

VÍAS Y EXTRAVÍOS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO, CON UN EPÍLOGO SOBRE EL RELATIVISMO*

Alberto Rosales**

Al amigo Emilio Uranga, in memoriam

Tanto el estudio como la creación filosófica en Latinoamérica marchan desde hace unos cincuenta años por dos caminos divergentes. Si bien en estos se invoca la idea de la filosofía como un saber universal, en uno de ellos se sostiene a la vez que el tema de nuestros filósofos ha de ser Latinoamérica misma. En el otro se proclama, por el contrario, que la tarea consiste en adquirir la tradición filosófica de occidente y contribuir a ella de manera original. Sin embargo, como es característico de nuestra situación, en ninguna de esas dos tendencias se pregunta qué implicaciones están encerradas en la idea de un saber universal o en la de un saber filosófico sobre entes singulares. Los contrincantes se contentan con lanzarse a la cara generalidades vacías, en una verdadera pelea con almohadones, de la cual ninguno puede salir vencido. Si queremos echar un poco de luz en una situación tan confusa, es necesario inquirir más profundamente por la cuestión disputada: la filosofía misma y su tarea propia.

1

Todo intento semejante se topa siempre con serias dificultades. Como todo el mundo cree saber qué es filosofía y la toma por algo que se sobreentiende, se teme dar pruebas de la propia ignorancia al preguntar por su “esencia”. Y cuando se supera ese temor, como hay definiciones tan diversas de la filosofía una pregunta semejante parece carecer de objeto. En contra de esa prevención hay que recordar dos cosas: 1. que esa diversidad de definiciones se funda justamente en que todas ellas tienen algo en común,

* Dictado como conferencia en Mérida (febrero, 1990), Caracas (marzo, 1991) y Bogotá (Univ. Nacional, 1993). Publicado en la revista *Apuntes Filosóficos* 2 (UCV), Caracas 1992.

** Profesor Emérito de la Universidad Simón Bolívar. Caracas – Venezuela. Licenciado en Filosofía (Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957), Doctor en Filosofía (Universität zu Köln, Alemania 1967). Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre los que se cuentan: *Siete ensayos sobre Kant* (ULA 1993), *Unidad en la dispersión* (ULA 2006), *Transzendenz und Differenz* (Transcendencia y Diferencia (Phaenomenologica vol.33, Martinus Nijhoff, Den Haag. Holanda 1970) y *Sein und Subjektivität bei Kant* publicado en el año 2000 por Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York. Esta última, traducida al castellano (*Ser y Subjetividad en Kant*), fue publicada en Argentina por la Editorial Biblos, en el año 2010.

que les permite diferenciarse unas de otras; y 2. que la palabra “filosofía” tiene de hecho desde la antigüedad un sentido unitario, que no puede ser desestimado por quien intente desarrollar la pregunta en cuestión. Ese sentido ha sido hecho expreso por primera vez en el capítulo 2 del Libro A de la *Metafísica* de Aristóteles, quien determina la filosofía como un saber acerca de todo y ello a través de lo más universal. De aquí procede el sobreentendido de la filosofía como saber universalísimo.

¿Pero qué significa un saber tal? Si bien muchas tendencias filosóficas parecen estar de acuerdo hasta nuestros días en caracterizar a la filosofía como el saber más universal, sería equivocado creer que ellas entienden su naturaleza en el mismo sentido que Aristóteles. Ello significa que, si deseamos conservar lo que esa vieja concepción tenga de verdadero, en vista de poder caracterizar las filosofías más diversas, es necesario convertirla primero en un problema: ¿en qué puede consistir un saber acerca de todo?

En primer lugar, el sentido común se rebela frente a todo intento semejante, insistiendo en que sólo experimentamos cada vez un trozo limitado de la realidad, mientras que el resto nos está oculto. Esa indicación es correcta, pero el sentido común pasa por alto que para poder experimentar un espacio limitado, por ejemplo, una habitación, es necesario tener en cuenta la casa que constituye su entorno, y esto es posible a su vez sólo si tenemos en cuenta su contorno más amplio y así sucesivamente: De este modo, ya en la experiencia perceptiva más simple nos es dado como horizonte espacio-temporal un todo de cosas, sea que se lo considere como finito o como infinito. No podemos comprender lo que nos está patente directamente en cada caso, sino en tanto tomamos en cuenta una totalidad oculta.

Por otra parte, nuestra lengua, y el pensamiento que se manifiesta a través de ella, nos permiten hablar de totalidades (“todos los hombres”, “todas las ballenas”, etc.), a pesar de que ellas permanecen ocultas a la percepción de cada caso. Sea cual fuere la naturaleza de los enunciados universales, ellos atestiguan un *factum*: el hombre puede pensar totalidades a través de palabras o conceptos universales.

La filosofía es la prolongación y consumación de esa tendencia natural de nuestra experiencia y pensamiento. La filosofía va ciertamente más allá de la zona experimentada inmediatamente en cada caso, al anticipar todos de entes a través de palabras o pensamientos universalísimos. Pero el término “universal” es inadecuado en este caso, pues él ha terminado por designar en la tradición sólo al universal distributivo. Ciertamente, la filosofía piensa universales de este tipo como “ente”, “esencia”, “cosa”, etc., pero ella hace uso de otro tipo de “universales”. Ya Aristóteles llama *katholou* a lo divino, es decir, a un ente singular, en tanto él es, en un cierto sentido, causa de todo (cfr. *Met.* A 2, E 1). Y cuando Kant piensa la razón pura, tiene en mientes algo singular en cada caso, a lo cual se refieren todos los entes en tanto objetos. En vista de estos facta, y para designar con un sólo término todos esos tipos de “universales”, llamamos

omniconcernientes a ciertas palabras, pensamientos o a lo mentado por ellos, en tanto conciernen a todo de una u otra manera.

No es difícil advertir que la filosofía tradicional posee omniconcernientes característicos (por ejemplo, acto, potencia, sustancia, forma, materia, etc.). Pero un empirismo que rechaza toda metafísica refiere implícitamente todo a omniconcernientes como sujeto humano, sensación, imaginación, concepto, proposición, asociación, creencia, sentimiento, verdad, certidumbre, etc. E igual cosa ocurre a tendencias que niegan parcial o totalmente la filosofía, como el relativismo y el escepticismo, cuando piensan todo a través de omniconcernientes como sujeto humano, percepción pensamiento, juicio, opinión, estados y circunstancias del sujeto, etc. Si bien estas y otras muchas tendencias son divergentes entre sí, podemos decir que *todas ellas piensan, de una manera u otra, tanto una constelación de omniconcernientes como un todo de cosas correlativo, cada uno en referencia al otro.*

Sin embargo, la relación del filosofar con esa doble meta puede adoptar múltiples formas, como lo demuestra la diversidad de las filosofías. Estas pueden tematizar sus omniconcernientes y el todo correlativo en una disciplina fundamental para considerar luego, en disciplinas particulares, las provincias de ese todo. Pero esa posibilidad, que puede ser y ha sido realizada con mayor o menor plenitud de diversas maneras, admite además múltiples modificaciones privativas. Para comprender cómo, sobre la base de la idea unitaria, que esbozamos, puede existir una diversidad, aparentemente inabarcable, de filosofías, basta dirigir la atención hacia sus realizaciones deficientes. En efecto, es posible hacer uso de omniconcernientes, sin considerar temáticamente ni a éstos ni al todo correlativo en una disciplina específica. El filosofar puede hacer un uso ingenuo de sus omniconcernientes, sin preguntarse qué sean ellos y de dónde proceden. Es posible también “hacer filosofía” en el marco de una división tradicional de disciplinas y regiones de cosas, sin inquirir cómo y por qué ella ha podido surgir. El pensador puede incluso pasarse la vida confeccionando ensayitos y “papers”, en los que la filosofía parece haber desaparecido en una especulación puntual sobre astillas de una realidad desintegrada. Y sin embargo, a lo largo de esta serie descendente se conserva, aunque disimulada en realizaciones deficientes, la idea de la filosofía que hemos esbozado.

