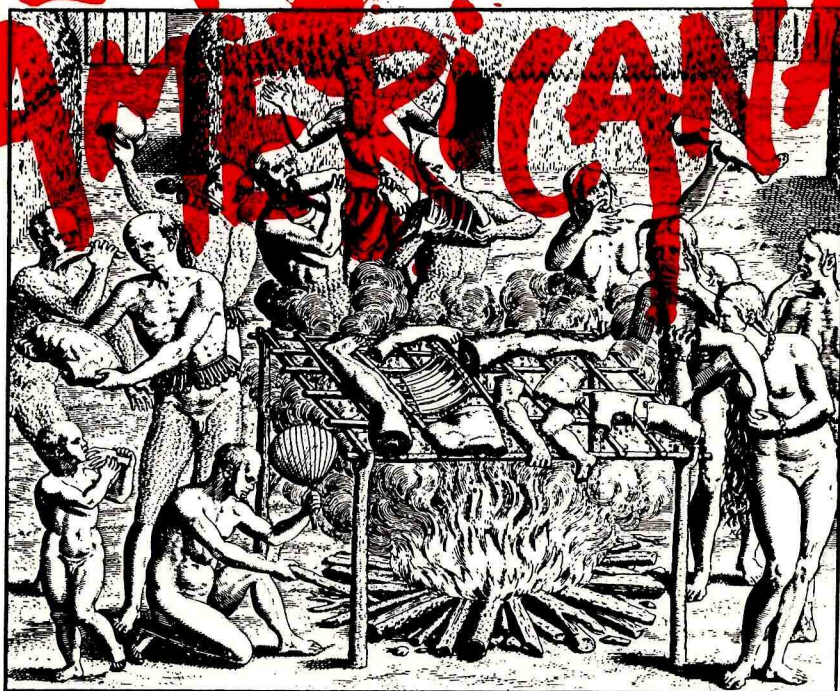


reflexi30

FILOSOFIA LATINO- AMERICANA





REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Editor Responsável: Tarcísio Moura

Conselho Editorial: Antônio Joaquim Severino, Constança Marcondes César, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Moacir Gattoti, Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Alino Lorenzon, Alquermes Valvassori, Antonio Carlos Bergo, Eduardo Chaves, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Geraldo Pinheiro Machado, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, Jefferson Ildelfonso da Silva, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Antônio M. Busch, José Benedito A. David, José Luiz Archanjo, José Luiz Sanfelice, José Luiz Sigríst, José Machado Couto, Lúcia Maria Rodrigo, Luiz Roberto Benedetti, Maria Soares de Camargo, Maria Teresa P. Cartolano, Newton Aquiles von Zuben, Otaviano Pereira, Pedro Goergen, Roberto Gomes, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma T. Muchail, Vera Irma F. de Faria.

Capa: Geraldo Porto Filho

Diagramação e Composição – Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Célia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Ivany Maria Victorino e José Augusto Brazileiro Umbelino; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araujo; Revisor gramatical: José Joaquim de Sousa Martins.

Impressão – Subchefe: Benedito Antônio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Airton Roberto Anesi, Douglas Heleno Ciolfi, Luiz Carlos B. Grilo, Nilson José Marçola, Ricardo Maçaneiro e Wagner Ramos.

Auxiliares de Administração: Linda Saturi e Maria Cristina Martins

A Revista **Reflexão** aceita colaborações que lhe forem espontaneamente enviadas, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas datilografadas, de 30 linhas cada uma, em espaço duplo, e remetidos em três vias. As citações bibliográficas do corpo do texto devem ser registradas em notas no final do trabalho, e nelas assinalados: nome do autor (em ordem direta, com sobrenome em maiúsculas), título do documento citado (grifado), cidade, editora, data e número de páginas.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
13100 Campinas SP – Tel. (0192) 2-7001 – Ramal 29

Distribuição: Papyrus – Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13100 Campinas SP – Tel. (0192) 32-7268

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes
Magnífico Reitor: Prof. Dr. Heitor Regina
Vice-Reitor para Ass. Acadêmicos: Prof. Dr. Eduardo José Pereira Coelho
Vice-Reitor para Ass. Administrativos: Prof. Dr. Antonio José de Pinho
Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Antonio Moraes Busch

SUMÁRIO

Editorial	3
ARTIGOS:	
Enrique Dussel , Cultura Latinoamericana y Filosofia de la Liberación	5
Constança Marcondes Cesar , Filosofia na América Latina: Polêmicas	51
Constança Marcondes Cesar , Filosofia na América Latina: esboço de uma Cronologia	63
José Dettoni , Vocação filosófica da América Latina	67
Angela Botero de Estrada , El Mito, la Política y el Pueblo, — La Trinidad inseparable en la Cultura Latinoamericana	71
Arturo Andrés Roig , Acotaciones para uma simbólica latinoamericana	75
Rogelio Tobón Franco , La invención del Nuevo Mundo	88
Gisela Anna Büttner Lermen , O Pensamento filosófico na formação brasileira no Brasil Colônia	98
Celina Ana Lertora Mendoza , La mujer en la cultura iberoamericana	115
Carlos Kohn , El conocimiento histórico en la concepción marxista de Antonio Labriola	122
Hermeliza M. Postali , Entre polêmicas e radicalismos: a esquecida possibilidade de filosofar	144
Abel Naranjo Villegas , Digresion sobre humanista y humanitario	148
RESENHAS	153
BIBLIOGRAFIA LATINO-AMERICANA DE FILOSOFIA	161
PUBLICAÇÕES RECEBIDAS	169

EDITORIAL

FILOSOFIA LATINO-AMERICANA II: * O DESPERTAR FILOSÓFICO NA AMÉRICA LATINA

Na América Latina, um despertar filosófico se dá, ao lado de um despertar técnico e econômico. A maturidade, equilibrando o pólo da reflexão voltada para o domínio da matéria e o pólo da reflexão voltada para o espírito, pode ocorrer. Está ocorrendo.

Esse despertar não é uma ruptura, uma alteridade absoluta em relação ao passado.

É a emergência de um pensar polêmico, que medita sobre a cultura latino-americana, buscando expressar sua vocação e possibilidade filosóficas.

Há, nessa busca, um duplo erro que é preciso evitar: uma filosofia desligada de nossa realidade, que alcança uma universalidade inumana; uma filosofia situada, que perde o rigor e amplitude desejáveis.

Sem alienações miméticas e nacionalismos estreitos, cabe-nos incorporar a nossa experiência vivida ao patrimônio do pensamento ocidental, reativando a filosofia européia.

Pois uma filosofia política, uma metafísica, uma filosofia da religião e da mitologia vêm à luz, a partir da situação nova, posta ao homem no continente americano.

A Redação.

(*) Este é o segundo número de **Reflexão** dedicado a este tema, sendo que o primeiro saiu em maio/agosto de 1983 (Nº 26).

CULTURA LATINOAMERICANA Y FILOSOFIA DE LA LIBERACIÓN

(Cultura popular revolucionaria, mas allá
del populismo y del dogmatismo)*

Enrique Dussel
Mexico

Hemos optado, dada la imposibilidad de extendernos demasiado en este trabajo, por formular nuestros juicios de manera sintética, a fin de poder desarrollar más nuestras hipótesis en el debate (y en trabajos futuros), aunque, en otros casos, de trata de resúmenes a posiciones ya expresadas, hasta por escrito, en trabajos elaborados en el pasado.

1. POSICIONES CRITICAS ALCANZADAS

Por "posiciones" quiero indicar ciertos niveles de conciencia que hemos ido logrando al correr de los años, frecuentemente en medio de la polémica y hasta de la lucha, casi siempre enfrentado a posiciones contrarias, que nos han exigido avanzar hacia nuevas situaciones problemáticas, críticas. Querríamos por ello comenzar por describir la progrediente toma de conciencia, recordando los logros, si hubo algunos. No es bueno olvidar las hipótesis iniciales de un discurso que debe oponerse a contrarios tan diversos que, como Agustín, aparecemos a veces maniqueos ante los pelagianos, y pelagianos ante los maniqueos, habiendo siempre defendido una difícil posición crítica que seguirá intentando no caer ni en el populismo (ante el que siempre nos mantuvimos críticos), ni ante los dogmatismos de turno (ante los cuales, quizá por ignorancia o exceso de celo, tampoco pudimos nunca asumir).

No es entonces difícil que se nos acuse de marxistas¹ o de populistas² — ambas como "imputación ideológica" a priori —, habiéndose interpretado la posición crítica ante el populismo como marxista, y la posición antidogmática (y por ello a veces en sus inicios antimarxistas) como populista. Pero, de todas maneras, ambas críticas contradictorias de la que somos objeto nos ayudan a profundizar nuestra posición, a ser más orgánicos con el **pueblo latinoamericano** oprimido y en camino de su liberación (en situaciones ante-revolucionarias en la mayoría nuestros

(*) Ponencia al III Congreso de Filosofía Latinoamericana (Bogotá, 1984).

países, prerevolucionarios en algunos, en lucha revolucionaria en Centroamérica, y en situación posrevolucionaria en Cuba o Nicaragua). Ante el populismo, una lectura personal, íntegra y profundizada de Marx³ nos ayuda hoy a clarificar cuestiones de fondo; ante el dogmatismo, la permanencia en una clara opción de articulación con el pueblo latinoamericano nos alienta a no caer en abstraccismos cientificistas, academicistas o sectarios de “grupúsculos” sin verdadera incidencia política en el proceso de liberación latinoamericano.

1.1. Desbordamiento de los límites estrechos

Nuestra primera posición, ante la cultura en general y la latinoamericana en particular, fue la de considerar diferentes posiciones políticas e ideológicas que “inventaban” la historia desde límites **a priori** que permitían fundar su realidad presente — distorcionando el pasado cultural latinoamericano.

Al menos había cinco límites que habían sido solidificados como pedestales desde donde ciertas posiciones ideológicas se fundamentaban incólumes y fetichizadas⁴.

a) **Los que niegan dogmáticamente toda la historia latinoamericana.** A partir de los años 20, hubo muchos PC en América Latina que dependieron de la III Internacional⁵, que juzgaron como feudal todo el tiempo colonial y como claramente capitalista el fin del siglo XIX, lo que les llevó a realizar un análisis irreal de nuestra realidad, y a negar la importancia de la totalidad anterior de la historia latinoamericana. Esta posición fue compartida por ciertos grupos revolucionarios que negaban como inútil el descubrir la historia anterior a la revolución. Lo mismo acontecerá con ciertos “althusserianismos” contemporáneos que, en posición exclusivamente teoreticista, desconocen la historia real, y juzgan como “populista” todo intento de justificar lo popular⁶. La generación de Sergio Bagú rompió con esta posición equivocada, dogmática⁷; lo mismo puede decirse — aunque la cuestión esté abierta — con respecto a la generación posterior al 1965 que planteó las primeras hipótesis para una teoría de la dependencia⁸. Claro es que la generación revolucionaria posterior a la revolución cubana de 1959 comenzara a “tocar tierra”, y no es por ello extraño que Martí o Sandino sean reivindicados como héroes y teóricos de un proceso popular anterior a la opción socialista. La historia de la **cultura proletaria** no pudo ser la única historia cultural del **pueblo** latinoamericano, pero es una parte ciertamente esencial.

b) **Redescubrimiento del período preliberal.** Los populismos latinoamericanos, nacionalistas y hegemonizados por las burguesías interiores a nuestros países — cuando las hubo desde fines del siglo XIX —,

desde la Revolución mexicana de 1910, el gobierno de Hipólito Irigoyen desde 1918 o Getulio Vargas en Brasil desde 1930, tendieron a redescubrir la época colonial y el mundo amerindio, ante la necesidad de "pasar sobre" la interpretación liberal, que articuló la dependencia capitalista del siglo XIX preindustrial. Realizaron un **revisionismo** histórico (algunas veces antipositivista y antiliberal), pero tuvieron igualmente la limitación que, es evidente, no pudieron autointerpretarse como expresión del capitalismo nacionalista con pretensión de autonomía. De todas maneras, su vuelta al pasado, el aprecio del arte colonial, la revalorización de lo amerindio, la afirmación nacional y hasta popular (dentro de la ambigüedad "populista"), no dejaron de ser factores positivos⁹. La historia de la cultura popular estaba abierta, pero faltaba conciencia de la realidad de un "pueblo" distinto a la mera nación hegemonzada por su burguesía.

c) Reinterpretación cultural liberal. El liberalismo, que articula la dependencia compradora del capitalismo anglosajón en América latina, y su ideología positivista — europeizante en sus razgos fundamentales —, tiende a poner como límite las guerras de la emancipación nacional contra España (desde 1807 para el Brasil o 1804 para Haití, en estos casos contra Portugal o Francia). Su tiempo cultural "mítico" es la Independencia colonial. Con ello se niega España o Portugal, la Cristiandad colonial, y el único entroque con la historia mundial de la cultura es la misma historia del capitalismo europeo, de la Ilustración. Decíamos en 1965 que todo esto era una exigencia ideológica "para dar sentido a cada nación en sí misma, naciendo así un aislacionismo de la diversas repúblicas americanas, enclaustradas en sus propias historias más o menos desarticuladas e inexplicables". El "sueño" bolivariano fue sepultado en el más completo olvido. La historia liberal, como para Sarmiento o el positivismo, desconoce y desprecia la "cultura popular", la del indio, del gaucho, del llanero, del campesino¹⁰.

d) Absolutización hispanizante. Junto al proceso de reinterpretación populista (fase b. anterior), la ideología conservadora revalorizó a tal punto la época de la Cristiandad colonial que fijó, por el contrario que los liberales, nuevos límites mitificados: el comienzo radical de nuestra historia con Colón, y el comienzo de la decadencia con la Emancipación de España o Portugal. Isabel y Fernando, Carlos y Felipe II serán los nuevos héroes de la cultura hispanoamericana. El "hispanista" ya no entiende del siglo XVIII, de "decadencia" borbónica, ni comprende el fracaso de los Habsburgos em implementar en España un capitalismo que hubiera desembocado en la Revolución industrial. Destruyeron a los "Comuneros" (burgueses) y la Monarquía absoluta aniquiló el caldo de cultivo de la revolución capitalista en España. Nada de ésto entendieron los "hispanistas" que fetichizaron igualmente un trozo de nuestra historia cultural¹¹.

e) **El indigenismo.** De manera muy diferente, y dividido en muchas corrientes, la valorización de lo amerindio — frecuentemente dentro de una posición de “integración” del indígena en posición populista o de capitalismo nacional — llevó a veces a negar la historia cultural colonial mestiza. De todas maneras, también dentro del revisionismo populista (fase b.), pero igualmente en la visión socialista como por ejemplo en Mariátegui¹², el indigenismo exigió romper con el límite del descubrimiento y la conquista como inicio de nuestra realidad cultural latinoamericana. Claro es que, a veces, una visión puramente indigenista tiene dificultades para rehacer la historia posterior de nuestra cultura latinoamericana. Junto al indigenismo, a la cuestión de las etnias, es necesario igualmente recordar a todo el “mundo africano” latinoamericano, descendientes de los esclavos de las explotaciones tropicales del Caribe y Brasil, pero igualmente de Centroamérica, Colombia, Venezuela, etc. — El problema del “racismo” deviene más y más un límite cultural que debe ser trascendido e incluido¹³.

f) **Una nueva síntesis cultural.** La generación pospopulista, coetánea a las revoluciones nacientes (como la cubana o nicaragüense, salvadoreña o guatemalteca), se encuentra en posibilidad de realizar una nueva “síntesis” en la interpretación de la historia de la cultura latinoamericana. No debe ya ser liberal ante conservadores, ni conservador ante liberales; no debe ser populista-hispanista contra positivistas, ni lo contrario. Puede ahora articularse a un nuevo sujeto histórico, **el pueblo oprimido** (que son las clases explotadas del capitalismo dependiente y otros grupos marginales, étnicas y razas también explotadas) para criticar a liberales y conservadores, hispanistas e izquierdas dogmáticas o abstractas. Contra el dogmatismo abstracto de izquierda — que levanta exclusivamente la cultura **proletaria** inexistente en muchos países latinoamericanos — se le deberá oponer a la **cultura popular revolucionaria** (concepto y categoría mucho más concreta y real en América Latina). Al populismo — contra su ambigua cultura **nacional** — se le opondrá la cultura popular, pero pueblo como el “bloque social” de las **clases oprimidas** en proceso de liberación (potencial o actual), y no simplemente como la cultura hegemónica por la burguesía interior al país dependiente. Al liberalismo jacobino del siglo XIX (incluyendo el positivismo), se le opondrá no una cultura conservadora, sino la misma cultura popular antiliberal — ya que nunca el pueblo, como clases oprimidas y campesinas, aceptaron las propuestas de la minoría liberal con control posesión del Estado —. A los conservadores se les opondrá, no la crítica antireligiosa de los liberales, sino, igualmente y una vez más, la cultura popular anticonservadora. A los hispanistas se les opondrá, también, la cultura de un pueblo que fue oprimido por la dominación hispano-lusitana y por ello fue anti-ibérica. A un indigenismo integracionista — dentro de la posición del capitalismo populista — se le opondrá un indigenismo que sepa valorar

nuestras culturas amerindias pre-europeas y luchas por el respeto y la sobrevivencia de las etnias indígenas hoy, sabiendo que son el punto de partida cultural de la **cultura popular** latinoamericana.

La tarea no es fácil. Seremos criticados por la izquierda abstracta y la derecha populista — en el mejor de los casos, cuando no francamente capitalista de dependencia —. De todas maneras la solución se abrirá camino gracias a la **revolución cultural popular**.

1.2. Desde las culturas amerindias

La bastarda posición europeizante de las oligarquías argentinas me hicieron difícil en mi juventud descubrir el valor de la cultura indígena. Sin embargo, pronto vimos la importancia de amerindia¹⁴, como punto sustantivo de partida de toda definición de la cultura latinoamericana. Dos cuestiones deseo indicar aquí.

En primer lugar, que la descripción de las culturas amerindias no debe realizarse (ni en los estudios personales, ni en las exposiciones de las escuelas secundarias o universidades, o en otros medios de comunicación), como **mero contexto** del descubrimiento (la "invasión" de América en realidad, en 1492). No es posible aceptar la exposición a lo Max Weber o en general las Historias Universales, que parten del Paleolítico y Neolítico de Eurasia, que recorren las culturas desde la China, India, Persia, Grecia, Roma y Edad Media, para posteriormente con Colón "encontrar" a Amerindia. Esta visión del este hacia el oeste es falsa e ideológica. En realidad, el Paleolítico (y aún el Neolítico) fue desde el oeste hacia el este. Desde el Mediterraneo oriental, la Mesopotamia y el Egipto, hacia el valle del Indo, el valle del rio Amarillo (las civilizaciones urbanas), y florecen sólo en el I milenio después de Cristo con las grandes civilizaciones urbanas amerindias: el Teotihuacán y el Tiahuanaco, por ejemplo. Por ello, el **lugar** que las culturas amerindias tienen por "centro" es el Pacífico y debe explicarse dentro de la expansión del Paleolítico y el Neolítico a través del Pacífico norte (Bering) o centro (gracias a los navegantes de la Polinesia y Micronesia). De esta manera la historia cultural amerindia debe conectarse a la historia del Pacífico, del Asia oriental y de todo el continente Euroasiático y africano, pero en el movimiento que parte del Occidente hacia el Oriente, atravesando el llamado "Mar del Sur" de Balboa. La "percepción" de la historia cambia totalmente si el Pacífico es su centro cultural fundacional.

En segundo lugar, deben distinguirse claramente diversos niveles de profundidad en el desarrollo cultural de amerindia. Para simplificar, debemos al menos indicar tres: las culturas nómadas o no sedentarizadas del norte de América del Norte y del sur de América del sur (cazadores, pescadores, etc.). Los plantadores o que constituyen aldeas. Y

las culturas propiamente urbanas de las mesetas y montañas, desde los aztecas y mayas, hasta los chibchas o incas, entre otros. Estos tres tipos culturales determinarán la historia posterior en muchos aspectos fundamentales¹⁵.

Será necesario siempre, en todos los problemas culturales latinoamericanos, del pasado y del presente, tener como marco de referencia nuestras culturas amerindias. Nuestros valles y montañas están todavía plétoricas de huacas incas, y Quezalcoatl (el lucero de la mañana) sigue iluminando a los campos mexicanos. La **cultura popular**, colonial y hasta el presente, no deja de tener una conexión ininterrumpida con la cultura amerindia, con diferencias regionales profundas (tan profundas como eran las culturas amerindias entre ellas), todavía determinando hoy la personalidad nacional de la cultura de nuestros países, de sus regiones internas, de sus tonos en el lenguaje, modismos, música, arte, artesanías, creencias,... en fin: **cultura**. Nuestros antepasados no han muerto, viven en nosotros todavía.

1.3. Desde la protohistoria cultural

En aquel artículo citado de 1965 enunciábamos que nos era necesario “desbordar el siglo XVI español” para internarnos en lo que pués denominaremos la “proto-historia latinoamericana”¹⁶. Allí habíamos escrito que “el historiador podría conformarse (con llegar hasta la Edad Media europea), mientras que el filósofo — que busca los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano — deberá aún retroceder hasta la alta Edad Media, la comunidad primitiva cristiana en choque contra el Imperio romano, el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita — desde los acadios hasta el Islam —. En fi, explicar la estructura intencional (el núcleo éticomítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente”¹⁷. En efecto, ese proyecto, en esa época en parte realizado, lo finalicé años después.

a) **Las culturas indoeuropeas**¹⁸. Los domesticadores del caballo y dominadores del hierro invadieron en el II milenio a J. C. a las culturas agrícolas desde Europa hasta Grecia, Mesopotamia y el Indo. Crueles guerreros redujeron a la esclavitud a los campesinos de las regiones dominadas, naciendo el modo de producción esclavista — más antiguo a ellos y posterior a su vigencia también, pero propio de estos pueblos bárbaros —. Las culturas indoeuropeas dejarán su impronta en nuestra historia cultural. Desde nuestra lengua latinoamericana, hasta los gauchos y vaqueros como jinetes de las llanuras (que recuerdan todavía a aquellos hábiles caballeros que unían por las estepas el Gobi con Europa y la India) son parte de su herencia.

Las culturas indoeuropeas (los hititas y frigios; aqueos, jonios y dórios; los itálicos y germanos; los medos y persas; los arios y hasta los Chue-chi que llegaron a la China) impusieron materialmente su dominio militar, económico, u políticamente organizaron los primeros imperios (desde el persa hasta el romano). La filosofía griega fue una expresión teórica de esta cultura esclavista y contemplativa bajo el reinado de la "luz" del día (de donde deriva la palabra "Dios"). Es la cultura "clásica" a la que se referirá la cultura europea (y por ello, en buena parte, alienantemente, América Latina). Es el mito prometeico.

b) Las culturas semitas¹⁹. Para romper la hegemonía exclusiva de experiencia pretendidamente "natural" prefilosófica que poseía la cultura griega (helénico indoeuropea), me propuse conocer profundamente — exponer **para latinoamericanos** otra experiencia prefilosófica de mayor importancia para nuestra cultura latinoamericana: la de los pueblos semitas en general y particularmente de Israel.

En las culturas del desierto sirio-arábigo — contra lo que pensaba Sarmiento —, no se encontraba el origen de nuestra "barbarie", sino una civilización nómada de pastores y comerciantes, que no aceptaban la dominación de clase sobre clase, que criticaban duramente en su **ethos** en modo de producción tributario del Egipto y la Mesopotamia, o posteriormente del esclavismo helénico-romano. El núcleo crítico de los profetas, "una comunidad de hombres libres" del desierto, no aceptaba ni la dominación de las potencias de su época (Egipto o Babilonia), ni del Estado tributario (Samuel contra Saúl), ni de la ciudad sobre el pastor del desierto (Caín contra Abel: figuras míticas de dos modos de producción: el agrícola-urbano malo; el pastor libre del desierto bueno). Es el mito adámico.

c) Las Cristiandades²⁰. Para América latina, porque fueron conquistadas y dominadas por la Europa latina en primera instancia, esta parte de nuestra "proto-historia" es por demás fundamental.

Culturalmente hablando, la sedentarización del cristianismo, la aceptación del modo de producción esclavista, y sobre todo y posteriormente feudal — ributario, tiene la mayor importancia como lo ha visto Karl Kautsky. En efecto, el cristianismo, como religión crítica de la sociedad indoeuropea, helénico-romana, durante sus tres primeros siglos, llega a una sólida articulación con el Imperio romano desde Constantino. Se trata de la Cristiandad como modelo cultural. Las Cristiandades bizantina, copta, armenia, rusa, polaca, latina, fueron culturas que dominaron una región periférica que era dominada por la centralidad geopolítica de la cultura árabe-musulmana (posteriormente igualmente turca, mogol, etc.), que llegaba desde el Atlántico en Marruecos, hasta el Pacífico en Filipinas.

De todas maneras, de la Cristiandad hispano-lusitana procederá la cultura que se impondrá y se mestizará para constituir la época segunda

de nuestra historia cultural: Iberoamérica o la Cristiandad de las Indias occidentales.

1.4. Historia cultural latinoamericana²¹

Las tres épocas restantes de nuestra historia, si la historia amerindia es la primer época — y por ello quizá sería no conveniente hablar de la **pre**-historia, y más bien se debería hablar de la primera época de nuestra historia cultural —, pienso que son: la Cristiandad colonial de los siglos XVI y XVII, historia cultural bajo la hegemonía de un capitalismo mercantil (momento dinerario “hacia” la primera forma del capital: el dinero “**como** capital”), la larga época de dependencia cultural (y, por supuesto, bajo dominación política y económica) del capitalismo industrial metropolitano (desde el siglo XVIII hasta el siglo XX en la mayoría de nuestros países); y, la cuarta época, la de la cultura poscapitalista o la de la efectivización de la liberación de la cultura popular (desde 1959). No repetiré aquí lo ya indicado en la ponencia del II Congreso, y por ello me remito a la periodización que propuese allí²², en cuanto a los períodos o fases internas de cada época.

a) **La cultura de la Cristiandad colonial**²³. Veremos más adelante (**parágrafo 3.**) hasta que punto en una consideración **concreta** de la cultura ésta su distingue en **muchas culturas** yuxta-puestas y contradictoriamente antepuestas. En la historia cultural de la Cristiandad colonial — no feudal pero tampoco capitalista industrial: en transición mercantil en el momento de la acumulación originaria — se percibe claramente la diferencia y la dominación de una cultura sobre otras. Así la praxis de la conquista es, justamente, el proceso de dominación cultural (obviamente político y económico también, y antes aún) de la cultura ibérica (hispano-lusitana) sobre la amerindiana. Este genocidio cultural marcará profundamente la totalidad de nuestra historia, y la cultura amerindiana, como “el otro” aniquilado — pero nunca del todo, ya que ella es nuestra “madre” que aunque dominada sobrevive en su hijo —, deberá ser el horizonte último de toda descripción de una cultura popular. Pero, aún dentro de la cultura de los dominadores, habrá contradicciones, tales como la existente entre la cultura urbana y rural, la de las burocracias y eclesiásticas y los simples colonos, y, sobre todo, la de la nueva **cultura mestiza criolla**, que desde la cultura puramente indígena hasta el blanco hispánico nacido en estas tierras, pasando por las culturas africanas de los esclavos hasta los zambos y otros grupos, constituía un abigarrado racimo de culturas en tensión, oposición, dinamismo.

