. ¿Pero cómo ha de ser esta clase de filosofía? Posiblemente como siempre la imaginamos en nuestra ineludible enajenación, como la posibilidad, en nuestro mundo de sistemas, y la aparición de grandes filósofos que puedan ser equiparados a los de la filosofía occidental"¹⁷.

En lo segundo está de acuerdo Zea: en que la filosofía debe reflexionar sobre el cambio social para prepararlo, pues no es la praxis la que ha de anticipar la conciencia, sino a la inversa; y a este respecto la filosofía es una forma de conciencia privilegiada -Salazar escribía en forma parecida que la filosofía "por su condición de foco de la conciencia total del hombre, podría ser esa parte de la humanidad que se empine sobre sí y que vaya de la negatividad del presente a formas nuevas y superiores de realidad"¹⁸. Por su parte el filósofo mexicano está convencido de que

"...la toma de conciencia [es] previa a todo cambio, a toda transformación social, política, económica y cultural. Toma de conciencia que es el punto de partida de toda desenajenación. Desenajenación que es, a su vez, una forma de cancelar la raíz de todo subdesarrollo"¹⁹.

Pero Zea va bastante más lejos que Salazar: esta forma privilegiada de conciencia que es la filosofía constituye la condición de posibilidad ("base de su posibilidad",

escribe Zea) del desarrollo y hasta de la revolución misma- por consiguiente, la cancelación del subdesarrollo y la dominación no es una precondition de la filosofía.

"La autenticidad de nuestra filosofía no podrá..., provenir de nuestro supuesto desarrollo,... La autenticidad [de la filosofía latinoamericana] no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de su posibilidad. Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma como vencerlo"²⁰.

¿No garantiza el desarrollo la autenticidad de la filosofía? Según Zea una filosofía es auténtica cuando crea una idea del Hombre que afirma al hombre mismo. Pues bien, en la filosofía occidental contemporánea surgida en países desarrollados, existe sin embargo una autenticidad contra la que han protestado filósofos como Sartre, Merleau-Ponty, Albert Camus, H. Marcuse. Por consiguiente la autenticidad de una filosofía no está asegurada por el desarrollo.

En cuanto a lo tercero el filósofo mexicano vuelve a no estar de acuerdo con el peruano: dentro de las filosofías ligadas a los grandes bloques de poder actuales una es el marxismo y no le parece que deba ser rechazado, porque encuentra que explica el subdesarrollo de una sociedad ofreciendo una vía para conducirla al desarrollo. En este sentido, el propio imperialismo lleva en sí la semilla de su destrucción. Por lo demás, la humanidad es una sola y el filósofo latinoamericano "no puede ser tan especial que sólo lo sea de un tipo de hombre"²¹.

Pero la pregunta ¿existe una filosofía de nuestra América?, puede ser entendida en un tercer sentido: si lo hispanoamericano puede y debe ser tema de la reflexión filosófica y qué signifique este tema para la constitución de una filosofía propia. En realidad en su libro Augusto Salazar Bondy no se pronuncia explícitamente sobre esta versión de su pregunta, pero podemos conjeturar su respuesta fácilmente de su planteo general: la reflexión sobre lo hispanoamericano surgió en el pasado dentro de una situación de dominación; por consiguiente fue un filosofar también inauténtico. La tesis básica según la cual la cultura de un pueblo dominado es necesariamente inauténtica la había tratado de hacer plausible Salazar en su conferencia de 1966 "La cultura de la dependencia" y luego en su conocido texto "La cultura de la dominación"²². En tanto la reflexión filosófica no sea hecha con el propósito de cancelar la dominación, será en el presente y en el futuro igualmente inauténtica.

17 Leopoldo Zea, *Op. cit.*: 141.

18 *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit.: 124.

19 *Ibidem*.

20 *La filosofía americana...*, ed. cit.: 153.

21 *Op. cit.*, p. 157.

22 1968, publicado en 1969, en: *Entre Escala y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Perú: 27-57.

Barruntamos por ello que la respuesta de Salazar era predominantemente negativa²³. En el caso de Zea la respuesta es ambigua. El filósofo mexicano fue probablemente el representante más destacado de la corriente de la filosofía de lo americano -a la que se refiere Salazar en las pp: 86 ss. de *¿Existe ...?* Pero en el momento de escribir *La filosofía americana como filosofía sin más*, Zea da a entender, citando a Carlos Monsiváis y a Felipe Campuzano, que la filosofía de lo americano ya había cumplido su ciclo, abriendo el camino para una filosofía americana como filosofía sin más: "En esta filosofía, en la de lo que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando"²⁴. Por lo tanto, el filósofo peruano y el mexicano coinciden, aunque por distintas razones, en su respuesta a la tercera versión de la pregunta. Así lo entiende Zea sosteniendo que Salazar pensaba que la filosofía hispanoamericana del futuro habría de ser diferente a las filosofías precedentes de los bloques de poder actuales; pero que, sin embargo, habría de asumir las filosofías creadas por estos centros políticos y económicos. Esa filosofía futura de nuestra América habrá de ser

"Una filosofía del hombre, común a todos los hombres, con independencia de situaciones de poder circunstanciales que, por serlo, tienen y deben cambiar para dar origen a un orden en el que no tenga ya sentido preguntarse sobre una filosofía de esta América, de éste o aquel continente, ni sobre la humanidad del hombre, de éste o aquel hombre"²⁵.

2. Se ha hablado a propósito de los libros *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y *La filosofía americana como filosofía sin más* de una polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea²⁶. En realidad, la expresión es otra vez excesiva: Salazar nunca respondió la crítica de Zea, pese que éste volvió a formularla hasta en dos oportunidades más, como veremos. Es difícil colegir las razones de este mutismo y probablemente nunca las sepamos. En cualquier caso, aquí quisiéramos discriminar la validez de la crítica del filósofo mexicano al peruano.

Leopoldo Zea se asombra por la pregunta que formula Salazar por la posibilidad o existencia de una filosofía hispanoamericana. Ni a los griegos, latinos, medievales

o europeos se les habría ocurrido interrogarse por la existencia de su filosofía. Señala que se trata de "una preocupación que no se ha planteado, antes de nuestro tiempo, en la cultura de que es originario ese quehacer que llamamos filosofía, la cultura occidental"²⁷. Probablemente no se ha planteado en la misma forma, pero siempre hubo dudas sobre la capacidad de ciertos pueblos, aun en Occidente, para hacer una filosofía comparable a los grandes paradigmas filosóficos. Existieron entre los latinos, como se lo puede comprobar de las *Cuestiones Académicas* de Cicerón: allí Varrón expone que la fuente de la filosofía se halla en Grecia de donde nacen arroyuelos, que él ha tratado de escribir filosóficamente pero no sabe si lo ha logrado y que no conoce siquiera si las doctrinas griegas se puedan expresar adecuadamente en lengua latina (*Academici*, Lib. I, cap. 2-3). Existieron también entre los alemanes antes de Leibniz: según Hegel el primer filósofo germano fue Jakob Böhme, aunque lleno de confusión y con un modo de expresión bárbaro²⁸. Consciente de la superioridad de la tradición filosófica foránea, Böhme va a señalar la importancia de reflexionar sobre la propia lengua materna reivindicando la superioridad del idioma alemán: "... comprende bien tu lengua materna; ella te ofrece fundamentos tan profundos como la hebrea y la latina; si bien de éstas los doctos se jactan como de una orgullosa prometida, su arte ya está declinando"²⁹. El joven Leibniz argumenta de manera parecida en 1670: indica que ésto se debe a la primacía en ellas de la Escolástica. Esta emplea una lengua muerta, como es el latín, el cual encubre la falta de claridad del pensamiento. La Escolástica se extingue entre los pueblos que emplean una lengua viva para filosofar, como sucede entre los ingleses y franceses, y lo mismo deben hacer los alemanes quienes tienen el idioma más apto de todos para este fin³⁰. 27 años más tarde Leibniz iba a reiterar su elogio del idioma germano como piedra de toque del pensamiento en su escrito "Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache"³¹. Esta loa del alemán como lengua filosófica por excelencia la repiten después monótonamente Herder, Fichte, Hegel y en nuestros días Heidegger. Existieron asimismo dudas en la filosofía italiana del siglo XIX sobre el rango de la propia tradición filosófica: según B. Spaventa ésta se distingue de la de los otros pueblos europeos filosóficamente importantes por haber anticipado genialmente dos grandes desarrollos del pensamiento moderno -el cartesianismo con los filósofos renacentistas y el kantismo con Vico-, pero sin haber sabido desarrollar estas semillas³². Finalmente existieron dudas hasta hace muy poco sobre la calidad de la tradición filosófica española y en algunas partes subsisten todavía. Iniciando una polémica famosa con M. Menéndez

23 En una obra anterior, al hacer el "Balance" de su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima: Moncloa, 1965; 2 vols.), donde ofrecía una versión preliminar de su tesis sobre la filosofía de la dominación, votaba Salazar en contra de la alternativa "filosofía de lo americano/filosofía universalista" en estos términos: "Con estas consideraciones no me estoy poniendo en uno de los lados que se enfrentan en la ya antigua polémica en torno a la filosofía americana, por lo menos en los términos en que ella se ha planteado hasta ahora. No creo que la filosofía sea un análisis de la circunstancia histórico-social que la convierta en mera sociología o en historia de las ideas. No creo tampoco que podamos esperar la originalidad por un proceso de adopción de ideas y normas que no tome en cuenta nuestra situación antropológica". (*Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Moncloa, 2a. ed. 1967; vol. II: 460-461).