2

Si bien tal característica de la filosofía da un paso más allá de su concepción vulgar como saber universal, ella es incompleta, pues omite aún toda referencia a su carácter en tanto saber, y da la impresión de ignorar que éste se encuentra hoy en crisis, en la etapa final de la modernidad. La filosofía moderna comienza por ponerse como meta la fundamentación de un saber absoluto, se concibe a sí misma como tal y termina por descubrir, frente a la ciencia empírica de la naturaleza, que quizás la filosofía no sea

un saber, sino algo así como una “concepción del mundo”. Hemos de dirigir nuestra mirada a esa conexión histórica, para comprender cómo una filosofía que se entiende por tal pueda ponerse como objeto inicial una entidad geográfico-cultural singular como Latinoamérica. Los pasos siguientes han de mostrar que una aclaración de esa tendencia conduce ante la problemática de la filosofía moderna y, a través de ello, agudiza la *pregunta* acerca de cuál sea la “esencia” de la filosofía en general.

En la Edad Moderna la filosofía piensa la totalidad según la distinción sujeto-objeto. Así Leibniz determina al ente como sujeto y por cierto como mónada, que se representa al mundo. Si ella es finita, esa representación ocurre a partir de su posición en el mundo, en cada caso en una perspectiva limitante, que la caracteriza como individuo. Sin referencia a esa doctrina, Kant acuña en 1790 la expresión “Weltanschauung” en el sentido de intuición sensible del mundo fenoménico. En 1799 Schelling da un giro a ese sentido de la palabra, hacia la tradición leibniziana, al atribuir a cada especie viviente una peculiar visión restringida del mundo sensible. A partir de ese giro, desde comienzos del siglo XIX la palabra en cuestión pasa a significar más bien la “concepción del mundo” (Weltansicht), sea en el sentido filosófico de una concepción del ente en total y del hombre dentro de él, sea en el sentido banal de una opinión sobre hombres y cosas. De acuerdo con ese giro leibniziano, la, “concepción del mundo” es atribuida como perspectiva peculiar a individuos, comunidades, doctrinas, partidos, épocas, etc. Todavía Hegel da un sentido metafísico a esa palabra, al designar con ella, sea a una “concepción moral del mundo”, como figura o momento en el devenir de la conciencia, sea al “espíritu del pueblo”, es decir, a la cultura nacional de un pueblo, pero no como simple fenómeno empírico histórico, sino en tanto manifestación del espíritu universal absoluto. De toda esta evolución de esa palabra se deriva su significación vulgar posterior, como *creencia prefilosófica acerca de la realidad en total* (= CM-1).¹

Cuando tiene lugar, en la primera mitad del siglo XIX, la “debacle” del idealismo alemán, y de la metafísica de lo suprasensible, se opera aquella inversión, característica de la segunda etapa de la Edad Moderna, en la cual el ente en sentido propio viene a ser *el objeto* que es tema de las ciencias y material de la técnica, mientras que el sujeto es degradado a un modo inferior de ser, y lo subjetivo adquiere el sentido peyorativo de visión meramente individual acientífica. Entonces la palabra “concepción de mundo” pierde las significaciones antes mencionadas y viene a designar tan sólo *la visión*

¹ Sobre el origen y la evolución de la palabra “Weltanschauung”, cfr. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 29 p. 1530 y ss., así como el artículo “Weltanschauung” de A. Götte en *Euphorion Zeitschrift f. Literaturwissenschaft*, 1924, p. 42 y ss. Cfr. también: H., *Schelling y la libertad humana*, Caracas, 1990, p. 20 y ss., en traducción del autor. Sobre los pensadores citados cfr. Leibniz, *Monadologia*, §§ 56, 58, 60, 62. Kant, *Crítica del Juicio*, 26. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), ed. Schroeter II, 182. Hegel, *Aesthetik*, ed. Bassenge (Aufbau-Verlag, Berlin, 1955): 110, 969. Sobre el sentido del término “Volksgeist” (espíritu del pueblo) en Hegel, cfr. Hermann Glockner, *Hegel-Lexikon*. H. ha tratado el problema de la “concepción del mundo” sobre todo en GA 27, Segunda Sección, pp. 229-401.

subjetiva peculiar al individuo y a los grupos humanos. Como las filosofías, debido a su pluralidad y desacuerdo, parecen entonces carecer de toda cientificidad, se ven degradadas a ser mera concepción del mundo. Con esto el sentido amplio de la palabra “Weltanschauung” sufre una modificación, al pasar a significar, en sentido restringido, *la filosofía misma como visión, relativa a su autor, sobre la realidad en total* (= CM-2). Dilthey, quien parte de esa situación, trata de salvar la filosofía frente al relativismo y al subjetivismo, pensando las filosofías como visiones ciertamente diversas, pero todas ellas verdaderas en tanto perspectivas de un mismo mundo. Por el contrario, para Nietzsche todos nuestros modos de pensar, y entre ellos las filosofías, son visiones en perspectiva, pero todas ellas falsificadoras, no de un mundo idéntico, sino del fluyente caos de la vida. Inspirándose en ambos pensadores, pero sobre todo en Dilthey, forja Ortega y Gasset su filosofía perspectivista, que se divulga ampliamente en España y Latinoamérica desde principios de siglo.²

Si queremos comprender cómo fueron recibidas en Latinoamérica esas ideas de Ortega y, a través de ellas, la problemática esbozada, es necesario tomar en cuenta algunos rasgos de nuestra propia tradición. En primer lugar, desde la época colonial comenzó a formarse en Latinoamérica un sentimiento “nacional”, el cual estaba en condiciones de articularse conceptualmente gracias a la idea de *nación*, que es fruto de la Edad Moderna europea. “Nación” alude a un grupo de hombres, que se siente formar una comunidad por tener los mismos ascendientes, un territorio común, o al menos la misma tradición, cultura y el mismo lenguaje, y posee por ello un Estado soberano o al menos quiere tenerlo. Esa idea, que empieza a surgir en el siglo XV y madura a través de los siguientes, se convierte a fines del período ilustrado en un programa político, a saber, que la nación, en el sentido restringido del “estado llano”, debe ser soberano en un estado democrático (Rousseau, Sieyes). A partir de la Revolución Francesa el nacionalismo se convirtió en una fuerza política dominante, tanto en Europa como en América, y durante el siglo XX también en el resto del planeta.³

El nacionalismo tiende a afirmar lo particular y favorece con ello la comprensión de las individualidades en su desarrollo histórico. Los empiristas ingleses y luego el sensualismo francés dan un primer paso en esta dirección, al considerar al hombre en su sensoriedad, sometido a influjos exteriores que lo diferencian y particularizan. Pero es sobre todo Montesquieu el que, sin apartarse totalmente de la concepción iluminista de la historia, pone de relieve todas aquellas circunstancias que como el clima, el carácter

² Sobre Dilthey cfr. *Gesammelte Schriften*, vol. VII, así como O. F. Bollnow, *Dilthey*, 72 ss. Sobre Nietzsche, cfr. *Der Wille zur Macht* (ed. Por Peter Gast, Kröner), especialmente “La voluntad de poder como conocimiento”, fragmentos 481, 567, 602, 636. Sobre Ortega, cfr. *El tema de nuestro tiempo* en sus *Obras Completas*, así como F. Riu, *Vida e historia en Ortega*, Caracas, Monte Avila, págs. 14/54.