De todas maneras, en el “Estado de Indias”, en sus aparatos ideológicos hegemónicos, la Cristiandad controlaba la ideología de dominación sin contrapartida. Había críticas, oposiciones, pero dentro de

una **formación ideológica** claramente dominante: la hispano-lusitana (en las ciudades, que tanto admirará Sarmiento). En el campo, más allá del México, Lima o Chuquisaca, la cultura mestiza, criolla, indígena gestaba principalmente en su seno la cultura popular latinoamericana en su segunda etapa (la primera habíase dado en Amerindia). Las **clases dominadas** iban constituyendo un **pueblo** en sentido estricto, y con él emergía ya una **nueva** cultura creada en las sombras, en la resistencia, en la tradición oral, en la danza, en la fiesta, en la música... en el trabajo cotidiano, en la memoria...

b) La cultura latinoamericana dependiente²⁴. Si en las culturas contrapuestas de la época de la Cristiandad colonial hubo complejidad y dominación de una cultura sobre otras, mucho más complejo será el panorama cultural en la época neocolonial (que desde el siglo XVIII, tiempo en que la Península ibérica fue ya "semiperiférica" del naciente capitalismo industrial central)²⁵. La presencia de la cultura de la Ilustración — es decir de la burguesía —, del conservadurismo latinoamericano, del liberalismo positivista y "comprador" en el momento de la expansión imperialista — nuevo momento de la cultura capitalista central —, hasta llegar a la cultura del populismo (o de la cultura "nacional" hegemonizada por la burguesía interior de nuestros países periféricos, que ha significado lo más progresista de las culturas **capitalistas** latinoamericanas, ya que, al menos, intentó la independencia cultural y el arraigo antimperialista, lo que no deja por ello de ser "populista", es evidente), para después pasar a la decadencia de la cultura "desarrollista" que articula la dependencia cultural bajo el imperialismo anglosajón (ahora norteamericano, y no inglés como en la época liberal del siglo XIX), remata en la cultura inquisitorial de los militarismos de Seguridad Nacional — la etapa de mayor represión cultural en toda nuestra historia de la cultura latinoamericana —. Esa sucesión de períodos de las clases dominantes (Ilustración, conservadurismo, liberalismo positivista, populismo, desarrollismo y neofacismo periférico) tiene como contrapartida en diversas fases, con diferencias nacionales, regionales y hasta locales, una **cultura popular**, de clases, etnias y otros grupos explotados, que han ido creando en cada uno de los períodos de manera diferente, y que entronca con la historia de la **cultura popular** de la Cristiandad colonial. Como en ambas épocas la cultura popular es cultura de resistencia y oposición, ni siquiera la Emancipación nacional a comienzos del siglo XIX significó una ruptura esencial en el desarrollo de este proceso cultural. Su memoria retiene sus héroes, sus gestas, sus símbolos desde la época amerindia, colonial o independiente, pero siempre **desde abajo** y por ello con mayor continuidad que la misma cultura dominante, que al pasar de la hegemonía de una clase dominante a otra, produce una ruptura en profundidad.

c) **La cultura popular poscapitalista.** Nos referimos a la revolución cultural cubana, pero especialmente a la nicaragüense:

“Como base de este proyecto cultural existe, en efecto, una confianza en las capacidades culturales y artísticas de los grupos subalternos. Su inferioridad cultural no está ligada a una inferior cualidad humana, sino que es efecto de la represión multiseccular. Diciendo, por tanto, **cultura popular**, estamos rechazando toda concesión a la mediocridad, aunque sea disfrazada de popularidad: “la cultura revolucionaria, por el hecho de ser revolucionaria, no puede renunciar a ser auténtica, es decir, a ser una cultura de calidad”^{26, 27}.

Se trata de la **cultura del pueblo**, la que está enraizada en Amerindia y llega hasta hoy:

“Nosotros, cuando estábamos en la montaña — escribe Tomás Borge de los campesinos —, y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio, con su lenguaje sencillo y poético, nos dábamos cuenta de cuántos talentos se habían perdido a lo largo de los siglos”²⁸.

La mejor expresión de todo ésto lo indica el mismo Fidel Castro cuando escribe:

“En Cuba sólo ha habido una revolución: la que comenzó Carlos Manuel de Céspedes el 10 octubre de 1868 y que nuestro pueblo lleva adelante en estos instantes”²⁹.

El 8 de enero de 1959 — hoy es 8 de enero de 1984, aquí en Oaxtepec, donde estoy escribiendo este trabajo: 25 años del comienzo de una nueva época en la historia latinoamericana —, en el “Discurso de la victoria”, Castro esclama:

“Pero, quién ganó la guerra? **El pueblo. El pueblo** ganó la guerra. Esta guerra no la ganó nadie más que el **pueblo**... Y por tanto, antes que nada, el **pueblo**”³⁰.

El pueblo, como el conjunto orgánico de las clases, etnias y otros grupos oprimidos como “bloque social”, es el **sujeto histórico** de la cultura más auténtica, la cultura popular latinoamericana. Ella viene de lejos, desde cuando cruzaron los primeros asiáticos el estrecho de Bering, y continuará adelante. En todos los cambios, en todos los procesos de liberación ese **pueblo** se expresa de alguna manera, pero hoy, más que nunca en el pasado, ese pueblo crece y se afirma. Aunque hayamos sido criticados de populistas, nos parece acertado haber descripto como liberación cultural la de todo pueblo latinoamericano, aunque a veces sin claridad total (como los campesinos de Villa o Zapata sumergidos posteriormente, o Cipriano Reyes y sus sindicalistas que fueron englutidos

en el populismo argentino desde 1946), que luche contra la opresión que sufre. Volveremos sobre el tema más adelante (en el **parágrafo 4. y 5.)**

2. DESCRIPCIÓN DE LA CULTURA EN GENERAL

Cuando hablamos de la cultura "en general" nos referimos a su esencia, a sus determinaciones "abstractas"³¹. Para algunos lo abstracto es irreal³². En realidad sin abstracción no hay posibilidad de análisis — claro que la determinación abstraída no existe **como abstracta** sino como integrada al todo real; es doctrina tradicional y conocida —. La cultura en "abstracto", o en su esencia más general, es aquella totalidad de notas constitutivas que debe darse en toda forma social — sea en el Paleolítico o Neolítico, sea en el feudalismo e el capitalismo, en todo modo de producción o formación social histórica —. Se trata de las determinaciones universales independientemente de la totalidad concreta donde se esté dando. Considerado lo cual veamos esos momentos esenciales fundamentales³³.

2.1. El trabajo: determinación esencial de la cultura

El hombre es un ser vivo, pero la vida humana no es una simple vida animal. La vida humana tiene como característica propia la de producir en torno suyo un mundo cultural (productos materiales y espirituales o simbólicos). Se sabe que un fócil es humano porque junto a sus restos óseos se encuentra um "medio" natural modificado por una inteligencia práctico-productiva creadora de lo no-dado. Lo natural y lo cultural se diferencian, esencialmente, en cuanto lo cultural tiene al hombre por origen y fundamento. Pero todo ese mundo cultural producido es fruto del **trabajo humano**. Radicalmente, cultura no es el producto del trabajo, sino, antes, es el trabajo mismo como "actualidad" — **energía** hubiera dicho Aristóteles; **enteléjeia**: acto por el que se finaliza o realiza el agente mismo —. Antes de objetivarse en una obra, que es el fruto de una actividad, la cultura es la actividad misma: actividad como la actualidad-presente, temporal, del hombre culto o culturalizante; actividad como actividad-manifestación, fenoménica, del hombre como hontanar o fuente de la cultura misma que él es por naturaleza.

El trabajo mismo es la "sustancia" de la cultura, su esencia última, su determinación fundamental, en el sentido de que su ser como **actualización** del hombre (que está trabajando ahora) por el trabajo es un **modo de producir** la vida humana, de autoproducirla, de crearla. Antes que los "modos de los objetos" (modos de existencia diversa) o aún "modos de consumo"³⁴ de los objetos culturales, la cultura es un "modo de

producir” o un “modo de trabajar” — en su sentido más abstracto y general, por ahora —. El “modo” (**Weise** en alemán) es manera, tipo, diversidad en el trabajar mismo. Y bien, en los diferentes “modos” del trabajar se fundamenta por último la diferencia de toda cultura; pero antes aún, es cultura un trabajar de alguna manera determinada. La cultura en general dice relación esencial con el trabajo en general. Trabajar es la **actualidad** que modifica la materia natural por medio del uso de una energía carnal (corporal-espiritual), gracias a la cual se transforma dicha naturaleza cumpliendo con las exigencias de una necesidad — ella misma humana —. La necesidad humana, por ser humana, es **trascendental** de la mera necesidad biológico-animal; está abierta a la creatividad. Por ello, la creatividad productiva dice relación a la creatividad consuntiva: “trabajo-necesidad” es el círculo esencial de la cultura o la **productualidad** (la esencia del producto “**como**” producto; no se lo confunda con la productividad que dice sólo relación a la intensidad del acto productivo)³⁵.

Las culturas no son los objetos que reposan en los museos (como los cadáveres en los morgues). La cultura es **un acto de la vida humana**: es producción-consuntiva y consumo-productivo. Los objetos o símbolos de cultura son tales en el **acto mismo** de estarlos “usando” o “creando”, en el momento de estar integrados al acto de trabajo mismo. Hasta la fiesta o la recreación cultural, y por ello el arte, es incomprendible sin la referencia, en última instancia, al acto del trabajo **cotidiano**: del campesino en el campo, del obrero en la fábrica, de los responsables del hogar en la casa, etc. —

2.2. Poiesis material

A la cultura se la confunde frecuentemente con los productos materiales (cultura material para algunos, civilización para otros)³⁶. Antes que eso, como ya hemos dicho, es el acto productivo (**poiesis** para Aristóteles) o poético³⁷, pero como “modo” de producir. Es decir, la **tejne** (técnica y hoy tecnología, incluyendo la ciencia, pero también hasta el artesanato) es el “hábito” que **dispone** al productor para producir rectamente un objeto (la **recta ratio factibilium** de los latinos, que traducía la **orthós lógos poietikós** del Estagirita). La **poiesis** material, antes que objeto producido, es hábito productor. El carpintero tiene la carpintería como disposición actual de su subjetividad antes de producir la mesa. Esto es ya el momento cultural — el “saber”, sea empírico-técnico o tecnológico-científico —, que pertenece no sólo a la subjetividad individual del productor sino a la totalidad social dentro de la cual dicho “saber” es un momento en el desarrollo cultural de un pueblo.

La totalidad sistemática de los instrumentos de producción misma y la totalidad de los objetos del consumo (desde el vestido, la casa

o el alimento) constituyen la **cultura material**. Son momentos del trabajo, sea como mediación del acto (instrumentos productivos), sea como causa del acto (necesidad del consumo productivo). Son los momentos de consistencia objetiva de la cultura humana, en donde se apoya **realmente**, materialmente, el proceso del progreso de la humanidad: su desarrollo histórico cultural.

La totalidad de los productos forman sistemas (totalidad de la cultura material de un pueblo o una época). Son acumulación de la creación de la humanidad anterior (trabajo acumulado). Son condición de toda producción futura (trabajo potencial todavía no-objetivado). La **poiesis** material es así sistemática e histórica. En su sistematicidad e historicidad se funda la posibilidad del desarrollo, de la revoluciones culturales y, objetiva y materialmente, del progreso de la humanidad como todo. Sin la progrediente **objetivación de la subjetividad** humana en los objetos materiales exteriores no habría posibilidad de la actualización por **subjetivación de la objetividad** que una generación lega a la siguiente. Continuidad cultural y ruptura por las innovaciones permite así la historia de la cultura — momento esencial de la historia simplemente humana —. La subjetividad humana necesita de la apoyatura objetiva de la materialidad de la cultura, so pena de quedar reclusa en la pura subjetividad potencial siempre posible pero nunca real, ni actual, ni transmisible.

Porque la cultura material tiene tal significación, un materialismo histórico es condición de posibilidad de la realidad humana (objetivamente) y del método de comprensión de esa misma realidad (epistemológicamente).

La poética material es así la relación primera y fundante del **trabajo-producto**. La relación **trabajo-tierra-pan** (acción humana creativa, naturaleza, producto) es el nivel material y esencial fundamental de toda cultura humana.

2.3. Poiesis simbólica

La producción o poética del símbolo o la semiótica³⁸ esta íntimamente ligada a la creatividad espiritual del hombre en la producción **material**. Mal se puede producir una mesa sin la "ides" de su forma (apriori del acto mismo productivo): por ello el trabajo productivo material es un acto humano-espiritual. De la misma manera, la producción intencional o intelectual de un "signo" de lo real, es un acto íntimamente **material**, en el sentido que está siempre ligado a la necesidad (comer, vestir, habitar, etc.) humana: y por ello siempre cultural (jamás puramente animal). No hay un acto puro de comer: sino un acto cultural de comer un alimento fruto de un cierto arte culinario (un "modo de consumo": desde que el hombre es hombre en el más remoto

Paleolítico³⁹. Es más, los actos simbólicos más espirituales son los que están articulados a los momentos vitales más materiales: el comer (el banquete, el acto religioso), el vestir (la moda, el lujo), el habitar (la arquitectura, la decoración), la reproducción (la cultura erótica, momento esencial de todas las culturas), etc.

La producción simbólica (de donde procede la lengua, el arte en general: la música, la pintura, escultura, el color y la forma del vestido, la religión, etc.) es por su parte un instrumento de producción de la vida humana (una palabra que expresa y que comunica es tan instrumento como un arado que transforma la tierra) y de consumo de la misma vida (como contenido intencional que satisface las necesidades espirituales del hombre: belleza, bondad, verdad; etc.)

Pero, la poiesis simbólica dice referencia fundamental a la poiesis material o que se liga a la corporalidad humana. De todas maneras ambas son humanas en indivisible unidad de una corporalidad-espiritual o de un espíritu-corporal: **carnalidad** indivisa y unitaria tal como la comprendía la antropología de la **basar** hebrea (superando el dualismo griego del "cuerpo/alma" propia de una cultura que se apoyaba en el esclavismo), de los pastores del desierto que ignoraban o criticaban la sociedad de clases.

2.4. Síntesis dialéctica: modos o estilos de vida (**ethos**)

La totalidad de productos de la poiesis humana (materiales y simbólicos), que será la cultura objetiva (tanto la cultura material o espiritual, para otros culturólogos), se relaciona a la subjetividad constituyendo una síntesis dialéctica entre la objetividad y la subjetividad. Son las prácticas concretas de los sujetos culturales determinados históricamente por dicha objetividad, pero determinando dicha objetividad por las "maneras de habérselas" subjetivamente con ella. Esto sería tanto el "modo o estilo de vida" o el **ethos** de una persona, grupo o pueblo. El **ethos**, o el plexo de valores (o aún el "núcleo ético-mítico" de Ricoeur)⁴⁰, es la esencia concreta de una cultura. Ya que los meros objetos materiales independientes, o los símbolos, nada son sin la actualización real de la subjetividad determinada por ellos pero creador y determinantes de ellos mismos. El **ethos** o "modos de vida" concretos, son la totalidad cultural actualizada, realizándose. Es el trabajo, pero no en abstracto, sino como totalidad concreta en acto. Totalidad histórica determinada.

En este sentido cultura (como la **Kultur** alemana) incluye el nivel productivo, el ideológico, el político y aún el económico. Es la totalidad humana concreta e histórica visualizada como opuesto a lo meramente natural: visualizada desde la perspectiva de la productualidad

(es decir, desde el hecho de ser fruto de la actividad creativa del hombre: lo que es producto del trabajo humano tomado en su generalidad abstracta mayor).

De ninguna manera aceptaríamos que por cultura se entendiera la producción literaria o artística exclusivamente. Es más, la parte más digna, más determinante y fundamental de la cultura es el **trabajo cotidiano**, del trabajador, del campesino. Las **obras de arte** nada son sino en referencia fundada con respecto a la **obra cotidiana** del trabajo humano. Claro es que, en la mayoría de nuestras naciones latinoamericanas, el trabajo humano es trabajo alienado, trabajo forzado, plus-trabajo del cual el trabajador deja de tener propiedad sobre su producto cultural. Es por ello que dicho trabajo no es experimentado como acto cultural sino como muerte, sufrimiento, objetivación que embrutece y no ennoblece.

Cultura sería así, **abstractamente** considerada, el trabajo humano que determina la totalidad de la vida (y su reproducción en el tiempo), "modo de trabajo", que constituye un conjunto orgánico de instrumentos materiales, de comportamientos predeterminados o actitudes ante dichas estructuras objetivas, cuyo contenido teleológico está constituido por necesidades y símbolos, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo humano, un mundo cultural.

3: CONTRADICCIONES CONCRETAS DE LAS CULTURAS⁴¹

El método consiste en "elevarse de lo abstracto a lo concreto". Debemos ahora ascender de la cultura en general (o de la esencia abstracta) al todo concreto dentro del cual la cultura cobra la complejidad de lo real. De todas maneras hay diversos niveles de concreción: un nivel puede ser concreto con respecto a un abstracto, pero ser abstracto con respecto a otro nivel más concreto. Debemos entonces elevarnos de niveles menos concretos (abstracto-concreto) a los más concretos (concreto-concreto). La disciplina metódica nos ahorrará muchas falacias — de lo que se muestra como verdadero pero no lo es — en la tan ardua cuestión de la cultura.

En el nivel abstracto — y no se es "populista" por ello —, la cultura guarda todavía una contradicción interna simplemente porque por definición estamos en un nivel de generalidad que impide dicho tipo de oposición que aparece en niveles más concretos, más complejos, más reales.

3.1. Cultura burguesa-cultura del trabajador

La cultura en abstracto, "en general" (como el capital "en general"), es una, como una es la estructura esencial de las determinaciones generales (o abstractas) del capital. Pero en un nivel más concreto aparecen **muchas** culturas en contradicción. Aunque más concreta que la mera consideración de la cultura "en general", este análisis será todavía abstracto con respecto a otros niveles de consideración aún más concretos (así como la competencia de los capitales es más concreto que el capital en general, pero más abstracto que la competencia entre las naciones en el mercado mundial, último horizonte concreto de todo análisis económico, por ejemplo.

En un nivel concreto, el sujeto real de la cultura es la clase social (dentro de la cual cada individuo tiene siempre una autonomía relativa y por ello libertad: pero libertad condicionada, como diría Merleau-Ponty)⁴².

Hegel mismo definía la cuestión de la siguiente manera:

"La totalidad articulada se conforma como sistemas de necesidades, de instrumentos y trabajos, modos de satisfacción y configuración teórica y práctica, sistemas en los que toman parte los individuos, y que constituyen las **diferentes clases**"⁴³.

La clase social, en la filosofía hegeliana del capitalismo triunfante (y por ello en el pathos del optimismo de la razón dominante de la historia como victoria de los más fuertes)⁴⁴, es lo constituido por la cultura (sistema de necesidades, instrumentos de producción, trabajos, en fin: cultura práctica o valores, teórica como símbolos y conocimientos, etc.) y sujeto de ella misma. Hegel hablará de tres clases sociales (la agrícola, la industrial y la burocracia del Estado moderno, donde se incluyen desde el propietario del capital hasta el trabajador asalariado).

Por el contrario, Marx, desde la **esencia del capital**, que parte del enfrentamiento absoluto del capital-trabajo, determinará (en abstracto, esencialmente o como clases que dicen relación "en general" con el capital, y por ello en el capitalismo) dos clases (que, en concreto, en una formación social determinada, históricamente, serán sólo dos de las **muchas** clases que de hecho existan)⁴⁵. Marx expresa esa contradicción del capital (vida del obrero objetivada primera y acumulada después) y del trabajo vivo, de la siguiente manera en los **Grundrisse**:

"El trabajo, puesto como no-capital (Nicht-Kapital) en cuanto tal, es: trabajo no-objetivado... En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en

bruto...; el trabajo vivo... este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad... El trabajo como pobreza absoluta (absolute Armut)..."⁴⁶.

En el "cara-a-cara" originario, cuando el trabajador despojado forzosamente de su tierra (campesino que emigra a la ciudad) se "presenta" a vender su trabajo para recibir dinero como pago (**M-D-M**: entrega la mercancía-trabajo para recibir dinero para comprar mercancías para su subsistencia vital), enfrentan al capitalista en la "proximidad", como otro, como nada, como no-ser todavía inobjetivo, "el otro" inobjetivado. Una vez que se ha realizado el contrato, el intercambio desigual, por el cual el trabajador asalariado entregará más vida (plusvida) que la que recibirá como dinero (dinero como capital que en manos del obrero se vuelve a transformar en mero dinero para aniquilarse como mercancía para el consumo de la vida: el dinero era entonces signo representativo intercambiable por vida), el trabajador se torna "nada absoluta":

"La existencia abstracta del hombre como un puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitar-se desde su plena nada (**Nichts**) en la nada absoluta (**absolute Nichts**), en su inexistencia social que es su real inexistencia"⁴⁷.

a) **Cultura burguesa**⁴⁸. Aquí sólo queremos situar la cuestión y no describirla en detalle. Por una parte, se podría hacer una historia de la cultura "burgalesa", desde la formación de las ciudades (**Burg** en germano — de ahí Frei-burg, Mar-burg, o la Burgos española) y de sus habitantes o "ciudadanos" (los que habitan la **civis**: ciudad, "burgueses" en germano)⁴⁹. Los parias de los feudos o de los monasterios comenzaron a reunirse en los burgos, aldeas, ciudades. Allí surgieron las corporaciones de artesanos y maestros, y sus aprendices. Allí sólo el **trabajo** (y no la sangre noble ni el prestigio eclesial) fue el fundamento del bienestar. Cultura del trabajo, sin lugar a dudas; de un trabajo unido a la técnica, al comienzo empírica, artesanal, en escuelas cotidianas. Poco a poco aquello se desarrolló y fueron manufacturas domésticas; posteriormente verdaderas manufacturas con local, con salarios. Hasta en nuestra América hispana hubo esos "obrajes" — como se los llamaba —, en especial como tejedurías o en producción minera.

La ley cultural de este sistema es el aumento cuantitativo de la ganancia — que en su forma de dinero se transforma en el representante universal de la riqueza: como un "dios" infinito puede servir de equivalente y cambiarse por cualquier mercancía con cierto valor de uso —. El oro y la plata de América fue la primera moneda mundial en el primer mercado mundial de la historia humana, en el siglo XVI.

Para aumentar la ganancia, la riqueza, el capital comenzó a romper todas las "barreras", todos los "límites" — por exigencia de

sobrevivencia, porque la tendencia de la valorización propia coexiste con la de la autoaniquilación o desvalorización: o aumenta o muere —. De allí la fantástica, nunca vista, capacidad demiúrgica civilizadora del capital, de la cultura burguesa: aumento sus mercados hasta descubrir el último rincón del globo; lo surcó apresurado con velocidades crecientes para disminuir el tiempo de su propia rotación; profundizó la productividad para efectuar más mercancías (y con ello más ganancia). La tecnología, el maquinismo, la ciencia fueron empujadas a realizaciones siempre crecientes. Todo, al fin, para aumentar la sed fetichista de autovalorización del capital: valor (productualidad-intercambiable o intercambiabilidad-producida) que necesita igualmente lujoso consumo, refinados productos y hermosos palacios para poder autovalorizarse. Propaganda para producir las necesidades y necesidades para producir los productos. Necesidad-producto como mercancía para que el dinero invertido en el trabajo asalariado y los medios de producción devengan por fetichista metamorfosis en más mercancía y, por fin, más dinero (**D-M-D**): el silogismo esencial de la cultura burguesa.

Estamos en un nivel abstracto, universal, que vale tanto para la revolución burguesa inglesa de Cromwell como para la Francesa del 1789, o la populista latinoamericana en el siglo XX. Esta cultura puede ser descripta, analizada, historiada, filosofada. Ha sido hecho, y profundamente. Pasemos al tema siguiente.

b) Cultura del trabajo asalariado. Aquí la cuestión es más compleja. Cuando hablamos de la "cultura" del trabajador dentro del capitalismo (como momento del capital mismo: "als Kapital"), como una de sus determinaciones esenciales o formas de aparecer fenoménica (ya que se trata de una fenomenología) del capital como trabajador dentro del contrato de salario, no sabemos en realidad si referirnos al "buen" obrero que cumple las exigencias morales del capital, o del obrero "real" que sufre en su bestialización la alienación a la que el capital lo fuerza. Qué incluye la "cultura obrera" en la situación de trabajo asalariado ?

La cultura obrera o del proletariado, **negativamente**, en cuanto introyección de la cultura burguesa en el mismo oprimido (como ideología reflejo del dominador), o en cuanto sufrimiento, miseria o incultura del explotado (que de manera ejemplar describió Engels en su obra juvenil, llevado de la mano por la joven obrera católica irlandesa en los fondos de la Manchester naciéntemente capitalista, **La situación de la clase obrera en Inglaterra**)⁵⁰; o **positivamente**, pero entonces posteriormente a la revolución, como cultura del proletariado liberado de la situación de oprimido⁵¹. En ambos casos, la cultura proletaria tiene dificultades de ser descripta por tratarse de una categoría abstracta, que no comprende la totalidad concreta de la cultura popular dentro de la cual la cultura obrera vive, crea y se transmite.

Es en este sentido que en 1973 expusimos en la **IV Semana** de estudios de la Universidad de El Salvador (Buenos Aires), en la que participó Augusto Salazar Bondy — a quien invitamos muy especialmente —, que “la cultura popular no es la cultura proletaria de Trotsky porque no se trata solo del proletariado”⁵². Y, en efecto, así como la vida del asalariado se transfiere al capital como plusvida (plust tiempo, plusvalor), de la misma manera hay un “plusvalor simbólico” del que la cultura burguesa ha ido generando su propia cultura⁵³.

De alguna manera, la alienación cultural del asalariado corre pareja a su alienación real en su trabajo. Cuando el obrero se expresa culturalmente, debe hacerlo em ámbito de exterioridad de su situación de asalariado (en cuyo caso es un “momento del capital mismo”, y por ello no puede crear cultura **para sí**, sino para su poder alienador: es contracultura, negación de su propia cultura, incultura, autodestrucción, “nada absoluta”, “desnudez” o “pobreza” radical — para hablar como Marx —). Pensamos que lo que frecuentemente se llama positivamente “cultura proletaria” en el capitalismo es ya “cultura **popular**” — ya que lo popular guarda **exterioridad** más allá del horizonte ontológico de la mera relación “capital-trabajo asalariado”, y por ello puede contar con un sujeto creador, afirmativo, **analéctico**, no determinado desde el fundamento del capital: el valor que se autovaloriza por alienación del trabajo vivo — negado por ello como subjetividad creadora y cultural propia: para sí —.

3.2. Cultura de los países del centro-Cultura de los países periféricos⁵⁴

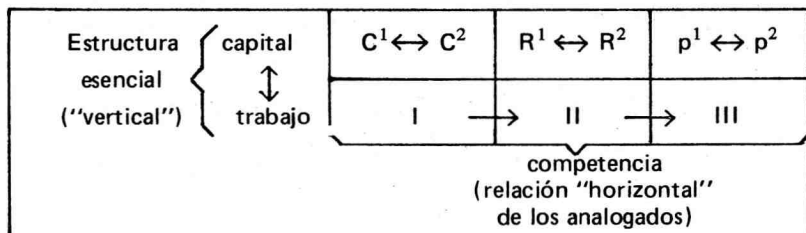
Metodológicamente continuamos el “ascenso” de lo abstracto a lo concreto. La consideración “en general” de la cultura es más abstracta que la descripción de una cultura “burguesa” o “proletaria”. Pero esta última es más abstracta — no por ello irreal pero no real así — que el nivel más concreto que ahora abordaremos. Entramos ahora a un nivel tal de complejidad que intentaremos mostrar, en general, los caminos que debieron transitarse a mi juicio, y que sólo de manera indicativa los atravesaré — sabiendo que decenios de praxis y teoría traerán mayor claridad —. De todas maneras ya podemos mostrar que las simplificaciones dogmáticas o cientificistas (como las de críticos a nuestra posición)⁵⁵ son falsas por haver confundido epistemológicamente el nivel abstracto de las “clases” esenciales del capitalismo, con el nivel concreto del “pueblo” en la totalidad histórica de la formación social de un país — en especial de las naciones periféricas —. La cuestión del “populismo” sólo puede ser planteada aquí y ahora. Criticar la consideración “en general” como populista porque describe una cultura sin contradicción, sería como

criticar a Marx — y ha habido marxistas y antimarxistas que lo han hecho — por confundir el nivel abstracto del capital “en general”, con los niveles **más concretos** de la contradicción **entre capitales**. La cultura en general (**parágrafo 2.** de este trabajo) es la descripción de una estructura esencial y de sus determinaciones válidas para sea cual fuere el modo de producción o la formación social histórica donde se encuentre. Es una estructura **independiente** en cuanto abstraída — ésta es la posición metodológica dialéctica definitiva de Marx, hasta en los manuscritos que estan a la base del tomo III de **El Capital** — . Mientras que cuando nos avanzamos a lo concreto, nos encontramos igualmente con mayor complejidad. Se puede pasar de un nivel a otro por analogía — aunque le pese a nuestro crítico, Marx usa la comparación por analogía⁵⁶.

A manera de ejemplo proponemos en el esquema 1 algunos niveles que presenta el pasaje de lo abstracto a lo concreto — teniendo como referencia una clara teoría del capital y aplicándola por analogía a la cuestión cultural: **aplicación** posible y debida en forma estricta.

Esquema 1.

NIVELES ANALÓGICOS DE PASAJE DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO



La cuestión de la cultura “burguesa-proletaria” se situaría en el nivel de las relaciones “verticales” (permítasenos la metáfora espacial) del “capital-trabajo” en su máxima generalidad o abstracción. Por el contrario, las relaciones “horizontales” (que incluyen en cada nivel, por su parte y en cada extremo de la relación, la contradicción “capital-trabajo” más concretos) de un capital (C^1) con otro capital (C^2), es analógicamente proporcional a la relación de una rama de la producción (R^1) con otra rama (R^2). La relación entre ramas de la producción es más concreta que la existente entre dos capitales individuales, y se realiza dentro del ámbito de un país, por ejemplo⁵⁷. De la misma manera, explícitamente, compara **analógicamente** Marx (en la cuestión fundamental al nivel de la producción, y no sólo del intercambio; es decir de la composición orgánica del capital) las ramas de la producción con la

relación entre una nación o país (P^1) con otro país (P^2). Por su parte, la relación entre países (cuestión que Marx pensaba tratar en la quinta y sexta parte de su plan que nunca llegó a poder concluir, ni siquiera en su primera parte, del "capital en general") supone el horizonte máximamente concreto del "mercado mundial". Debe indicarse que a partir del supuesto de un "mercado mundial" — primer nivel "realmente" concreto — se puede pensar el describir el contenido del concepto de un país que tiene una composición orgánica nacional global nacional más desarrollado (por su componente tecnológico) que otro país menos desarrollado en este nivel productivo⁵⁸.