24 *La filosofía americana...*, ed. cit.: 158.

25 "¿Inautenticidad de nuestra filosofía?", cit.: 35.

26 Por ejemplo, lo hace así H. Cerutti Guldberg en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983: 161-168.

27 "¿Inautenticidad de nuestra filosofía?", ed. cit.: 32.

28 Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Ed. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frohmann, 4a. ed., 1965, vol. 3: 300-301.

29 Cit. por W. Windelband, *Historia de la Filosofía moderna*. Buenos Aires: Nova, 1951, T. I: 94.

30 Leibniz, *Die philosophischen Schriften*. Ed. Gerhardt. Hildesheim: Olm, 1965, t. IV: 143-144.

31 Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Ed. Cassirer. Hamburgo: Meiner, 3a. ed., 1966, T. II: 519-557.

32 E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Turin: Einaudi, 1978, T. I: 11-13.

Pelayo sobre la ciencia y la filosofía española. Manuel de la Revilla escribía en 1876 en este sentido lo siguiente:

"Por más que se haga, forzoso será reconocer que salvo los [filósofos] que siguieron las corrientes escolásticas, ninguno logró fundar escuela ni alcanzar legítima influencia, siendo por lo tanto, un mito esa decantada filosofía española, con cuya resurrección sueñan hoy eruditos como Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo... No tenemos un solo matemático, físico ni naturalista que merezca colocarse al lado de las grandes figuras de la ciencia; y por lo que hace a los filósofos, es indudable que en la historia de la filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a España"³³.

En consecuencia, no es cierto que hayan sido los latinoamericanos los únicos que hayan dudado de su propia tradición filosófica. Lo que a este respecto los distingue es más bien que sus dudas hayan sido tan profundas y que se ha convertido en un tema de por sí, como lo muestra Salazar³⁴. Pero si esto es así, ¿no es legítima la pregunta del filósofo peruano de por qué ha sido así? Quizás esta interrogación nazca efectivamente de una filosofía llena de complejos³⁵, pero no hay razón en cambio para interpretar esta indagación como si meramente repitiera la pregunta de los primeros europeos por la humanidad del hombre americano y por la calidad de sus creaciones.

Veamos que la respuesta de Salazar a la primera versión de la pregunta por la existencia de una filosofía hispanoamericana, era que tal filosofía existe en efecto pero que es inauténtica, respuesta que Zea había criticado. Su crítica pensamos que es fallida e injusta. Lo primero, porque no toma en cuenta la acepción precisa en que Salazar usa los términos "originalidad" y "autenticidad" o, mejor, porque conociéndola, declara que este uso es inválido y lo desecha sin ofrecer mayores razones. El filósofo peruano fija estos términos así: "originalidad" es con respecto a la filosofía el aporte de ideas y planteamientos nuevos pero fundamentalmente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios. "Genuinidad" o "autenticidad" es la calidad de un producto filosófico –o cultural– que se da como propiamente tal y no como falseado, equivocado o desvirtuado³⁶. Pero Zea no acepta el sentido de filosofía original propuesto por Salazar entendiendo ésta en otra forma

"Una filosofía [es] original, no porque cree, una y otra vez nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuestas a

los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado"³⁷.

Y de manera parecida comprende por filosofía inauténtica algo distinto que Salazar: "Inauténtica es la filosofía que crea una idea del Hombre que es la negación del hombre mismo"³⁸. Lo que tiene que ver con la concepción de Zea de la filosofía latinoamericana como un problema del hombre³⁹. Dado que Zea no respeta el uso de las palabras "originalidad" y "autenticidad" propuesto por Salazar, o no lo discute para declararlo inválido, es claro que su crítica marra su blanco.

Pero esta crítica del filósofo mexicano es además injusta. Salazar había explicado en el capítulo tercero de su libro, que lleva por título "Una interpretación" [del problema de la filosofía hispanoamericana], cómo la filosofía debe ser la expresión de la vida de una comunidad, y cómo por no serlo la filosofía de los países hispanoamericanos, por ser más bien una filosofía imitativa que copia patrones foráneos fundamentalmente europeos, resulta siendo una filosofía inauténtica, o sea un producto cultural no propio sino falseado. Pues bien, esta crítica del filósofo peruano a la filosofía hispanoamericana la vuelve Zea contra el pensamiento salazariano, declarando que cuando nuestro compatriota señala que el filosofar de nuestra América es inauténtico, lo hace por medirlo con patrones europeos. En sí misma, opina el maestro mexicano, la reflexión hispanoamericana es auténtica por afirmar al hombre y la posibilidad de su realización. Es también obvio que como Zea no ataca aquí el núcleo del planteamiento de Salazar y es otra vez víctima de su propio uso lingüístico, en este caso de la palabra "autenticidad", tampoco esta atingencia es fundada.

¿Cómo debe ser la filosofía hispanoamericana? Manifestábamos que en la respuesta a esta pregunta hay una coincidencia parcial entre Salazar y Zea. Concuerdan en cuanto para ambos la filosofía es una forma privilegiada de conciencia que se anticipa a la praxis: la filosofía hispanoamericana puede y debe ser auténtica criticando el subdesarrollo y la dominación. Pero Zea va más allá de Salazar al señalar que la filosofía es aún más: la condición de posibilidad de la revolución. Estamos en desacuerdo en ambos puntos: pensamos que tanto Salazar como Zea no plantean adecuadamente el problema circunscrito por la oposición teoría/praxis, que ambos sobrevaloran las posibilidades de la filosofía y que el discurso de la autenticidad está aquí fuera de lugar.

Primero: casi toda la filosofía contemporánea ha criticado la relación establecida por la tradición entre teoría y praxis, que antepone la primera a la segunda. Lo ha hecho

33 Cit. por J. L. Abellán. *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa, Calpe: 1979; T. I: 42-43.

34 ¿Existe una filosofía de nuestra América?, ed. cit.: 14-111.

35 Zea, *La filosofía americana...*, ed. cit.: 12.

36 ¿Existe una filosofía de nuestra América?, ed. cit.: 100-101.

37 Zea, *La filosofía americana...*, ed. cit., p. 34.

38 *Ibid.*, p. 152. Este es su uso básico, aunque también indica en este lugar otros divergentes.

39 *Ibid.*, cap. I.

el pragmatismo, por ej. Dewey, cuando afirmaba que la experiencia –en el sentido de la transacción activa entre un organismo vivo y su medio– es más abarcadora que el conocimiento⁴⁰. También lo entendió así el marxismo, por ej. el propio Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. Y finalmente ha criticado por igual el predominio de la teoría sobre la praxis por ej. Heidegger, cuando en *Ser y Tiempo* señala que el conocimiento es un modo derivado del ser-en-el-mundo del hombre⁴¹. Por consiguiente, no se puede proceder como hacen Salazar y Zea afirmando sin mayor argumentación que la reflexión anticipa la acción.