³ Sobre el concepto de “nación” y su génesis histórica cfr. F. Meinecke, *Welbürgertum und Nationalstaat* (Cosmopolitismo y estado nacional).

de un pueblo o sus costumbres, influyen en el éxito o el fracaso de la legislación y del gobierno. En Montesquieu comienza a esbozarse un relativismo de las leyes, las religiones y verdades.⁴ Como lo demuestra el discurso de Bolívar en Angostura, esas ideas han influido decisivamente en la generación que llevó a cabo la independencia latinoamericana. El nacionalismo, que anima desde entonces nuestra vida republicana, no fue sólo de carácter político. Ya desde 1821, a través de García del Río (Lima), y luego en 1823, con la “Alocución a la poesía” de Bello (Londres), se anunció un nacionalismo de amplitud continental, en la literatura y la cultura, que el romanticismo contribuyó luego a intensificar con su idea de las literaturas nacionales.⁵

Esa tradición se manifiesta por primera vez en la filosofía hacia mediados de siglo, en las ideas de J. B. Alberdi (Montevideo, 1840) y A. Bello (Santiago, 1848). Alberdi propugna cultivar la filosofía europea y utilizarla como instrumento para realizar nuestro más alto fin, que sería una civilización nacional. Esa exigencia, que está ya acompañada por algunos enunciados relativistas, parece cumplirse luego en la recepción y aplicación del positivismo hasta comienzos del Siglo XX.⁶

El tránsito del positivismo al relativismo nacionalista es perceptible con cierta claridad en México. El positivismo, que se anuncia en ese país desde 1867 y predomina durante el régimen de Porfirio Díaz, concebía a la sociedad, según Spencer, como determinada por las fases de su desarrollo cuasi-orgánico. A comienzos del siglo XX, Justo Sierra pone en duda la supuesta necesidad científica de esa concepción para proclamar, en su lugar, que el conocimiento está determinado por las pasiones y el temperamento del cognoscente, por sus inclinaciones e intereses. En la generación de 1910, Caso y Vasconcelos hacen frente al positivismo con la idea bergsoniana de una libre evolución creadora del espíritu, pero insisten a la vez en la necesidad de arraigar la filosofía en la realidad nacional y latinoamericana. Vasconcelos concibe, a partir de la experiencia del imperialismo norteamericano y de las ideas de Rodó, el conflicto entre anglosajones y latinoamericanos como una confrontación étnico-cultural de razas, con caracteres y fines propios. A la supremacía de la raza anglosajona contraponen Vasconcelos la

⁴ Sobre el pensamiento de Montesquieu en el decurso del siglo XVIII, véase F. Meinecke: *Der Ursprung des Historismus* (La génesis del Historicismo, F.C.E.), cap. III. Cfr. también E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung* (Filosofía de la Ilustración, F.C.E.), cap. V y VI.

⁵ Cfr. A. Ardao, *La inteligencia latinoamericana*.

⁶ Cfr. A. Ardao, op. cit., p. 73 y ss. “El Latinoamericanismo filosófico, de ayer y de hoy”. Alberdi declaraba en sus hoy famosas *Ideas* de 1842: “No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano. La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Cfr. J.E. Gracia e I. Jaksic, *Filosofía e Identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, p. 54 (citado en lo siguiente a través de las siglas FIC).

superioridad de la raza mestiza, y frente al social-darwinismo de Spencer postula una filosofía latinoamericana como instrumento que sirva para iluminar los fines y el campo de acción de nuestra raza. «Cada raza que se levanta necesita de su propia filosofía, el deus ex machina de su éxito» (*La raza cósmica, Obras*, II, 935). Con ello el pensamiento filosófico queda a la postre sujeto a los intereses emancipatorios de la raza y surge un conflicto entre la universalidad del filosofar, que Vasconcelos defiende expresamente, y la relatividad de su origen y fines particulares. Este ha sido el inicio próximo de la filosofía nacionalista latinoamericana en sentido estricto.⁷

Esta tendencia nacionalista se profundiza luego en Samuel Ramos, discípulo de Vasconcelos, quien pone en marcha una autocomprensión filosófica del hombre y de la cultura mexicanos, como condición para adaptar la cultura y filosofía universales a la peculiaridad de su país. Ese propósito plantea el problema de la posibilidad de una filosofía nacional. Es en ese contexto que tiene lugar la recepción del perspectivismo de Ortega en México. Ortega, dice Ramos, vino “a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en *Las meditaciones del Quijote*, aquella generación encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional”.⁸ Esto no significa simplemente una adhesión al perspectivismo de Ortega, quien en definitiva piensa a la filosofía como “concepción del mundo” (CM-2), sino es una modificación implícita de la misma, a saber: la *filosofía como prolongación y formulación expresa de la concepción del mundo de un pueblo* (= CM-3).

Esas ideas fueron radicalizadas luego, durante los años cuarenta y cincuenta por los integrantes del grupo “Hyperión”, el cual reinterpreta a Heidegger y Sartre desde ese historicismo perspectivista, para intentar sobre esa base un “*Análisis del ser del*

⁷ Cfr. las siguientes palabras de Vasconcelos: “Es menester, con urgencia de salvamento, dar una filosofía a las razas hispánicas, aunque no fuese por otro motivo que el de tener ya nuestros rivales una filosofía propia” (*Ética, Obras*, III, 681). Sin embargo: “Una filosofía nacional y aún una filosofía continental, tendría que parecer tan limitada que casi se haría indigna del nombre venerable” (*Indología, Obras*, II, 1205). Pero en una entrevista expresa que esa filosofía sería “... una filosofía latinoamericana en su base, pero universal en sus finalidades y conclusiones...” Cfr. M. Vera y Cuspintera: *El pensamiento filosófico de Vasconcelos*, p. 213, así como 179 y ss. Vasconcelos, al igual que sus seguidores, no explica en qué consiste precisamente esa “base”, en cada caso particular, de su filosofía, y termina en consecuencia por relativizarla a su origen nacional y a los fines de un grupo racial. Cfr. además Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México 1952, 154 ss. y *Filosofía y cultura latinoamericana*, Caracas, CELARG, 1976, 41 ss.: “Vasconcelos y Ramos en la filosofía mexicana”. Cfr. además *Major Trends in Mexican Philosophy* (varios autores), Notre Dame, Indiana, 1966, 220 ss. Arturo Ardao, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, 1978, 99 ss., 111 ss.

⁸ Cfr. L. Zea, *Fil. y Cul. Lat.*, p. 44.

mexicano”.⁹ Esa radicalización del nacionalismo filosófico ha sido prolongada más tarde, durante los años setenta y ochenta, por la llamada “filosofía de la liberación”, auspiciada por el peruano Salazar Bondy, e impulsada por algunos pensadores argentinos como Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig. Si bien persisten en esa tendencia las ideas perspectivistas y relativistas de los mexicanos, viene a primer plano una inspiración neomarxista, que destaca la relatividad del pensamiento respecto de los fines y compromisos prácticos. Según estos pensadores, toda la filosofía latinoamericana ha sido en mayor o menor medida una alienación ideológica al servicio de los intereses del imperialismo internacional, una alienación de la cual habría que liberarse, para rescatar lo que Salazar Bondy llama la concepción del mundo latinoamericana y que Arturo Roig califica como nuestro “a priori histórico”.¹⁰

Estas ligeras indicaciones, que no pretenden ser una exposición histórica suficiente de los fenómenos mencionados, nos muestran, sin embargo, cómo de ese encuentro entre nuestro nacionalismo cultural y una situación determinada de la filosofía europea nace una tendencia filosófica que se pone como objeto a Latinoamérica, esto es, la *concepción del mundo de la América Latina o de alguna de nuestras naciones*. Debido a su doble origen, esa tendencia pretende ser *filosofía en tanto concepción del mundo latinoamericano*. Al considerar críticamente en lo que sigue esa pretensión hay que tener presentes los tres sentidos del término “concepción del mundo” que hemos diferenciado: 1. *Concepción del mundo en tanto creencia prefilosófica de hombres y pueblos acerca del mundo*. 2. *Concepción del mundo como filosofía en tanto visión subjetiva y relativa de los pensadores*. 3. *La filosofía nacionalista latinoamericana representa una mezcla de esos dos primeros sentidos: ella pretende ser filosofía en tanto prolongación y expresión de las creencias prefilosóficas de nuestros pueblos acerca del mundo, y se interpreta a la vez a sí misma como visión relativa a una determinada cultura y época*. Al considerar críticamente esa tendencia hemos de referirnos a uno o a otro de esos aspectos.