Sólo habiendo definido el concepto, y habiendo construido la categoría respectiva de "país central" y país periférico", desde un capital global central" y un "capital global periférico", se podría entrar a describir lo que sigue en cuanto a la cultura⁵⁹.

Esquema 2.

COMPLEJIDAD CREIENTE CULTURAL EN EL PASAJE DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO

	(3.1.)	Relación abstracta (esencial)	Algunas relaciones concretas (formaciones sociales)	(3.2.)
Sistema capitalista	Cultura burguesa (clase) (a.)	Capital	Capitalismo central (*)	Cultura (a.) transnacional
			Capitalismo periférico	Cultura (d.) ilustrada
	Cultura proletaria (clase) (b.)	Trabajo asalariado	Trabajo asalariado periférico (sobreeplotación)	Cultura (d.) ilustrada
			Obreros	Cultura popular (de un bloque social concreto) (e.)
		Exterioridad de la Totalidad capitalista	Etnias artesanatos, otros grupos explotados Cultura nacional (c.) Cultura de masas (b.)	

Hace más de diez años escribíamos:

"En este párrafo, entonces, deberemos proponer claras precisiones acerca de ciertas nociones muy usadas pero

(*) En las "formaciones sociales centrales" hay proletariado, pero no lo hemos incluido para no complicar más la ya compleja esquematización.

confundentemente, confusamente. Se trata de la siguientes...: **cultura imperial** o pretendidamente 'universal', **cultura nacional** (que no es idéntica a popular), **cultura ilustrada** de la élite neocolonial (que no siempre es burguesa pero sí oligárquica), **cultura de masa** (que es alienante y unidimensional tanto en el centro como en la periferia) y **cultura popular**. La cultura imperial, ilustrada y de masa (donde debe incluirse la cultura proletaria como negatividad) son momentos internos del sistema imperante o la Totalidad pedagógica dominante. La **cultura nacional** aunque es equívoca⁶⁰ se trata de una categoría de importancia... La cultura popular es, esencialmente, la noción clave en la pedagogía de la liberación''⁶¹.

Veamos todo esto de manera resumida y, nuevamente, situando la problemática más que realizando una descripción acabada — imposible en el espacio de este trabajo —.

a) **Cultura transnacional o imperialismo cultural**⁶². Después de la II Guerra Mundial — en realidad guerra por la hegemonía dentro del capitalismo central — se produce la internacionalización del capital productivo mismo: se instala en la periferia el momento productivo (medios de producción y trabajo asalariado: las transnacionales)⁶³. Esta transnacionalización del aparato productivo es penetración del capital central desarrollado en el interior del mercado nacional de los países periféricos. Es decir, la valorización del capital podrá usar todos los recursos nacionales para su reproducción. El imperialismo cultural, más que una manipulación conciente y programada como expansión cultural propiamente dicha, es la modificación total de la vida de las naciones periféricas desde la racionalidad de la ganancia. Producción de nuevas necesidades, imposición de nuevos objetos por la propaganda, control de la "moda", en fin, extensión y profundización del mercado (el mundo del "deseo") para sus mercancías — como mediación de la indicada ganancia —. Todos los objetos — mercancía son cultura:

"A grandes rasgos — nos dice Dominique Perrot, sobre la imposición por propaganda de la Nestlé de un objeto de la vida cotidiana —, lo que las madres necesitarían para que la utilización del biberón fuese correcta es una cocina de tipo occidental, con estufa, refrigerador, agua potable, detergente, recipientes diversos e tiempo; por lo menos es lo que sugiere la publicidad y las explicaciones referentes a la preparación del biberón''⁶⁴.

El "valor de signo", diría Baudrillard, es hábilmente utilizado para imponer el objeto "moderno" que se hace necesario. El imperialismo cultural penetra en toda la estructura cultural de los países dependientes,

en especial América latina. En primer lugar, en el aparato militar mismo — desde el tipo de armas y tácticas o estrategias, hasta la estructura de la interpretación de las ideologías en los servicios de inteligencia, enseñanza que Estados Unidos se encargó de fomentar desde 1945 —. Por medio de los Medios de comunicación — programas de televisión, radio, diarios, revistas —. Por las agencias de información como United Press u otras. Por sistemas de becas en sus instituciones educativas. Por la enseñanza del inglés como instrumento de penetración⁶⁵. Hasta por sus hoteles repartidos pro todo el mundo (más de 2.500 **Holiday Inn** fuera de Estados Unidos). Por sus enormes revistas y editoriales que monopolizan el mundo de las publicaciones. Por la informática misma computarizada que exige a los usuarios plegarse a sus normas — y a sus canales y banco de datos — que sólo ellos controlan, con un nivel tecnológico creciente:

“La reorganización en el nivel de los organismos de información, concuerda, por otro lado, con la reestructuración del conjunto del aparato de inteligencia del Imperio norteamericano, desde los centros de investigación y consulta de las sociedades multinacionales, hasta los organismos oficiales encargados de la prospección sobre datos energéticos”⁶⁶.

Nunca la Humanidad ha sufrido tal tipo de ataque ideológico-cultural, en comparación con el cual los métodos de la inquisición o los del naciismo son verdaderos pigmeos insignificantes. La cultura del capital trasnacional penetra hasta el inconciente, junto al lecho nocturno por la TV, en los momentos recreo por la música disco. Su bombardeo es permanente y total. El tema es conocido y queda sólo indicado.

b) Cultura de masas o cultura alienada de los oprimidos. Esta cultura, llamada a veces del “Kitsch” — del “plástico” o de la imitación de los objetos de moda ya desvalorizados, vulgarizados —, es simplemente la contrapartida entre los oprimidos (sean clases dominadas del centro, clase dominantes de la periferia o clases dominadas de la misma periferia) del imperialismo trasnacional. Es el momento introyectado, como adaptación por parte de los oprimidos, de los objetos, los símbolos, los estilos de vida de la cultura central, imperialista, pero en medio de la pobreza, o al menos de la cotidianidad imitativa. Es la contra-cultura opuesta a la cultura popular, pero que a veces se la confunde por ser, como hemos dicho, la “cultura de la pobreza” — de un Lewis, la de **Los hijos de Sanchez** —.

Esta cultura, como la producida por la trasnacionalización del capital, tiene cierta “universalidad” abstracta inauténtica: se la encuentra en el Cairo, en Manila, en São Paulo o México. Es una pretendida cultura universal tan universal como la Coca-Cola o los pantalones Lee. Nos dice Néstor García Canclini:

“El arte para las masas, producido por la clase dominante, o por especialistas a su servicio, tiene por objetivos transmitir al proletariado y a los estratos medios la ideología burguesa, y proporcionar ganancias a los dueños de los medios de difusión. Su centro está puesto en la distribución, tanto por razones ideológicas como económicas: interesa más la amplitud del público y la eficacia en la transmisión del mensaje que la originalidad de su producción o la satisfacción de reales necesidades de los consumidores. Su valor supremo es el sometimiento feliz”⁶⁷.

La masa, en su sentido negativo, y su cultura, está bajo el solo valor del número, la repetición, la igualdad, la dominación ideológica.

c) Cultura nacional y el populismo cultural. Este es un tema central, divisorio, polémico. Hay dos riesgos: negar la cultura nacional como únicamente populista, o afirmarla sólo de una manera populista. Entre ambas posiciones se abre la posibilidad de la liberación de una cultura nacional revolucionaria:

“La liberación latinoamericana — escribíamos hace diez años — es imposible si no llega a ser **liberación nacional**, y toda **liberación nacional** se juega en definitiva si es liberación popular, es decir, de los obreros, campesinos y marginados. Si estos últimos no llegan a ejercer el poder, la Totalidad política de los Estados del centro recolonizarán nuestras naciones y no habrá **ninguna liberación**”⁶⁸.

El populismo estriba en la cuestión de la cultura nacional, en identificar cultura nacional con cultura popular (que serían en este caso denominaciones unívocas, idénticas, sin ninguna exterioridad o distinción entre ambas). Por el contrario, para nosotros, siempre, “cultura nacional” fue una denominación ambigua con dos significados diversos: la cultura histórica de la totalidad de una nación (una formación social concreta), o la cultura que propugna el Estado populista bajo la hegemonía de la burguesía industrial interior al país — con pretensión de independencia —.

La “cuestión nacional” ha sido resuelta de diversas maneras. Para Stalin sólo el sistema capitalista constituye las naciones como exigencia de la creación de un mercado integrado, unificado, controlado. Samir Amin indica:

“La nación supone la etnia pero la supera. Según Saad Zahran, aparece realmente si una clase social, que controla el aparato central del Estado, asegura una unidad económica a la vida de la comunidad, es decir si la organización por esta clase dominante de la generación del excedente y de su circulación y distribución, solidarizan la suerte de las provincias”⁶⁹.

De todas maneras, es evidente, la "nación" es una categoría tan concreta como "país" — país dice relación a un territorio; nación al hecho de haber nacido —. La cultura nacional no puede ser identificada a la de la burguesía industrial interior al país dependiente, y por ello puede remontarse su historia hasta Amerindia: "Cuatro mil años de arte mexicano" se titula una obra. Es verdad que la cultura mexicana nacional no tiene tantos siglos, pero los aztecas constituyeron ya una "nación", por lo menos con sentido germinal de tal.

Es evidente que, como manejo ideológico, la burguesía industrial en la posición del populismo latinoamericano⁷⁰ propugna el fortalecimiento de la "cultura nacional" contra el imperialismo extranjerizante. En este caso — pero no cuando Castro o el Sandinismo hablan de afirmar la cultura nacional — se trata de la "competencia" entre dos burguesías en la lucha por controlar un mismo mercado: el "mercado nacional", y en este caso la burguesía interior al país propugna un proteccionismo antimperialista, y, al mismo tiempo, una defensa de la "cultura nacional". Pero no porque haya un uso indebido populista de la cultura nacional, los movimientos de liberación (como en Cuba, Nicaragua, El Salvador, etc.) no podrán levantar la bandera de la defensa y desarrollo de la "cultura nacional histórica", en todo aquello que de auténtico, popular y valioso incluya. Los Bolívar, San Martín, Hidalgo o Martí son parte de una historia de la cultura nacional que no deben olvidarse. Ni populismo, ni universalismo abstracto.

d) Cultura ilustrada o cultura dependiente de las clases dominantes. Como un momento interno de la cultura nacional, y por ello la cultura nacional incluye en realidad una abigarrada contradicción de culturas subalternas, se podría hablar, de manera global, de la cultura de las clases dominantes — cambiante en la historia y de muy diverso origen y desarrollo —. En América Latina fue la de la cultura hispano-lusitana dominante: la de las universidades y las oligarquías criollas; la de los conservadores y posteriormente liberales y positivistas. En nuestro tiempo es la cultura "desarrollista" o ideología de la dependencia del capitalismo transnacional:

"Lo que me parece más interesante destacar es la racionalización universalizante que produce el desarrollismo, con una doble función: preservar el orden, al mismo tiempo que, representando los objetivos y los intereses de fuerzas sociales emergentes y en ascenso... Los propone como objetivos e intereses de toda la colectividad... Es por eso que no es fortuita la proximidad tan grande de desarrollo y seguridad en el desarrollismo"⁷¹.

Es por ello que, en su esencia, la cultura del Estado de Seguridad Nacional es desarrollista: abre la realidad nacional al capital y la

tecnología del capitalismo desarrollado, permite la creación de un mercado para sus productos, imita la cultura del centro. Pero, por ser clase dominante de la periferia, se diferencia de la cultura de la pobreza en que pueden adquirir comprar los símbolos (por la educación "cultura": ilustrada) y los objetos materiales de la cultura norteamericana o europea. Es la que articula la "dependencia" cultural de nuestras naciones y que, a diferencia del mismo "populismo", ignora (o pretende ignorar) nuestro pasado nacional de barbarie (como en el caso de Sarmiento y el positivismo liberal). En realidad el conservadurismo del siglo XIX o el liberalismo de "mercado interno" asumen la posición de la burguesía industrial interior al país periférico "nacionalista" — uno por antianglosajón y el otro por competencia capitalista —. Por el contrario, el liberal positivista y el desarrollista o las dictaduras militares dependentistas (posteriores a 1964) articulan la sumisión a la cultura del centro — uno por ser burguesía compradora, otros por ser capitalismo industrial o financiero dependientes de la expansión transnacional del capital central —.

Alejo Carpentier en **Pasos perdidos** simbolizó bien las tres culturas: Ruth, la cultura imperialista; Mouche — la ligera, la prostituida —, la cultura ilustrada de nuestras clases dominantes y dependientes; Rosario, la cultura popular.

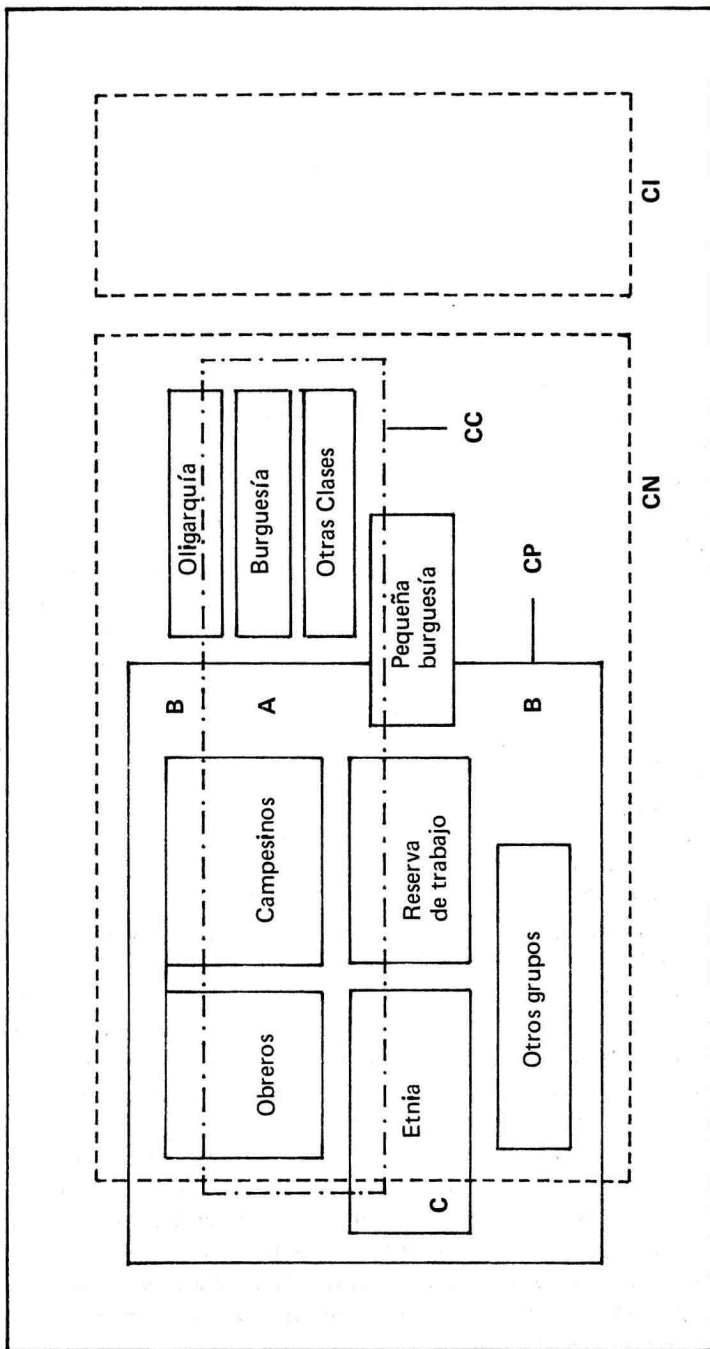
e) **Cultura popular o resistencia y creación cultural**⁷². Si sólo tuvieramos dos categorías antagónicas: ciencia e ideología, y ambas sólo dentro de una lucha de clases, es evidente que sólo podría existir una cultura proletaria (de clase) y, además, sería la "ciencia" del materialismo dialéctico su contenido concreto. Esta simplificación es absolutamente incompatible con la realidad, pero muy especialmente con la realidad latinoamericana⁷³.

La "clase", como una determinación interna del sistema capitalista, por ejemplo, y fundadas en la relación capital-trabajo, es una categoría más simple que el "pueblo", como una categoría que ni siquiera se deja incluir como una determinación más concreta en el ámbito nacional — es decir, la cultura popular llega a guardar, como en el caso de algunas etnias, exterioridad con respecto al horizonte mismo nacional —.

La cuestión de la cultura popular no tiene solamente, en América latina, un interés teórico, sino principalmente **político**. Desconocer dicha cultura popular es caer en una ceguera con respecto a la necesidad de que el movimiento revolucionario se convierta en "movimiento de masas" y no sólo de vanguardias elitistas sin capacidad de auténtico cambio histórico. Gramsci entendió en Italia la importancia de modificar radicalmente el "sentido común popular" dado que, primeramente, le interesaba construir una "nueva sociedad" viable, socialista; el movimiento obrero italiano no podía convertirse como movimiento hegemónico alternativo al conjunto de las clases y grupos

ESQUEMA 3

**EXTENSION DE LOS CONCEPTOS DE LA DIVERSAS CULTURAS EN EL
AMBITO NACIONAL E INTERNACIONAL**



Aclaraciones al **esquema 3**: **CP**: cultura popular; **CC**: cultura capitalista; **CN**: cultura nacional; **CI**: cultura imperialista. **A**: sector popular clasista (dominado en el orden capitalista); **B**: exterioridad popular del orden imperialista; **C**: exterioridad popular del orden nacional.

dominados (en América latina en mucha mayor medida), en segundo lugar; y, en tercer lugar, el norte industrializado no permitía incluir en sus tácticas y estrategias al sur subdesarrollado y campesino (a una América latina, en gran parte campesina, subdesarrollada y dominada por el "norte", aún más que Italia, nuevamente)⁷⁴. Gramsci escribe en el **Cuaderno I (XVI)**, parágrafo 89:

"El folklor no debe ser concebido como algo ridículo, como algo extraño, que causa risa, como algo del todo pintoresco, sino que debe ser concebido como algo serio y debe tomárselo seriamente. Así la enseñanza será más eficaz y más formativa con respecto a la cultura de las grandes masas populares (**cultura delle grandi masse popolari**)" ⁷⁵.

En este sentido la cultura popular es la de un "bloque **social**" (no es lo mismo un "bloque **histórico**"), "bloque" constituido por clases oprimidas del sistema capitalista, por étnias, por la población flotante de las ciudades que juega la función de "ejército de reserva de trabajo" (marginales, lumpen, subproletarios, semidesempleados o proletarios temporarios, y muchos otros grupos sociales). Son los oprimidos en el sistema nacional (y por ello la cultura oprimida en la cultura nacional), pero que guarda, aún con respecto a la cultura nacional, en algunos casos ciertas exterioridad. Muchas etnias (en el Amazonas, en los Andes, Centroamérica, México, etc.), hablan su propia lengua (no la nacional castellana o portuguesa), tiene su propia religiosidad, sus tradiciones, su economía, organización, vestidos, etc. — Sin embargo, dichas etnias (igual que **grupos agrícolos** en el Caribe, Brasil, Costa Atlántica centroamericana, etc.) son parte de la cultura popular latinoamericana. Son frecuentemente núcleos de resistencia e incontaminados ante las agresiones de la cultura imperial o burguesa.

La cultura popular, por ser sustancialmente **trabajo**, no ejerce sólo un trabajo productivo (que valoriza el capital), sino que muchas veces la mayoría de su trabajo es **improductivo** (guarda exterioridad con respecto al capital), pero es trabajo para el pueblo. Existe todo un mundo del "trabajo y la economía **subterránea**", autoproducción y consumo **fuera** del mercado capitalista nacional, que permite la **sobrevivencia** del pueblo empobrecido y explotado. El subempleo, el trabajo no incluido en la relación capital-trabajo (inobjetivado como mercancía pero objetivado en productos consumidos por la "comunidad" del campo, la aldea, las "ciudades perdidas", callampas, favellas, etc.), la lengua, la religión, las organizaciones vecinales o políticas, la música y la fiesta, el juego y la recreación, la cultura erótica y familiar, etc., todo ello constituye la **cultura popular**, junto a la memoria de sus héroes y sus mártires, sus líderes, sus victorias y derrotas.

De todas maneras, es evidente, la cultura popular está estrechamente vinculada (por condición social y **habitat**) con la cultura de masas oprimidas, último residuo de la cultura de masas en general. El "pueblo", en cuanto portador de la cultura de masas, introyecta en su propia subjetividad el sistema opresor (capitalista, imperial o nacional), introyección que se mezcla, corrompiendo, la cultura popular.

Es por ello que, sólo en el proceso revolucionario, la cultura popular se purifica de sus escorias del dominador introyectado, transformándose en cultura popular revolucionaria en proceso de liberación — de liberación de las introyecciones dominadoras —, y como creación en la continuidad de su propia **tradición** histórica.

4. CULTURA POPULAR REVOLUCIONARIA⁷⁶

La cultura popular latinoamericana, como hemos dicho, sólo se clarifica, decanta, autentifica, en el proceso mismo de liberación, liberación económica del capitalismo, liberación política de la opresión instaurando un nuevo tipo democrático, **liberación cultural** dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo antes oprimido, ahora protagonista de la revolución. El proceso revolucionario es la "**escuela de los pueblos**, que va desde la lucha prerevolucionaria e incluye la **época de transición** al nuevo orden.

En la exposición de los puntos que siguen tomaremos como ejemplo privilegiado el caso de Nicaragua, pero, en realidad, vale para todo proceso histórico de cambio radical de estructuras⁷⁷.

4.1. A los que hay que derrotar

Toda negación procede de una afirmación previa. La opresión o negación que pesa sobre la cultura popular se transforma en revolucionaria cuando destruye la negación que le impedía crecer, crear, vivir. Veremos después la afirmación desde donde procede⁷⁸.

En primer lugar, la cultura popular revolucionaria es **antimperialista**, en el sentido de la cultura trasnacional, pero también como cultura de masas impuesta (párrafos **3.2.a.** y **b.**)⁷⁹. La cultura popular nacional que se afirma en su identidad debe comenzar por negar lo que lo aliena, desnacionaliza, utiliza, manipula. La destrucción de los mecanismos por lo que el hombre produce mercancías para el mercado (y no productos, al servicio del hombre), destruye igualmente los canales de la propaganda, de la creación de necesidades pretendidamente "universales" para productos "transnacionales" — momento esencial de la cultura imperialista y de masas —.

En segundo lugar, la cultura popular revolucionaria es anti-oligárquica, antielitista, anticolonial (véase el párrafo 3.2.d.). La pretendida cultura “universal” europea o norteamericana que las clases dominantes apreciaban por sobre su propia cultura nacional y popular, no puede ser ahora aceptada sino mediante un proceso “digestivo” que rechace lo enajenante y acepte lo positivo para la “nueva” cultura popular. Ahora no es la clase “cultura” la que crea cultura, sino el pueblo mismo. De allí el arte **ingenuo (naiv)**, la música revolucionaria, la poesía de los talleres populares. Es la contrapartida de un proceso negado por la **vieja cultura**:

“La burguesía nacional, hasta su derrota, no ha sido capaz de consolidar un filón propio de creadores culturales; por el contrario, a lo largo de nuestra historia nacional, los creadores más importantes han surgido en contradicción con esta burguesía o como desafío al imperialismo, a la dictadura”⁸⁰.

Se supera así, también, la herencia colonial de un pueblo explotado por la oligarquía terrateniente⁸¹.

En tercer lugar, y como síntesis de las dos luchas anteriores, la cultura popular lucha contra los restos de la antigua cultura burguesa, como cultura capitalista que intenta, por sobre todo otro valor, la ganancia, el egoísmo (párrafo 3.1.a.). Hay todavía muchas otras luchas, pero uno de las iniciales, fue el suprimir la incapacidad de poder decifrar el sistema de comunicación privilegiado de la humanidad moderna: la escritura. La alfabetización masiva fue igualmente una victoria de la revolución cultural popular:

“La Cruzada Nacional de Alfabetización **Héroes y Mártires por la Liberación de Nicaragua**, que arrancó el 23 de marzo de 1980, a menos de un año del triunfo de la Revolución, es el acontecimiento educativo más importante de nuestra historia”⁸².

El pueblo emerge así a la historia, negando las negaciones que pesaban sobre su conciencia — como fruto y causa de la muerte que sumergía a su corporalidad trabajadora —.

4.2. El pueblo como “sujeto histórico” de la cultura revolucionaria

Lo que en la situación de explotado y dominado era un simple “bloque social” (el pueblo bajo la opresión burguesa), pasa ahora a ser el “bloque histórico revolucionario” en el poder. Los obreros, campesinos, jóvenes, mujeres, antes sin rostro, emergen como protagonistas⁸³.

El pueblo, que desde un punto de vista objetivo era explotado, alienado culturalmente y oprimido políticamente, cobra conciencia

subjetiva de su función histórico-revolucionaria, y el proceso de revolución cultural es, al mismo tiempo, un momento esencial de la constitución de su propia subjetividad protagónica.

El **Ministerio de Cultura** — que no es el Ministerio de Educación, una novedad organizativa del Estado — impulsa la organización de “talleres populares” de creación cultural, artística, poética. Como auténticos “trabajadores revolucionarios de la cultura”⁸⁴ van surgiendo variadas experiencias de todo tipo, donde los “artistas” son los simples miembros del pueblo de los pobres. Este **sujeto** es “clasista” — porque se siente obrero o campesino —, pero al mismo tiempo es “nacional”. Ahora el sujeto **nacional** es el antiguo bloque social oprimido. Ahora comienza a ser un pueblo libre que elige su expresión creadora cultural:

“No pensamos que la libertad de elección en el arte engendre un riesgo para la revolución. Al contrario, aspiramos a que cada día más artistas, creadores, escritores, surgidos cada vez más **de la entraña misma del pueblo**, alentados por esa posibilidad múltiple, se sumen a la experimentación de formas y modelos... Si esa libertad está en manos de **los artistas del pueblo**, y el **pueblo** la defiende y alimenta, no hay ningún temor, porque si hizo posible la revolución con las armas, no va a traicionarla con las palabras”⁸⁵.

Como el sujeto revolucionario-cultural es el pueblo, la revolución no acerá en los “errores” culturales de otras revoluciones que hizo de la burocracia el sujeto y el criterio cultural:

Podemos caer en el riesgo de que al hacer pintura revolucionaria, comencemos a pintar compañeros de verde y con fusiles en las manos... O comencemos a escribir poesía que únicamente hable del combate y de la lucha. Y no creemos que eso sea necesariamente encontrar la respuesta al problema. Habrá que evitar en la excesiva politización a costa de sacrificar el arte, tanto como hay que huir del recreo artístico alejado de la realidad político-social y económica de la revolución”⁸⁶.

El pueblo trabajador, que es el sujeto de la producción material, es por ello el sujeto de la producción cultural, de la cultura material y simbólica, objetiva y subjetiva, cotidiana y artística. La belleza del pan y la tortilla, del cuadro y la poesía, del arar y el cantar, del rezar y esperar.

4.3. Proyecto de liberación cultural

Se trata de intentar un nuevo proyecto educativo-cultural, de formar al pueblo desde su propia historia, desde sus intereses, desde su propia identidad:

“Nuestra Nueva Educación tiene un **carácter popular** e está destinada a formar integralmente al nicaraguense, al **Hombre Nuevo** de la Revolución, solidario y técnicamente preparado para asumir el futuro”⁸⁷.

En efecto, como utopía positiva y realizable, el futuro llama al presente sin ruptura total con el pasado — solo en ruptura con la negatividad pasada, pero asumiendo la exterioridad que el pueblo portaba aún en el viejo tiempo de la opresión —. Nos dice desde el Asia otro líder de la periferia:

“Es un imperativo **separar**”⁸⁸ la **excelente cultura antigua popular**, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de todo lo podrido, propio de la vieja clase dominante feudal... La actual nueva cultura proviene de la vieja cultura; por ello, debemos respetar nuestra propia historia y no amputarla. Pero respetar la historia significa conferirle el lugar que le corresponde, significa respetar su desarrollo. En cuanto a las **masas populares** y a la juventud estudiantil, lo esencial es orientarlas para que miren hacia adelante y no hacia atrás”⁸⁹.

El proyecto de liberación cultural es, simultáneamente, de liberación **popular, nacional**, es decir, de **identidad** del “nosotros” comunitario del pueblo histórico, que pasa desde Amerindia, la época colonial, la época neocolonial capitalista para, atravesando diversos modos de producción (y también de producción cultural), adentrarse en la Nueva Edad de la formación social concreta, histórica. Sin este proyecto, que asume con continuidad (y al mismo tiempo con ruptura internas: de allí el concepto de analogía)⁹⁰ lo propio y lo humano en general (lo **mundial**)⁹¹, el pasado desde el futuro en el presente, habría imitación de lo extraño y, por ello, alienación cultural.