Segundo: pensamos que el filósofo peruano y el mexicano cometen un error al sobrevalorar la filosofía concibiéndola como una forma privilegiada de conciencia “capaz de desencadenar y promover el proceso superador” [del desarrollo y la dominación]⁴² o, aún más, como la “toma de conciencia que es el punto de partida de toda desenajenación”⁴³ y que constituye la “base de posibilidad” de la revolución⁴⁴. ¿Por qué habría de ser la filosofía una forma privilegiada de conciencia? Por otro lado y considerando que estas citas se refieren no a lo que la filosofía latinoamericana ha sido, sino a lo que debe ser, traducen un inaceptable punto de vista “hegeliano de izquierda” según el cual el proceso de transformación de las estructuras (Salazar) o la revolución (Zea) se puede iniciar en la mera “conciencia”, sin tener en cuenta las relaciones materiales. ¿Será necesario repetir aquí las objeciones del Marx maduro y de Engels contra las ideas sobre la revolución de la Crítica crítica? –por cierto no estamos proponiendo ver a Salazar y a Zea como a dos filósofos hegelianos, pero sí pensamos que a sus planteamientos aquí comentados les calzan las críticas de Marx y Engels contra Bruno Bauer. Uno de los pasajes fundamentales de Marx y Engels al respecto es el siguiente:

“Las ideas no pueden conducir nunca más allá de un viejo estado de cosas universal, sino únicamente más allá de las ideas del viejo estado universal de cosas: las ideas no pueden nunca *ejecutar nada*. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica”⁴⁵.

Y contraponiendo al planteamiento especulativo una idea básica de la concepción materialista Marx y Engels escribían en otro texto:

“Totalmente al contrario de lo que ocurre con la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir,

40 Cfr. R. J. Bernstein, *Praxis y acción*. Madrid: Alianza, 1979: 207 ss.

41 Cfr. *Ser y Tiempo*, § 13; asimismo Heidegger *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt: Klostermann, 1979, §20.

42 Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit.: 126.

43 Zea, “¿Inautenticidad de nuestra filosofía?”, ed. cit.: 32.

44 Zea, *La filosofía americana...*, ed. cit.: 153.

45 Marx/Engels, *La Sagrada Familia*. México: Grijalbo, 1959: 185.

no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida... La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia, ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia”⁴⁶.

Pensamos que no es necesario ser marxista para admitir que la revolución ni puede ser desencadenada por la filosofía, ni está a su base como su condición de posibilidad. Quisiéramos agregar que con posterioridad Salazar modificó considerablemente sus puntos de vista sobre la interrelación entre filosofía y revolución, mientras que Zea acentuó a este respecto su posición “hegeliana de izquierda”.

Un último punto que nos falta considerar es el nexo que Salazar y Zea postulan entre filosofía y “autenticidad” –palabra esta última que entienden en distintos sentidos, como vimos. En nuestra opinión ambos incurrir a este propósito en otro error. Según Salazar un producto es “auténtico” cuando es propio y no falseado. Pero, ¿se puede censurar toda la filosofía hispanoamericana precedente como inauténtica?, ¿son productos “falseados” por igual la *Teoría del hombre* de Romero, *La Investigación Científica* de Bunge, *La estructura aporético-dialéctica de la eticidad* de Sambarino, la *Filosofía de la Praxis* de Sánchez Vásquez? Zea entiende por filosofía auténtica la que crea una idea del Hombre afirmadora del Hombre mismo. ¿Son auténticas o inauténticas en este sentido la *Filosofía de las Matemáticas*. *Lógica I* de Miró Quesada, los estudios de León-Portilla, la *Introducción al análisis del derecho* de Nino, la *Estética operatoria* de Guerrero, la *Crítica de la Razón Técnica* de Mayz Vallenilla, los trabajos de Neri Castañeda? Probablemente lo sensato sea no usar el doblete “autenticidad/inautenticidad” en relación a los productos de la cultura y la filosofía.

¿Puede y debe ser lo hispanoamericano tema de reflexión y qué significa para la cuestión de una filosofía de Nuestra América? Dado que la respuesta del filósofo peruano y la del mexicano eran hacia 1969 coincidentes y negativas, no tiene sentido examinarlas.

46 Marx/Engels, *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1968, p. 26.

II

1. En agosto de 1973 se efectuaron las "Cuartas Jornadas Académicas" de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (República Argentina). A ellas asistió como invitado Augusto Salazar Bondy participando en la discusión de numerosas ponencias⁴⁷. Luego de las Jornadas se efectuó un "Simposio de Filosofía" en el que también tomó parte Salazar -junto con F. Schwartzmann (Chile), J. C. Terán Dutari (Ecuador) y Leopoldo Zea (México) como invitados extranjeros. El filósofo peruano presentó al Simposio la ponencia "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación"⁴⁸ y el mexicano la comunicación "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación"⁴⁹. Pese a que en la reunión hubo una discusión de todas las ponencias por los participantes -que ha sido consignada en el número de *Stromata*-, a la crítica mencionada de Zea al planteamiento salazariano sobre la filosofía latinoamericana como una filosofía de la dominación y a que en su comunicación al Simposio el filósofo mexicano la reiteró y amplió, Salazar se mantuvo impassible frente a los reparos de Zea. A continuación vamos a exponerlos -omitiendo sus comentarios a ideas de F. Fanon y E. Dussel.

Introductoriamente Zea se refiere a cómo en el siglo XIX se planteó el problema de la emancipación mental o cultural en América Latina, y cómo se lo vuelve a plantear hacia 1973. En el siglo pasado manifiesta que se formularon estas preguntas: ¿puede, dentro de una cultura de la dominación, surgir una cultura libre?, ¿dentro de una cultura de la dominación, puede gestarse una filosofía de la liberación? Por aquel entonces se respondía que había que criticar la herencia cultural de la Colonia y partir de cero. Se quiso adoptar la cultura y filosofía de Europa, cayéndose en la inautenticidad. El día de hoy Augusto Salazar Bondy propone construir una filosofía americana que no sea ninguna variante de las ligadas a los centros de poder. Afirma que para ello es necesario cancelar antes el subdesarrollo y la dominación. Esto equivaldría, según Zea, a volver a recaer en la utopía, ya que se quiere hacer depender la filosofía de la posibilidad de cambios que aún no se han realizado; y equivalente también a pretender principiar otra vez de la nada. El filósofo mexicano recuerda que el peruano habla de que la filosofía americana puede comenzar a ser auténtica pensando en la negación del ser defectivo americano y en la necesidad del cambio; y comenta que hay que tener cuidado a fin de no caer en una nueva forma de inautenticidad.

En efecto, se niega el propio ser para ser libres, mas hay que preguntar según el filósofo mexicano:

"...¿libres de qué? ¿Libres de sí mismos? Pero no es nuestro ser el que debe ser cambiado. Es este ser el que debe ser liberado pero no negado... No se trata de negar ningún ser, sino de cambiar el modo, la especie de unos determinados hombres, por otro modo de ser o especie. Se trata de arrancar a éstos a una determinada piel, la de la subordinación. Pero, ¿qué hay debajo de esa piel? Pura y simplemente el hombre. Pero, y en esto también debe insistirse, el hombre concreto, una determinada especie de hombre, que no tiene por qué ser ni más ni menos hombre que el resto de la humanidad"⁵⁰.

En realidad, cree Zea, tanto la filosofía tercermundista como la europea han hablado del mismo hombre nuevo o, simplemente, del hombre, y de cómo es necesario arrancar una y otra vez la piel de la dominación. "En este sentido toda la filosofía, hasta nuestros días, ha sido una filosofía de liberación"⁵¹. La única diferencia que podría establecerse es ésta: en el pasado el precio de la liberación era la nueva dominación de otros hombres. En cambio, "Nuestra filosofía y nuestra liberación, no puede ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final"⁵². Lo que ahora tiene que desaparecer es una especie de hombre: el dominador. "No el ser, sino un determinado modo de ser... Un hombre nuevo, sí; pero un hombre que no tenga ni la piel del dominador ni la piel del dominado"⁵³.

Volviendo a la situación que supuestamente ha hecho de nuestra filosofía en el pasado una filosofía inauténtica, Zea sostiene que el fracaso de los modelos adaptados dependió de que el latinoamericano no supo incorporar a su propia estructura de hombre concreto (el ser latinoamericano) las expresiones de las estructuras de otros hombres (el ser oriental, el griego, el occidental, etc.). Por ello el día de hoy la filosofía latinoamericana debe no imitar sino asimilar las experiencias ajenas para una tarea común a todos los hombres y que ha de abrir la posibilidad del hombre nuevo. Nuevo por su capacidad de hacer de su largo pasado el material de su novedad.