⁹ Ese fue el título del libro publicado por Emilio Uranga en 1952. Lo conocí en Freiburg, en 1953, donde ambos éramos estudiantes universitarios, y a través de él me puse en contacto con la problemática de la filosofía nacionalista mexicana. Cfr. también P. Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, 208/238.

¹⁰ Cfr. E. Dussel, “La filosofía de la liberación en la Argentina”, en *La filosofía actual en la América Latina*, México 1976, 55 ss. Véase además, *La Filosofía en América*, vol. I. 189 ss. Este volumen, editado en Caracas (1979) por la sociedad Venezolana de Filosofía, reúne las ponencias presentadas sobre este tema en el Noveno Congreso Interamericano de Filosofía de Caracas (1977), y proporciona una visión bastante representativa de la filosofía latinoamericana de la época. Cfr. en FIC los escritos de Augusto Salazar Bondy (339 ss.) y Arturo Andrés Roig (363 ss.). Un juicio muy ponderado de estas tendencias ha formulado J. Sasso en su escrito “Americanismo filosófico y escena historiográfica”, leído durante una Jornada de la Sociedad Venezolana de Filosofía en marzo de 1991, así como en su ponencia para el Tercer Congreso Nacional de Filosofía (Caracas, 1991), titulada “El autodescubrimiento de América como tarea filosófica”. En esa última oportunidad intervinieron también Arturo Andrés Roig, Victor Martín y el autor de estas reflexiones.

La filosofía y la concepción del mundo (CM-1) corren el peligro de ser confundidas en la fase tardía de la Edad Moderna porque ambas tienen en común versar sobre la totalidad de las cosas y los omniconcernientes. Pero justamente a partir de ese punto de coincidencia se separan una de la otra en varios sentidos.

1. La filosofía es un intento de conocer la totalidad y los omniconcernientes en su referencia recíproca. En cuanto tal trata ella de alcanzar un saber que inicialmente no posee. Por esto debe buscar la vía de acceso adecuado a sus objetos, determinar la patencia peculiar a los mismos, así como los tipos apropiados de certeza. Por el contrario, la concepción del mundo, por ejemplo, la del obrero petrolero o la de un empleado de oficina, es una visión “natural”, una creencia, que tiene la certeza de aprehender adecuadamente el “mundo” y la posición del hombre dentro de él. Por ello, al moverse cada uno en su respectiva concepción del mundo, no necesita asegurar ni probar la verdad de sus creencias. De tal suerte, mientras que la filosofía está siempre disparada hacia metas que ella tiene aún que alcanzar, la concepción del mundo reposa, por así decirlo, en sí misma. Ella debe cuidar tan sólo de ser sincera, es decir, evitar falsificarse o desfigurarse a sí misma. Su meta no es la verdad, sino la autenticidad.

2. Como la filosofía aspira a ser conocimiento, incluso cuando ella es relativista, busca formular enunciados que sean verdaderos intersubjetivamente. Por esto posee ella dos posibilidades extremas: o ella pretende emitir enunciados que sean verdaderos absolutamente, o pretende, al menos, sostener como intersubjetivamente verdadero, que sólo hay verdad relativa en uno u otro sentido para el hombre. Esta última posibilidad, que se cumple en el relativismo, subjetivismo y solipsismo, parece, pero solamente parece, coincidir con la concepción de mundo, y esto contribuye a que se confunda a ésta con la filosofía. En efecto, la concepción de mundo es ante todo la visión *de* alguien, sea de un individuo, de un grupo social, de una época, etc. Para cada una de ellas es esencial ser la visión de un vidente determinado y no la de otros. Por esto, mientras cada filosofía tiene al menos la posibilidad de pretender ser la única verdadera, una concepción de mundo sólo es posible en tanto admite otras muchas visiones particulares, a las cuales se contraponen. Lo que las diferencia no es tan sólo que una pertenezca, por ejemplo, a un pueblo y no a otro, sino que, por partir de él, lo visto primeramente en esa visión es la circunstancia singular de ese pueblo, por más que esa visión se refiera luego a todo. Ciertamente, la filosofía puede considerar también lo singular. Es posible, por ejemplo, trazar una filosofía de la historia y considerar dentro de ella la historia latinoamericana, pero la filosofía no puede comenzar con esto. Para poder conocer lo singular, tiene ella que haber constituido primero un saber de la totalidad.

La concepción de mundo es en cada caso un *factum*, una perspectiva de las cosas en la cual se encuentra de hecho un individuo, un pueblo, una época. De acuerdo con

ello, una concepción semejante surge las más de las veces de manera espontánea, no planeada. Y si bien es posible señalar qué fenómenos históricos puedan haber influido en el surgimiento de una concepción de mundo, sería ingenuo pensar que conocemos con ello sus causas últimas. Con todo esto concuerda el hecho de que las concepciones de mundo sean horizontes implícitos, nebulosos, de supuestos que se tiene por sobreentendidos, y qué no requieren ni de aclaración ni de prueba. La filosofía por el contrario, es inicialmente una posibilidad, que tiene que ser empuñada en una decisión, y que sólo puede ser realizada por el trabajo. Ella es tanto menos concepción de mundo, que Eugen Fink ha podido caracterizarla como el esfuerzo por superar una y otra vez el sobreentendido.

Sobre la base de esas consideraciones es posible apreciar críticamente la tendencia nacionalista en la filosofía latinoamericana. En efecto, si filosofía y concepción del mundo (CM-1) son cosas tan diversas, una filosofía que pretenda partir de una supuesta cosmovisión latinoamericana y ser su formulación expresa, implicará que cada una de ellas dos renuncie a sí misma para poder ser la otra y que tal unión vaya en perjuicio de ambas. Tratemos de ver esto con más detalle, al menos en algunos aspectos.

A. Si bien esa tendencia nacionalista pretende ser una filosofía, no se realiza como tal. En efecto, ella no construye sus conceptos fundamentales omniconcernientes, ni establece proposiciones primeras a través de la comprensión de la totalidad en vista de esos conceptos, ni busca confirmar la verdad de ese proyecto mediante la interpretación de diversas regiones de entes. En lugar de esto, ella se contenta con hacer proclamaciones sobre lo que debería ser una filosofía latinoamericana auténtica y con trazar programas muy vagos acerca de lo que ella debería cumplir. Ella suple el esfuerzo de fundarse a sí misma, sacando sus conceptos fundamentales de la filosofía europea.

Es sorprendente, y a la vez muy revelador, que un grupo de pensadores que proclama la necesidad de ver la realidad con nuevos ojos y desde su perspectiva, no haya logrado, en más de cincuenta años, crear ni un solo concepto filosófico nuevo. Su modo de actuar consiste en saquear los edificios de la filosofía tradicional y utilizar sus ideas como materiales para construir un edificio, supuestamente nuevo, sin darse cuenta de que su mismo plano forma parte de la tradición que tanto se rechaza. La filosofía nacionalista latinoamericana parte y permanece dentro de la situación de la filosofía europea en la fase tardía de la Edad Moderna, y juega tan sólo las diversas posiciones que le son peculiares (perspectivismo, historicismo, relativismo, filosofía de la vida, fenomenología, ontología existencial, existencialismo, neo marxismo, crítica de la ideología, etc.). Todo esto demuestra que esa tendencia es una contradicción viviente, pues ella resulta depender por entero de esa tradición, incluso cuando trata de volverse contra ésta. Por otra parte, ella misma es un ejemplo de lo que muchos de sus representantes denuncian con razón: se está por un lado en esa tradición pero a la vez no se vive adecuadamente

en ella, pues se la posee en una forma superficial y ruinosa. Y lo que impide que esa filosofía se encuentre dentro de esa tradición pero con originalidad, es que, en su apresuramiento por ser original como pensamiento nacionalista, no se toma el trabajo de forjarse bases originales en tanto filosofía, teme que ello sería imitar la filosofía foránea, y se mantiene, en consecuencia, en un juego superficial con conceptos de ese mismo pensamiento europeo.