4.4. Algunas características de la Cultura popular revolucionaria

Un pueblo oprimido y secularmente derrotado no cree en sí mismo. La **fe** (el creer el valor y la verdad de su propia expresión) del pueblo en el propio pueblo es un hecho desconocido para los dogmáticos o elitistas de izquierda⁹². “Esta fe en la capacidad cultural del pueblo es un reto histórico que no podemos disociar de la revolución”⁹³. Sin embargo, hay dos extremos que habrá que sortear. Por una parte, “la utopía de un pueblo que podría autoconducirse críticamente — escribíamos en 1973 **contra el populismo** de muchos en ese entonces en Argentina —; esta ilusión **espontañista** (indicada por Franz Fanon) es manipulada por los inescrupulosos o los ilusos”⁹⁴. Otro extremo es el de ciertos “vanguardismos” que todo lo confían en el “grupo de esclarecidos”. La

cultura popular revolucionaria, que genera en su seno “intelectuales orgánicos” (que se articulan con el pueblo, se **identifican** con él, pero guardan una cierta exterioridad crítica), supera el vanguardismo y el espontaneísmo, en la dialéctica siempre a ser redefinida, entre creatividad popular y criticidad de los “intelectuales orgánicos” — si se entiende, como lo entendía Gramsci, que son miembros creados en el seno de las luchas del pueblo —. Fe e identificación — del pueblo consigo mismo — es una característica de esta cultura:

“En el plano intelectual, la identificación con el pueblo expresa una línea metodológica, que asume y profundiza la fe en la **capacidad cultural del pueblo**, incorporando sus puntos de vista en las propias tomas de posición intelectual, o en la creatividad artística, ya que se lo considera más verdadero y más fecundo”⁹⁵.

Esta identificación es el fundamento, por otra parte, de una ruptura epistemológica (no aquí en el sentido althusseriano)⁹⁶. Las “nuevas visiones del mundo”, las “nuevas ideologías” y aún las “nuevas expresiones **teórica**” propiamente dichas (tales como el sandinismo, el marxismo que surge de la praxis y en posición pragmática, la nueva articulación de revolución-religión popular, etc., la teología de la liberación nicaragüense, clarifican a un cierto nivel abstracto los contenidos ya dados en las prácticas cotidianas de la misma cultura popular revolucionaria. La misma filosofía es llamada a jugar su papel propio — sin proclamadas “muertes”, pero sin pretendidos vanguardismos: **servicio** histórico de la inteligencia a la praxis popular —.

La **creatividad**, la **libertad** de expresión, su clara vocación **latinoamericana**, son otras tantas características que sería fácil probar.

Si se deja el libre cauce del élan creador de la cultura popular revolucionaria se llega al encuentro de una “doble vertiente: (la) de la sensibilidad poética y (la) de la sensibilidad política, que son en definitiva, en el contexto de una revolución que lleva la imaginación al poder, la misma sensibilidad histórica de nuestro pueblo” — dice Sergio Ramírez⁹⁷.

Se trata de una revolución popular cultural como esencial del cambio de estructura económico-político; y la revolución económico-política, como esencia del cambio de estructura cultural. Una revolución en la que el Ministro del Interior, responsable de la policía, es misericordioso con el que lo torturó y escribe poesías en el diario del pueblo.

5. CONCLUSIONES

Una filosofía de la cultura, hoy, en América latina — como lo hemos mostrado en este trabajo —, no debe caer en dos extremos igualmente nefastos — por sus consecuencias políticas —:

a) Ni “dogmatismo clasista”, que sólo pretende analizar la realidad de la cultura desde la categoría de “clase” — proletaria, por ejemplo, en países donde la mayoría campesina ha sido parcial o recientemente integrada por el sistema capitalista —.

b) Ni “populismo culturalista”, que hipostasía la categoría “pueblo” acríticamente, en un fetichismo por el que espontáneamente otorga al pueblo la verdad infalible de su propio destino y camino para alcanzar su liberación.

La “síntesis concreta” es la **cultura popular revolucionaria**, que se nos muestra como suficientemente compleja e histórica. Es una cultura que, poseyendo al pueblo como sujeto, no deja de tener que guardar una unidad dialéctica con un momento “crítico” — el frente, el Partido, el artista, el filósofo, el teórico, el “trabajador popular de la cultura”, etc. —, polo que emerge del mismo pueblo como su fruto pero que se levanta también como su “exterioridad” crítica. En el “bloque social” del pueblo se crean estas estructuras que recíprocamente se critican, autocritican, heterocritican. Es por ello que la cultura “obrera” (o proletaria) guardará un lugar hegemónico — cuando haya habido un asalariado consistente, histórico, con conciencia de clase —, pero en el marco más amplio y concreto de una cultura “popular”, revolucionaria, nacional y con vocación latinoamericana y mundial.

La **filosofía de la liberación** en este capítulo específico de la filosofía de la cultura, parte de la “filosofía de la producción”, muestra una vez más que su discurso no está generado por modas ideológicas anteriores, sino por las exigencias de la praxis de liberación misma. Dado que es un pueblo histórico el que genera una cultura revolucionaria, no puede simplemente ignorarlo porque la “categoría” **pueblo** no alcanza todavía la claridad teórica de la “categoría” **clase**. La realidad exige pensar el asunto, describirlo, explicarlo en la medida de lo posible. La filosofía así cumple un servicio, **acto segundo** con respecto al acto primero de la praxis cultural misma del pueblo en camino de liberación. Pero jamás tendrá la soberbia ciega del intelectual que descarta todo lo popular como populista, y la cultura popular como una “ideología” que se opone a la “ciencia”. Estas simplificaciones dogmáticas, abstractas al fin, desvían todo el caudal del agua a los molinos reaccionarios, antipopulares, academicistas.

Un cierto althusserianismo de moda pudo a muchos inducir en el falso camino del desprecio a lo popular, a la cultura popular revolucionaria latinoamericana; pero una filosofía de la liberación no puede dejarse llevar por la “moda”, sino por una tradición, la de auscultar los latidos de la praxis de liberación de nuestro pueblo. !Las “modas” pasan, los pueblos quedan !

NOTAS

(1) Por ejemplo, en la obra de Salvador Cevallos, **Cristianos marxistas**, Universidad Católica, Quito, 1983, donde la acusación tiene intención política de aniquilar nuestra eficacia dentro del orden religioso — tan importante para la movilización popular revolucionaria —. Esto ha sido advertido hasta por el vicepresidente Bush es un famoso discurso sobre la religión como factor revolucionario. “Imputación ideológica” con intención política intraeclesial.

(2) Como, por ejemplo, en la obra de Horacio Cerutti (=C.), **Filosofía de la liberación latinoamericana**, FCE, México, 1983 (cuyo título es engañoso, porque en realidad realiza una “crítica” destructiva también como “imputación ideológica”, pero esta vez para desautorizarnos ante los grupos revolucionarios de izquierda; en realidad, colabora con la reacción al confundir, en un análisis aproximadamente althusseriano, la cuestión de fondo, como veremos). Es un calumnioso ensayo (considérese el lenguaje: “idealista”, p. 37; “puramente académico”, p. 34; “antimarxista” como imputación, pp. 35, 255-266; “pretendidamente liberador”, p. 37; “desista”, p. 38; prácticamente “clerical”, p. 39; populista auténtico”, ya que se habla de populistas “ingenuos”, p. 39; Elitista”, en varias partes; “opciones fideistas”, p. 66; “populista fideista”, p. 67; “eticista”, p. 67; tercerista, en varios lugares; hasta inquisidor sectario que excluye, p. 201 y 296; antifreudiano, p. 202; filósofo de “segunda mano”, p. 212-213; que “rellena”, p. 213; presenta “un Dios con ropaje verbal remozado”, p. 211; la tan “llevada y traída” analéctica, p. 230; “reaccionarismo”, p. 236; “con formulistas”, p. 239; “pequeño burgués” acrítico, p. 264; “mixtificaciones sobre el pobre”, p. 264; en fin: una nueva mistificación reaccionaria e idealista”, p. 293). No nos agradan las polémicas, pero no podremos dejar de tenerlo en cuenta.

(3) Considérese nuestra obra **Filosofía de la producción**, Nueva América, Bogotá, a aparecer en 1984 (UAM, México, 1977); el “Trabajo preliminar” a nuestra traducción del **Cuaderno tecnológico histórico** (Londres 1851), Univ. Autónoma de Puebla, Puebla, 1984; y nuestra obra que publicaremos dentro de poco **Para leer los Grundrisse** (fruto de cuatro años de un seminario de la UNAM, México, sobre el pensamiento de Marx desde su juventud hasta su madurez). Véase **Marx y la religión**, Nuevomar, México, 1984; los artículos “Sobre la juventud de Marx (1835 — 1844)”, “La religión en el joven Marx”, “Materialismo y tecnología”, en **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 159 ss.

(4) Cfr. nuestro artículo “Iberoamérica en la historia universal”, en **Revista de Occidente** (Madrid), 25 (1965), pp. 85-95.

(5) En América latina, un cierto antidogmatismo (que hasta cobró forma de antimarxismo) se debió en algunos casos a la posición que asumieron los Partidos Comunistas fundados la III Internacional, desde 1919, que a partir de 1934, siguiendo las consignas stalianas, formaron frentes en alianza con las “burguesías democráticas”, lo que les llevó a adoptar, en muchos casos posiciones francamente antipopulares (Cfr. G. D. Cole, **Historia del pensamiento socialista**, FCE, México, del tomo III al V (1959 — 1960); Robert Alexander, **Communism in Latin America**, Rutgers University Press, New Brunswick, 1957; Victor Alba, **Historia del comunismo en América latina**, Ed. Occidentales, México, 1954; V. Bambirra y otros, **Diez años de insurrección en América latina**, Ed. Prensa Latinoamericana, Santiago de Chile, 1971, t. I-II; Boris Goldenberg, **Kommunismus in Lateinamerika**, Kohlhammer, Stuttgart, 1971; Michael Loewy, **El marxismo en América latina**, Era, México, 1980; Helio Jaguaribe, “O impacto de Marx sobre América latina”, en **Problemas do desenvolvimento latinoamericano**, Civilização Brasileira, Rio, 1967.

(6) Por ejemplo C. (nota 2, *supra*) ignora en su obra toda historia concreta, como condicionamiento de la filosofía de la liberación. Se hace acreedor al juicio de Lenin

sobre Rosa Luxemburgo: "Se ve con particular nitidez la ridícula situación en que se ha colocado a sí misma Rosa Luxemburgo. Severa y elocuentemente, predica la necesidad de un análisis histórico y concreto de la cuestión nacional (en el caso de nuestro crítico del populismo) en distintos países y épocas diferentes, y ella misma no hace ni el más mínimo intento de determinar cuál es la fase histórica de desarrollo del capitalismo por la que atraviesa Rusia" (*Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1961, t. I, p. 624, en el artículo de 1914 "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación", 1) ¿Cómo suplantará la **historia concreta y real** por una simple historia de la sociología (pp. 89-97) u otro tipo de historias "segundas" — de la ciencia — ? Es idealismo en nombre del materialismo. ¿No será que el Marx se transforma en Bruno Bauer (p. 9) y realiza sólo "un libro de libros" (p. 17) y no un libro a partir de la realidad ?

(7) Crf. *Economía de la sociedad colonial*, El Ateneo, B. Aires, 1949, y la obra de Caio Prado Junior, *Historia económica do Brasil*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1957.

(8) Para un estado de la cuestión véase A. Solari — R. Franco — J. Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América latina*, Siglo XXI, México, 1978, pp. 437 — 471. Desde las obras de Rodolfo Stavenhagen, *Siete tesis erróneas sobre América latina* (1965), la de Luis Vitale, *Amérique Latine, féodale ou capitaliste ?* (1966) o la de Andre Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América latina* (1967), hasta la de Theotónio dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, Era, México, 1978. El debate continúa hasta hoy, pero es necesario no olvidar que la dependencia no se sitúa en el nivel superficial del intercambio (circulación), sino en el horizonte profundo de la producción (en la diferencia de la proporción tecnológica en la composición orgánica del capital) lo que permite, por parte de las naciones desarrolladas, obtener ganancia extraordinaria (*extraprofit*) y acumular más capital por transferencia de plusvalor de los países periféricos.

(9) Véase mi trabajo "Estatuto ideológico del discurso populista", en *Ideas y Valores* (Bogotá), 50 (1977), pp. 35 — 69 (también en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 261 — 305, en donde concluíamos, siguiendo en parte a Eliseo Verón: "La categoría **pueblo** es esencial para el populismo. Sin embargo, no es exclusiva del populismo ya que es usada con profusión y precisión (por Lenin en la URSS deberíamos agregar), por Fidel Castro en Cuba, por Mao Tsetung en China... Por ser una categoría dialéctica tiene tantos significados como nociones opuestas... Aunque análoga en sus significados la categoría **pueblo** no puede descartarse sin más. Es falso que la categoría pueblo se oponga a la categoría social **clase**. Es más amplia, permite un análisis conjuntural amplio. Lo que acontece es que puede haber una utilización populista (que juega con la ambigüedad contra el pueblo) o una interpretación unívoca (que explicita en cada caso su contrario y utiliza a la categoría como nación, como clase, como juventud...). Estas y otras líneas merecen el juicio siguiente de C.: ... viene a confirmar — en este trabajo citado — en todos sus términos la interpretación del sector populista... la reiteración del concepto de **pueblo**..." (p. 318). Como puede observarse, para un althusseriano el solo nombrar "pueblo" es ya populismo. En su *Declaración de la Habana* del 2 de septiembre de 1960, Fidel Castro usa la palabra "pueblo" en la sola primera página, de su edición en *La revolución cubana*, Era, México, 1972, p. 218, 16 veces, y es una frase tres veces: "... y puesto que nuestro **pueblo** es un **pueblo** batallador y un **pueblo** valiente...". Ésto debe erizar los cabellos de los "caza populistas" (hasta Ho Chi Ming y Stalin, deberían ser igualmente populistas). Se ha confundido, como veremos, el concepto abstracto de clase con el concreto de pueblo, y situados en un mismo horizonte se los piensa como contradictorios: o clase o pueblo. Dogmatismo de graves consecuencias políticas — si no se hace política es, solo un error teórico; si se hace política se efectúa una alianza con los grupos antipopulares. Volveremos sobre el tema.

(10) Para algunos liberales es irrespetuoso el trato que se le ha dado a Domingo F.

Sarmiento (cfr. el tomo III de mi ética: **Filosofía ética latinoamericana**, III, Edicol, México, 1977, apéndice sobre "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", pp. 199 ss.; también en **La pedagógica latinoamericana**, Nueva América, Bogotá, 1980, pp. 107 ss.). Su libro sobre Facundo, **Civilización y barbarie**, es un violento alegato contra la cultura popular. El mismo Leopoldo Zea nos recriminó de nuestro atrevimiento. En agosto de 1973 terminamos esta conferencia aplicando un texto de Octavio Paz sobre la matanza de Tlatelolco a la matanza de la juventud argentina en Ezeiza en junio de ese año (**crítica frontal al "populismo peronista"**): "Hay también otras patrias (me refiero a Argentina) latinoamericanas (no sólo México) en las que se produce la inmolación de la juventud y no hace mucho (estaba hablando en agosto de los hechos de junio). Hay que tener mucho cuidado — exclamaba ante Augusto Salazar Bondy que asentía con su cabeza — porque no vaya a ser que haya que adoptar una actitud filosófica crítica para ver con ojos claros que es lo que acontece... Hay que tener categorías que nos permitan mantenernos con claridad en medio del torrente..." (p. 141 de la edición de Bogotá, al fin de la conferencia). Un mes después de esta defensa de la juventud masacrada, el 2 de octubre, fui objeto de una bomba que destruyó mi casa — poniendo en peligro la vida de mi familia —. Claro que si, como Rosa en el caso de Lenin, me he olvidado de realizar un análisis sincrónico de un discurso filosófico desde la **praxis material concreta**, puedo, como el crítico C., pensar que ese tal es el ideólogo de los peronistas. El atentado fue perpetrado por el "Comando Ruci" — secretario de los metalúrgicos, el grupo populista más agresivo —. Habíamos, escrito antes: "Las clases oprimidas, los trabajadores, campesinos, marginales, son el pueblo de nuestras naciones... Si estos... no llegan a ejercer el poder... no habrá ninguna liberación" ("Elementos para una filosofía política latinoamericana", en **Revista de Filosofía latinoamericana**, I (1975), p. 80, donde aparece también en "Anteproyecto del plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta" (pp. 125 ss.), aunque nos acusa C. de ser inquisitoriales por no haber publicado otro trabajo (de lo cual no tuve ninguna posibilidad de decir si o no desde la lejana y provinciana Mendoza; cfr. **op. cit.** de C., p. 201 y 296). Si estos textos hubieran sido considerados por C. no hubiera podido decir lo que ha escrito. En p. 170 me exime de la acusación de ser marxista (que se había utilizado como "imputación ideológica" en la hora del atentado que sufrí: "La acusación de marxista se muestra, pues, como infundada", concluye — lo que indica que todavía no había C. asumido plenamente los estudios de Manuel Santos sobre Althusser.

(11) Estos grupos, en especial de historiadores, fueron nacionalistas de la generación de 1930, muchos de los cuales ingresaron al peronismo, y apoyaron al franquismo desde Argentina, por ejemplo, Perseguidos violentamente por ellos (nunca pude ocupar en la universidad argentina una cátedra por concurso, ni llegar a la "dedicación exclusiva") me extraña mucho que C. indique que la filosofía de la liberación actuaba desde el poder (**op. cit.**, p. 25). Escribíamos en "Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio": "La filosofía de la liberación fue siempre sumamente débil desde un punto de vista político. Ya el 20 de junio de 1973... el país popular (por usar la expresión de Portantiero) traicionado por la burocracia populista entraba en crisis casi en el momento que llegaba al poder" (**Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, p. 109, de la ponencia presentada en 1979 al II Congreso de filosofía en México en Puebla).

(12) Es interesante recordar que Mariátegui (cfr. José Aricó, **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, Siglo XXI, México, 1978, pp. 53 ss.) fue acusado de "populista" — para nuestro consuelo —: "La lucha contra el legado revolucionario de Mariátegui... fue iniciada por un grupo al que se designa genéricamente como los **dogmáticos** y cuyo más ferviente representante resulta ser Eudocio Ravines... Miroshchevski aun en 1941 seguía criticando a Mariátegui por sus desviaciones populistas" — escribe Aricó — (*ibid.*, p. XXXIV). Pero al menos

aquellos críticos eran miembros activos de un partido, militantes, marxistas leninistas jugados. Nuestros críticos son althusserianos que realizan la crítica ideológica desde otra ideología solamente.

(13) Véase la "Prehistoria religiosa latinoamericana", en nuestra Introducción general a la **Historia General de la Iglesia en América latina** (= HGIAL), Sígueme, Salamanca, 1983, t. I/1, pp. 103 ss.

(14) Cfr. nuestro trabajo "La prehistoire latinoaméricaine", en *Esprit*, 7-8 (1965), pp. 9 ss.; sobre la "simbólica" véase nuestra ética, t. III, pp. 50 ss.; pp. 125 ss.; t. IV, pp. 35 ss. (USTA, Bogotá, 1979); t. V, pp. 21 ss. (USTA, 1980). Se nos acusa, igualmente, de pretender susplantar la historia con sentido materialista por la "simbólica". Ni lo uno ni lo otro: hay una historia que debe describirse desde sus condiciones materiales; y hay una simbólica que igualmente permite — en otro nivel de profundidad — descubrir la realidad (aunque sea desde la perspectiva de los artistas de una época).

(15) La división de Darcy Ribeiro (Cfr., **Las Américas y la civilización**, Extemporaneas, México, t. II, 1977) de tres tipos de pueblos latinoamericanos, depende, justamente, de los tipos culturales preibericos, de los diversos modos de la conquista y la historia colonial, y de la implantación del capitalismo (de inmigración o no) en el siglo XIX. La "América nuclear", con modos de producción tributario, con clases sociales perfectamente definidas, no puede condicionar de la misma manera al desarrollo de sus historias nacionales que a las suyas en las regiones del Cono Sur con indígenas nomadas.

(16) Cfr. nuestra Introducción General a la HGIAL, pp. 157 ss.

(17) Art. cit. "Iberoamérica en la Historia Universal", pp. 91-92.

(18) Cfr. nuestra obra **El humanismo helénico**, escrito en 1961, editado por EUDEBA, Buenos Aires, en marzo de 1976 (mes del golpe militar), tenido en las bodegas hasta octubre de 1983, cuando ha sido puesto a la venta.

(19) Cfr. **El humanismo semita**, EUDEBA, Buenos Aires, 1969, escrito en 1962. Nuestro crítico C. se ensaña una y otra vez en probar nuestro clericalismo ("deista", "populista fideista"; nombra repetidamente a "Dios" en sus páginas — siendo que yo en mis trabajos filosóficos soy parco en ese nombre porque, como lo he dicho, es de origen indoeuropeo). C. oculta obstinadamente (ya que necesita que yo sea "deista" para probar mi contextura "ideológica" según la simplista categorización althusseriana) que el Absoluto de mi discurso es el origen (no fundamento como superficial y equivocadamente repite frecuentemente en su confusa exposición de lo que él pretende es mi pensamiento) de una praxis revolucionaria, liberadora, de cambio radical, y **no, de ninguna manera**, un "dios deista" que fundamenta ideológicamente el orden establecido. Fue nuestra **ya antigua** recurrencia a la experiencia semita, hebrea, como una experiencia "natural", cultural, histórica (tan humana al menos que la griega) **filosóficamente** considerada, lo que C. se regodea en mostrar como clerical. Cuando hablo de los **nabiim** o "profetas", no lo hago como experiencia religiosa creyente, sino como "experiencia histórica" (como los incas tenían **amautas** o los aztecas **tlamaltinimes** o los griegos **sabios**, los **hebreos nabiim** o profetas). Pero se sabe, además, que necesita un deista para althusserianamente probar su estructura "ideologizante" (no-ciencia) para de allí deducir la no-contradicción (por se un planteo abstracto válido, pero no concreto) y de ello concluir el "populismo". Es fácil criticar o "imputar ideológicamente" a todo pensador si **apriori** se deforma "convenientemente" su discurso. Pero ésto llega a ser hasta inmoral, porque toca a la **persona misma**.

(20) La lectura de la obra de Eduardo Mallea, **Una pasión argentina** nos advirtió la necesidad de sobrepasar España, ir hacia la Edad Media y al desierto arábigo (el que tanto despreciaba Sarmiento). Cfr. Introducción general a la HGIAL, pp. 167 — 204, y **El dualismo de la antropología de la Cristiandad**, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974, donde puede observarse el pasaje del ethos crítico cristiano al ethos

cultural del Occidente (la "Cristiandad constantiniana" de la que hablaba Kierkegaard).

(21) Crf. nuestra HGIAL, I/1, pp. 205 — 723.

(22) Crf. nuestra ponencia al II Congreso de Filosofía latinoamericana (Bogotá), 1982: "Hipótesis para una historia de la filosofía en América latina (1492 — 1982)", en Ponencia, USTA, Bogotá, 1983, pp. 405 — 436.

(23) Como planteo hipotético véase "La vida cotidiana de la sociedad", en HGIAL, pp. 561 — 670.

(24) En la ponencia antes nombrada (nota 22, supra) bosquejamos una periodización que aquí solo consideramos en sus grandes momentos.

(25) Cfr. Immanuel Wallerstein, *The modern world system*, Academic Press, New York, t. I-II (hasta 1750), 1974 — 1980, en especial el capítulo "Semiperipheries at the Crossroads" (t. II, pp. 177 ss), la época del "decline of Spain".

(26) Sergio Ramírez, "Los intelectuales en el futuro revolucionario", en *Nicaragua* 1 (1980), p. 161.

(27) Giulio Girardi, *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*, Ed. Nueva Nicaragua, Managua, 1983, p. 42. Véase Ernesto Cardenal, "Cultura revolucionaria, popular, nacional y antimperialista", en *Ibid.*, pp. 163 ss. — Ya en 1964 escribíamos sobre "la revolución popular latinoamericana" (*América latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970, p. 30).

(28) "La cultura del pueblo", en *Habla la dirección de la vanguardia*, Dto. de Propaganda del FSLN, Managua, 1981, p. 116. Para un althusseriano, que todo hablar de "pueblo" es populismo, cómo poder juzgar la revolución nicaragüense ¿ Será un populismo "abstracto", "concreto", de "ambigüedad" de derecha o izquierda ¿ Hay que tener mucha imaginación para llegar a tales tipos de análisis abstractos.

(29) Fidel Castro, *La revolución cubana*, p. 9.

(30) *Ibid.*, p. 141. — Además, para aquellos que critican indiscriminadamente a la filosofía de la liberación como pequeño burguesa — el mismo C. pertenece a esta clase, como Marx o Lenin, por ejemplo —, nos dice Castro: "No nací pobre, nací rico; no fui campesino sin tierra, sino hijo de un terrateniente... Vi de cerca la pobreza sin llegar a sufrirla. Por ésto no soy un defensor de los terratenientes sino del pueblo, de los campesinos" (*Ibid.*, p. 151). Sería bueno analizar más profundamente de o que lo hace C., cómo son posibles estos cambios de una situación de clase opresora a la posición de clase oprimida.

(31) En los *Grundrisse* Marx dice claramente que una descripción abstracta "en general" toca la esencia: "La producción en general es una abstracción... Lo general y lo común es por su parte algo completamente articulado..." (Edición Siglo XXI, México, t. I, 1971, p. 5; ed. Dietz, Berlin, 1974, p. 7); "los momentos esenciales de toda producción, se limitan, como veremos, a cierto número de determinaciones simples" (*Ibid.*, p. 6; p. 8). Véase mi obra *Para Leer los Grundrisse*, 1.2.

(32) Marx usa en todas sus obras definitivas (desde los *Grundrisse* de 1857 hasta los manuscritos con los que Engels publicará los tomos II y III de *El capital* — que fueron escritos dichos manuscritos hasta 1878 —) el método de la abstracción dialéctica. Así por ejemplo: "La abstracción (*Abstraktion*) de la categoría **trabajo**, el trabajo en general, el trabajo sans phrase... es el punto de partida de la economía política" (*Grundrisse*, p. 25, en ambas ediciones). Pero lo abstracto, como las "determinaciones abstractas generales corresponden a todas las formas de sociedad" (*Ibid.*, p. 29; p. 28). Lo abstracto no puede contener todavía las contradicciones que se incluyan en un nivel más concreto, completo y real. Por ello, criticarme de ser un pensamiento "abstracto" (es la cantinela de toda la obra de C.) no indica un error sino un cierto nivel que habría que superar para llegar a lo concreto. Categorías tales como totalidad, exterioridad, el Otro, lo analéctico o alterativo, etc., son de un alto grado de abstracción. Alberto París (cfr. *Filosofía y Dialéctica*, Edicol, México, 1979, pp. 43 ss.: "Discusión sobre la analéctica"), dice que si "hablamos del otro

en cuanto **categoría**, dándole a este término idéntico significado que el que para Marx, en la "Introducción" de 1857, tiene el concepto... en cuanto categoría el **otro** es eminentemente dialéctica..." (p. 53). Mostraremos que, en efecto, el **Otro** como categoría expresa la "exterioridad" (para Marx del trabajo todavía no-objetivado, el trabajador "improductivo", no incluido en la totalidad del capital). De todas maneras, a **C.** se le escapa que una categoría si es abstracta, no puede incluir las contradicciones concretas, pero no por ello se es "populista". De la misma manera acontecerá con "clase" (más abstracta) y "pueblo" (más concreta). Volveremos sobre esta cuestión.

(33) Años después de los primeros trabajos sobre la cultura, expusimos en 1967: "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", en **Cuyo** (Mendoza) IV (1968), pp. 7 — 40. Todavía estábamos en la línea de Ricoeur (del que fui alumno en La Sorbonne, y del que soy amigo en el presente, y no como dice **C.**: "se trata de esta versión latinoamericana de segunda mano" (p. 213); lo mismo que de Levinas y otros maestros europeos.

(34) Para Marx hay tanto "modos de distribución", "modos de intercambio" como "modos de consumo" (Cfr. **Grundrisse**, pp. 10 ss.; pp. 11 ss.).

(35) Véase nuestras obras **Filosofía de la producción**. En **Para leer los Grundrisse** considérese el valor como productualidad-intercambiable o intercambiabilidad-productiva (párrafo 6.2, esquema 14).

(36) En el art. cit. en nota 33, *supra*, párrafo 3, pp. 10 — 11.

(37) Véase **Filosofía de la liberación**, USTA, Bogotá, 1980, cap. 4.1 (pp. 132 ss.) y 4.3 (pp. 154 ss.).

(38) Cfr. **Filosofía de la liberación**, 4.2 (pp. 143 ss.).

(39) "El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo (Weise der Konsumtion), lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente" (**Grundrisse**, p. 12; p. 13). Para Marx, el acto material por excelencia del comer es un acto espiritual, cultural.

(40) Cfr. art. cit. en nota 4, *supra*, p. 13 ss.

(41) Ahora nos elevamos a un nivel más concreto. Sólo en 1973 expuse "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular" (citado en nota 10, *supra*).