Leopoldo Zea criticó una última vez el planteamiento de Salazar Bondy sobre el pensamiento hispanoamericano en su artículo "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana"⁵⁴. En su nota introductoria manifiesta que luego del "Simposio de Filosofía" de San Miguel en agosto de 1973, tomó el acuerdo con Salazar de repensar los problemas implicados por la dependencia de la cultura hispanoamericana y criticarse mutuamente las propuestas divergentes que cada uno había planteado, lo que hizo antes de la muerte de su colega -acaecida el 6 de febrero de ese año. En su artículo el filósofo mexicano se refiere también a los

47 Cfr. *Stromata*. San Miguel, Año XXX, N° 1/2, ene.-junio 1974: 79-81, 86, 87-88, 129-130, 138-139, 158-159, 213-217.

48 *Stromata*, San Miguel, Año XXIX, N° 4, oct.-dic. 1973: 393-397.

49 *Ibid.*: 399-413.

50 *Stromata*, XXIX, N° 4: 407-408.

51 *Ibid.*: 408.

52 *Ibid.*: 409.

53 *Ibid.*

54 Cfr. *Dianoia*. México: FCE/UNAM, 1974: 172-188.

planteamientos sobre la filosofía latinoamericana de Enrique Dussel y Luis Villoro, a los que no aludiremos aquí por la limitación que impone nuestro tema.

Zea comienza por recordar que para Salazar Bondy la inautenticidad de la filosofía latinoamericana se enfoca en la condición histórica de los países latinoamericanos de ser subdesarrollados y dominados. Que por consiguiente la condición de la superación del filosofar latinoamericano depende de la cancelación del subdesarrollo y la dominación. A esto objeta:

"Pero el pensar, el filosofar para actuar en este sentido, el filosofar para la liberación, la filosofía de la liberación, no puede depender de este cambio. Por el contrario, ha de ser la conciencia de la situación de dominación la que origine la acción para la liberación. En este sentido, la filosofía que reflexione sobre la realidad... será necesariamente filosofía auténtica. Una autenticidad que no puede depender de la superación del subdesarrollo, sino que ha de preceder a éste como conciencia"⁵⁵.

A continuación Zea agrega que esta posición extrema de Salazar Bondy -"pesimista" la denomina- fue atemperada posteriormente en la ponencia sanmiguelina, cuando el filósofo peruano aceptó lo que designaba como "reconstrucción del pensamiento filosófico": "Esto es, la crítica a la filosofía de la dominación, que sería simultáneamente, crítica a los centros de poder que la han originado"⁵⁶. Pero esta vez levanta el maestro mexicano una nueva objeción:

"Sin embargo, esta misma crítica, este reflexionar sobre la dominación, dependerá en último término del cambio de estructuras, de un cambio que se antoja milagroso... Una filosofía, como se ve, pese a su intención, dependiente. Dependiente de un cambio estructural, histórico, de la óptica de la cual ha de emerger la nueva filosofía"⁵⁷.

La segunda objeción se empalma con una tercera que tiene que ver con la crítica que antes hiciera Zea a Salazar en el sentido de que intentaba partir de cero, negando la tradición cultural dependiente:

"La inautenticidad, quierase o no, sigue presente en cuanto es enfocada con una lógica formal, de enfrentamiento y no de absorción. No se niega la filosofía de la dependencia dentro de una lógica como la de Hegel y Marx, una lógica dialéctica, reconstruyendo la filosofía mediante una negación asimiladora. Por el contrario, se intenta una y otra vez, partir de una nada que no existe.

Porque el pasado está allí, colonial o no, dependiente o no. Ese es el pasado que ha de ser negado, pero de forma tal que el mismo hecho de haber sido impide que siga siendo o vuelva a ser"⁵⁸.

Y al final del artículo Zea se comentaba a sí mismo recurriendo a conceptos hegelianos de esta manera:

"La filosofía de la liberación ha de ser filosofía que salve al hombre, a cualquier hombre, de la enajenación impuesta o autoimpuesta. Que lo salve como totalidad, sin amputación ni del pasado ni del futuro. Salvación que se da, insistimos, no por la anulación del pasado, sino por la asunción del mismo. Por lo que llama Hegel *Aufhebung*... En ese pasado está ya lo que se quiere para el futuro pero que no ha sido conciente"⁵⁹.

Luego citaba un pasaje de una carta donde Marx le dice a Ruge en setiembre de 1843 que su divisa ha de ser la reforma de la conciencia; y Zea concluye escribiendo:

"Toma de conciencia plena, con unidad de lo que ha sido, lo que se es y lo que se quiere llegar a ser. Unidad de lo humano en continua realización. Realización conciente a través de la cual se va haciendo expresa la anhelada libertad"⁶⁰.

2. Podemos resumir las críticas planteadas por Leopoldo Zea al planteamiento de Augusto Salazar Bondy sobre la filosofía de la dominación y de la liberación en el "Simposio de Filosofía" de San Miguel (agosto de 1973) y en su artículo "Dependencia y liberación" (1974) de esta manera: 1. Salazar propone partir de cero en el caso de la cultura y esto no es posible. No se debe negar al otro con un planteamiento de lógica formal, sino que hay que "absorberlo" con otro de lógica dialéctica. En el fondo el ser humano es el mismo y sólo cambian sus modos: el hombre se nos aparece ora como dominador ora como dominado. 2. En el pasado el precio de la liberación fue una nueva dominación de otros hombres. El día de hoy lo que está en juego no es instituir una nueva dominación, sino lograr la liberación definitiva. 3. Salazar acepta la "reconstrucción de la filosofía" como una crítica a la filosofía de la dominación y a los centros de poder que la han originado, pero hace depender la filosofía de la realización de un cambio, que se nos antoja milagroso, reintroduciendo así la dependencia de la filosofía. En realidad, la filosofía que reflexiona sobre la realidad logra ser conciente de su situación de dominación y orienta el cambio.

55 Op. cit.: 178.

56 Ibid.

57 Ibid.

58 Ibid.

59 Op. cit.: 188.

60 Ibid.

En cuanto a la primera crítica, Salazar no ha propuesto nunca partir de cero y se distorsiona su posición si se la interpreta de esta forma –también se malinterpreta aquí la noción de “lógica formal” aplicándola a un enfrentamiento *real*. Probablemente, el filósofo peruano no hubiera estado de acuerdo con la concepción de Zea de que debajo de la piel del dominador o del dominado se encuentre el mismo hombre, pues según la concepción antropológica salazariana el hombre es un ser histórico que se va haciendo y que, como sostenía Ortega y Gasset, no tiene una misma “naturaleza”, sino una “historia” cambiante⁶¹.

Tocante a la segunda crítica: en diversos textos finales ha planteado terminantemente Salazar que la lucha de los pueblos del Tercer Mundo tiene que ser por una liberación que elimine definitivamente la estructura “dominador/dominado”⁶². De modo que hubiera estado de acuerdo en este punto con Leopoldo Zea, cuya crítica resulta así infundada.

En lo concerniente a la tercera crítica, Zea malinterpreta la expresión de Salazar “reconstrucción de la filosofía”, confundiéndola con el primer momento “crítico” de la filosofía de la liberación⁶³. *The reconstruction in philosophy* (1948) es el título de una serie de conferencias ofrecidas por John Dewey en 1919. Este título ha sido traducido correctamente como *La reconstrucción de la filosofía*,⁶⁴ pues en la “Introducción” sostiene el autor que de eso se trata⁶⁵. Según el pragmatista norteamericano la filosofía no surgió como el producto de una materia intelectual, sino de una materia social y activa⁶⁶. Por lo tanto sus problemas varían con los cambios que se producen constantemente en la vida humana, los que en determinados momentos dan lugar a una crisis, obligando a una reformulación de la filosofía. Una situación semejante es la que se habría presentado después de la Primera Guerra Mundial⁶⁷. Es más o menos claro que Salazar pensaba al utilizar la expresión “reconstrucción de la filosofía” en algo parecido: que el proceso de cambio en la sociedad humana tenía que originar una reordenación de la filosofía. Ahora bien, entendemos que no obstante esta crítica de Leopoldo Zea es correcta en un extremo: en cuanto ha señalado agudamente que no se ve bien cómo concebía Salazar la conexión entre el mencionado proceso de cambios o “revolución” y la transformación de la filosofía.

61 Cfr. su ensayo “Bases para un socialismo humanista peruano” (1961), en *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Rikchay Perú, 1985, 3a. ed.: 91-121.