B. Consideremos ahora el otro lado. Querer erigir una filosofía como formulación expresa de la concepción latinoamericana del mundo, no sólo va en detrimento de su realización como filosofía, sino que viene a desfigurar también esa concepción, en tanto le impone convertirse en un conocimiento, la obliga a renunciar a su propia certidumbre y a aspirar a una universalidad que está reñida con su carácter particular como visión de un pueblo determinado. Y lo que es peor, las especulaciones de esa filosofía nacionalista contaminan su propia problemática a la concepción o a las concepciones del mundo latinoamericano y hacen de ella algo cuestionable. Pues entonces surge la pregunta de si una concepción tal existe realmente o no es más que un invento de los filósofos, y de si ella no es algo inaprehensible.

Frente a esas dudas es menester considerar el modo de ser y el derecho de lo que se suele llamar “concepción del mundo”. Si bien es posible y necesario criticar a esa filosofía nacionalista en tanto filosofía, es necesario reconocer, sin embargo, por otro lado, el derecho que ella y cualquier otra visión semejante tienen en *tanto concepción del mundo*, a ver y proclamar lo que ven. Todo individuo, así como todo grupo humano, posee una comprensión prefilosófica de sí mismo y de su situación, así como también de manera más o menos implícita, del mundo en general. Está pues plenamente justificado que los hombres pensantes de Latinoamérica, sean o no filósofos, traten de formular expresamente la concepción o las concepciones prefilosóficas que están a la base de nuestra vida.

Los latinoamericanos suelen interrogarse primero por su posición en la historia, de la cual depende para ellos la respuesta a las cuestiones centrales acerca del mundo y del hombre. Nos preguntamos: ¿quiénes somos respecto de nuestra proveniencia histórica? ¿Es nuestro mundo el europeo, el indígena o acaso el africano, o ninguno de ellos sino tal vez una confusa mezcla de todos? Y si hoy en día, a pesar de la respuesta que se dé a esa pregunta, somos occidentales, ¿en qué consiste nuestra problemática pertenencia a occidente? ¿Cómo hemos de comportarnos, en consecuencia, frente a nuestro pasado? ¿Pero cuál es nuestro pasado, cuál es, querámoslo o no, nuestra tradición fáctica? ¿Comienza acaso nuestro pasado con la independencia, o somos pueblos más viejos, que creen ser jóvenes sólo porque han perdido su pasado de una u otra manera, y se encuentran hoy en día en el aprieto de no saber qué son? Y si esto es así ¿cómo hemos de comportarnos ante nuestra situación presente y frente al futuro? ¿Hemos de

huir de este vacío de pasado, en alas de un desenfrenado futurismo, que se contenta con imaginarse un mundo nuevo? ¿O hemos de reconocer más bien nuestra fáctica tradición occidental y asumir, a pesar de nuestra quebrada relación con ella, las posibilidades y tareas que ello implica? ¿No es necesario, como hemos mostrado aquí, al esbozar el origen de la filosofía nacionalista, remontarnos a esa tradición, para comprender nuestra situación espiritual presente?

Nadie podría negar que estas preguntas son importantes para nosotros. Nadie puede negar el derecho que tiene cada latinoamericano a plantearse y responderse esas cuestiones *pero no como filosofía, sino como concepción del mundo*. La tarea de que se trata entonces es la de cultivar esa concepción, es decir, de conservarla y explicitarla en sus diversos componentes, preservándola contra todo autoengaño. Y frente a todos los prejuicios reinantes entre nosotros, arraigados en una tradición de casi doscientos años, hay que afirmar: *Nada de esto es filosofía*.

Por estas razones, en favor, tanto de la filosofía como de la concepción del mundo, la confusión de ambas puede y debe disolverse. Su disolución podría tomar varias vías. La filosofía nacionalista podría transformarse en mera expresión de la concepción del mundo latinoamericano, sin pretensiones filosóficas. Si prevalece, por el contrario, el interés filosófico, quedarían abiertas otras dos vías posibles: o adherirse a alguna filosofía ya existente, y tratar de desarrollar a partir de ella una filosofía de la historia y de la cultura latinoamericanas, o tratar de construir una nueva filosofía a partir de la cual pudiese, en último término, desarrollarse algo semejante.

4

De acuerdo con su procedencia histórica en la tradición occidental, la filosofía nacionalista latinoamericana no sólo busca expresar nuestra concepción del mundo (CM-1), sino se entiende a sí misma también como filosofía en tanto “concepción de mundo” (CM-2), es decir, en tanto visión relativa a un pensador y a una circunstancia histórico-cultural. Ella se inscribiría por esto entre las modernas formas del relativismo, pero de un relativismo ingenuo, pues ella es a este respecto, como en todas las cuestiones fundamentales, contradictoria e insegura.

En efecto, esa tendencia quiere ser, ciertamente, filosofía de alcance universal, pero a la vez en tanto concepción del mundo latinoamericano. Ella está, por decirlo así, sentada entre dos sillas, y por ello no lo está propiamente en ninguna. Su naturaleza propia es la oscilación entre ambos extremos. En tanto filosofía ella quiere conocer e investigar, pero no propiamente las “cosas mismas”, sino lo que los latinoamericanos ven ya, de manera inexpresa, de ellas. Esa filosofía quiere la verdad, pero realmente le importa más la autenticidad, la fidelidad a esa oculta concepción del mundo. Ella

proclama su interés en un saber universal, pero desde nuestra peculiar perspectiva. En consecuencia, ese pretendido saber debería ser sólo un saber para los latinoamericanos, pero no necesariamente para otros pueblos. ¿Y quién nos asegura, además, que exista una perspectiva unitaria para todos los latinoamericanos, y no más bien muchas diversas, de suerte que lo que sería verdad para algunos pueblos, no sería verdadero para los otros? Y si se arguye que todas esas posibles perspectivas son verdaderas, surge entonces el verdadero problema, que el perspectivismo usual con su miopía característica, no logra descubrir: lo visto en esas perspectivas no sólo es diverso, sino incluso contradictorio. Habría pues que concluir que un mismo mundo es en sí, al menos en parte, algo contradictorio. De tal suerte, el perspectivismo tendría o que abandonar su tesis fundamental o, si quiere mantenerla, tratar de pensar el mundo en una forma semejante a como lo ha hecho la dialéctica moderna, o superarse a sí mismo en una nueva posición. Pero si nos atenemos simplemente a lo que la tendencia en cuestión ha dado de sí hemos de admitir que, si ella es filosofía, lo será como una suerte de relativismo geográfico y cultural.

Esa tendencia se encuentra, en efecto, enredada en auténticos problemas filosóficos, que ni siquiera se plantea. Ella presupone sin más que la filosofía es un saber universal pero no se propone como cuestión cuáles sean las implicaciones que esa suposición encierra, ni busca ponerlas al descubierto. Presupone a la vez, como algo que se sobreentiende, que la filosofía, al igual que toda teoría, está condicionada por el talante del pensador, por su época, por su medio geográfico, por sus intereses prácticos, etc. ¿Pero, está todo esto claro como el sol? ¿En qué consiste exactamente ese condicionamiento? ¿Consiste él acaso en que el contenido pensado en los conceptos y las enunciaciones está determinado por esas condiciones como causas eficientes, y que, como consecuencia de esa determinación, los pensamientos de un autor son verdaderos sólo para él y para quienes se encuentran en sus circunstancias? ¿Qué hay de verdad en ese credo determinista y relativista que ronda como un fantasma por la mente latinoamericana desde hace más de doscientos años? Ninguna de estas cuestiones ha podido ser planteada y mucho menos desarrollada en sus implicaciones por la tendencia comentada. Por esto ella no ha podido fundamentarse a sí misma ni siquiera en cuanto latinoamericana.