(42) **Phénoménologie de la perception**, Gallimard, Paris, 1945, pp. 496 ss., en especial "La liberté conditionnée", libertad real pero no absoluta.

(43) **Rechtsphilosophie**, párrafo 201 (**Werke**, Suhrkamp, Frankfurt, t. VII, 1970, p. 354).

(44) "El pueblo que recibe... el Espíritu universal... es el pueblo dominador en la historia universal... contra cuyo derecho absoluto (**absolute Recht**)... los otros pueblos no tienen derecho alguno (**rechtlos**)" (*Ibid.*, par. 347; pp. 505 — 506).

(45) En la tercera parte de su proyectada obra completa (de la cual **El capital** solo fue la primera), sobre la renta del suelo, debería haberse ocupado de la "tercera clase" — después de la burguesa y la asalariada, y todo esto todavía "en abstracto", ya que solo en la sexta parte, sobre "El mercado mundial", el análisis vendría concreto (y posteriormente a ello, según el discurso teórico dialéctico de Marx, hubiera sido posible plantear una relación estricta entre naciones "centrales" y "periféricas").

(46) **Grundrisse**, p. 235; p. 203.

(47) **Manuscritos del 44**, II; Alianza, Madrid, 1968, pp. 124 — 125; **MEW**, EB I, pp. 524 — 525.

(48) En la obra ya nombrada, **Para leer los Grundrisse** probaremos que nuestras categorías "abstractas" (no por ello falsas) como totalidad, exterioridad, analéctica, etc., tiene pleno sentido en el pensamiento de Marx (párrafo 7.1: "La

contradicción capital-trabajo"). El "pobre", como categoría abstracta, es descripto por Marx como una "existencia puramente subjetiva del trabajo". Nuestro crítico C., que ironiza nuestro pensamiento sin comprenderlo (pp. 38 ss., y llega simplemente a "lo cómico" cuando intenta describir lo que he expuesto: "En el fondo, en el fundamento último, una opción religiosa, creyente, deista...", la que sintetizaría mi discurso que en su exposición llega a ser absurda, y con ello "ahora se está en condiciones de releer el texto de D."; p. 39). No pareciera conocer todo ésto.

(49) Cfr. Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, Duncker-Humblot, Leipzig, t. I-II, 1902-1903; Max Schler, "Der Bourgeois und die religioesen Maechte, Die Zukunft des Kapitalismus", en *Vom Umsturz der Werte*, Reinhold, Leipzig, 1923. Véase "El ethos burgués del hombre occidental moderno", en mi *Para una destrucción de la historia de la ética*, parágrafo 11, 80, *Universidad* (Santa Fe), pp. 232 ss. Anibal Ponce tiene algunas páginas sobre la "La educación del hombre burgués" (en *Educación y lucha de clases*, Matera, Buenos Aires, 1957, pp. 210 ss.), que hemos continuado en nuestra *La pedagógica latinoamericana*, parágrafo 2, pp. 25 ss. Sobre las clases en América latina véase la obra citada *Teoría, acción y desarrollo en América latina*, pp. 205 - 403.

(50) En alemán "sociedad civil" o "sociedad burguesa" — en castellano con diferente significación — se escribe con una sola expresión: "die buergerliche Gesellschaft" (en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, parágrafos 182 - 256), lo que ha traído muchas confusiones.

(51) Engels, *Escritos de Juventud*, en *Obras fundamentales*, FCE, México, 1981, pp. 279 ss. (MEW, II, 225 ss).

(52) Será interesante volver a la polémica entre Lenin, que pensaba que el obrero posrevolucionario debía incorporarse a la única cultura existente, la del mundo industrial burgués, contra Bogdanov y los que proponían el *proletkult*, que exigía una transformación cultural "desde el punto de vista del proletariado" (Cfr. G. Girardi, "Cultura y liberación", en *IDOC-Internazionale*, agosto (1981), pp. 16 - 46). El "universalismo" leninista se opuso así a la "cultura proletaria" de Stalin, con sus víctimas como Lyssenko, que no pudo de todas maneras abrirse paso. La solución en los países periféricos para ser más rica, compleja, histórica.

(53) Véase la obra conjunta sobre *Dependencia cultural y creación de cultura en América latina*, Bonum, B. Aires, 1974, p. 67.

(54) Cfr. Hugo Assmann, "El cristianismo, su plusvalía simbólica", en *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago), 12 (1972), pp. 154 - 180.

(55) Hemos ya tratado la cuestión en "Dependencia cultural: centro dominante, oligarquía y cultura popular" (*op. cit.* en nota 52, *supra*, pp. 53 ss.).

(56) La cuestión del "populismo" la trataremos en otro trabajo, aquí nos referimos al hecho de acusar de populista al que simplemente usa la categoría *pueblo*: "El *pueblo* como sujeto de filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de *clase social*... Este pensamiento, que responde claramente a los intereses de una pequeña burguesía intelectual acrítica, termina por negar... de hecho al proletariado" (C., *op. cit.*, p. 264 . Com puede verse el crítico es el que opone, por su parte, de manera absoluta y en un mismo nivel *clase* a *pueblo*: no logra comprender su diferente nivel de abstracción de complejidad. Si es verdad que muchos pudieron ser antidogmáticos (y equivocadamente por ello anti-marxistas), el **abstractismo como el del crítico** es justamente el que lleva a esos tipos errores — uno igual al otro: pero un error fue cometido al comienzo de los 70s., el otro en los 80s. —.

(57) Nuestro crítico, con irónica agresividad, trata de la cuestión de la "analogía" (C. *op. cit.*, p. 211). Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Herder, Freiburg, 1969, trata la cuestión en Kant (pp. 303 - 364; "Kant und die transzendente Verwandlung der Metaphysik"), en Hegel (pp. 365 - 454), etc., de donde C. quizá hubiera, al menos, llegado a tomar en serio cuestiones serias (nos

dice: "La segunda, es la utilización de la noción de analogía por medio de la cual se hacen pensable una infinidad de fenómenos reducidos a una argumentación similar..." (p. citada). Marx usa la analogía, en otro sentido que el que le hemos dado en la Ética, pero con referencia a la problemática cuando dice: "Los capitales invertidos en el comercio exterior (se comportan) exactamente lo mismo como (wie) le ocurre al fabricante" (El Capital III, 14. 5; FCE, t. III, 237; MEW, t. XXV, p. 248). O: "no sólo de los capitalistas individuales, sino las naciones" (Grundrisse, II, p. 451; p. 755). De esta manera podemos pasar del capital-trabajo en general, a capitales, ramas o naciones. Otro uso de la analogía.

(58) Una auténtica "teoría" de la dependencia deberá tratar lo expuesto por Marx con respecto a la competencia de una rama más desarrollada con respecto a otra menos desarrollada, aplicándola por analogía en la relación de dos países que tienen diferente proporción tecnológica en al "composición orgánica del capital" (como Irlanda e Inglaterra, hoy p.e. como México y Estados Unidos).

(59) Véase nuestro artículo "La tecnología como momento esencial del capital en Marx", en *Dialéctica* (Puebla), enero (1984).

(60) Para algunos, lo de naciones "centrales" o "periféricas" les pareciera una metáfora espacial inadecuada en el pensar de Marx. Han olvidado que para Marx, la espacialidad es una desplazamiento esencial del capital, y que el mismo la usa con frecuencia: "El movimiento de salida de un único centro (Zentrum) hacia los distintos puntos de la periferia (Peripherie)..." (Grundrisse, p. 118; 101). Pero aún más importante es tratada la cuestión en el tomo II de El Capital: "El desplazamiento en el espacio del objeto... El traslado del producto terminado como mercancía elaborada de un centro independiente de producción a otro geográficamente alejado de aquel..." t. II, cap. VI; t. II, p. 133; MEW, t. XXIV, p. 151). "La circulación, es decir, el movimiento de la mercancías en el espacio (Raum)" (Ibid., p. 135; p. 153). La "espacialidad" (Raumlichkeit) del capital es la que determina cierto lugar "central" para el capital productivo más desarrollado, y la circulación hacia otros "lugares" periféricos sin tal tipo de capital o con capital menos desarrollado tecnológicamente. Es sólo un aspecto que debe ser desarrollado (no sólo para la "teoría de la dependencia", sino, por ejemplo, para una "teoría de la arquitectura", de la "historia regional", etc.).

(61) En el punto b. ("Las clases oprimidas como pueblo") del párrafo 63 (tomo IV de nuestra *Filosofía Ética latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1979), de un texto escrito en 1974 (contra todas las acusaciones de "populista" que nos lanza C.), de las pp. 70 a 80 se plantea explícitamente la diferencia entre "nación" periférica hegemónica por la burguesía y "pueblo" oprimido en la nación como el conjunto de las clases explotadas: "Las clases oprimidas, los trabajadores, campesinos, marginados, son el pueblo de nuestras naciones" (p. 78). ¿Ignoraba C. estos textos o los ocultaba?

(62) *La pedagógica latinoamericana*, p. 72. Allí habíamos ya comenzado a trabajar a Gramsci y muchos otros autores (véanse notas 145 ss., pp. 157 ss.).

(63) Cfr. *Comunicación y cultura* (México), 6 (1979), revista dedicada al tema "El imperialismo cultural", por entero.

(64) Cfr. el excelente trabajo de Theotonio dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, pp. 74 ss.: "La corporación multinacional: célula del imperialismo contemporáneo".

(65) "Reflexiones para una lectura de la dominación a partir de los objetos", en *Comunicación y cultura* cit., p. 46.

(66) Cfr. Bernard Cassen, "La lengua inglesa como vehículo del imperialismo cultural", en *Ibid.*, pp. 75 - 84.

(67) Armand Mattelart, "Notas al margen del imperialismo cultural", en *Ibid.*, p. 26.

(68) *Arte popular y sociedad en América latina*, Grijalbo, México, 1977, p. 74. Cfr. Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Barcelona,

Lumen, 1975; A. Mattelart, **Multinacionales y sistemas de comunicación**, Siglo XXI, México, Espasa, 1979.

(69) Véase mi **art. cit.** en nota 10, **supra**. Dejamos para otro, como hemos dicho arriba, la "construcción" metódica de la categoría "populismo". Desde ya, si la "cuestión nacional" fue objeto de largo debate en Rusia y la Unión Soviética, la "cuestión popular" nos ocupará tanto o más a los latinoamericanos en el futuro — lo "popular" se encuentra en un nivel de mayor complejidad que lo "nacional" —.

(70) **El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico**, Fontanell, Barcelona, 1974, p. 25. El trabajo de Jorge Abelardo Ramos, **Bolivarismo y Marxismo**, Peña Lillo, Buenos Aires, 1969, guarda todavía su valor. Véase José Aricó, **Marx y América latina**, Alianza, Mexico, 1982; F. J. Guerrero, "El anticapitalismo reaccionario en la antropología", en *Etnia y Nación* como tema de la revista **Nueva Antropología** 20 (1983), pp. 31 ss.

(71) Sin embargo, nunca una burguesía nacional apoyará la teoría de una revolución en dos etapas (el "etapismo"). Nuestro crítico C. (p. 264) piensa que esa estrategia es populista. En realidad fue adoptada por Lenin, en un momento, y por Stalin en otros (incluyendo a Mao también). El "etapismo" fue la posición oficial de los PC en América latina desde que se adoptó la política de alianza con frentes (desde 1934 aproximadamente). Llamar a todo el mundo "populista" es una caza de brujas errónea. "Segun ha demostrado de modo irrefutable Kautsky — escribe Lenin en "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación" — hace casi veinte años, carga la culpa del nacionalismo del culpable al inocente, porque resulta que, temiendo el nacionalismo de la burguesía de las naciones oprimidas, Rosa Luxemburgo favorece, en realidad, el nacionalismo ultrareaccionario de los rusos" (**Obras escogidas**, p. 634). Mao escribía en "Sobre la nueva democracia": "La revolución china ha de pasar por dos etapas. La primera consiste en transformar esa sociedad colonial... en una sociedad democrática independiente, y la segunda, en hacer avanzar la revolución y construir una sociedad socialista" (**Obras escogidas**, Pekín, 1968, t. II, p. 356). Es verdad que esta estrategia se **mostró errónea**, y desde la revolución cubana en 1959 se había cambiado esta posición, pero, como tal, no se la puede criticar de populista como hace C. — La burguesía nunca esperaría ni propondría la "segunda etapa". Es, como tantas, una acusación falsa; pudo ir a buscar cuestiones más interesantes y no sólo redundar en la "imputación ideológica" a priori. Por otra parte, es aquí, en torno a la "cuestión nacional", que debe plantearse la cuestión del Estado — que C. evita de plantear en todo su libro —. El Estado nacional, el "estado populista" tiene la mayor importancia para nuestro tema (Cfr. las obras de Nicos Poulantzas, **Poder político y clases sociales en el estado capitalista**, Siglo XXI, México, 1972, en especial el "caso francés" (pp. 219 ss., el "bonapartismo"). C. hubiera sacado más partido si hubiera tomado "El 18 brumario" como ejemplo (aplicándolo a la Argentina de 1966 a 1976) en vez de quedarse en el nivel intraideológico.

(72) Miriam Limoeiro Cardoso, **La ideología dominante**, Siglo XXI, México, 1975, p. 282.

(73) Cfr. "Cultura(s) popular(es)", número especial de **Comunicación y cultura**, 10 (1983) dedicada al tema. Véase Ecléa Bosi, **Cultura de Massa e cultura popular**, Vozes, Petropolis, 1977. Véase el trabajo de "Ethos, cultura y liberación de Osvaldo Ardiles, en la obra colectiva **Cultura popular u filosofía de la liberación**, García Cambeiro, B. Aires, 1975, pp. 9 — 32; Amílcar Cabral, **Cultura y liberación nacional**, Cuicuilco, México, 1981; José L. Najenson, "Cultura nacional y cultura subalterna", Univ. Auton. del Estado de México, Toluca, 1979; Arturo Warman, "Cultura popular y cultura nacional" en **Características de la cultura nacional**, IISUNAM, México, 1969; Raúl Vidales, "Filosofía y política étnicas en la última década", en **Ponencias al II Congreso de Filosofía latinoamericana**, cit., pp. 385 — 401.

(74) No comprendemos como un trabajo tal como el de Alberto Parisí, "Pueblo,

cultura y situación de clase" (en **Cultura popular y filosofía de liberación**, cit., pp. 221 – 240), pueda tan ligeramente ser catalogada por C. como "con pretensiones de reflexión a toda prueba – "no llega a precisar la alternativa al marxismo que el autor parece buscar" (p. 320: ¿o que C. quisiera encontrar?). Ejemplar, por su metodología, es la obra de Gilberto Giménez, **Cultura popular y religión en el Anahuac**, CEE, México, 1978, desde un estricto marco teórico lingüístico, semiótico (se toman las prácticas como texto).

(75) Cfr. de varios autores, **Gramsci e la Cultura contemporanea**, Inst. Gramsci, Ed. Riuniti, Roma, 1975, t. I – II.

(76) A. Gramsci, **Quaderni del Carcere I**, Einaudi, Torino, 1975, p. 90.

(77) Ya en 1973 habíamos tratado la cuestión in extenso (en el t. III de la ética, párrafo 53, bajo el título: "La moralidad de la praxis de liberación pedagógica" (pp. 183 ss.): "Toda revolución política, económica nacional o social es simultáneamente **revolución cultural**" (p. 189). "Negando lo introyectado, destruyéndolo asumptivamente, es que el sujeto constructor realiza su tarea creadora. Así comienza la revolución cultural en un momento privilegiado que es el de la **cultura revolucionaria**" (p. 195). ¿ En una sociedad como la argentina, en la que ya habían comenzado las bombas y secuestros, como podía hablarse más claramente ? Ciertamente C. nada más claro había todavía escrito – o al menos no lo hemos leído –.

(78) Cabe destacarse la obra de Giulio Girardi sobre la revolución cultural nicaragüense, que comprenderá varios volúmenes (y que ha formado un valioso equipo en Roma al respecto).

(79) Metodológicamente bosquejaremos la cuestión sólo en el párrafo **4.3, infra**. – Se trata de la **exterioridad** cultural simplemente ignorada, nada, para el sistema antiguo opresor.

(80) Cfr. E. Cardenal, "Cultura revolucionaria, popular, nacional, antimperialista", pp. 163 ss.

(81) Sergio Ramírez, "Los intelectuales en el futuro revolucionario", en **Nicaráuac 1** (1980), p. 159.

(82) Cfr. Jaime Wheelock, **Imperialismo y dictadura**, Siglo XXI, México, 1978, pp. 13 ss.

(83) Carlos Tuenermann, "Introducción" a **La Educación en el I Año de la Revolución Popular Sandinista**, Ministerio de Educación, Managua, 1980, p. 19.

(84) En la **I Declaración de la Habana**, exclamó Fidel Castro: "Con gobernantes que pusiesen los intereses del **pueblo**, los intereses de sus **campesinos**, los intereses de sus **obreros**, los intereses de sus **jóvenes**, los intereses de sus **niños**, los intereses de sus **mujeres**, los intereses de sus **ancianos**, por encima de los intereses de los privilegiados y de los explotadores (**La revolución cubana**, p. 219). Como puede verse, el "pueblo", para Castro, tiene un componente clasista (obreros, campesinos), pero reúne a todos los **oprimidos**: jóvenes (ante las burocracias viejas), niños (ante la dominación pedagógica), mujeres (en la dominación machista), ancianos (cuando ya no pueden realizar trabajo productivo). Nuestro crítico C. escribe: "Se llamará por momentos **otro** al proletariado, sin embargo el **otro** en sentido fuerte, la contracultura, estará dada por jóvenes e intelectuales" (p. 160). ¡ Falso ! Enunciamos siempre la juventud y el pueblo como los dominados cultural o pedagógicamente (ideológicamente). Pero como C. sólo tiene un polo (clasista) no puede incluir a todos los estratos sociales y humanos que Castro sí puede incluir. Simplismo abstracto. Y no es a Marcuse al que le debemos el tema. Lo debemos a la "Juventud de izquierda" que daba su vida en Argentina (en Ezeiza) y en Tlatelolco (en México), al "huérfano" (como la "viuda", el "pobre"). Fuera del contexto práctico atribuye C. procedencia sin conocimiento (la recurrencia a Marcuse era más bien para mostrar la analogía con otras culturas, pero ya teníamos torturados y desaparecidos, y pesaba sobre mí la posibilidad de otra bomba, como me lo

comunicaban voces anónimas por teléfono). En Nicaragua, esa juventud (lo mismo que en todas las revoluciones centroamericanas) es ahora protagonista, no como los hippies norteamericanos, sino como los jóvenes comandantes sandinistas: "los muchachos y las muchachas". Una revolución nueva de jóvenes: "La revolución nicaragüense ha sido en su mayor parte obra de los jóvenes, particularmente estudiantes. Estos jóvenes, por lo demás, no provenían de familias obreras o campesinas, sino burguesas. Sus motivaciones no eran por tanto prioritariamente económicas, sino ético-políticas" (G. Girardi, *op. cit.*, p. 36). Esta constatación práctica en los procesos latinoamericanos ha sido juzgado por C. como "elitismo" (que en realidad era posición crítica antiespontaneísta contra el populismo) y "eticismo" o "voluntarismo" (p. 67). Sobre el pretendido "eticismo voluntarista" sería bueno que C. leyera la obra de Omar Cabezas, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, Ed. Nueva Nicaragua, Biblioteca popular, Managua, 1982, donde se describe cómo se "aprende" a ser revolucionario y a ser vanguardia. Quizá C. debió criticarme por leninista en vez de elitista, eticista. Pero, en fin, ante lo simple de sus categorías todo lo no "clase" es populista.

(85) Expresión usada por Mao (Cfr. *op. cit.*, p. 367). Véase una larga lista de categorías sobre nuestra temática que usa el líder chino (*La pedagógica latinoamericana*, nota 169, p. 162). Considerábamos la *Reforma educativa* que A. Salazar Bondy llevaba a cabo en Perú desde 1968, con sus "nucleos educativo comunales" (NECOM). El crítico C., quisiera un pueblo que se autoeduca "espontáneamente", además de ilusión es falta de experiencia. Paulo Freire escribe: "Sólo en el encuentro del pueblo con el liderazgo revolucionario, en la comunión de ambos, se constituye la teoría" (*Pedagogía del oprimido*, p. 242; citado en nota 211, p. 168, de mi obra citada). Y escribíamos contra C. hace diez años: "Sin esta teoría el espontaneísmo, la demagogia o la contrarrevolución desvían al pueblo de su proyecto de liberación histórico. Es la posición de Gramsci, el *intelectual orgánico*" (pp. 168 - 169). Si todo esto es "populismo" quiere decir que todos los gatos son negros en la noche: ¡es necesario prender la luz! (es decir, construir mejores categorías interpretativas).

(86) Sergio Ramírez, "La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia, en *Ventana* (Barricada), 30 de enero (1982).

(87) Bayardo Arce, "El difícil terreno de la lucha: el ideológico", en *Nicaragua*, 1 (1980), pp. 155 - 156.

(88) C. Tuerner, *op. cit.*, p. 16.

(89) Este es el "discernimiento" que C. atribuye a mi posición (quizá por su origen Demócrata cristiano) que no es de inspiración clerical (p. 39).

(90) Mao, *op. cit.*, p. 396 (citado en mi ética en 1973).

(91) La "analogía" permite sostener la continuidad histórica en la "semejanza" — siendo el pueblo el sujeto que puede pasar de un modo de producción viejo al nuevo — y la ruptura en lo "distinto" — la antigua dominación burguesa, por ejemplo, deja su lugar a nuevas estructuras: discontinuidad), que no es lo mismo que las especies del género. Para C. todo esto es igual.

(92) "Nuestra cultura será, pues, nacional y universal... La revolución nicaragüense es, no sólo nicaragüense, sino latinoamericana y mundial" (E. Cardenal, *op. cit.*, p. 164).

(93) Se trata superficialmente por C. la cuestión de la fe ("fideísmo populista", p. 67). No se entiende que tener "fe" en la palabra del otro (del pueblo, como dice una canción nicaragüense: "...cuando el pueblo crea en el pueblo..."), no significa sólo el "cara-a-cara" entre dos, se trata igualmente de categorías "actanciales" — para hablar como Greimas —. No sólo por pequeño burgués se puede escuchar al otro; el que escucha también es miembro en el seno del pueblo: pero oír lo mejor de la tradición popular histórica y discernirla de lo introyectado es práctica pedagógica de maestro (de vanguardia, de liderazgo, de intelectual orgánico). La fe es "tener por verdadera"

lo que el otro nos revela — cuya verificación será **a posteriori**, cuando se haya constituido un mundo nuevo —. Los revolucionarios tienen fe en su pueblo, **esperan** la utopía (como dice Bloch en **Prinziphoffnung**), **aman**.

(94) G. Girardi, **op. cit.**, p. 43.

(95) *La pedagógica latinoamericana*, p. 95.

(96) G. Girardi, **op. cit.**, p. 44.

(97) El grupo de la filosofía de la liberación en Argentina, usaba lo de "ruptura" en cuanto a la inauguración de un nuevo discurso filosófico, teórico, a partir de una nueva articulación con la praxis de liberación.

(98) "La revolución: el hecho más grande de nuestra historia", **Ibid.**

FILOSOFIA NA AMÉRICA LATINA: POLÊMICAS

Constança Marcondes Cesar
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

I – INTRODUÇÃO

A abordagem da filosofia latinoamericana apresenta, de imediato, dificuldades: a primeira, diz respeito à própria possibilidade de existir tal reflexão como um pensar autônomo. Para muitos filósofos, somos apenas tradutores daquilo que se faz privilegiadamente na Europa. Não existiria, em conseqüência, reflexão significativa na América, mas comentário do filosofar alemão, francês ou inglês atual. Este enfoque mostra-se não somente entre autores europeus mas é apoiado por filósofos latinoamericanos. A discussão não é nova¹. Entretanto, mantém-se no centro de um debate sobre a originalidade possível da nossa meditação².

Na esteira da perspectiva universalizante, que nos faz comentadores e estudiosos da tradição ocidental e eventualmente, capazes de uma contribuição, no interior do horizonte e dos temas que a caracterizam, diz Miró Quesada:

“A este grupo pertencem filósofos de nossos diferentes países, como Eugenio Pucciarelli, Rizieri Frondizi, Mário Bunge, Miguel Angel Virasero, Juan Adolfo Vázquez, Emílio Estiú, na Argentina; Vicente Ferreira da Silva, Euryalo Cannabrava, Luis Gomide, no Brasil; Jorge Millas, Juan de Diós Vial no Chile; Danilo Cruz Vélez, Rafael Carillo, na Colômbia; Eduardo Garcia Maynez, Oswaldo Robles, Francisco Larroyo, Antonio Gomez Robledo, no México; Diego Domínguez Caballero, no Panamá; Alberto Wagner de Reyna, Luis Felipe Alarco, Augusto Salazar Bondy, Víctor Li Carrilo no Perú; Ernesto Mayz Vallenilla na Venezuela (...)”³

A segunda dificuldade situa-se no interior da corrente que defende a possibilidade de uma meditação original sobre a América Latina. Inscrevem-se nessa orientação Dussel, Astrada, Caturelli, na Argentina; Schwartzman, no Chile; Tomayo, na Bolívia; Vasconcelos, Caso, Ramos Zea, Orange, Gaos, M. E. Díaz, no México; Salazar Ramos, Marquínez, Argote, Agrados, Iriarte, na Colômbia; Japiassú, Czerna, no Brasil; Pietri, na Venezuela. Autores europeus, como Sciacca, Paci, Grassi e Marfías discutem essa possibilidade.

A dificuldade em questão refere-se ao conceito de **originalidade**, compreendido de modo distinto pelos diversos autores. Para alguns, essa originalidade consiste na meditação sobre a realidade latinoamericana, o ser do homem latinoamericano ou a meditação antropológico-política que caracteriza a filosofia da libertação — busca da autenticidade americana, contra a cultura de dominação, européia ou norteamericana.

Deixaremos provisoriamente de lado a solução do conflito, tentando detalhar e compreender as características da polêmica assinada por Miró Quesada, que opõe a “filosofia universal” à “filosofia do americano”⁴.

2 — A FILOSOFIA UNIVERSAL

Tal filosofia, reflexão de caráter científico e igualmente cultivável em qualquer parte do mundo, busca um plano puramente aperceptivo, atemporal. Não implica em rupturas com a filosofia ocidental, e entende por originalidade contribuições que se situem dentro da tradição vigente na Europa e na América do Norte⁵. Nessa orientação poderíamos assinalar as pesquisas levadas a efeito pela **filosofia analítica**, no que diz respeito à epistemologia da física, lógicas, paraconsistentes, lógica deôntica e lógica jurídica, filosofia do direito⁶; e a retomada do **pensamento católico**, de inspiração neo-tomista.

Como exemplo dessa perspectiva, o texto de Garcia Alonso, sobre Filosofia da Ciência, é revelador⁷.

A autora constata que, na filosofia neo-tomista, somente a ética aparece como ciência prática. Assinalando a ausência de uma filosofia do fazer, de uma filosofia da ação, Luz se propõe a elaborá-la. Seu livro, **Filosofia da Eficácia**, trabalho ainda incompleto, constitui uma primeira aproximação, um esboço a respeito do assunto. A pensadora distingue entre o campo da filosofia que indaga sobre uma prática (filosofia da arte), o que discute sobre os princípios de ordem prática (ética) e o que estuda o fazer (filosofia da eficácia).

Garcia Alonso começa por situar esta ciência no sistema das disciplinas filosóficas, procurando mostrar que a filosofia, hoje, apresenta-se como um saber que supera a perspectiva utilitarista, uma vez que seu objeto é o ser e o ser por excelência é Deus, “paradigma do inútil: o ser ao qual se ama por Si mesmo”⁸.

Embora do ponto de vista formal a filosofia se apresente como inútil, pode ser considerada **útil**, do ponto de vista virtual, uma vez que prepara para a aproximação à verdade. Atua sobre a ação humana, oferecendo-lhe princípios perenes e discutindo as implicações práticas

que resultam do saber científico. A toda ação corresponde um princípio teórico que a orienta e tal princípio se apóia em uma filosofia.

A reflexão fática indaga, ainda: o que torna possível um ensinamento de tipo prático? A autora assinala que "a aproximação entre o especulativo e o prático, na ordem do fazer, realizou-se da parte das ciências particulares. Mas o enlace entre a técnica e as ciências filosóficas, permanece ignoto"⁹.

É a estas questões que Luz pretende responder, lançando as bases de uma nova disciplina. A filosofia do fazer tem como **princípio unificador** a discussão em torno do valor da técnica, em função de sua finalidade última. Seu **objeto formal** é a eficácia; seu **objeto material**, o factível, o hábito artístico; seus **pressupostos**, os princípios metafísicos que fundamentam as ciências; seu **modelo**, a Ética, porque esta é a única ciência prática vigente; seu **método**, a argumentação dedutiva, que utiliza "a análise através do procedimento de binômios [isto é, por] redução a axiomas (...)" e a análise causal, que diagnostica as "razões da ineficácia"; tais procedimentos são complementares¹⁰. O filósofo deve conhecer os princípios gerais do fazer, mas não os específicos, isto é, não deve tentar resolver os problemas técnicos como tais. O campo próprio desse filosofar diz respeito aos princípios que regem a ação mas que não se confundem com os princípios éticos.