62 Por ej. en *Bartolomé o de la dominación*. Buenos Aires: Ciencia Nueva, 1974: 60.

63 En su ponencia al “Simposio de la Filosofía” de San Miguel sostenía Salazar que la filosofía de la liberación tiene tres tareas: 1. sobre la base de la situación de un país debe operar en la dimensión de la *acción crítica de la filosofía*. 2. asimismo en la dimensión del *replanteo* de los problemas seculares de la filosofía, y 3. en la dimensión finalmente de la *reconstrucción* del pensamiento filosófico (Cf. *Stromata*. San Miguel, año XXIX, N° 4: 397ss.) Zea confunde evidentemente la primera y tercera tarea.

64 Barcelona: Planeta/Agostini, 1986.

65 *Op. cit.*: 9.

66 *Ibid.*: 59.

67 *Ibid.*: 10.

Pero por otro lado la objeción de Zea nos parece fallida en cuanto señala que con este planteamiento Salazar reintroducía la “dependencia” en la filosofía, empleando esta palabra con una connotación negativa. El filósofo peruano probablemente habría replicado recordando que para él mientras la palabra “dependencia” no posee una resonancia negativa –así en la relación amorosa hay “dependencia”–, sí la tiene el vocablo “dominación” –como en el caso de la “dominación” económica;⁶⁸ y en ese sentido que nada de vitando tiene la “dependencia” en que se halla la filosofía con respecto a la “revolución”. Lo que sería negativo es que la filosofía siga siendo “de dominación”.

68 Cfr. la intervención de Salazar en las “Cuartas Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador”, en *Stromata*, San Miguel, Año XXX, N° 1/2, ene.-jul. 1974: 129-130.

SITUACIÓN Y TAREAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

1. SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

ENCUENTRO EN LA FILOSOFÍA actual en América Latina cinco corrientes principales. De éstas, tres corresponden a corrientes trasplantadas de Europa y dos han surgido en el suelo latinoamericano sobre la base en parte de impulsos propios y en parte de influencias ajenas. Las primeras son el movimiento fenomenológico y existencialista, el marxismo y la filosofía analítica. A ellas podríamos agregar quizás la filosofía cristiana o algunos pensadores que adhieren al pensamiento postmodernista europeo, pero que tienen muchas menos vigencia que las corrientes mencionadas. Las corrientes surgidas en el suelo latinoamericano son la filosofía de la liberación latinoamericana y la filosofía inculturada, aunque aquí también podríamos añadir los remanentes de la filosofía de lo americano -pese a que su acta de defunción fue extendida en cierto modo por Leopoldo Zea, su fundador, en 1969 en su opúsculo *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (México: Siglo XXI, 1969). A continuación quisiera ocuparme brevemente de las cinco corrientes principales nombradas.

La fenomenología y el existencialismo surgieron en América Latina hacia mediados de los años 30 -con figuras como Alfonso Caso, Joaquín Xirau y José Gaos en México, Alberto Wagner de Reyna en el Perú y Carlos Astrada en Argentina. Tuvieron su auge hacia las décadas del 50 y 60, y comenzaron a declinar hacia 1970. Curiosamente, algunos de los más importantes trabajos pertenecientes al movimiento fenomenológico y existencialista se han producido precisamente en la década del 70, lo que muestra un claro asincronismo: los frutos más maduros de esta corriente se han dado en un período en que la más amplia aceptación de esta corriente había desaparecido. Estoy pensando en obras como las de Guillermo Hoyos (Colombia, 1935) *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtesteologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl* (1976); de Daniel Herrera Restrepo (Colombia, 1930), cuyos trabajos han sido reunidos en *Escritos sobre fenomenología* (1986); de Antonio Aguirre (Argentina, 1927), quien ha publicado *Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls* (1970) y *Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer Interpretation*

und Kritik (1982); de Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela, 1925), con su trilogía sobre la razón técnica: *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974), *El dominio del poder* (1982) y *Ratio Technica* (1983); de Danilo Cruz Vélez (Colombia, 1920), con sus libros *De Husserl a Heidegger* (1970) y *Aproximaciones a la filosofía* (1977); y de Benedito Nunes (Brasil), quien ha publicado el penetrante estudio *Filosofía e poesia em Heidegger* (1986). Podría continuar esta enumeración, pero sólo he querido mencionar estos títulos para apoyar mi afirmación de que, pese a su falta de audiencia, la fenomenología y el existencialismo mantienen su productividad e importancia en América Latina (Cf. al respecto mi trabajo "Phenomenology and Existentialism in Latin America", en: *The Philosophical Forum*. Nueva York, Vol. XX, N°1-2, Fall-Winter 1988-89; pp: 85-111)¹.

Podemos reconocer según Michel Lowy (Cf. su recopilación *Le Marxisme en Amerique Latine de 1909 à nos jours. Anthologie*. París: Maspero, 1980) cuatro etapas en el desarrollo del marxismo en América Latina: I. la de su introducción que tuvo lugar más o menos entre 1900 y 1920. II. El período revolucionario que se desplegó entre 1921 y 1935, aproximadamente, y que produjo a grandes figuras como a Luis Emilio Recabarren en Chile, Aníbal Ponce en la Argentina, Julio Antonio Mella en Cuba, José Carlos Mariátegui en el Perú y Augustín Farabundo Martí en El Salvador. III. El período stalinista que va de 1935 a 1959 y IV. el período neorevolucionario que se extiende desde 1959, término inicial marcado por la revolución cubana. Teóricamente las grandes figuras de esta etapa son en México Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez, en Venezuela Juan Eduardo Vázquez, José Rafael Núñez Tenorio y sobre todo Ludovico Silva (quien ha fallecido hace relativamente poco), en Chile Juan Rivano y en el Brasil José Arthur Gianotti. Casi todas estas figuras siguen vivas y activas aun hoy.

Ahora bien, luego de la caída de los regímenes del socialismo realmente existente en Europa quizás haya que hacer comenzar una quinta etapa dentro del marxismo en América Latina a partir de 1989. De los pensadores mencionados algunos han reaccionado muy rápidamente reajustando sus planteamientos a los nuevos hechos. Este es el caso de Adolfo Sánchez Vázquez y lo hubiera sido también de Ludovico Silva quien al momento de fallecer (1988) escribía su libro *En busca del socialismo perdido* (Caracas: Pomaire, 1991), en que buscaba desentrañar el significado de la "Perestroika" y del "Glasnost".

La tercera gran corriente trasplantada de Europa (y de los Estados Unidos) ha sido la filosofía analítica en sentido amplio. La filosofía analítica tiene sus antecedentes, según Jorge J.E. Gracia (Cf. su artículo "The impact of Philosophical Analysis in Latin America", en: *The Philosophical Forum*, N° citado: 129-140), entre los años 1940

y 1960, sus comienzos propiamente dichos entre 1960 y 1970 -cuando Mario Bunge publica su libro *Causality* (1959, la versión española apareció en 1961) y su *Antología semántica* en 1960, Tomás Moro Simpson da a la imprenta su estudio *Formas lógicas, realidad y significado* (1964) y cuando desde 1967 empieza a salir la revista mexicana *Crítica*-, y su período de estabilidad y afianzamiento desde 1970 hasta hoy. A esta corriente están ligados en la actualidad los nombres de filósofos como Tomás Moro Simpson, Carlos Alchourron, Eugenio Bulygin, Eduardo Rabossi, Carlos Nino en la Argentina; Luis Villoro, Fernando Salmerón, Enrique Villanueva, León Olivé en México; Benedito Barboza Filho, Joao Paulo Monteiro, Newton da Costa en el Brasil, y muchos otros en los demás países latinoamericanos. En Estados Unidos trabajan Ignacio Angelelli, Jorge J. E. Gracia, Ernesto Sosa, Alfonso Gómez-Lobo, Alberto Cordero. Mario Bunge en Canadá. En Alemania Ernesto Garzón Valdés y Carlos-Ulises Moulines.