Dentro de los límites presentes sólo podemos esbozar una respuesta a esas preguntas tan decisivas para la filosofía nacionalista latinoamericana, a través de los siguientes puntos:

A) El pensar se funda ciertamente en múltiples condiciones fácticas de posibilidad, e incluso el funcionamiento normal del organismo humano es condición de posibilidad de que vengan a existencia pensamientos en general. B) Sin embargo, esas condiciones no son causas eficientes que determinen su contenido, porque cada una de ellas no ocasiona los mismos efectos en todos los casos, sino motiva, cuando más, consecuencias

múltiples y diversas; porque esas condiciones no producen efectos inexorables, sino su influjo puede ser controlado y disminuido por el esfuerzo cognoscitivo del pensante; y porque esas condiciones resultan inútiles cuando se intenta usarlas en tanto causas para explicar exhaustivamente los pensamientos filosóficos como sus supuestos efectos. C) El determinismo relativista tiene razón al reconocer el múltiple condicionamiento del pensar, pero incurre de inmediato en el error, porque sin detenerse a examinar concretamente el fenómeno del pensar humano, se apresura a proclamar esas condiciones como causas determinantes. Ellas son más bien condiciones de posibilidad, que permiten una libertad limitada del pensamiento, y por cierto una libertad que es primeramente sólo una posibilidad, que el pensador puede empuñar o dejar sin uso.

Con esto hemos rozado apenas un aspecto del problema del relativismo. Pero al hacerlo nos vemos arrastrados a preguntas que sólo podemos presentar aquí: ¿Cómo contribuyen esas condiciones fácticas a la posibilidad del filosofar? ¿Qué es la libertad humana? ¿Cómo se funda la libertad en el todo de las cosas? ¿Cuál es la verdad del pensar filosófico mismo? Y a través de todas estas preguntas, la cuestión: ¿Qué pasa con la subjetividad, y con el proyecto filosófico de la Edad Moderna? Estas consideraciones nos muestran que, si bien la filosofía nacionalista latinoamericana se mueve con gran frecuencia en un nivel folklórico y de gran ingenuidad filosófica, la reflexión sobre ella misma puede ser una vía de acceso a cuestiones últimas de la filosofía.¹¹

5

Con esta apreciación crítica de una de las dos tendencias en pugna, parecería que hemos tomado partido por la otra. ¿Pero en qué consiste esa otra corriente, aparentemente “universalista”? Ella es la que en la enseñanza y en la investigación, tanto al aprender como al pensar y producir, se esfuerza por recibir, interpretar y exponer el pensamiento europeo y norteamericano. Esa labor ha progresado en las últimas décadas, en lo que concierne a la posesión y al uso de los instrumentos necesarios para interpretar el pensamiento ajeno. Algunos trabajos de pensadores latinoamericanos han alcanzado un nivel internacional sea como exégesis, sea como respuestas más o menos originales al pensamiento filosófico mencionado.

Esa actividad es criticada por los afectos al nacionalismo filosófico, quienes la consideran una labor de copia e imitación, cuando no de alienación intelectual y hasta

¹¹ Para una crítica al relativismo ingenuo contenido en la filosofía nacionalista, véase el Epílogo que sigue a esta conferencia. Las reflexiones precedentes sugieren que para rescatar ese contenido propiamente filosófico de la filosofía nacionalista latinoamericana y contribuir con ello a despejar el marasmo cultural que ella trae consigo, es necesario que una nueva-generación de filósofos e historiadores de las ideas se den a la tarea de aclarar la génesis de la filosofía nacionalista a partir de sus fuentes en la filosofía moderna europea. Las breves indicaciones que he dado al comienzo sobre el origen del concepto de “concepción del mundo”, y sobre su decurso histórico en Latino América, son también una invitación a esa tarea.

de traición ideológica frente a potencias foráneas. Esa crítica es injusta en un sentido, y acertada en el otro. El inicio y el despliegue del pensamiento europeo desde los griegos revela que la filosofía es una tradición. Ello se pone de relieve entre nosotros justamente en un intento como la llamada “filosofía de la liberación”, la cual trata de rebelarse contra esa tradición y al hacerlo permanece justamente dentro de ella. Pero sus partidarios no se dan cuenta de esto, porque no distinguen entre el ser llevado y condicionado por una tradición y el estar dominado por un poder económico-político extranjero. Pero si, de acuerdo con ese fenómeno, sólo gracias a esa tradición es posible negarla y modificarla, entonces uno de los momentos indispensables del filosofar reside en la apropiación adecuada de la misma. Esa tradición puede, pero no tiene por qué ser alienante y esterilizadora. Los pueblos germánicos sólo pudieron encontrar su propio pensamiento filosófico a través de muchos siglos de esfuerzo por apropiarse de y luchar con la filosofía grecolatina, que era una tradición realmente ajena para ellos. Por ser finito, el hombre individual no puede comenzar a partir de sí mismo, porque antes que pueda hacerlo ya está mediado por su historia, y sólo puede descubrirse a sí mismo a través de su tradición y a la vez en la lucha contra ella.

Pero la crítica a la tendencia “universalista” y “académica” es en otro sentido justificada. La apropiación de la tradición filosófica, incluso en los casos en que es académicamente de buen nivel, puede conducir a la mera repetición e imitación, porque ella se realiza con frecuencia como la adquisición de meras palabras y opiniones. Ello tiene, a mi manera de ver, sus raíces en esa misma tradición. En primer lugar, nuestra formación filosófica proviene de la escolástica española tardía, donde la labor del pensador se reducía a adquirir las verdades indiscutibles y citar las autoridades. Esa tradición se ha visto reforzada con el surgimiento de la comprensión histórica de la filosofía a partir del siglo XVIII, que se convirtió, después de la “debacle” del Idealismo alemán, en historia de las opiniones filosóficas como hechos histórico-culturales. Debido a estos dos motivos, aprender y enseñar, investigar y publicar, se reducen con frecuencia entre nosotros a un mero trasiego de opiniones de un escrito a otro. Cuando esto ocurre, nada vale asegurar que se desea cultivar la filosofía como una forma de conocimiento, pues entonces ha desaparecido todo intento de confrontar los filosofemas con sus objetos, y lo que es más importante aún: pensar a partir de las “cosas”, para corregir o incluso rechazar las opiniones recibidas. Cuando esto ocurre, la apropiación de los pensamientos ajenos se vuelve labor estéril e imitativa. La tradición deja de ser entonces la patencia preexistente de las cosas mismas en cada momento histórico, y degenera en un fardo de opiniones, al cual se suele acusar, con razón, de obstáculo para el “crear” intelectual, esto es, por lo general, para la producción de otras opiniones, igualmente infundadas, pero que por nuevas se tiene por mejores.

En tal situación los fenómenos relevantes para la filosofía en cada caso desaparecen de la vista, al ser tapados y sustituidos por las opiniones de los grandes pensadores,

cuando estos, en vez de ser vías de acceso a las cosas, son tratados como monumentos históricos, que sólo se puede visitar, contemplar, citar y venerar. Donde reina, tanto en los que enseñan y aprenden como en los que hacen filosofía esa doble perversión, - esto es: *la lejanía de los fenómenos y la transformación de los saberes tradicionales en hechos históricos* - desaparece la posibilidad de crear *nueva filosofía*, la cual surge del choque del pensador con los fenómenos y a la vez con una tradición determinada. Las causas de nuestra esterilidad filosófica, y de la minoría de edad en que nos mantenemos dentro del mundo filosófico internacional, no consisten, como creen los universalistas, en que nos falta una erudición más profusa acerca de la tradición, ni en que permanecemos alejados de nuestra cosmovisión latinoamericana, como creen los nacionalistas.