No homem, a ação é regida pela inteligência e vontade e toma como ponto de partida um sistema de crenças, quanto mais coerente, mais explícita a relação desta com uma filosofia fática.

A ação inteligente comporta quatro etapas: na primeira, a inteligência apreende um fim; na segunda, delibera sobre os meios; na terceira, a vontade decide sobre a ação ser ou não executada; na quarta, as "funções inferiores" do homem promovem a execução. Na ação individual, todas as etapas são vividas por um mesmo sujeito.

Atualmente, no âmbito das empresas, ocorre ruptura, pois não cabe ao sujeito individual expressar todas essas etapas. O cientista (que representa a inteligência especulativa), nem sempre é o diretor da empresa (inteligência prática, técnico) e os subalternos é que executam as decisões tomadas pela diretoria.

Ora, o conhecimento prático depende do especulativo para adequar-se a seus fins e quando tal não acontece, podem surgir dois tipos de problemas: o **revisonismo**, afã pela mudança; o **fixismo**, cegueira perante os erros evidentes no âmbito da ação.

A única ciência capaz de oferecer caminhos para superarmos problemas dessa ordem é a filosofia, "ciência de síntese"¹¹; as demais, as ciências particulares são, pela sua própria característica, excessivamente especializadas para poderem oferecer alternativas.

Luz principia a caracterização da filosofia fática com uma meditação sobre a arte. Para ela, todo homem é, em sentido amplo, um artista, um **homo faber**, pois artífice é todo aquele que conhece as razões daquilo que faz, identificando-se com o sábio e distinguindo-se do mero executante, voltado à pura empiria. A arte é "saber prático"¹², que orienta a ação. Contudo, não abrange todo o conhecimento prático, referindo-se a este somente enquanto tal conhecimento se ocupa do factível, da poiesis, do artefato:

"A finalidade do fazer (...) consiste em aperfeiçoar a natureza"¹³.

Quem imprime tal perfeição é o homem, enquanto submete a natureza e realiza sua tarefa, a de expressar a própria dignidade, pois "quanto mais progride a técnica, mais se realiza a humanidade como técnica"¹⁴.

A ação humana deve estar submetida à lei cósmica, que regula o limite das possibilidades de transformações válidas da natureza, produzidas pelo homem. Tal lei faz com que só possamos transformar o que conhecemos, integrando a mudança na totalidade do cosmos. A ação propriamente humana não visa a produção pela produção, mas o produzir segundo uma finalidade inteligente, eficaz, ou seja: concorde com a lei cósmica, a qual expressa a ordem do universo. Essa lei não é determinante, "não anula a liberdade"¹⁵; apenas, favorece a eficácia da ação. A desobediência à lei cósmica desencadeia a ineficácia e o fracasso.

A filosofia fática, reconhecendo na lei cósmica o seu fundamento último, evidencia que a ação perfeita é a adequada à lei, isto é, a adequada a seu fim, o agir eficaz:

"A lei cósmica ajuda o fazer humano porque orienta para o fazer eficaz.
.....

A lei cósmica se ordena ao bem comum"¹⁶.

A ação visa submeter a natureza, isto é, mediante o conhecimento, transformá-la em natureza cultivada. Tal fazer é a arte, seu resultado o artefato. A tarefa de mutação cultural da natureza cabe a todos os homens e deve ser efetuada levando-se em conta a dignidade humana pois, quando voltada para o bem comum, promove o progresso. Para tanto, a ação deve ser regulada por uma filosofia do fazer que aponta como, através da **técnica**, o homem pode expressar-se e humanizar os seres naturais:

"Os seres naturais tendem a receber formas que os humanizam. Fazer cultura é, por isso, levar os seres naturais à sua máxima perfeição, ao convertê-los em artefatos"¹⁷

O artefato deve, pois estar a serviço do homem, auxiliar a promoção do bem comum:

“Progresso, tradição e cultura medem-se em função do bem comum (...)¹⁸.

Luz associa a **ineficácia** à privação da qualidade devida. Ora, tal privação não existe em Deus, logo, Deus não é causa da ineficácia. Esta só existe num ser, num artefato, de modo acidental. O totalmente inútil, enquanto privação, não é nada; o inútil é uma modalidade de mal e sua explicação última reside no **mal moral**.

A filósofa aplica, como se pode ver, a meditação agostiniana sobre o bem e o mal à noções de eficácia e inutilidade, estabelecendo um interessante ponto de iluminação das questões contemporâneas do fazer e da técnica. A concepção otimista da técnica, associada ao aperfeiçoamento da natureza pela ação humana, é a nota dominante da sua reflexão. O exemplo exponencial de tal saber é a **arte**, que cuida e ordena a natureza, humanizando-a através de um amor desinteressado e criativo, direto, que se refere ao próprio ser do artefato.

Amor e eficácia: eis o sentido da ação cultural.

Assinalamos contradições: Garcia Alonso refere-se no início do livro, a Deus, como “paradigma do inútil”¹⁸; mais adiante, identifica o inútil com o ineficaz e o mal e o totalmente inútil com o nada¹⁹; considera a filosofia como apenas virtualmente útil e identifica o útil com o bem²⁰.

No entanto, em que pesem alguns pontos menos claros, a contribuição positiva do texto é enorme, pelo seu rigor lógico e tentativa de estabelecer um enfoque original do mundo contemporâneo, enraizado, embora, na tradição.

3. A FILOSOFIA DO AMERICANO.

Na segunda alternativa, que valida a filosofia latinoamericana, é preciso reconhecer uma pluralidade de sentidos da reflexão dita “autêntica”. Um **primeiro sentido**, é o que se encontra nas tentativas de recuperação da metafísica, buscando constituir uma ontologia do homem americano e que, a partir de uma reflexão sobre a nossa circunstância íntegra, de modo criador, a utopia, os mitos, o sentido da América Latina. Para tal orientação, a América desperta como consciência. E a América, como consciência, é a reflexão a respeito do continente, na qual uma filosofia política, uma metafísica, uma filosofia da religião vêm à luz. Tal meditação põe em evidência a relação entre a filosofia e a circunstância americana, buscando revelar, nessa experiência originária, aquilo que ela pode oferecer de universal.

Nessa linha de reflexão, podemos situar Caturelli, da Argentina; Larroyo, Ardao, do México²¹, entre outros.

3.1. A Ontologia Americana

Caturelli, no *América Bifronte*²², tem como assunto a meditação sobre o ser da América.

A primeira constatação do autor a respeito do nosso continente é a presença muda do ser bruto, que deve ser transformada em presença inteligível e viva. Tal constatação tem que ser comunicada; mas, aqui, a experiência filosófica essencial é a da *solidão*, pois a circunstância americana está pejada de primitividade. Daí o filósofo opor a América originária, presença não tematizada e secreta, à América desvelada. Para Caturelli, é necessário descobrir a América, não ao nível espacial, mas ao nível do seu ser:

“Des-cobrir, portanto, é romper a muda clausura da entidade simplesmente sendo, em bruto (...)”²³, é patentear o significado do continente.

Lutando contra a devoradora e silenciosa América primordial, a América começa a ser, a mostrar sua dupla face: uma, voltada para o originário; outra, descoberta pela Europa, “continente do espírito”²⁴. É no interior desse paradoxo e dessa luta que a América começa a ouvir o apelo do Ser.

O cosmos americano se apresenta imediatamente como oposto ao cosmos grego: neste, domina o humano, medida microcósmica da natureza e da história; naquele, a natureza hostil e primitiva impõe ao homem o confronto com a paisagem, com as medidas cósmicas²⁵.

A busca do sentido original da América esbarra no aspecto primitivo da natureza circundante e na cidade bastarda, onde imperam a pseudocultura mimética e europeizada, a vida inautêntica do cotidiano e a pseudopolítica esquecida do sentido do *tu*.

É superando esses obstáculos que poderemos compreender nosso ser. Reconhecemos, de imediato, uma certa unidade na América Latina: unidade pré-cultural, referente à experiência originária de nossa circunstância; unidade cultural, expressa pelo contato com as tradições européias, indígena e negra, que devemos fazer desabrochar.

A América é o continente da *utopia*.

Para Escobar²⁶ essa utopia se apresenta como uma constante, ao longo da história da América, descrita como o lugar do “bom selvagem”, da “fonte da juventude”, “o El Dorado”²⁷. As utopias dominantes que o autor assinala são:

a) **utopia social**, enquanto existe a tentativa e a preocupação de criar uma nova ordem social no novo mundo, encarnada nos projetos de independência e nas constituições;

b) a **utopia religiosa**, ligada ao milenarismo e messianismo;

c) a **utopia mítica**, apoiada nas lendas dos indígenas e retomada na "teoria da 'Raça Cósmica' de Vasconcelos"²⁸;

d) a **utopia intelectual**, a tentativa de criar uma filosofia original.

Por isso, nosso filósofo diz:

"É preciso inventar a América para encontrá-la e até agora o único caminho que foi oferecido a nossos pensadores foi o da utopia, nas suas diversas formas e seus diversos temas"²⁹.

Para trilhar esse caminho, é necessário conhecermos a nós mesmos, buscar nossas raízes comuns, compreendermos o homem latino-americano e sua situação³⁰.

O homem latino-americano, segundo Basave del Valle, vive entre forças opostas, as "telúricas, cósmicas, silentes" e "as criadoras, ativas (...) de conquista"³¹. Esse homem melancólico, telúrico, esteta e emotivo, humanista³² não é o filósofo da razão pura, mas da emoção e intuição. O caráter dionisíaco, a busca do ministério, são apontadas por Santos³³, Frondizi³⁴ e Romanell³⁵, o qual assinala a alma trágica como característica latino-americano.

A exigência de uma ontologia do sujeito americano é percebida por Aguirre do Peru; Larroyo e Zea, do México; Cruz Costa e Padilha, do Brasil, entre outros.

O ser da América e o ser do homem latino-americano estão marcados, para esses autores, pela irrupção do não-tematizado, do não-domesticado, do telúrico.

Caturelli representa, de modo exponencial, o esforço de compreensão do ser da América; Mendoza, Zea e Basave del Valle, o de delinear a ontologia do homem americano; Escobar, o de explicitar o caráter mítico da América.

3.2. A Filosofia da Libertação

O primeiro sentido de um filosofar autenticamente americano foi exposto no item anterior. Existe, porém, um **segundo** sentido em que a filosofia é considerada "autenticamente" americana, pela corrente que assume o nome de **filosofia da libertação**. Essa corrente, que se acha representada em muitos países do nosso continente, caracteriza-se por uma ruptura com a metafísica tradicional e a tentativa de estabelecer uma nova ontologia e uma filosofia da cultura centrada na polêmica: **cultura autêntica x cultura de dominação**³⁶.

Como exemplo, assinalamos Dussel, cujo livro, *Filosofia da Libertação*³⁷, constitui um resumo das teses desse pensador.

O filósofo toma como ponto de partida de sua reflexão a realidade quotidiana da América Latina, pois inspirando-se na fenomenologia existencial, vê cada homem como um ser-no-mundo e tal mundo como o horizonte, a totalidade onde estamos enraizados e que buscamos compreender, isto é, transcender.

O enraizamento pode ser crítico ou não; mas está sempre vinculado a um projeto de existência, a um modo de estar no mundo, a um poder ser.

O homem vive num mundo de entes e o interpreta ao dar-lhe sentido, atribuindo-lhe um valor e expressando sua liberdade, através da ação.

Existe uma compreensão prática do mundo, que serve de ponto de partida para o filosofar.

Ser é ser-com o outro, é ser nós. Habitamos um mundo de entes, de coisas; mas convivemos com pessoas. A relação fundamental entre pessoas e o encontro com a alteridade. O mundo humano é o mundo do face-a-face, o mundo do tu, que se revela através da palavra, da vida dialógica.

Mas o ser-com é sempre ameaçado: o Outro pode ser negado como exterioridade e barbárie. O autor exemplifica essa ameaça apontando a dúvida, característica de uma época, acerca da humanidade do índio.

Ao negar o outro, ao recusar reconhecê-lo como distinto e amável, reconheço meu mundo como o único possível; ora, diz o autor, há uma pluralidade de mundos possíveis, uma pluralidade de sentidos e de sujeitos. Recusá-los, é recusar a lógica da alteridade pela lógica da guerra e da dominação, a lógica do ódio.

É preciso, por isso, pensar a questão do outro como problema metafísico, fazer a metafísica do oprimido, a metafísica do amor e do serviço: o serviço da libertação. Esse, consiste na criação de uma nova ordem, que faça imperar o ser-com e a liberdade e onde a filosofia possa "abrir-se ao povo, escutar seus mitos e interpretar seus símbolos (...)"³⁸.

Como latino-americanos, "pela primeira vez na história mundial, afirmamos (...) o Outro como homem, o qual por sua vez pode ser epifania do Outro absoluto"³⁹.

Para realizar tal meditação, o filósofo argentino pretende fazer a crítica do pensamento europeu, apontar suas falhas lógicas e destruí-lo, dando lugar a uma nova filosofia.

Assinalamos que a pretensão do autor parece desmedida, uma vez que as categorias que emprega encontram-se na fenomenologia

existencial, especialmente na obra de Buber que, curiosamente, não é citado por Dussel. **Eu e Tu** está claramente presente aí, bem como **Elementos do Inter-humano**. Em conseqüência da pretensão a um começo absoluto e à de "destruir o pensamento europeu para dar lugar ao novo"⁴⁰, dificulta uma **utilização criadora** da metafísica existencial, que Dussel intui e logo abandona.

A filosofia da libertação tem como ponto de partida uma ética e descobre numa antropologia filosófica, uma filosofia da educação, uma filosofia política e metodologia.

Tal ética interpreta a história mundial, "tendo em vista a compreensão do que é a América Latina"⁴¹. Nessa história, a partir de Colombo e da expansão do cristianismo, dá-se a divisão do mundo em centro e periferia. Os países do centro, a partir da sua própria cultura, avaliam a humanidade e o desenvolvimento cultural da periferia. No centro, segundo o autor, estão a Europa e os E. U. A.; na periferia, a América Latina, o mundo árabe, a África, a Índia, o sudeste asiático, a China.

A imoralidade dessa situação é exposta pelo filósofo através do mito de Caim e Abel, mito que configura a negação da alteridade. O europeu recusou a dimensão humana ao índio, reduzindo-o a uma coisa. Nisso consiste o **mal**, a imoralidade ética da situação vigente. O **bem**, por sua vez, é o "sim" ao Outro, é justiça, libertação do oprimido. Tal libertação "não é imitar o centro" ou "estar contra o centro, nem significa romper a dependência"⁴²; é criação de um novo projeto existencial, que rompa com a práxis dominadora. Esse projeto consiste em lançar as bases de uma antropologia filosófica que considere a **lógica da alteridade**, o face-a-face na sua concretude. As relações homem-mulher, pai-filho, são abordadas pelo autor. Na "sociedade machista" latino-americana, "o varão domina a mulher"⁴³, negando-lhe a dimensão humana. Na sociedade arcaica pré-colonial, os mitos mostram o par divino na origem do cosmos, atribuindo grande dignidade à mulher, símbolo da terra-mãe.

A civilização colonial negou a humanidade da mulher e essa negação, para o autor, estaria apoiada nas concepções de Platão e Aristóteles, Descartes e Nietzsche, que enfocam a mulher como um ser inferior.

Para superar esse estado de coisas, o filósofo argentino propõe a elaboração de uma **erótica**, isto é, de um tipo de relação homem-mulher "em que a mulher fosse considerada como **outra** (...)"⁴⁴ isto é, como ser humano.

O pensador critica, a seguir, a relação pai-filho. Na sociedade em que vivemos o filho é negado como pessoa; espera-se que repita o comportamento dos pais ou dos professores. A tarefa da filosofia é pedagógica: ocorre quando os pais ou o mestre põem-se à escuta do educando, para reconhecê-lo como Outro.

Na antropologia filosófica de Dussel, a relação humana por excelência, modelo da relação **homem-mulher** e da relação **pai-filho**, é a **irmão-irmão** a dimensão política do ser-com, a comunidade fraterna. Em tal comunidade, a nota dominante seria a benevolência, que “significa querer o bem do Outro como outro”⁴⁵.

A filosofia da libertação propõe uma crítica à sociedade presente, a qual se caracterizaria pela negação da alteridade; propõe também uma utopia, que, mudando as estruturas vigentes e recusando a divinização da cultura ocidental, instaure uma sociedade nova, na qual a abertura ao outro apareça como justiça. É preciso, diz o filósofo, ser “ateu do sistema”⁴⁶. fazer a revolução que torna possível a liberdade⁴⁷.

A utopia de Dussel lembra a dos socialistas pré-Marx; é necessário fazer uma revolução, mas o autor não diz de que modo ela pode concretizar-se, nem quem a desencadeia.

Deixando de lado essa questão, o pensador argentino trata de descrever o método da filosofia da libertação e seus pressupostos.

O ponto de partida de tal filosofia é “a crise da quotidianidade”, isto é, o distanciamento quanto ao viver imediato, em busca do fundamento do ser-no-mundo. Tal metafísica é analética, quer dizer, interpela o mundo dado, a partir do Outro que se encontra fora do horizonte fechado desse mundo. O confronto e o diálogo entre mundos diversos: tal é o caminho da libertação.

Na verdade, o obra de Dussel não se distancia tanto da ontologia e utopia buscadas pela filosofia do americano; como esta, nosso pensador tenta construir uma discussão do significado da América, do homem americano e esboça uma utopia.

A separá-los, contudo, está o caráter eminentemente político da reflexão de Dussel.

4. CONCLUSÃO

A escola fenomenológica parece ser um dos denominadores comuns, uma fonte de inspiração de tendências variadas: do neo-tomismo aberto de Terán Dutari⁴⁸, da Pontifícia Universidade Católica do Equador, que assinala a crise de nosso tempo e dialoga com os grandes vultos da metafísica atual — à filosofia do americano e à filosofia da libertação. Em graus diversos, muitos pensadores latino-americanos se orientam nessa direção.

Isso não exclui, é claro, a importância de contribuições que se inscrevem na perspectiva estrita da “filosofia universal”, como a dos estudiosos de lógicas paraconsistentes⁴⁹ e do neo-tomismo⁵⁰. Mas parece indicar um campo aberto, ainda pouco explorado e fecundo, que nos leva a meditar sobre o significado de nossa vida na América.

NOTAS:

- (1) **Filosofia na América**, Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, outubro-dezembro 1960, pp. 495-542.
- (2) Francisco Miró Quesada, "Posibilidades y limites de una Filosofía Latinoamericana" in **La Filosofía en América**, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979., pp. 163 e segs.
- (3) id., p. 172.
- (4) id., p. 167.
- (5) Joaquín Barceló, "El entroncamiento con la tradición como unica posibilidad para un filosofar latinoamericano", in **La Filosofía en América**, pp. 223-224.
- (6) Francisco Miró Quesada, art. cit., pp. 170-171.
- (7) Luz Garcia Alonso, **Filosofía de la Eficacia**, México Ed. Jus, S.A., 1978.
- (8) id., p. 15.
- (9) id., p. 24.
- (10) id., p. 106.
- (11) id., p. 34.
- (12) id., p. 40.
- (13) id., p. 43.
- (14) id., p. 44.
- (15) id., p. 46.
- (16) id., p. 75.
- (17) id., p. 59.
- (18) id., p. 50.
- (19) id., p. 58.
- (20) id., p. 16.
- (21) Michele F. Sciacca, **La Filosofía Hoy**, Madrid, Escelicer, p. 518 e segs.
- (22) Alberto Caturelli, **América Bifronte**, B. Aires, E. Troquel S.A., 1961. Ver também Angélica Mendoza, "A América diante da Filosofia", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, pp. 532 e segs.
- (23) Caturelli, **op. cit.**, p. 55.
- (24) id., p. 57.
- (25) João Cruz Costa, "História das Idéias e Valores", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, p. 529.
- (26) Roberto Escobar, "A Utopia como constante filosofica en América", in **La Filosofía en América**, pp. 159-164.
- (27) id., p. 162.
- (28) id., p. 163.
- (29) id., ib.
- (30) Beatriz Hilda Grand Ruíz, "Reflexiones en torno a la estructuración de una Filosofía Latinoamericana", in **La Filosofía en América**, p. 248.
- (31) Agustín Basave Fernández del Valle, "Posibilidad y limites de una Filosofía Latinoamericana," in **La Filosofía en América**, p. 196.
- (32) id., pp. 194-195. Ver também Angélica Mendoza, "A América diante da Filosofia", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, p. 532.
- (33) Jessy Santos, "A Realidade Múltipla e Movediça do Pensar Latino-americano", in **La Filosofía en América**, p. 215.
- (34) Risieri Frondizi, "Tipos de Unidade e Diferença entre o Filosofar na América Latina e na América Saxônica", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, p. 500.
- (35) Patrick Romqnell, "Uma Visão das Duas Américas", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, p. 508.
- (36) Francisco Miró Quesada, art. cit. p. 168.
- (37) Enrique Dussel, **Filosofía de la Liberación Latinoamericana**, Bogotá, Ed. Nueva América, 1979. (Há tradução em português pela Edições Loyola).

- (38) id., p. 105.
- (39) id., p. 106.
- (40) id., p. 108.
- (41) id., p. 109.
- (42) id., p. 128.
- (43) id., p. 141.
- (44) id., p. 153.
- (45) id., p. 162.
- (46) id., p. 182.
- (47) id., p. 183.
- (48) Julio Terán Durati, *Conocimiento y Tradición Metafísica* Quito, Ed, Universidad Católica, 1981.
- (49) Ayda Arruda, "Aspects of the Historical Development of Paraconsistent Logic", UNICAMP, Campinas, pp. 1-43.
- (50) Luz García Alonso, *op. cit.*

FILOSOFIA NA AMÉRICA LATINA: ESBOÇO DE UMA CRONOLOGIA

Constança Marcondes Cesar

ÉPOCA	CORRENTE FILOSÓFICA	CAMPOS RELEVANTES	AUTORES
1540 — 1750	Ecolástica	Filosofia Social e Jurídica	Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumarraga
1750 — 1830	Ilustração Americana ↓ influências das filosofias francesa, inglesa e alemã filosofia laica, aparecimento do filósofo profissional	Filosofia da Educação, Social, Política	Bello, Rodríguez, Egaña, Sarmiento, Alberdi, López, Frei Caneca, Escola de Recife, Echeverría, González, Bolívar.
1830 — 1870	Pragmatismo ↓ influências de Fourier, Saint Simon, Cousin, Stuart Mill	Filosofia Política e Social	Lastarria, Abasolo (Chile), José M. L. Mora (México)
1870 — 1914	Positivismo ↓ influências de Comte, Spencer	Filosofia Social, Política, da Educação	Barredas, Cabrerias (México), Letelier, Lagarrigue (Chile), Ingenieros (Argentina), Varona (Cuba), republicanismismo no Brasil.

ÉPOCA	CORRENTE FILOSÓFICA	CAMPOS RELEVANTES	AUTORES
1910 – 1940 1950 ... revistas, congressos, reuniões, sociedades de Filosofia: sinais ativos de vida filosófica	Antipositivismo ↓ influências de Bergson, Nietzsche, Boutroux, neotomismo, neokantismo (Período Eclético Contemporâneo) ↓ Fenomenologia Existencial	Metafísica	Vasconcelos, Caso (México), Molina, Finlayson (Chile), Korn, Romero (Argentina), Vaz Ferreira, Rodó (Uruguai), Deustua (Peru)
		Metafísica, Antropologia Filosófica, Filosofia da Educação, da Ciência	Ramos, Cevallos, Zea, Mayz Vallenilla, Astrada, Frondizi, Alarco, Reale, Kujawski, Ferreira da Silva, von Zuben, C. Capalbo, Gaos, Bacca, Recaséns Siches
	Filosofia Cristã ↓ influências do neotomismo Marcel, Mounier, Chardin	Metafísica, Teoria do Conhecimento, Antropologia Filosófica, Filosofia da Ciência	Casares, Anquin, Derisi, Quiles, Casas, Robles, Sanches Villaseñor, Gómez Robledo, Basave, Garcia Alonso, J. L. Archanjo, A. J. Severino, Van Acker, Pinheiro Machado.

ÉPOCA	CORRENTE FILOSÓFICA	CAMPOS RELEVANTES	AUTORES
1950 ...	Materialismo Histórico-Dialético ↓ influências de Marx, Lenin, Lukács	Filosofia Política e Social, Epistemologia, Lógica, Metodologia da Ciência, Filosofia da Educação	Basbaum, Prado Jr., Cruz Costa, Mayorca, Carranza, Portuondo, Gadotti
	Filosofia Analítica ↓ influências de Carnap, Quine, Russell, Wittgenstein	Epistemologia da Física, Lógicas Paraconsistentes, Deontica e Jurídica, Filosofia da Lógica, Filosofia da Linguagem, do Direito	Klimovski, Rossi, Villoro, Newton da Costa, A. Arruda, Hegenberg, Porchat
	Filosofia do Americano ↓ influências de Heidegger, Buber, Marcel, Mounier, Marx	Antropologia Filosófica, Metafísica, Filosofia Política, da Educação, da Religião, da Arte, Ética	Caturelli, Murena, Massuh, W. de Reyna, Lezama Lima, Pietri, Dussel, O. Paz, Schwartzman

OBSERVAÇÕES:

FILOSOFIA DO AMERICANO

- a) **Precusores:** séc. XVIII: México; séc. XIX: manifestações em diferentes países.
- b) **Tematização:** séc. XX 1908: em Heidelberg, comunicação do peruano F. G. Calderón sobre correntes filosóficas na A. Latina.
- 1930: aparecimento de ensaios sobre a filosofia latino-americana.
- 1940: data-chave: fundação de centros de estudos dedicados à filosofia latino-americana, Buenos Aires, (Romero: Colégio Livre de Estudos Superiores) e México (Gaos: Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional).
- 1945-1948: Zea, no México, funda o Comitê de História das Idéias na América.
- 1950: 3º Congresso Interamericano de Filosofia, no México; posta a questão da originalidade da filosofia latino-americana.
- 1980: I congresso latino-americano de Filosofia, em Bogotá, na Universidade Santo Tomás: criação de um centro de estudos e documentação sobre filosofia latino-americana.
- 1982: II congresso latino-americano de filosofia, em Bogotá, na Universidade Santo Tomás: abordagem da história da filosofia latino-americana.

BIBLIOGRAFIA

- ALBARRACÍN, E. R. "Hacia una Filosofía en Perspectiva Latinoamericana". **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, Bogotá, USTA, nº 1, out.-dez. 1979, pp. 19 – 30.
- ANGULO, J. R. "Historia y Ideas en América". **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, Bogotá, USTA, nº 1, out.-dez., 1979, pp. 5 – 18.
- ARDAO, A. "Historia y Evolución de las Ideas Filosóficas en América Latina", in **La Filosofía en América Latina**, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, pp. 61 – 69.
- CAPPELLETTI, A. J.: "Historia y Evolución de las Ideas Filosóficas en América Latina", **op. cit.**, pp. 77 – 80.
- ESCOBAR, R. "La Utopía como constante filosófica en América", **op. cit.**, pp. 159 – 164.
- PAIM, A. "Posibilidad y Límites de una Filosofía Latinoamericana", **op. cit.**, pp. 177 – 178.
- QUESADA, F. M. "Posibilidad y Límites de una Filosofía Latinoamericana" **op. cit.**, pp. 167 – 172.

VOCAÇÃO FILOSÓFICA DA AMÉRICA LATINA

“Para onde vai a Filosofia na América Latina?”

Japiassú

José Dettoni

Mestre em Filosofia PUCAMP.

Doutorando em Fil. da Educ. — UNICAMP

Já se tornou famosa a disputa entre os que acham que não existe filosofia autenticamente americana e os que admitem uma filosofia nossa. Neste trabalho não entramos nesta “briga”, pois já foi tema de outra análise.

No entanto, cabe abordar, de leve, a posição em que se situa Japiassú. Ele não pergunta para onde vai a filosofia latino-americana, mas para onde vai a filosofia na América Latina. A questão da autenticidade de uma filosofia latino-americana não lhe parece relevante.

Não discutamos se é ou não relevante, mas achamos válido colocar o problema num enfoque um pouco diverso, ou seja: qual o papel do americano no filosofar? Assim resolvemos, a um tempo, dois problemas: se a filosofia é supranacional e supracontinental, e se existe filosofia latino-americana. Respondemos afirmativamente às duas questões.

Admitido o papel do europeu (e dos outros continentes) no filosofar e admitido o papel do americano no mesmo pensar de horizontes universais, cabe uma pergunta de grande interesse: qual é esse papel que nos cabe desempenhar? Qual a vocação filosófica da América Latina?