Veamos ahora las dos corrientes surgidas en los últimos años en América Latina. La primera es la de la filosofía de la liberación latinoamericana que ha tenido como escenario sobre todo la Argentina, pero sobre la cual han tenido influencia en mayor o menor medida la filosofía de lo americano, las ideas de Augusto Salazar Bondy, la teoría de la dependencia y la teología de la liberación (Cf. el libro de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 1983). Enrique Dussel distingue cuatro fases en el desarrollo de la filosofía de la liberación: I. la de la preparación entre 1969 y 1973, II. la de madurez entre 1973 y 1976, III. la de persecución, exilio y proyección continental entre 1976 y 1983, y IV. la fase actual de madurez y afianzamiento desde 1983 (Cf. su artículo "Retos actuales de la filosofía de la liberación en América Latina", en: *Liberacao Liberación*. Porto Alegre (Brasil), Año I, N° 1, 1989: 9-29). A su vez Horacio Cerutti Guldberg describe así los rasgos comunes de las distintas corrientes dentro de la filosofía de la liberación latinoamericana: 1) se trata de elaborar una filosofía auténtica en América Latina, 2) se piensa que es necesario destruir la situación de dependencia que afecta a América Latina, 3) se sostiene que esta situación dependiente está apuntalada por una filosofía justificatoria y académica que la convalida, y que es preciso reemplazar entonces por otra que haga críticamente explícitas las necesidades de las grandes mayorías explotadas del pueblo pobre y oprimido de América Latina, y 4) se afirma que este pueblo es el portador de una novedad histórica que debe ser pensada y expresada por la filosofía de la liberación. El mismo Cerutti distingue cuatro corrientes dentro de la filosofía de la liberación latinoamericana: A. La filosofía de cuño ontologista cultivada por pensadores como Rodolfo Gunter Kusch, Mario Carlos Casalla y Amelia Podetti. B. La filosofía analítica que originalmente estaba representada por Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Oswaldo Ardiles. C. Una filosofía historicista defendida por Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea (este último después de 1968). Y. D. una corriente que problematiza la filosofía con pensadores como José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y el propio Horacio Cerutti Guldberg

¹ Aparece en una versión aumentada en este libro pp. 171-212.

(Cf. su libro citado y en especial su artículo "Actual situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", en: *The Philosophical Forum*. N° citado: 43-67).

La última de las corrientes existentes en América Latina es la de la filosofía inculturada surgida hace relativamente poco en la Argentina como un desarrollo y una crítica a la filosofía de la liberación latinoamericana por obra del P. Juan Carlos Scannone. En opinión del P. Scannone, la filosofía de la liberación latinoamericana se centra en exceso en la oposición "dependencia-liberación", cometiendo el error de no considerar suficientemente lo *positivo* propio de América Latina. La categoría fundamental de la filosofía inculturada es la de la sabiduría popular que media entre la cultura, la religiosidad, los símbolos y la narrativa populares por un lado y el pensamiento filosófico por el otro. "Pues, en cuanto a su contenido, ella implica el último sentido de la vida y, en cuanto a su forma, una racionalidad peculiar: la sapiencial" ("Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular", en: V.V.A.A., *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1992: 129. El P. Scannone ha en parte repetido y en parte profundizado sus puntos de vista en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990, que aunque publicado antes del último libro contiene textos posteriores). Una reflexión hermenéutica ulterior muestra como otras categorías básicas el "nosotros", el "estar" y la "mediación simbólica" (el símbolo y no el concepto sería el elemento de la sabiduría popular y su lógica sapiencial). El horizonte de la filosofía inculturada es según Scannone el *humus cultural latinoamericano*, su forma la mediación simbólica, y el sujeto el nosotros-pueblo dentro de la comunidad universal de los pueblos (Id.: 131-138).

A continuación deseo realizar una consideración crítica de las corrientes mencionadas de filosofía en América Latina.

2. CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL

Las cinco corrientes mencionadas reproducen en cierta medida la división que se produjo en el seno de la filosofía latinoamericana dentro de la que Francisco Miró Quesada ha denominado su tercera generación en este siglo (Cf. la Segunda Sección: "La bifurcación" de su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1974: 77-118). Según Miró Quesada dicha generación se habría bifurcado produciendo dos respuestas frente al problema del filosofar latinoamericano. De un lado, el grupo más numeroso, al que se puede denominar "universalista", habría considerado que hacer filosofía en América Latina consiste en asumir los valores de la filosofía europea y en proponer soluciones originales a los grandes problemas de la filosofía occidental. De otro lado, el grupo menos

numeroso procedente sobre todo de México, habría sostenido que hacer filosofía en América Latina consiste más bien en desentrañar la verdad de la realidad latinoamericana, lo que lo habría llevado a una posición historicista y a estudiar la circunstancia histórica latinoamericana. Era el grupo que postulaba una "filosofía de lo americano" y al que se puede llamar, por contraste con el grupo anterior, "regionalista".

Pues bien, las cinco corrientes anteriores reproducen, como decíamos en cierta medida, esta división: la corriente fenomenológica y existencialista y la analítica mantienen la posición "universalista"; y las corrientes liberacionista e inculturada son herederas de la "regionalista". La corriente marxista tiene una posición ambigua: opera casi siempre con categorías asumidas en forma pasiva del marxismo europeo y teóricamente no ha logrado una autonomía conceptual, pero de otra parte tiene mucho más en cuenta en sus análisis la realidad latinoamericana.

Las afirmaciones anteriores exigen, por cierto, una serie de matizaciones, precisiones y verificaciones que aquí sólo puedo ofrecer de una manera muy limitada.

Quisiera indicar en primer lugar que la fenomenología y el existencialismo fueron de una gran ayuda para el descubrimiento de la realidad latinoamericana al acentuar aquella el aspecto descriptivo del trabajo filosófico o al proponer éste como categorías centrales conceptos como los de la "autenticidad" o "lo propio". En este sentido, jugaron un gran papel en el surgimiento de la filosofía de lo americano. Lo muestran bien a las claras títulos como el de Emilio Uranga *Análisis del ser del mexicano* (1952) o el de Jorge Portilla "Fenomenología del relajo" (1966). Esta conexión entre el existencialismo y la filosofía de lo americano en México ya han sido tratada temáticamente en el corto pero preciso artículo de Luis Villoro "Génesis y proyecto del existencialismo en México" (en: *Filosofía y Letras*. México, N° 36. oct.-dic. de 1949). Pero también fuera de México se puede comprobar esta relación: libros que pertenecen a la corriente de la filosofía de lo americano como los del venezolano Ernesto Mayz Vallenilla *El problema de América* (1959, 1969) o el del chileno Félix Schwartzmann *El sentimiento de lo humano en América* (1er. vol., 1950 y 2do. vol., 1953) serían impensables sin la lección fenomenológica y existencial.

Mas la fenomenología y el existencialismo también pueden contabilizar en su haber la gran influencia que han ejercido sobre la filosofía de la liberación y la filosofía inculturada. En la obra principal de Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973 ss.), Heidegger le sirve para intentar rebasar toda la tradición occidental beneficiando de su crítica a la misma. De Heidegger hace también un gran uso el liberacionista argentino Mario Casalla en su opúsculo *Razón y liberación* (1973), y Husserl le sirve para ejemplificar la idea que él pretende que Europa se ha hecho de sí misma en su artículo "Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperio" (1975). Heidegger es también una gran presencia en el reciente libro de

la fase inculturada de J.C. Scannone *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990).

Y, sin embargo, difícilmente se podría negar que grandes investigaciones fenomenológicas y existenciales como las citadas en la sección anterior están centradas sobre todo en la problemática filosófica universal europea. Y es que, en verdad, si la fenomenología y el existencialismo contribuyeron indirectamente al descubrimiento de la realidad latinoamericana, fundamentalmente están orientados a las cuestiones filosóficas que supone que son universales.

En cuanto al marxismo en América Latina algunas veces trató de constituirse en forma conceptual y/o políticamente autónoma. Así sucedió por ej. cuando en 1929 José Carlos Mariátegui lo concibió en su *Defensa del Marxismo* como un método de interpretación de la realidad en forma semejante e independiente a como años antes lo había hecho Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1922). Algo parecido ha sucedido con la concepción del marxismo como una "filosofía de la praxis" por parte de Adolfo Sánchez Vásquez en su libro del mismo título (1967), ensayo similar e independiente al del grupo yugoslavo "Praxis". Pero no siempre ha sido este el caso: la regla (aunque con excepciones) es que en América Latina el marxismo ha sufrido de un infradesarrollo: no ha aspirado a una autonomía conceptual (y política), sino que simplemente ha trasladado la concepción soviética ortodoxa del marxismo como la reunión del Diamat y Histomat, preocupándose tan sólo por aplicarla a una realidad distinta a la europea como es la latinoamericana.