Estas reflexiones nos llevan a un resultado algo sorprendente. Ninguna de las dos tendencias en pugna parece ser un ejemplo positivo de filosofía. La una es filosofía en tanto comprensión de mundo, es decir, *es filosofía que degenera en una suerte de fe o creencia*. Como hemos sugerido arriba, tal filosofía puede y debe disolverse en tres caminos posibles. La otra tendencia es *filosofía degenerando en opinión*. A través de nuestras reflexiones se esboza, por el contrario, la posibilidad de la filosofía como un *saber*. Estas son las vías por las cuales ha marchado o se ha extraviado el pensamiento latinoamericano.

Si bien la última de esas vías está contenida expresamente en la tradición, no es ella algo a lo cual pudiéramos aferrarnos ciegamente como a un resultado en el cual podríamos reposar, pues ella es una posibilidad filosófica y, en cuanto tal es algo que sólo puede ser poseído cuando se lo piensa y escudriña una y otra vez. Por ello, pensar a la filosofía como saber es comenzar a filosofar con preguntas como éstas: ¿Es posible un saber acerca de la totalidad? ¿Qué son los pensamientos omniconcernientes? ¿Cómo constituye la filosofía sus conceptos fundamentales? ¿De qué manera es posible pensar la totalidad o regiones de ésta de acuerdo con esos conceptos? ¿Qué características únicas ha de poseer un saber de metas tan exclusivas? ¿Por qué razón tiene el filosofar que estar cambiando continuamente, dispersándose en intentos múltiples y contrapuestos? ¿Por qué en filosofía hay que comenzar en cierto sentido siempre de nuevo? ¿No es acaso necesario inquirir por el papel de las condiciones fácticas del filosofar, a través de todas las preguntas que hacíamos hace poco al respecto? ¿Cuáles son, en general, las condiciones de posibilidad del filosofar? Y si la misma situación fáctica en que se encuentra hoy en día la filosofía en Latinoamérica es la que nos lleva ante esas preguntas, ¿no serán más bien ellas la tarea propia de la ansiada filosofía latinoamericana?

Epílogo sobre el relativismo

1) Sobre la base del giro moderno hacia el hombre como sujeto, en el siglo XVIII se produce un nuevo movimiento, que impera hasta nuestros días, hacia ese sujeto en

tanto ente meramente sensible. De acuerdo con él, se suele poner de relieve que el sujeto humano está sometido al influjo de múltiples condiciones: la educación, el tipo psíquico, la constitución corporal, el pueblo o la raza, la cultura y la tradición, la época histórica, el subconsciente, etc. Esa manera de ver ha conducido frecuentemente a la tesis de que el hombre todo, así pues también su pensar y querer, está *determinado* por esas condiciones. En lo que respecta al pensar, esa nueva tesis determinista significa que *lo pensado*, el contenido de los conceptos y las enunciaciones, es un *efecto* de esas condiciones en cuanto *causas eficientes*. Una vez que se ha llegado a esa posición no es raro inferir de la manera siguiente: si los pensamientos de un ser humano están determinados por su cultura, ellos no pueden ser verdaderos sino para él, y tal vez para quienes se encuentren en sus mismas circunstancias. De la tesis determinista se pasa así a una posición relativista y ésta última presupone casi siempre aquella.

Por esto, a fin de examinar ese relativismo, es necesario considerar primero su base determinista. Esta afirma que las condiciones y circunstancias del pensar determinan el contenido del pensamiento. Ahora bien, si ello es así, entonces esas condiciones han de ser: 1. causas eficientes de los pensamientos en tanto efectos, 2. y en cuanto tal cada causa semejante debe ocasionar en todos los casos, o al menos casi siempre, el mismo tipo de efectos, 3. esos efectos deben seguir necesariamente a sus causas, y 4. de suerte que sea posible explicar suficientemente el efecto a partir de su causa. Así pues: si aquel presupuesto del relativismo determinista es verdadero, entonces tienen que cumplirse esas cuatro consecuencias. Por el contrario, si esas consecuencias no se cumplen, como hemos de mostrar, entonces aquel presupuesto es falso (*modus tollens*).

2) En primer lugar, frente a la tesis relativista se puede argumentar, como suele hacerse, que si es verdadera, entonces ella afecta todo tipo de pensamiento, y en consecuencia también a la tesis relativista misma. En tal caso esa tesis tendría que ser verdadera solamente para el que la sostiene o tiene que sostenerla, debido a las condiciones por las que está supuestamente determinado. Por otra parte podría argüirse, que el relativista moderno se contradice, en tanto se arroga por un lado un saber incondicionado sobre la determinación causal del pensamiento humano, y por el otro, proclama que todo pensamiento está condicionado y restringido a una esfera limitada. El relativista moderno suele evadirse de esas dificultades restringiendo la validez de su tesis, por ejemplo al pensamiento filosófico, religioso, estético, etc. y proclamando que su propia interpretación y el pensamiento científico están libres de ese condicionamiento. Si ello fuera así, entonces la causa de que, por ejemplo, el pensamiento filosófico sea determinado y relativo, no radicaría en que es pensamiento, sino en que es filosófico, así pues, en alguna peculiaridad de la filosofía, que la haría especialmente achacosa frente a las condiciones fácticas del pensar.

3) Veamos qué hay de verdad en todo esto. La filosofía, al igual que las ciencias, es un intento de conocer. Toda enunciación filosófica, si es formulada en serio, pretende ser verdadera respecto de entes o entidades de algún tipo y remite, así pues, a otros pensamientos y percepciones, en los cuales su verdad puede ser examinada, discutida y eventualmente comprobada. ¿Pueden el contenido de las enunciaciones, su verdad y su certeza, ser determinadas por las condiciones del pensar?

El conocer filosófico o el científico no comienzan con la ignorancia total. Ellos parten siempre de un “conocimiento” previo, en el cual nos son accesibles las cosas más diversas, así como las opiniones que se tiene de ellas. Para los efectos de la presente disquisición podemos dejar de lado de qué manera esa patencia es concebida por una u otra filosofía. Pero, debido a la situación histórica a que hicimos referencia al comienzo, tenemos que admitir que esa patencia de las cosas no es posible sin el funcionamiento normal del cerebro. Esa normalidad consiste en que esa patencia nos hace accesible en cada caso un ámbito de cosas, que se muestran generalmente tales como ellas son, gracias a lo cual podemos mantenernos con vida. Sobre esa base puede el hombre elegir además la posibilidad de conocer y, si lo hace, puede intentar que sus enunciaciones concuerden en algún sentido con esas cosas. Ciertamente, el ejercicio del conocer se vuelve imposible cuando la patencia que es su base es modificada o incluso abolida en estados oníricos, enfermedades corporales, en la locura o por la ingestión del alcohol o de estupefacientes. En ese caso, el contenido de las enunciaciones puede estar determinado por esos estados anormales y ellos pueden impedirle, además, cerciorarse de si sus enunciaciones son verdaderas o falsas. Pero un juicio emitido en circunstancias semejantes puede ser verdadero y ser comprobable como tal por otros sujetos normales. Ello indica que si bien nuestro pensamiento funda su posibilidad en el funcionamiento del organismo, su verdad o falsedad no depende de éste.