A exemplo de Kant, que sendo o grande teórico que foi, criticou a sociedade de seu tempo, a filosofia latino-americana tem oportunidade e obrigação de criticar a sua realidade. Concordamos com Angulo¹ que, inspirados por Kant, a Filosofia Crítica nos ajuda a descobrir o limite do possível na América Latina, e a Filosofia Hermenêutica nos ilumina na busca do sentido histórico de nossa “CIRCUNSTÂNCIA”.

As três categorias heideggerianas de situação, compreensão e interpretação não só são válidas para a análise crítica e ação eficaz na América Latina, como, com certeza, se não dermos importância a isso, não nos situaremos, não nos compreenderemos e não sabemos interpretar nossa realidade. Numa palavra, seremos alienados no espaço e no tempo.

É preciso andar de “consciência exposta aos efeitos da História” (Gadamer), se não quisermos nos desvincular do passado, nos alienar ao presente e perder o rumo do futuro.

A Filosofia Crítica nos deixa acordados e a Filosofia Hermeneutica nos indica os rumos para onde ir. Eis-nos cara a cara com Japiassú epigrafado.

A fala do "silêncio popular" (Vusch) é outra vertente valiosa que não pode ser dispersada na análise de nossa realidade em busca do rumo da nossa filosofia e da nossa História. O "silêncio popular" é um interlocutor cuja voz não deve ser abafada, apesar de não ter sido ouvida ao longo de três séculos de colonialismo e mais um de neocolonialismo.

A nossa tradição tem raízes na tradição do êxodo e da Ressurreição, e como tal numa tradição crítica. Revigorar essa tradição crítica é, olhando para a nossa realidade de escravos e dependentes, descobrir o caminho do êxodo e da Ressurreição.

Se importa perguntar para onde vai a filosofia na América Latina, importa aprender a ler esse caminho. Essa leitura, porém, não é apática, estática, infrutífera. Só é possível e viável, se dinâmica, engajada, comprometida.

Interpretar nossa dependência multifacetada e ficar na lamentação é senilidade precoce e estéril. Juventude filosófica latino-americana é consciência crítica, imaginação e vontade de ultrapassar essa situação dependente.

Superadas as famigeradas dúvidas sobre nossa "humanidade" e nossa capacidade de pensar, a filosofia latino-americana não pode e nem deve seguir os mesmos rumos de sua mãe Europa clássica, medieval, moderna e contemporânea. Não pode porque a mãe foi e é uma realidade e nós fomos e somos outra. Não deve porque os problemas dela tiveram e tem suas características e os nossos outras.

Ao nível da filosofia, como reflexão da temática universal, aspiramos a um diálogo com nossa mãe Europa. Mas no horizonte da circunstância, na acepção orteguiana, regrediremos se quisermos importar modelos alienígenas, como o fizemos durante quatro séculos. Quem duvida que em filosofia somos menos do que a Europa e que ainda não produzimos filósofos de primeira grandeza? A comparação, porém, não tem cabida, pois se nós temos quatro séculos, os europeus devem contá-los às dúzias. "Desajuste cronológico, mas não ontológico", como muito acertadamente afirma Zea².

A consciência da autenticidade e da alteridade é o suporte para o DIÁLOGO. Diálogo que supõe confiança em si, superador do complexo de inferioridade latino-americano, e respeito pelo outro, superador do espírito adolescente que vê no estrangeiro nada mais do que um explorador, e superador do espírito dominador que vê no outro um meio para seu lucro. Para haver interlocução é indispensável um nível de semelhança e mútuo respeito.

A perspectiva da filosofia no nosso Continente é continuar a leitura crítica de nossa realidade, encetada por alguns pensadores neste século, particularmente nas últimas quatro décadas. Se o compararmos com a dos outros séculos de nossa História filosófica, veremos claramente que nossa filosofia, a continuar assim florescendo, terá seu ritmo acelerado e grandes frutos filosóficos não tardarão. Atestam isso o número crescente de congressos, simpósios, encontros vários e publicações de diversos matizes e tendências, ricos às vezes. Já figuramos no cenário filosófico mundial.

A filosofia latino-americana não está chamada a repetir o "logos" grego, nem a "razão" européia, mas a ler a palavra e o gesto do Terceiro Mundo, não com ânsia vindicatória, cujo conteúdo adolescente deve ser superado, mas com imaginação e entusiasmo juvenil de quem tem muito a oferecer ao mundo conturbado de hoje, particularmente em termos éticos e estéticos. A velha Europa, cansada (ela o reconhece), e a América do Norte, anestesiada pelo pragmatismo utilitarista, precisam da experiência sofrida do latino-americano e do Terceiro Mundo para redescobrir a dignidade humana acima dos genocídios, a beleza da vida acima do fetiche do lucro.

E quanto às relações entre Ciência e Filosofia, caminhará cada uma em direção oposta? O distanciamento entre filosofia e ciência é prejudicial a ambas; a ciência, sem filosofia, só vê dados, não encontra valores; a filosofia, longe da ciência, se esteriliza na reflexão pura e alienada da concretude humana. A ciência, desvinculada da filosofia, se reduz a cientismo cego; a filosofia, desvinculada da ciência, se reduz a uma meditação oca. Nem uma nem outra desvinculada, e mais ainda, antagônicas, servem ao homem e a História. A filosofia é teoria (e a mais alta das teorias), mas por isso mesmo não está alheia à prática. Ao contrário, influencia a prática na razão direta em que é verdadeira e profunda teoria. Eis porque os grandes filósofos são em escala muito maior os grandes condutores da História, mesmo que, em contrapartida, são seus produtos.

Sua liderança, a médio e longo prazo, é extremamente superior aos "Césares", "Napoleões" e "Hitlers", apesar de, na casca da História, avultarem estes e não serem percebidos aqueles.

O "conhece a ti mesmo" dos gregos é ainda válido para nós. E o que perguntam, senão isso, um Caturelli, um Zea, um Ferreira da Silva, um Bondy, um Ardao, um Gaos, um Lima Vaz, um Japiassu? Os problemas filosóficos, nos seus mais diversos matizes, desde os lógicos aos históricos, desde os epistemológicos aos jurídicos, se reduzem, ao final e ao cabo, ao problema antropológico, individual e socialmente considerado. Quem sou e quem somos continua o grande problema. Meditado desde milênios, permanece o desafio dos filósofos. E a plêiade de pensadores latino-americanos (e não cabe aqui nominá-los), giram, em última análise, em torno desse problema. Inclusive os filósofos da libertação.

No dizer de Zea³, a "filosofia da libertação é, afinal, a preocupação de toda a filosofia".

Rivara de Tuesta⁴ qualifica isso de ideologia. Ideologia ou não, o que importa ao labor filosófico é examinar a nossa realidade, criticar o que significa libertação e não ficar de braços cruzados.

E concluamos com o autor em epígrafe⁵, quando diz: "É claro que a luta pela libertação é travada entre nós nos campos políticos, teológicos e outros; o que lamento é que a filosofia e seu ensino não esteja polarizada ainda sobre a necessidade de voltar-se a uma prática libertadora, fundada num questionamento filosófico radical e de cunho nitidamente político, capaz de formular uma visão do mundo a partir do ponto de vista dos oprimidos". Questionamento filosófico que, superando o enfoque geográfico Europa-América, ancore a realidade histórica sob o ângulo econômico-político de oprimidos e opressores, não para travar uma luta de morte, mas para fazer ver que a exploração é desumana e para refletir, em qualquer parte do mundo, sobre a dignidade do homem.

Para onde vai a filosofia? É ela que ilumina o ser e o valor do homem, fazendo descobrir que o ter (dos poderosos) não deve esmagar o ser (dos oprimidos); que o poder não deve ser usado para oprimir mas para ajudar; que os homens, acima do ter e do poder, devem descobrir e respeitar sua dignidade no ser.

Eis a vocação da filosofia latino-americana.

NOTAS:

(1) ANGULO, J. R. "Hermenêutica e Crítica no Filosofar Latino-Americano Atual", in "Ponências" do I Congresso Internacional de Filosofia Latino-Americano, Bogotá, 1980, p. 129

(2) ZEA, L. "A História da Filosofia Latino-Americana", in "Ponências" do I Congresso Internacional de Filosofia Latino-Americano, Bogotá, 1980, p. 27.

(3) ZEA, L. *Ibidem*, p. 32.

(4) TUESTA, M. L. R. de, "Filosofia e Ideologia em Latino-América" (*passim*).

(5) JAPIASSÚ, H. "Para onde vai a Filosofia Latino-Americana", in "Ponências" do I Congresso Internacional de Filosofia Latino-Americano, Bogotá, 1980, p. 57.

**“EL MITO, LA POLITICA Y EL PUEBLO,
— La Trinidad inseparable en la Cultura Latinoamericana” — ***

Angela Botero de Estrada

Universidad de Caldas (Manizales — Colombia).

El mito tomado desde el aspecto psicológico es una respuesta humana a una situación, humana también, específica. El individuo mitificado busca una solución a sus preguntas y a las situaciones que no puede explicarse y ante las cuales se siente desconcertado y atemorizado. Cree encontrar un refugio para su temor y a la vez que una respuesta, en las explicaciones fantásticas que su imaginación o la de sus semejantes crea.

Esta actitud elemental perdura a través del tiempo y si es cierto que de ella logran escaparse algunos, éstos comprenden la utilidad de la sujeción de una gran masa creyente, para utilizarla astutamente en su provecho. Se fortalecen entonces los mitos de la masa, crean nuevas imágenes y mantienen la ignorancia con el límite apenas necesario para distraer la conciencia y aprovechar en nombre de las creencias de los oprimidos, las ventajas que éstos ofrecen con su pasividad.

El mito político se forma pues como una respuesta a la necesidad del hombre de ver en una conciencia ajena su propia identificación, de necesitar algo que respalde su inseguridad y lo separe de su realidad, así sea que esa separación sea dolorosa para él y que con el sometimiento esté entregando también muchos de sus derechos.

La situación vivencial del mitificado tiene una serie de características que hacen que tenga que desenvolverse en un ambiente Sociológico particular, con circunstancias adversas porque impiden su realización vocacional de “ser más”.

La opresión, ignorancia y marginamiento hacen de la masa en situaciones concretas de inferioridad frente a una minoría, seres mutilados, incompletos e impotentes en su posibilidad de desarrollarse.

Así el cacicazgo y la religiosidad tradicional y mal orientada impiden que la masa pueda salir de su estado, creando mitos de inferioridad ontológica, sosteniendo los dioses ya establecidos y para ellos nuevos mitos: inviolabilidad de los “señores”, poderío y santidad intocable.

(*) Ponencia elaborada para ser presentada al III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Seminario (Cultura y Literatura), (Bogotá — Julio/1984.)

Para mantener la masa sometida es necesario, a la par que sostener los mitos, dedicar personajes a la única labor de planificar y realizar tareas tendientes a no permitir la concientización que acabaría con las prevendas que el ser "dios" brinda.

Sería muy discutible si se llamara a estas tareas, actividades políticas y políticos a sus ejecutores, ya que en el sentido estricto de la palabra y entendida en su más pura significación no podría entenderse como un engaño. Pero examinando la realidad actual y la aplicación que se le da a la política, habría que decir que ésta mitifica y que los políticos son los agentes que engañan a la masa que por siglos ha permanecido al margen del proceso histórico y que solo es activo en el momento de depositar su voto.

La demagogia es el arma utilizada en esta conquista, manchando la actividad que debiera ser dialógica y empapada de verdad, con la dominación. El demagogo no piensa en la posibilidad de adherencia sino de conquista porque ésta siempre será dominación y con ella podrá perpetuarse la opresión.

El politiquero tiene su mejor arma en el poder de comunicar inseguridad, inferioridad, dividir el yo de su oprimido para hacerle ver la magestad del poder que él tiene como salvador y solución de problemas. El miedo que el mitificado tiene ante la libertad que pudiera usar, le impide el razonamiento y le es más fácil creer en las palabras, promesas y verdades disfrazadas o a medias que los "doctores" les dirigen.

En los partidos políticos, los politiqueros o caciques tienen un respaldo bastante útil ya que las ideologías de los partidos pueden presentarse como propias y las figuras que en otros tiempos dieron lustre al partido vuelven a reencarnarse en los caudillos nuevos.

Con estas metas y pautas es fácil infiltrar el miedo a la libertad que aleja al hombre de las responsabilidades. Su propia desconfianza en sus capacidades hace que todo su ser se aliene en un ser místico que poco a poco tomaría su espíritu como propio, sustituyendo sus decisiones y anulando su criticidad.

El hombre mitificado al temer la libertad por las responsabilidades que ella implica frente al mundo, se obliga a dar una disculpa o una circunstancia en la cual descarga su obligación y las asociaciones políticas, como decía E. Cassirer, ofrecen una escapatoria al dilema, destruyendo la libertad pero ofreciendo un respaldo y eximiendo al hombre de la responsabilidad.

Este concepto comparado con el oficio de los magos antiguos, hacen recordar nuevamente la función social que tiene el mito. El caudillo toma, como el brujo su tarea de "homo divinus" poseyendo el privilegio y el derecho sobre el futuro, retrocediendo en la madurez que parece en

ocasiones que hubieramos logrado, hasta las antiguas eras. Si ahora no se usan los métodos de adivinación, se toman si nuevas técnicas más modernas a base de imaginación.

A la formación de los políticos, sobre todo de aquellos que se hacen más odiosos por su actuar, por estar más cerca y por estar personificados en las cabezas de líderes que engañan arrastrando y arrastran a base de engaño, ha contribuido en buena parte la interpretación tradicionalista, desviada y preintencionada de la historia llena de textos que han de servir como base de acontecimientos a niños y adultos alfabetizandos. La lectura de estos libros maquillados sepulta en el inconciente del oprimido una imagen mítica que eleva y diviniza personajes y actuaciones apartandolos de su cuerpo humano con debilidades y miserias.

Las cualidades del caudillo son especiales y para que su éxito en las labores en que se empeña, sea efectivo, necesitará conocer mucho la naturaleza humana, las reacciones del individuo frente a las fuerzas ejercidas de manera subyugante, convincente y demagógica, a las palabras que consuela, resuelven y prometen y aunque el agente pasivo del proceso de mitificación observe el engaño, después de un tiempo, se deja nuevamente arrastrar llevado por la efervescencia de la masa y su necesidad de apoyo, explicación y respaldo en el otro.

La magia antepasada con sus ritos, secretos y misterios, ya pasó a la historia, pero fue sustituida por el encanto personal, la persuasión y el engaño glamoroso de los caudillos.

Pero si se habla en forma tan desalentadora de los caudillos no debe caerse tampoco en la posición negativa de totalizar e incluir a todos los líderes dentro de estos para mentos. Sería insensato negar la existencia de verdaderos jefes, sinceros y desinteresados que dirigen el movimiento liberatorio a través de un proceso dialógico, no impositivo. Llega a encontrar así los caminos más adecuados y toma las decisiones mirando el bienestar del grupo; buscando la realización de cada uno de los "yo" ajenos, perfeccionamiento auténtico y autónomo, conseguido por propio esfuerzo sin pensar en que su labor puede rendirle intereses.

Se habla de la democracia como el sistema imperante en nuestro medio colombiano, solución perfecta para el problema humano de gobernar el pueblo. Cabe preguntarse hasta donde puede llamarse democracia la imposición de candidatos a los distintos poderes por parte de los círculos oligárquicos y castas políticas poseedoras de la autoridad a través de generaciones endiosadas por la masa y la historia.

Se mantiene el círculo en el cual el ignorante sin conciencia crítica respalda con su voto a sus "dioses" en una liturgia mítica vestida de disciplina partidista. Sigue ejerciendo la democracia un grupo minoritario

quien en base a la conquista y el dominio consigue los poderes y representaciones del pueblo.

El estado y el sistema democrático se convierten en un montaje que sostiene la maquinaria que por años ha funcionado heredada o negociada y en ello nada tiene que ver la voluntad popular.

Todo esto, expuesto en forma muy reducida, es una verdad para quienes con criticidad observan el paisaje desolador de la alienación del pueblo. Para quienes pertenecen a círculos de privilegiados, estas expresiones solo son ideas subversivas y por lo tanto atentatorias contra la estabilidad y el orden nacional.

La defensa es legítima, el Estado tiene todo el derecho de defender su estabilidad, pero la forma de hacerlo no debe desdibujar la verdad dándole un caríz de agresividad cuando la violencia se inicia en el opresor.

ACOTACIONES PARA UNA SIMBOLICA LATINOAMERICANA

"Las revoluciones políticas piden cada día nuevos signos para expresar nuevas ideas".
Andrés Bello

Arturo Andrés Roig

Pontificia Universidade Católica do Equador

En la ponencia que tuvimos ocasión de leer hace ya casi diez años en el Congreso de Filosofía de Morelia en México, expresamos algo que nos ha venido preocupando e interesando desde entonces respecto de nuestra América y de su filosofía: ¿ Cuáles pueden ser los instrumentos ideológicos — haciendo, por cierto, en este caso, un uso positivo de la expresión — que puedan servir eficazmente al proyecto de integración social, nacional y continental de América Latina en condiciones de igualdad y sobre bases justas? ¿ Cómo y sobre qué organizar nuestro mensaje y qué hacer con los mensajes anteriores al nuestro enunciados en esta misma América? Lo que planteábamos era sin duda un re-comienzo que con espíritu dialéctico nos permita proyectarnos desde nosotros mismos¹.

Hablábamos en aquella ocasión de la necesidad de la enunciación de "conceptos integradores" que no fueran "totalidades opresivas" y también de "símbolos" que jugaran un papel semejante. No se nos escapaba la importancia que tenía hablar de una "nueva simbología latinoamericana", tal como en aquellos años lo había propuesto Roberto Fernández Retamar, pero tampoco se nos escapaban las dificultades que ofrecía la empresa. Sin quererlo nos veíamos impulsados a planteos que giran todos ellos alrededor del valor y sentido de los signos, es decir, de una semiótica.

¿ Podría decirse que esto respondía a una moda? El estudio de nuestro pasado y en particular el conocimiento de los inicios de nuestra semiótica nos lleva a pensar que se trataba de algo más serio y profundo. ¿ No estaremos acaso viviendo una época de transición hacia otra gran etapa de nuestro destino, hecho que nos obliga a estar preguntando por nuevos signos? Justamente fue en respuesta a esa dolorosa etapa de transición de las Guerras Civiles — las que se extendieron en casi todo nuestro Continente entre la finalización de las Guerras de Independencia y la consolidación de los nuevos estados a finales del siglo XIX — cuando nacieron los más importantes intentos de "lectura" de una

realidad social que se imponía como conflictiva y contradictoria. Era necesario saber interpretar los signos con los que se ponía de manifiesto, como era asimismo necesario elaborar el sistema de signos que se habría de superponer sobre aquéllos. "Las revoluciones políticas — había dicho Andrés Bello, uno de los iniciadores de nuestra semiótica — piden cada día nuevos signos para expresar nuevas ideas"². Había nacido entre nosotros una "descriptiva social" y a su lado, una "proyectiva social", pero también se había descubierto que no había posibilidad de ninguna de ellas como formas de saber, si no se enfrentaba de modo audaz y creador el problema de los lenguajes, es decir, de las mediaciones a través de las cuales se da forma a la objetividad. Este fue, posiblemente, nuestro momento ciertamente romántico y uno de los aspectos más notables del romanticismo hispanoamericano. En respuesta a aquel impulso surgió en buena medida la **Filosofía del Entendimiento** de Andrés Bello, como nacieron asimismo y casi por la misma época, el **Facundo** de Domingo Faustino Sarmiento, la célebre novela **Os Sertaos** de Euclides da Cunha y esas increíbles lecciones, siempre asombrosas, las **Sociedades Americanas** de Simón Rodríguez³.

De esta manera se descubrieron los lenguajes con los que el campesino leía e interpretaba su propia realidad social; se creó el discurso necesario para expresar ese descubrimiento y se proyectó el lenguaje dentro del cual iban ya incorporados los futuros códigos que habrían de regir nuestras naciones en el doloroso avance hacia su constitución como estados. La lucha de clases que ensangrentó a la casi totalidad de nuestros pueblos — la "guerra social", tal como la llamó Sarmiento — dibujó la marcha de esta rica problemática de los signos. Al fin, agotadas las Guerras Civiles, la clase propietaria acabó manifestando su poder sobre el campesinado y las plebes de los suburbios, como asimismo el triunfo de su proyecto de inserción dentro del universo económico creado por el capitalismo mundial, mediante una simbólica.

La particular dicotomía discursiva que caracterizó a aquélla desde sus comienzos se ha extendido casi hasta nuestros días. Hacer su historia, narrar las variaciones con las que se fue expresando la contraposición "civilización-barbarie", es tarea larga. Esa dicotomía mostró diversas fórmulas entre las cuales las más relevantes fueron, tal vez, la que surge de las páginas del **Facundo**, especie de Jano de mirada ambigua, revelador de una esquizofrenia genial y trágica y la que como reformulación superadora aparecerá medio siglo más tarde en las páginas del **Ariel**, obra en la cual con audacia y no sin cierta ingenuidad, se intentó colocar la dicotomía imperante por encima de los enfrentamientos de clase. Calibán, en efecto, no era únicamente el inmigrante cosmopolita y desenraizado, era también el viejo patricio convertido ahora en burgués. De todos modos, una particular utilización de lo dicotómico se mantenía en

pie como forma básica del discurso latinoamericano y de las formulaciones y reformulaciones de su simbólica.

Con estas palabras introductorias quisiéramos ahora hacernos dos planteos. Uno de ellos, el de la naturaleza del símbolo y el otro, no menos importante y que tiene que ver con la estructura del mundo de los símbolos, el de su clasificación. Estas cuestiones son decisivas sobre todo si pretendemos encontrar una vía que nos permita responder a las inquietudes que mencionamos en un comienzo y en particular a la pregunta por el valor y el peso que pueda tener, desde el punto de vista de una simbólica nuestra autodefinición como "latinoamericanos" y, más aun, como "latinoamericanistas".

Conocida es la contraposición que estableció Saussure entre la "palabra" y el "símbolo" que condujo a la afirmación de que la primera no podía ser confundida con el segundo. En efecto, el signo lingüístico (la palabra) se le presentaba como inmotivado, mientras que el signo icónico o figurativo mostraba, según entendía, un significante en alguna medida motivado. Este clásico planteo habría de impedir un verdadero desarrollo de la simbólica y no sin razón ha sido puesto en tela de juicio en nuestros días. En efecto, se ha señalado a propósito del símbolo que la relación entre el "significante" y el "referente" no es tan simple como de modo bastante ingenuo se la había entendido. La pretendida "realidad extra-lingüística" de la que partía la "motivación" del elemento icónico del símbolo según se entendía, nos es jamás una "realidad desnuda". Se encuentra, como toda realidad, ineludiblemente mediada por el lenguaje y sometida, junto con él, a un sistema de códigos. Por tanto el ser el "referente" de alguna manera construido por nosotros mismos, la "motivación" que rige la construcción del símbolo resulta ser en buena medida convencional, lo que para Saussure hubiera sido evidentemente inaceptable.

La otra línea que pone en crisis la posición clásica y abre decididamente las puertas para una visión renovadora y amplia de las construcciones simbólicas no lleva a cabo la crítica atendiendo al soporte material del signo, sino desplazando la cuestión hacia el campo semántico. En pocas palabras, la función simbólica no se cumple construyendo de determinada manera un significante sino que se resuelve en un tipo especial de significación. Ya no se trata de contraponer la "palabra" al "símbolo", sino que se trata de un tipo de signo, el "símbolo", que se diferencia de cualquier otro porque se "instala" sobre él y gracias a un "sentido" lo traspone hacia una "significación segunda". En resumen, en una primera aproximación, el símbolo puede ser caracterizado como un significado agregado a otro, diríamos, "sobrepuesto" y no surge de una relación entre un signo (significante + significado) con un referente (cuya comprensión

simplista ha entrado, como hemos dicho, en crisis), sino que surge de una relación entre un "significado" primero y otro segundo, cualquiera sea el soporte material.

Hay, pues, palabras que son "símbolos" y que para serlo no necesitan de imagen alguna, lo cual para Saussure hubiera sido algo imposible. El poder ideológico del lenguaje prueba aquello hasta la saciedad. Por su misma fuerza simbólica esas palabras pueden generar manifestaciones propiamente icónicas o figurativas haciendo que surjan de modo concomitante con ellas símbolos de tipo saussuriano, mas esto no es absolutamente necesario. Con las palabras y con los otros signos que integran los diversos sistemas semióticos que las acompañan normalmente, construimos, pues, los "mundos o complejos simbólicos", en los que los signos no sólo "de-signan", sino que por sobre todo norman y pesan por su valor. Toda simbólica es, en efecto, una axiología. Con lo que ahora deberíamos ampliar aquella primera aproximación a la noción de símbolo, aclarando que la "significación segunda" se ha constituido en un nuevo significado en cuanto ha sido cualificado por efecto de un "sentido" o "dirección semántica".

Ese valor direccional de los símbolos no es ajeno a su naturaleza ideológica en el doble valor de "programa" de una determinada praxis social dada dentro de una "visión del mundo" y de ejercicio de "ocultamiento-manifestación" o, si se quiere, de "manifestación selectiva", es decir, abstracta. Este es el lugar o el momento en el que se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos y es el lugar donde se puede llevar a cabo su hermenéutica, la que no es tanto búsqueda o determinación del aspecto semántico de ellos (de su significado), cuanto su direccionalidad, peso axiológico y posible fuerza normativa, con todo lo cual resulta organizado y, diríamos, cualificado todo lo que podría ser entendido como su contenido teórico. La hermenéutica va de la mano, pues, con la pregunta por lo ideológico en el doble aspecto señalado.

Dos cosas debemos aclarar en este momento: que en verdad no hay "signos puros" y que no puedan, por tanto, ser traspuestos en símbolos; todo signo, en efecto, puede en un determinado momento, recibir un significado segundo y junto con él, una carga valorativa que es lo que especifica precisamente a aquel significado. Y esto le sucede hasta a aquellas palabras que expresan lo que se nos presenta a veces como algo puramente teórico y ajeno, por eso mismo, al ejercicio de juicios de valor. Dicho de otra manera, todo lenguaje (aun aquellos que no son los de la palabra hablada) tiene la posibilidad de ser metafórico.

Lo segundo que debemos aclarar es que no hay símbolos aislados, sino que se nos presentan siempre integrados en estructuras a las que podríamos dar el nombre de "complejos o mundos simbólicos". Ante ellos cabe que nos preguntemos si existe alguna clave que nos ayude a

desentrañar su organización. Nos parece de una evidencia irrefutable que ella se encuentra en la sociedad concreta que ha creado el sistema de objetivación simbólica mediante el cual se auto-reconoce y se autóafirma como tal. No nos parece, sin embargo, que podamos decir, por ejemplo, que la clave para comprender la estructura de los mundos o complejos simbólicos (los del saber popular, del saber científico, del saber filosófico, del saber y de la praxis política, religiosa, artística, etc.) es sin más expresión de la estructura de la sociedad, dicho así, de manera simple. Este enunciado tiene sus riesgos. Por de pronto se corre el peligro de borrar la noción de conflictividad social y, por eso mismo, de hacer imposible el reconocimiento de las diferentes formas de relación que hay entre "sociedad" y "ejercicio de la función simbólica". La clave sería, pues, la sociedad considerada sí como estructura, más subrayando fuertemente su dinamicidad y conflictividad internas, con lo que eliminamos los riesgos de una visión estática propia generalmente de los análisis de tipo sincrónico⁴.

La clave se encontraría, por tanto, en la noción de "conflictividad social". Ella es la que genera, en cuanto hecho social y a nivel del "universo discursivo" (es decir, la totalidad de los discursos actuales o posibles de una sociedad dada en un momento dado, o a través de sucesivos momentos y que no se reduce a un "universo mental", sino que es algo más rico y complejo, es un "universo semiótico") la existencia de formas discursivas opuestas las que se muestran, por lo general, como "discurso" versus "anti-discurso" y junto con ellas la presencia de expresiones o manifestaciones simbólicas de valores equivalentes.

La utilización ideológica — en el sentido negativo del término de la dicotomía que surge inevitablemente de la conflictividad social, habrá de generar, por su parte, ese fenómeno que se ha considerado típico del discurso político latinoamericano: el "dualismo discursivo". Este — sin entrar aquí a discutir si se trata verdaderamente de un hecho característico nuestro o si no es, sin más, la forma discursiva del colonialismo mundial — podría ser definido como una acentuación de tipo maniqueo de la dicotomía espontánea y normal que rige tanto la producción discursiva, como la producción simbólica que les es concomitante e inherente, poniendo en guardia a nuestros lectores de que la referencia al maniqueísmo no implica un intento de explicación de tipo moralista del fenómeno⁵.