En tercer lugar sostengo que en los últimos tiempos se advierte que hay en la filosofía analítica latinoamericana una mayor atención por los problemas latinoamericanos. Se lo comprueba así, entre otros, de los artículos periodísticos de Mario Bunge, de los trabajos de Ernesto Garzón Valdés sobre la estabilidad de los sistemas políticos o sobre el terrorismo de Estado, de Carlos S. Nino sobre ética y derechos humanos, de Alfonso Gómez Lobo sobre la lógica y ética de la tortura, o de los muchos impulsos que la historia de las ideas en América Latina ha recibido de los afanes de un pensador analítico como es Jorge J.E. Gracia. Y, no obstante, la inmensa mayoría de los trabajos que se producen dentro de la filosofía analítica en América Latina, siguen siendo ajenos a la problemática latinoamericana.

Finalmente, deseo señalar que en algunos representantes aislados de la filosofía de la liberación latinoamericana o en la inculturada hay un perceptible interés por el problema del método de la filosofía o de la historia de las ideas. Este es el caso de Enrique Dussel o de Juan Carlos Scannone cuando hablan del "método analéctico" -aunque entendiéndolo en distintos sentidos (Cf. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*. Salamanca: Sígueme, 1974, y J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, p: 84 y 1886)-, o el de Horacio Cerutti Guldberg en su libro *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (México:

Universidad de Guadalajara, 1987). No obstante, juzgamos que aún no se ha logrado perfilar lo suficiente el mencionado método analéctico en sus pasos y procedimientos, y tampoco la metodología propia para una historia de las ideas en América Latina.

Podemos pues concluir, aunque con algunas reservas, que el día de hoy es legítimo agrupar las corrientes actuales de la filosofía en América Latina en dos frentes: 1. El formado por la filosofía fenomenológica y existencial, la filosofía analítica y un marxismo de cuño europeizante que hacen filosofía a la manera europea y sin tomar mayormente en cuenta la realidad latinoamericana y sus peculiaridades. Estas corrientes conceden una apreciable importancia a las cuestiones metodológicas y a la limpieza conceptual -sobre todo en el caso del movimiento fenomenológico y de la filosofía analítica. Y 2. el frente integrado por la filosofía liberacionista e inculturada y por un marxismo de cuño latinoamericano que consideran que el objeto privilegiado de la filosofía es la realidad latinoamericana: se trata de liberarla, de revolucionarla o de elevar a claridad conceptual la sabiduría popular. La filosofía adquiere aquí un carácter instrumental: se convierte en un medio para lograr la liberación latinoamericana, para preparar o contribuir a la revolución o para colocar en un nivel reflexivo la sabiduría popular inmediata existente en América Latina.

Agrupadas las corrientes actuales del filosofar latinoamericano en estos dos frentes, quisiera formularles algunas críticas de principio.

Critico al grupo «universalista» por su asunción acrítica de la filosofía occidental, por su carácter imitativo y por no pensar los problemas filosóficos desde una perspectiva latinoamericana. Pero critico al mismo tiempo al grupo «regionalista» por instrumentalizar la filosofía al concebirla solamente como un medio para lograr la liberación, la revolución o la claridad conceptual de la sabiduría popular; y lo critico asimismo por su insuficiente nivel metodológico y por su falta de limpieza conceptual.

Quisiera ahora hacer plausibles estas críticas mediante algunos comentarios. En un libro muy bien escrito y documentado, *Academic Rebels in Chile. The Role of Philosophy in Higher Education and Politics* (Nueva York: SUNY, 1989), Ivan Jaksic ha contado cómo la filosofía chilena adquirió hasta la década del 60 un marcado carácter «universalista» -Jaksic habla del proceso por el que ella obtuvo un alto nivel de «profesionalización». Este proceso fue interrumpido por dos acontecimientos históricos: el movimiento de la reforma universitaria de 1968 y el golpe militar del general Augusto Pinochet. Ambos mostraron que no se puede pensar en la temática filosófica como si sólo procediera de Occidente y como si no tuviera que ver con la propia circunstancia histórica. No obstante, luego del retorno de la democracia los filósofos chilenos no parecen haber extraído las consecuencias de esta lección y prosiguen tratando de hacer filosofía al modo «universalista» al margen de la propia realidad. Acidamente escribe Jaksic:

«La ironía de su esfuerzo es que el diálogo que desean mantener con la tradición occidental ha sido más un monólogo de su parte. Sus obras raramente han sido traducidas y son prácticamente desconocidas fuera de Chile» (p. 188).

Volvámonos ahora hacia el grupo «regionalista». De una parte, aquí se desnatura y se sobrexige la filosofía al pretender colocarla al servicio de la liberación, de la revolución o de la aclaración reflexiva de la sabiduría popular. Se desnatura a la filosofía al instrumentalizarla, porque la filosofía no sigue siendo vista como un *fin en sí mismo*, sino como un mero *medio* para lograr ciertas metas —por cierto: muy altas. Y se la sobrexige porque, aunque la filosofía aceptara convertirse en una *ancilla liberationis* (o *revolutionis*), no está en la situación de liberar al hombre por sí sola de la opresión material. Y tampoco de producir la revolución o desencadenarla, porque, como sostiene el filósofo marxista de Benin Paulin Hountondji, esta forma de concebir el rol de la filosofía implica sobrevalorarla, representa un rezago del pensamiento de los jóvenes hegelianos y de su voluntarismo idealista, y olvida que según Marx no es la filosofía sino la *praxis política* la llamada a transformar el mundo (Cf. su artículo «Que peut la philosophie?», en: A. Diemer (Ed.), *Philosophy in the present Situation in Africa*. Wiesbaden: Steiner, 1981: 48).

En cuanto al afán de colocar la filosofía al servicio de la sabiduría popular, equivale *mutatis mutandis* a lo que el mismo Hountondji denomina *etnofilosofía* en el caso de África. Aquí se trata del empeño común a antropólogos, sociólogos, etnógrafos y filósofos de presentar la sabiduría popular como filosofía. Según Hountondji la etnofilosofía «consiste en refugiarse perezosamente tras el pensamiento del grupo, absteniéndose de tomar posición uno mismo y de pronunciarse sobre los problemas a los que respondió a su manera el pensamiento de los ancestros» (Id.: 37). Los etnofilósofos se oponen a ver la filosofía como un campo de pensamiento producido por *individuos* y *racionalmente argumentado*, subrayan la naturaleza grupal del pensamiento y aceptan la invocación emocional o religiosa como rasgos distintivos. Según Hountondji y el filósofo de Nairobi Odera Orika la etnofilosofía es filosofía sólo en el sentido adulterado del término, y no pertenece a la tradición crítica sino acrítica del pensamiento (Cf. al respecto nuestro artículo «Las filosofías heterogéneas», en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía del Perú*. Lima 1984. Lima: San Marcos, 1990: 138-158; esp.: 146-147²).

Por otra parte, la filosofía «regionalista» ofrece un déficit metodológico y conceptual muy perceptible. Nosotros hemos examinado por ej. las críticas dirigidas por Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) y en sus artículos «La filosofía latinoamericana como filosofía de

liberación» (1973) y «Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana» (1974) (Cf. nuestro artículo «Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy», en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires, Vol. XVI, No. 1, marzo de 1990: 25-45)³. Pues bien, examinando las críticas de Zea a Salazar casi ninguna se sostiene debido a la deficiencia de información histórica o filosófica del pensador mexicano, o a que no respeta el significado preciso de términos como «originalidad» o «autenticidad» que el peruano emplea.

Estas críticas nos han de permitir plantear a continuación un programa de las tareas actuales que tiene ante sí la filosofía latinoamericana.

3. TAREAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

En mi opinión, la filosofía es en sentido estricto un producto occidental. En América Latina existió antes de la llegada de los españoles un pensar náhuatl, maya e inca (Cf. al respecto los artículos publicados en el volumen «Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro» de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta, 1992; pp. 79-154), entre otros, pero que en rigor no puede ser considerado filosofía. Tomemos por ej. el caso de los nahuas. Existió entre ellos un cierto proceso de racionalización de las creencias religiosas, pero no fue tan lejos como para llevar a un descreimiento masivo y a la necesidad de reemplazar las *antiguas* creencias religiosas no por nuevas creencias *míticas* sino por un *nuevo tipo de saber*: la filosofía. Existieron también entre los nahuas *tlamantinime*: sabios con rasgos bien definidos, pero que conservaban la tradición y por lo general no se colocaban en contra de ella. Existió finalmente un saber diversificado, pero de carácter también bastante tradicional y no innovador como en el caso de la filosofía griega. En suma, entre los nahuas hubo sin duda una imagen mítica del mundo, de los dioses y del hombre similar a la que tuvieron los griegos *antes* del nacimiento de la filosofía, pero no un saber filosófico genuino (hemos estudiado el punto en el artículo «¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?», en: V.V.A.A., *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Lima: Bartolomé de las Casas, 1992; pp. 161-208)⁴.