4) Menos imperiosa que las anormalidades mencionadas son las pasiones, las emociones fuertes, las fobias y los estados neuróticos, que no eliminan el acceso a la realidad circundante, pero estrechan el campo de patencia y lo orientan unilateralmente hacia fenómenos parciales. Un efecto semejante, pero permanente, es producido, además por el tipo psicológico o el temperamento psicosomático del individuo. En esos casos, el contenido de las enunciaciones puede ser moldeado de tal manera por esa orientación unilateral, que ellas no concuerden con las cosas tal como éstas son, y que a pesar de ello el sujeto, en base de su patencia angostada, puede estar persuadido de tener la certeza al respecto. Sin embargo, en ese caso no es difícil distinguir ese condicionamiento de una supuesta determinación necesaria, porque el sujeto puede, sea por sí mismo o con la ayuda de otros, hacer consciente la unilateralidad de su manera de ver, puede controlar sus impulsos y corregir sus enunciaciones. El que se deja llevar por tales estados, actúa por negligencia y sus actos son culposos, como lo reconoce la práctica jurídica. Y si bien se suele justificar en parte actos semejantes, aduciendo que las pasiones producen

por instantes un estado de locura, difícilmente podríamos justificar así los errores de un filósofo que, sentado ante su escritorio, va enhebrando uno a uno sus pensamientos. Este tiene la posibilidad y la obligación de superar la unilateralidad de su patencia y de abrirse a todos los fenómenos accesibles.

¿Pero no está su pensamiento determinado por lo que desde Freud se llama el subconsciente? Ciertamente, no puede negarse que nuestro pensar se ve nutrido en su mayor parte por ocurrencias, sugerencias, dudas y respuestas, que brotan sin cesar de nuestro subconsciente, pero en un estado normal no hacemos caso a ellas ni decimos todo lo que se nos ocurre, lo cual indica que generalmente podemos controlarlas. Esas ocurrencias se presentan, además, en todos los pensantes, tanto en los filósofos como en los científicos, y si estos las controlan voluntariamente, para que no perturben su actividad cognoscitiva, no hay duda de que también el filósofo puede hacerlo. Ciertamente, no puede esperarse que ese control y esa libertad frente al subconsciente, a las pasiones y emociones, sea practicado por aquellos que piensan precisamente que filosofar consiste en abandonarse al poder de éstas. Esa manera de pensar implica una decisión, y el que la toma no tiene derecho a justificar que sus enunciados sean relativos a esos estados anímicos, alegando que su pensamiento haya sido arrastrado por la fuerza irresistible de estos.

5) Por otra parte, las circunstancias externas, como la naturaleza de un país, su clima y sus características geográficas, condicionan sin duda nuestra patencia de las cosas. Ellas pueden estrecharla o ampliarla, reduciéndola a un sector parcial, o dispersándola en la diversidad. Aquí, como en el punto anterior, depende del pensador y de la conciencia que él tenga de su oficio, controlar el influjo más o menos negativo que esas condiciones puedan ejercer.

6) Aún más influyentes son la cultura y la tradición que un pueblo posee, o que es característica de una época, pues ellas no son otra cosa que la totalidad de lo que está patente en cada caso para el hombre en su momento histórico. Y como todo intento de conocer parte al menos de lo ya patente, cultura y tradición son sin duda condiciones de posibilidad de la filosofía, así como también de la ciencia. Pero una tradición, por ejemplo, el empirismo inglés, no es necesitante, sino que motiva, cuando más, al pensador a proseguir ese camino. Por ello no todos los pensadores ingleses son empiristas y los que lo son no todos piensan lo mismo. Ciertamente, cuando se ha crecido en una tradición como esa, hay una cierta inclinación a tomar por verdadero lo que antes se ha tenido por tal. Es posible, además, permanecer toda la vida atrapado por una tradición semejante. Pero sería erróneo ver en ello el resultado de una determinación necesaria, pues es perfectamente posible, mediante el esfuerzo por hacer conscientes los presupuestos tradicionales y de neutralizar su influjo con ayuda de las cosas mismas, recobrar una cierta libertad frente a la tradición materna. Y si alguien no logra hacerlo, ello es culpa suya.

En tiempos recientes se ha recalcado tal vez demasiado el poder del lenguaje sobre el pensamiento. Como el lenguaje natural en que ha crecido un pensador alberga una manera de articular lo patente para su pueblo, él es sin duda una condición necesaria de la posibilidad del filosofar. Pero ello no significa que el lenguaje sea la causa de los pensamientos de los filósofos, pues si ello fuera así, entonces todos los pensadores griegos deberían haber visto lo mismo, lo cual es evidentemente falso. El lenguaje no ofrece al pensador figuras filosóficas acabadas, sino, cuando más, bosquejos para múltiples figuras posibles. Además, mediante la comparación de la lengua materna con las extrañas, el pensador puede ganar distancia frente a aquella y adquirir cierta libertad, para ser más fiel a las cosas. Dejarse llevar por las peculiaridades de la lengua materna es algo que se funda en una decisión, por lo general casi imperceptible, pero no por ello necesaria.

Por otra parte, desde el siglo pasado algunos filósofos han proclamado que el pensar es sólo un reflejo de las condiciones económicas y sociales. Estas condicionan sin duda la patencia de las cosas, estrechándola y orientándola de manera unilateral. Pero ellas no pueden ser causa del contenido de nuestras enunciaciones, pues si fuera así sería imposible que surgieran en una sociedad doctrinas revolucionarias, que nieguen precisamente su estructura económico-política. Y a pesar de que ha corrido mucha tinta para demostrar que la filosofía es un reflejo de las condiciones económicas, esos intentos fracasan cuando se trata de pasar de las proclamaciones abstractas a demostrar concretamente que una doctrina determinada, por ejemplo, las categorías aristotélicas, son el reflejo de la estructura económica de la antigua Grecia. Por otra parte, es cierto que el que crece en una estructura semejante tiende primeramente a considerarla como un hecho natural e inmodificable, pero esa creencia puede ser combatida y neutralizada con razones y no debe ser confundida con una necesidad determinante.

Conclusiones

1.- El conocer descansa en múltiples condiciones de posibilidad. Algunas de ellas son intrínsecas, como la patencia de las cosas y el lenguaje, otras son extrínsecas, pero influyen sobre el conocimiento directa o indirectamente. La actividad cerebral es, además, condición de que vengan a existencia pensamientos en general.

2.- Esas condiciones hacen ciertamente posibles el contenido de los pensamientos, pero no son causas determinantes de éste, porque a) cada una de ellas no ocasiona los mismos efectos en todos los casos, sino motiva cuando más consecuencias múltiples; b) porque ellas no producen necesariamente sus supuestos efectos, sino su influjo puede ser controlado en mayor o menor medida por el pensante; c) porque ellas no pueden ser usadas como causas para explicar pormenorizadamente un conjunto de pensamientos

filosóficos; d) porque los mismos relativistas admiten la existencia de conocimientos que no estarían sometidos a esa determinación.

3.- El que una enunciación concuerde o no con las cosas a las que se refiere no depende de las condiciones mencionadas como de causas eficientes.

4.- La posibilidad de cerciorarse de la verdad de una enunciación es ciertamente abolida en la locura y estados semejantes, y esa posibilidad es disminuida y perturbada por aquellas condiciones que reducen u orientan unilateralmente la patencia de las cosas. Pero en este último caso es posible recuperar la posibilidad de la certeza a través de la crítica de esa situación inicial del cognoscente. Además, la posibilidad de la discusión y la evaluación entre tendencias filosóficas opuestas, prueba que la unilateralidad de las perspectivas de cada una es totalmente diferente de un relativismo, en el cual quedaría abolida incluso la posibilidad de considerar las razones de una y otra parte.¹²

¹² Cfr. nuestro ensayo “El problema del relativismo”. Ese ensayo determina qué sea el relativismo, muestra en qué sentido éste presupone una patencia “intersubjetiva”, y recalca la necesidad de rescatar sus hallazgos positivos, en favor de una nueva concepción de la filosofía. Este es el sentido de las observaciones críticas precedentes, en las cuales hemos omitido, sin embargo, mostrar en qué medida las múltiples filosofías tienen al menos la probabilidad de constituir una patencia comunitaria sui generis. Este problema rebasa ciertamente la dimensión aquí divisada, como lo sugiere mi ensayo “El camino del filosofar”.