Considero que los continentes, las regiones o los países que no han tenido a la filosofía como un elemento integrante original de sus culturas, la adoptaron de Occidente como un producto heterogéneo. Examiné por ejemplo la historia del pensamiento en América Latina en los siglos XVI, XVII y XVIII, y se observará cómo penetran y se aclimatan entre nosotros corrientes filosóficas que poco tienen que ver

² Reproducido en este volumen, pp. 73-91.

³ Reproducido igualmente en este volumen, pp. 237-253.

⁴ Reproducido en este volumen, pp. 19-71.

con la realidad y los problemas de América Latina: el tomismo, el escotismo, el suarecismo y hasta el neoplatonismo humanista. Tomemos el azar el caso de la estética en el Virreinato del Perú. A fines del siglo XVI y comienzos del XVII florece en Lima la «Academia Antártica» que extrae sus temas y su inspiración de la Academia neoplatónica –entre sus obras más representativas hay que mencionar la *Miscelánea Austral* (escrita probablemente en La Paz, pero publicada en Lima en 1603) de Diego Dávalos y Figueroa y el *Discurso en Loor de la Poesía* (1608) de la poetisa anónima peruana. Posteriormente, en el siglo XVII, en su *Apologético a favor de don Luis de Góngora* (1662) Juan de Espinosa Medrano, el «Lunarejo», defiende los recursos y el lenguaje gongorino en contra de los ataques del crítico portugués Manuel de Faria y Souza. En el siglo XVIII los problemas estéticos que interesan a don Pablo de Olavide son la determinación de la belleza como proporción, gracia, garbo, elegancia y magnitud, y el rol que Dios ha impuesto al hombre de hermosear la naturaleza (analizamos estos y otros casos más en nuestro estudio en preparación «Pensamiento estético y estética en el Perú»). Todas estas son cuestiones estéticas importantes dentro de la estética europea, pero que poco o nada tienen que ver con los problemas que planteaban los fenómenos estéticos propios de la naturaleza, el arte y las artesanías de la joven América.

El hecho de que la filosofía sea en continentes como África, en regiones como América Latina y en países como el Japón un producto heterogéneo, ha determinado que allí aparezca con un carácter extraño y con encargos peculiares –como los de definir la identidad nacional, servir de instrumento de liberación o descubrir en la propia tradición algunos equivalentes de la filosofía. Se practica así en América Latina la «filosofía de lo americano», la «filosofía de la liberación», la «filosofía inculturada», y se quiere descubrir en la cultura original del caso una «filosofía náhuatl» o inca. Propuestas similares se las puede hallar *mutatis mutandis* en África o en el Japón. No en cambio en Europa o en los Estados Unidos, donde la filosofía es un producto homogéneo a las culturas respectivas (Cf. nuestro artículo ya citado «Las filosofías heterogéneas. Los casos de la filosofía en América Latina, en África y en el Japón», en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía del Perú*. Lima, 1984. Lima: San Marcos, 1990: 138-158)⁵.

Todo lo anterior nos lleva a sostener que la filosofía tiene en América Latina en este momento de su desarrollo fundamentalmente tres tareas –lo que se puede extender a otros casos de filosofías heterogéneas:

1º. La de terminar de apropiarse del pensamiento filosófico occidental, es decir acabar por hacer propio algo que nos era originariamente ajeno. Esta labor nos permitirá tomar una adecuada distancia frente a la tradición filosófica occidental,

y nos posibilitará elaborar los problemas filosóficos manteniendo el nivel metódico que ellos requieren. En el fondo, nuestro conocimiento de esta tradición es muy débil: autores básicos como los presocráticos, Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Comte todavía son muy mal conocidos entre nosotros –para nombrar sólo a algunos filósofos hasta el siglo XIX.

2º. La de someter a crítica la tradición filosófica occidental pasada y presente luego de haber logrado una gran familiaridad con ella –por consiguiente no desde su conocimiento superficial, sino desde el centro de su poder (Hegel). Para realizar esta crítica deberemos tener en cuenta nuestra propia realidad y problemas. Por ej. la filosofía alemana del arte de Schelling, Hegel o Heidegger sólo tiene en cuenta el arte occidental; y algo semejante sucede con la filosofía de la historia de Fichte o de Hegel quienes toman como historia básicamente la historia de Europa (Cf. los trabajos de nuestro libro *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*. Lima: Amaru, 1986).

Una crítica semejante nos permitirá liberarnos de la sujeción esclavizante a la tradición filosófica occidental y no seguir sujetos a sus fluctuaciones. Variando una frase de Nietzsche podemos decir: lo que no se perdona a una cultura es que permanezca siempre la eterna aprendiz e imitadora de la otra.

3º. La de replantear los problemas filosóficos y reconstruir el pensamiento filosófico teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo nuestra situación peculiar y nuestras necesidades concretas.

Quisiera poner a este último respecto dos ejemplos. El estudio de la historia de la estética occidental me ha llevado a la convicción de que el concepto de arte surgido en Europa en el siglo XVIII es insostenible. En efecto, según este concepto el arte consiste básicamente en la producción de la belleza y de productos bellos, y se distingue radicalmente de las artesanías. La belleza se la concibe sobre todo como una cierta proporción o luminosidad. Pues bien, si aceptáramos estos conceptos deberíamos rechazar como arte por ej. los productos de la cultura Chavín, que no son bellos en el sentido de proporcionados o luminosos, y asimismo todos los productos estéticos producidos por el pueblo latinoamericano porque son artesanales. Necesitamos pues un nuevo concepto de arte que involucre dentro de sí también lo desproporcionado, oscuro y terrible y acoja asimismo a los productos artesanales (Cf. mi artículo «Aesthetics and Ethnocentrism», en: M. Dascal (Ed.), *Cultural Relativism and Philosophy. North and Latin American Perspectives*. Leiden/Nueva York/Copenhague/Colonia: Brill, 1991: 215-130). De allí que mi compatriota Juan Acha prefiera hablar no del arte como del objeto de la estética sino de la realidad estética, la cual englobaría tanto a los productos artísticos y artesanales como a los diseñísticos (Cf. su libro *El arte y su distribución*. México: UNAM, 1984; caps. II, II: 53-91).

⁵ Recogido asimismo en este volumen, pp. 73-91.

Otro ejemplo de un caso donde necesitamos realizar una reconstrucción de los problemas filosóficos es el de la filosofía del derecho. Dentro de ésta un problema fundamental es el de saber qué es el derecho. Hasta hace unos años estaba en boga la respuesta positivista. El derecho, se decía, es un sistema de normas: ya sea de normas primarias (Kelsen) o la reunión de normas primarias y secundarias (Hart). Pues bien, esta concepción es inoperante en América Latina, donde seguimos viendo como no existe ningún respeto por la protonorma kelseniana o por las reglas de reconocimiento de las normas y de cambio de autoridades de Hart y donde sigue conservando su validez el derecho consuetudinario. Necesitamos por lo tanto replantear este problema y formular una teoría que nos permita dar cuenta no sólo de la realidad jurídica europea o estadounidense, sino también de la latinoamericana con su alternancia de regímenes de derecho y de facto y con su persistencia de la costumbre como fuente primaria real del derecho.

Deseo finalmente hacer una aclaración: sugerir estas tareas no significa por cierto tratar de imponerlas desde fuera. Lo que ha hecho es tan sólo realizar un análisis de la situación actual de la filosofía en América Latina, criticar los frentes que distingo dentro de ella y, a partir de aquí, formular estas tareas. No constituyen de por sí, obviamente la propuesta de una filosofía, sino apenas ideas muy generales sobre lo que debemos hacer para lograr la madurez de la filosofía de Nuestra América.



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASADITA MARIA AUXILIADORA 156 - BREA
E-mail: tareagrafica@correo.dnet.com.pe
TELEF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
OCTUBRE, DE 1999 LIMA - PERU

2000-0261