Sobre estos criterios podríamos aventurar una clasificación de los símbolos, en particular de aquellos que juegan como "matriz semántica" (podríamos decir que hay símbolos de símbolos) dentro de los diversos mundos o complejos simbólicos que integran el "universo discursivo". Antes deberíamos dejar aclarado, sin embargo, el papel que juega el "universo discursivo" entendido, por lo general de manera restrictiva como mundo de la palabra oral y escrita, respecto de la

totalidad de los sistemas semióticos, muchos de los cuales se constituyen en cuanto a su valor simbólico sobre la base de símbolos icónico-figurativos. Aun cuando la "discursividad" — y paralelamente la "textualidad" — no son algo que se apropio, de modo exclusivo, de la palabra, ésta juega el papel inevitable de sistema semiótico de confluencia respecto de todos los demás lenguaje posibles. Dicho sea esto sin olvidar que la palabra, ella misma, puede constituirse en ese segundo nivel de significación que caracteriza al hecho simbólico.

Ahora bien, en la medida en que lo simbólico puede ser definido como un "segundo nivel de significación", recubre — digámoslo así — o tiene la posibilidad de hacerlo, a todos los discursos posibles. No está demás que otra vez recordemos que "discursividad" y "textualidad" son propiedades estructurales de todos los lenguajes, de otro modo no habría posibilidad alguna de hablar de integración de sistemas semióticos como de hecho se da en toda práctica comunicativa, aun cuando no en todas de la misma manera.

Atendiendo a lo dicho inicialmente en el párrafo que acabamos de leer, diremos, como una de las hipótesis que nos parecen válidas, que una clasificación de las formas de lo simbólico surge, pues, de la clasificación de los discursos tal como se dan dentro del "universo discursivo". Por otro lado, si tenemos en cuenta que lo simbólico se constituye como tal mediante un "segundo nivel de significación" que se "agrega" — valga el término — al signo que es transferido a aquel nivel por obra del "sentido", venimos a confirmar, bajo este punto de vista, lo que acabamos de decir respecto de la correlación de clasificación que podemos establecer entre discurso y simbólica.

Brevemente hablaremos de nuestro criterio de clasificación de los discursos que integran el "universo" mencionado. Para eso tendremos que regresar a la noción de "conflictividad social" y, en particular, a la tesis según la cual el "universo discursivo" muestra un complejo mundo de dicotomías. Lo social es una totalidad que — a través de sus expresiones o manifestaciones discursivas, tanto posibles como actuales muestra "fisuras" diversas, no todas coincidentes, unas más "profundas" que otras, unas dependientes de otras, en fin, toda la gama de posibilidades que podríamos constatar como consecuencia de la conflictividad de las relaciones humanas. Las categorías básicas que muestra esa estructura son las de "opresor-oprimido" y no está demás que dejemos aquí debidamente aclarado que si bien esas categorías pasan por las clases sociales — hecho de clara evidencia particularmente en sociedades de organización propiamente clasista — en verdad no se expresan únicamente en los enfrentamientos y antagonismos de aquéllas, sino que atraviesan la totalidad en diferentes "planos", "niveles" y "direcciones", palabras todas entrecomilladas en cuanto que sólo podemos recurrir a una vía explicativa figurada, que tiene

en este caso el riesgo de hacernos descuidar la dinamicidad del complejo fenómeno. Pensemos en el clásico ejemplo de la relación de subordinación de la mujer respecto del varón o en la situación del niño dentro de una educación de tipo paternalista, hechos que a su modo se repiten al interior de cada una de las clases sociales. Por cierto que no pretendemos restar importancia a los conflictos clasistas, sólo queremos alertar sobre la complejidad de las relaciones concretas, que no pueden menos que determinar la complejidad del "universo discursivo" y de su nivel simbólico, todo lo cual juega sobre y desde lo concreto y tiene su modo particular de concretividad.

Justamente es aquel "nivel simbólico" el que permitiría reconocer lo que tal vez podríamos considerar como "marcas semánticas" del discurso, derivadas de la relación, también semántica, dada entre "significado" y "sentido"⁶. Nuestra afirmación de que una clasificación de los modos de lo simbólico puede hacérsela sobre la base de la división de los discursos que podemos señalar dentro del "universo discursivo" queda en pie, mas, aclarando debidamente que en realidad — y sobre todo si pensamos que esa clasificación surge básicamente del matiz de "sentido" que reorienta al "significado" y lo condiciona en sus límites y alcances en cuanto tal — aquella clasificación supone desde su mismo planteo una clasificación de lo simbólico⁷.

Llegados aquí diremos de modo breve que podríamos establecer una gran división (manifestación o expresión de aquella dicotomía de la que hemos hablado) entre un "discurso justificador" y un "discurso reversivo". A su vez, deberemos establecer una subdivisión en el segundo, dentro del cual distinguiremos entre un "anti-discurso" (o "discurso en lugar de") y un "discurso contrario".

El "discurso justificador" (en alguno de nuestros otros trabajos hemos hablado de "discurso opresor") podría ser caracterizado, entre otros aspectos, porque en él la carga ideológica (y por tanto el modo cómo se echa mano de lo simbólico y cómo a su vez lo simbólico ejerce su papel "direccional semántico") aparece colocada fuertemente sobre lo dicotómico, con lo que se genera lo que antes denominamos un "dualismo discursivo". El "discurso reversivo" tiene como punto de partida también la dicotomía, pero su "sentido" no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la "reversión", sino que gira alrededor de la categoría de "liberación". Ahora bien, de dos modos se juega en este caso lo discursivo: o se responde llevando a cabo una "reversión" que es una simple "inversión" de lo axiológico (y por tanto del valor de los símbolos): el oprimido se coloca en el lugar del opresor, sobre la base de una lógica no menos violenta que la que rige al "discurso justificador" y sentando la necesidad inmediata de un nuevo enunciado de éste; o por el contrario, surge otra forma

“discursivo-reversiva” que por su propia — digámoslo así — mecánica histórico-social se coloca — o acaba colocándose por encima de las categorías de “opresor-oprimido” — asumiendo lo dicotómico desde un intento de perspectiva superadora que es, a su vez, creadora.

Como resultado de lo que venimos diciendo podríamos, pues, decir que una clasificación de lo simbólico — la que más particularmente nos interesa deriva del “uso” que se le da dentro de las formas discursivas básicas reconocibles dentro del “universo discursivo”. En función de esto, un símbolo — recordemos el caso célebre de la imagen de la Virgen de Guadalupe — puede estar presente en el discurso con un sentido de “justificación”, como lo estuvo aquella imagen respecto del orden colonial español, o con un sentido “revertido-liberador”, como sucedió con la misma cuando el heroico alzamiento campesino e indígenas liderado por Hidalgo y Morelos.

Claro está que no se nos escapan las dificultades que para una correcta comprensión del modo cómo juega lo simbólico respecto de la totalidad de los signos, puede acarrear el concepto de “uso”. Mas, ello queda justificado — por lo menos provisoriamente — si pensamos que lo ideológico (la carga ideológica) tiene un principal canal expresivo en ese “valor direccional” (o de “sentido”) de lo simbólico.

Lógicamente se podrían establecer otras distinciones y por tanto, clasificaciones de los signos. Juan Montalvo ha señalado con magistral claridad en un pasaje de sus **Siete Tratados** que “... hay vocablos en los idiomas — según nos dice — que son como compendios de cuanta sabiduría pueden ellos comprender. Dándole la vuelta a esta palabra sublime, descubrimos todo un universo”⁸. Frente a esas palabras que vendrían a ser verdaderas “claves” que nos abren a una totalidad de sentido, que hacen, además, de integradoras de constelaciones discursivas dentro del “universo discursivo” hay otra presencia de lo simbólico — aun cuando no haya tales palabras alertadoras — que se da como “climax” o “tono” general, en cuanto que lo “direccional” (junto con el peso axiológico del “sentido”) abarca siempre la totalidad de un discurso, como asimismo sus manifestaciones en cuanto a textualidad.

Y ya para terminar nos ocuparemos de un caso muy particular de símbolo, dentro de aquellos que según Montalvo nos llevan a descubrir “todo un universo” y merecen el apelativo que él les daba de “sublimes”. En un comienzo habíamos tratado de explicar lo simbólico recurriendo a una expresión no muy feliz por cierto, diciendo que es un “sentido sobre puesto” a un “significado” con lo que nos colocamos en otro nivel de significado. Ahora bien, las posibilidades del ejercicio simbólico no se quedan en eso: van más allá. En efecto, nos encontramos con que hay símbolos que no lo son únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del “sentido”, sino que más allá de ese hecho al

que suponen, son símbolos de la función simbólica, por lo que tal vez se los podría denominar "símbolos de símbolos".

Ahora bien, en cuanto que la función simbólica se ejerce de modo específico en relación con las formas discursivas de las que hablamos antes, hay pues — y de eso hablaremos ya para concluir — símbolos de la función simbólica tal como ella se juega respecto del "discurso reversivo" o como ese tipo discursivo la pone en juego.

Tal hecho es, a nuestro juicio, lo que expresa dentro de la tradición cultural de nuestra América la figura de esa palabra-símbolo, "Calibán". Respecto de ella podríamos decir que se ha producido una profundización de su contenido y un descubrimiento de su función simbólica desde el momento en el que el símbolo fue incorporado de modo vivo a nuestro mundo de lenguaje. Quien lo hizo — todos lo sabemos — fue José Enrique Rodó. El fue además — como lo ha mostrado Arturo Ardao — quien dio los primeros pasos para lo que bien podríamos entender como una especie de re-codificación simbólica. Ya sabemos que, literariamente, Calibán habría sido re-descubierto por Ernesto Renán en su "drama filosófico" aparecido en 1878 y que lleva precisamente el nombre del personaje mítico, sacándolo de **La Tempestad** de Shakespeare⁹. Sabemos también que fue el celeberrimo dramaturgo inglés quien acuñó el nombre de este personaje de su no menos célebre drama, a partir de la palabra "canibal", que tanto dice para nosotros los latinoamericanos, tanto del Continente como del Caribe.

Quiénes eran los "caníbales" de la Europa de aquellos años? Pues, los comuneros de París de 1871, esos mismos a los que honramos de modo emocionado en el Cementerio de Pere Lachaise. Eran lo bajo, lo grosero, en fin, el proletariado que había osado proponer un gobierno del pueblo, una democracia.

La primera depuración del símbolo lo llevó a cabo, como decíamos, el propio José Enrique Rodó. No puso en tela de juicio el valor negativo de lo que él mismo denominó "lo calibanesco", pero sí salió en defensa — dentro de las categorías y sentimientos propios de su posición liberal-progressista de los derechos del pueblo para el ejercicio de la democracia. Fueron primeros pasos de significativa importancia: el primero, el hecho de incorporar a nuestra cultura una problemática simbólica que había tenido su inspiración originaria en nuestras propias tierras y el segundo, el hecho de la re-codificación que vino a quebrar con la equivalencia entre "proletariado" y "calibanismo" (entendido como "canibalismo"), aun cuando ello no implicara todavía una aproximación al valor primitivo del símbolo y por tanto una reversión.

Faltó, sin duda, una lectura de Shakespeare hecha de tal manera que se eliminara la mediación. Absurdo sería sin embargo,

reprochar a Rodó que no haya dado en nuestra lectura. El nos dejó la base y sobre él — como sobre la de tantos de esos grandes hombres a los que podemos invocar como latinoamericanos construimos nuestro discurso. Superada la mediación que impuso Renán — fiel expresión de lo más agresivo de la burguesía francesa de la Tercera República, creada sobre la sangre de la Comuna — Calibán ha regresado a ser lo que de modo genial dibujó Shakespeare: una “matriz de sentido” de todos los posibles símbolos con los que puede expresarse el “discurso reversivo-liberador”. Fue ello fruto de un largo proceso de lo que bien podríamos llamar “segunda recodificación” del símbolo que se inició aproximadamente en la década de los 30 de este siglo por obra de autores europeos y latinoamericanos, entre estos últimos, Aníbal Ponce y Frantz Fanon. Fue sin embargo recién en 1969 que, por obra de tres ensayistas nuestros, todos ellos antillanos, Aimé Césaire, Edward Brathwaite y Roberto Fernández Retamar, aquella recodificación se instaló decisiva y claramente como tarea latinoamericana propiamente dicha. En este sentido, el libro del último de los escritores nombrados, obra que se denomina justamente **Calibán** y que lleva como subtítulo altamente sugerente el de **Apuntes sobre la cultura de nuestra América**, aparecido en 1971, estableció entre nosotros — pensamos en nuestra América de habla hispana y lusitana — el puente que, saltando por encima — digámoslo así — de formulaciones como la de Renán y tomando a Rodó como punto de partida, reinstaló la cuestión en su fuente primera. Acto de recodificación (que implica como es lógico una des-codificación) que no puede explicarse como un simple hecho literario sino que es básica y fundamentalmente fruto de la emergencia de los pueblos de nuestra América, calibanes capaces de revertir el discurso opresor y junto con él la opresión, interna y externa, con sus luchas, su sufrimiento y su sangre¹⁰.

Calibán, es, pues, un símbolo que expresa como tal, es decir, como símbolo, el fundamento de posibilidad de una simbólica liberadora. Está, por eso mismo, más atrás que los diversos símbolos a los que de modo espontáneo o no espontáneo se pueda echar mano. No simboliza la reversión de un discurso determinado, sino que — tal como lo hemos ya dicho — **simboliza el acto mismo de reversión**. Sobre él o sobre cualquier otro símbolo que juegue un papel semejante, se podrá fundar una simbólica en la que la ambigüedad del símbolo adquiera la transparencia de la “manifestación”, frente a la oscuridad del “ocultamiento”. Una simbólica que no está puesta al servicio de la des-historización, tal como sucede en el “discurso justificador”. Rodolfo Borello ha mostrado agudamente de qué manera, por ejemplo, lo simbólico en Ezequiel Martínez Estrada está puesto al servicio de la deshistorización de la realidad argentina¹¹. Una simbólica, en fin, que no viene a reforzar la estructura del discurso opresor en cuanto éste juega constantemente con la

reduplicación del sujeto del mensaje — verdadera redundancia de naturaleza retórica y por cierto crudamente ideológica — creando un sujeto de apoyo metahistórico.

Para concluir ya, diremos que la re-codificación del símbolo de Calibán, ha permitido reinstalar el verdadero valor simbólico de Ariel, tal como el propio Fernández Retamar lo ha señalado con acierto: "Ariel, el gran mito shakespereano es, como se ha dicho el intelectual de la misma isla de Calibán: puede optar por servir a Próspero — es el caso de los intelectuales de la anti-América — con el que aparentemente se entiende a maravillas, pero de quien no pasa de ser un temeroso sirviente, o unirse a Calibán en su lectura por la verdadera cultura de nuestra América". Ya lo había dicho José Martí, con palabras ciertamente definitivas: "Con los oprimidos había de hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses de los opresores"^{1 2}.

NOTAS

(1) Cfr. nuestro trabajo "Función actual de la filosofía en América Latina", en **La Filosofía actual en América Latina**, por varios autores, México, Editorial Grialbo, 1976, p. 143 — 144.

(2) Andrés Bello, "Prólogo" a la **Gramática de la lengua castellana (1847)**, texto tomado de la compilación de Pedro Grases **Antología de Andrés Bello**. Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 145.

(3) Cfr. nuestros ensayos **Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina**. Quito, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982 (Serie Cuadernos Universitarios, 4) y "Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez. Romanticismo y reforma pedagógica en América Latina", en **Cultura**, Revista del Banco Central del Ecuador, número 11, 1982 (el mismo trabajo ha sido publicado por la revista **Araisa**. Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", **Anuario 1976 — 1982** y en **Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos**, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, número 15, 1982).

(4) Ferdinand de Saussure. **Curso de Lingüística general**. Buenos Aires, ed. losada, 1959, p. 101 y 106. **Fuentes, manuscritos y estudios críticos**. México, Siglo XXI, 1971, p. 28; Paul Ricoeur. **De l'Interprétation. Essais sur Freud**. Paris, Ed. Seuil, 1965, p. 26 — 27; Berger y Luckmann. **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires, Amorrortu, 1976; Agnes Heller. **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona, Ediciones Península, 1977, cap. "El sistema de los signos", p. 256 y sgs.; Noel Noulou. **Lenguaje y estructuras. Ensayos de lógica y semiótica**. Madrid, Ed. Tecnos 1974.

(5) Cfr. Carlos Sempat Assadourian y otros. **Modos de producción en América Latina**. Séptima edición. México, Cuadernos Pasado y Presente, 1979, p. 28 y nuestro libro **El Pensamiento social de Juan Montalvo**. Quito, Ediciones Tercer Mundo, 1984, p. 56 — 59 y 175. En cuanto a la noción de "ideología", cfr. Kurt Lenk. **El concepto de ideología**. Buenos Aires, Anorrortu, 1974 y Ferruccio Rossi-Landi. **Ideología**. Barcelona, Editorial Labor, 1980 (col. Temas de Filosofía).

(6) El uso que damos a los términos "sentido" y "significado" en alguna manera se remite a Gotlob Frege. En él el "sentido" no depende inmediatamente del "referente", como tampoco de lo que denomina "idea asociada" (significado)

presente en el signo. Este, en cuanto portador del "sentido" muestra un cierto grado de autonomía, con lo que de hecho se concluye, aun cuando no de modo explícito, en una distinción entre "sentido" y "significado". Cfr. G. Frege. **Estudios sobre semántica**. Barcelona, Ariel, 1971 y Ian Hacking **Por qué el lenguaje importa a la filosofía?** Buenos Aires, Sudamericana, 1979.

(7) Aquí decimos que lo simbólico, a través de los símbolos utilizados y el modo cómo lo están, puede ser considerado como lo que origina las "marcas semánticas" orientadoras en un intento de hermenéutica. Debemos agregar que además esas "marcas" sirven para la determinación de lo ideológico toda vez que esto se juega en el mismo nivel de lo simbólico y es el símbolo, con su natural ambigüedad, justamente lo que favorece su puesta en ejercicio. Atendiendo a las estructuras narrativas propias del "cuento fantástico", hemos señalado lo que podrán ser esas "marcas", a la vez semántico-simbólicas y semántico-ideológicas. Cfr. nuestro ensayo "Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano", en **Cultura**, revista del Banco Central del Ecuador, Quito, vol. II, 1978 y **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**, San José, Costa Rica, número 45, enero-junio de 1979.

(8) Juan Montalvo. **Siete Tratados**. París, Garnier, s/f., tomo II, p. 16.

(9) Arturo Ardao. "Del Calibán de Renán al Calibán de Rodó", en **Estudios Latinoamericanos de Historia de las Ideas**. Caracas, Monte Avila Editores, 1978, p. 141 — 168. Es importante tener en cuenta que "Caliban" es en Shakespeare el "personaje" de un drama. Si tenemos en cuenta las geniales ideas de Antonin Artaud, "Calibán" es "palabra", pero es más que eso en cuanto que la palabra en el escenario, en el juego teatral, se sumerge en el mundo de los demás sistemas expresivos y aun cuando desde un punto de vista semiótico pueda ser caracterizada como "signo de confluencia", desaparece dentro de una totalidad de lenguajes, tal como sucede en la vida. Por lo demás, Calibán es símbolo nacido de una experiencia humana que es para el mismo Artaud experiencia básica tanto de la vida como del juego teatral, la "crueldad". Cfr. Antonin Artaud. **El Teatro y su doble**. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1976.

(10) Roberto Fernández, Retamar, Calibán. **Apuntes sobre la cultura de nuestra América**. México, Editorial Diógenes, 1971 (Segunda edición, 1974); Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1973. No conocemos datos bibliográficos de la edición cubana. Según nos dice el mismo Fernández Retamar, al concluir "esa década de los sesenta, en 1969 y de manera harto significativa, Calibán será asumido con orgullo como nuestro símbolo (el subrayado lo ponemos nosotros) por tres escritores antillanos, cada uno de los cuales se expresa en una de las grandes lenguas coloniales del Caribe. Con independencia uno del otro...". Se refiere al martiniqueño Aimé Césaire, al barbadiense Edward Brathwaite y al propio Fernández Retamar (p. 44 — 45 de la edición de Buenos Aires).

Cfr. además Leopoldo Zea. **El pensamiento latinoamericano**. Barcelona, Editorial Ariel, 1976, cap. titulado "Calibán como símbolo de Latinoamérica", p. 509 — 512 y Horacio Cerutti Guldberg **Filosofía de la liberación latinoamericana**. México, Fondo de Cultura Económica, 1983, cap. "La filosofía de los 'calibanes'", p. 59 — 64.

(11) Rodolfo Borello en su fino análisis sobre la obra de Ezequiel Martínez Estrada, dice: "...Pero más importante todavía es la consecuencia de ese manejo intemporal de los sucesos: las acciones se desnudan, se convierten en **facti** desasidos de toda relación con circunstancias sociales, ideológicas, políticas o económicas. Los hechos se desconocen, se vuelven actos puros, que ocurren fuera del tiempo, separados de toda causalidad y de todo proceso comprensible. Para decirlo de modo paradójico: la visión de la historia que nos entrega Martínez Estrada es ahistórica, esencialista y atemporal. Los hechos funcionan en ella como símbolos. "Martínez Estrada: la visión fictiva del período peronista", en **Hispanoamérica, Revista Literaria**. Año VIII, números 23 — 24, 1979, p. 157.

Nuestro intento era en este apretado ensayo el de encarar asimismo — dentro de la teoría de los símbolos que aquí se desarrolla esquemáticamente — el sentido y valor de la palabra “Latinoamérica” tal como la ejercemos nosotros en cuanto palabra-símbolo, la que tiene ya una larga historia. En efecto, fueron latinoamericanos y no franceses quienes acuñaron la palabra “Latinoamérica” o “América Latina”, tal como lo ha probado cuidadosamente Arturo Ardao en sus siempre fecundas búsquedas. La invención terminológica como asimismo su primitivo valor semántico — debidos principalmente a José María Torres Caicedo y a Francisco Bilbao — son marginales y hasta extraños al uso que de aquellos términos se dio dentro de la ideología imperialista francesa en la época de Napoleón el Pequeño.

Cfr. Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas, 1980 y del mismo autor, la ponencia leída en el Simposio “La Latinidad y su sentido en América Latina”, México, 1984, titulada “El verdadero origen del nombre de ‘América Latina’”. También el tema se encuentra en la obra de Ricaurte Soler, *Clase y nación en Hispanoamérica, Siglo XIX*. Panamá, Ediciones de la Revista *Tareas*, 1975, p. 51 nota. Véase por último, nuestro libro ya citado *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* p. 29 — 30.

(12) Roberto Fernández Retamar, op. cit., p. 137 y José Martí. “Nuestra América” en el libro *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1973 y nuestra obra ya citada *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 37 — 38. El subrayado con el que concluye la cita de Fernández Retamar, es nuestro.

Nuestras tesis respecto del valor y función del término “Latinoamérica”, enunciada dentro de nuestro latinoamericanismo contemporáneo, son coincidentes en más de un aspecto con lo que nos tiene Leopoldo Zea en su obra *Latinoamérica, Tercer Mundo*. México, Ed. Extemporáneos, 1977, p. 16 — 17. En cuanto a nuestras afirmaciones al respecto nos permitimos remitirnos otra vez a nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 24 — 43 y 74 — 75. En esa misma obra hemos intentado rescatar para la filosofía latinoamericana el mito del origen del hombre de Popol Vuh, que puede ser entendido como una anticipación profunda del rechazo de lo que ahora se ha dado en llamar “logocentrismo” (cap. “El problema del ser y del tener”, p. 198 — 208). Qué debe hacer la filosofía con los símbolos? Evidentemente buscarlos y proponer hermenéutica y todo eso sin olvidar que la filosofía misma juega en un nivel de significación en el que tiene su modo particular y propio de simbolismo. Por lo demás, el derecho de la filosofía a recurrir como filosofía a mitos y símbolos, ya quedó establecido en Platón, quien había avizorado el valor de la re-presentación, a pesar del platonismo. En cuanto a las páginas que hemos dedicado expresamente a Calibán en nuestro libro, véase 51 y 52.

LA INVENCIÓN DEL NUEVO MUNDO

Rogelio Tobón Franco

Universidad de Antioquia, Colombia

El "Nuevo Mundo" fue descubierto por Cristóbal Colón. A nosotros nos corresponde inventarlo.

Conviene diferenciar entre "descubrir" e "inventar". "Descubrir" significa: traer a luz lo que **previamente** estaba ahí, aunque oculto". "Inventar" es también "traer a luz" pero no con relación a algo que existía de antemano, sino con aquello que ha sido transformado y hecho posible gracias a la intervención de una fuerza esencialmente humana, a saber: la **ficción**. Es así como se posibilita todo acto verdaderamente creativo.

Investigar implica descubrir y esto es, claro está, más complicado que el simple acto de reproducir. Sin embargo, la investigación no se agota en el descubrimiento. Por el contrario, encuentra su manifestación suprema en la invención. Esta sería la fórmula: cuando se inventa no solamente se descubre. Toda invención exige forzosamente un acto de ficción. Por su parte, la ficción no constituye algo irreal en el sentido de que permanezca reducida a la imaginación, esto es, dentro de un mundo puramente quimérico como en el caso del Centauro o de otras figuras míticas, monstruosas y bellas a la vez.

Sabemos de sobra que estamos rodeados por innumerables inventos. **Los inventos son, en rigor, productos de la invención gracias a la ficción**. No obstante, los inventos son tan reales como las otras cosas que simplemente están ahí o han sido objeto de un descubrimiento particular. Un avión, por ejemplo, es un invento: es el producto de una ficción. También lo es un reloj o cualquier otra manifestación real de lo que suele denominarse "técnica". Podríamos incluso llegar a afirmar, en sentido estricto, que los distintos sistemas de moral, de política o de religión que surgen en la historia tienen también el carácter de invenciones. En general, todo aquello que aparece por vía distinta de la simple evolución natural, constituye un invento.

A los niños, o a los adultos, "se les descubre" con frecuencia en sus mentiras pero, las mentiras por sí mismas no son más que inventos. Con razón decimos a veces en tono triste o enojado: "Son puras mentiras... no son más que invenciones". O quizás: "locuras de su imaginación",

“fantasmagóricas”. Parece ser que entre verdad y mentira sea esta última la que sale perdiendo cuando se les compara. Esto debido a la herencia milenaria de un maniqueísmo que juzga la verdad como buena y la mentira como mala y que, además, las considera absolutamente separadas la una de la otra. De los mentirosos se ha desconfiado siempre por parte de la verdad establecida, la oficial, la de todos los días. A ciertas verdades estamos ya acostumbrados y constituyen una especie de lugar tranquilo o de fortaleza, al menos con relación a una minoría. Recordemos cómo para seguridad de la República Ideal soñada por Platón fueron excluidos los poetas. En efecto, la poesía no es posible sin la ficción, sin una gran capacidad para trascender lo que está ahí. Ahora bien, nada se trasciende si nos quedamos satisfechos con la simple ecuación “intelecto-realidad”... si negamos nuestra inmensa capacidad de mentir. La cultura griega (u otras) que tanto admiramos es el producto histórico de una gran mentira: los griegos se creían dioses. Y toda su mitología que hoy a lo sumo nos entretiene, constituía para ellos la fuente de sus más vitales energías. Con el mundo de la ficción ocurre esto: no simplemente somos lo que somos, sino ante todo, lo que creemos ser.

Las verdades, por su parte, también son objetos de invención, aunque algunas se establecen solamente por vía del descubrimiento. Estas serían las verdades más “puras”. Obedecen a la lógica simple de la adecuación entre razón y realidad. Adecuación que, por supuesto, es compleja y arriesgada, sujeta a traducciones, metáforas y eventuales deformaciones. No se trata de una adecuación perfecta, ni tampoco infalible. No obstante, la verdad como descubrimiento tal vez sea menos difícil que la verdad como invención. El problema comienza por el objeto mismo: inventar qué ? pues los objetos inventados existen no por fuerza de un determinismo natural. Su poética, su posibilidad creadora es otra. Tampoco podemos decir que existen por un determinismo histórico sin más. Con ello no se niega que los inventos estén sujetos a leyes. Por el contrario: obedecen a múltiples condiciones determinantes irreductibles a una mirada empírica y simplista.

Si el concepto de invención no se explica dentro de lo que suele denominarse el mundo natural, es necesario remitirnos al ámbito del mundo cultural. De una manera muy intuitiva comprendemos lo que es la cultura toda en sus múltiples sentidos. La naturaleza no es la cultura, ya que ésta constituye un producto específicamente humano. De la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza se genera lo que denominamos “lo cultural” que implica una dimensión histórica. Aquello que no haya sido intervenido por la mano o el cerebro humanos, por el trabajo pensante del hombre, no se designaría con el adjetivo “cultural”. Allí en cambio, donde interviene el hombre con su trabajo, cualquiera que sea su forma, hay cultura. Una montaña o un río se convierten en objetos culturales

cuando el hombre los ha "domesticado", por así decirlo. Un fenómeno cultural consiste, pues, en la objetivación lograda a través del trabajo humano. De una parte, la naturaleza; de otra, el trabajo humano que la transforma. No basta hablar de "producción" a secas, pues también los otros animales producen. Sin embargo, no nos referimos a su actividad, ciertamente útil, con el nombre de cultura. Los objetos culturales son el lugar, o mejor, el encuentro de la naturaleza y del pensamiento gracias al trabajo que es el operador de la síntesis.

Hablar de lo humano es también hablar del pensamiento, esto es, de esa propiedad singular del cerebro, a saber: su potencia simbolizadora. Este **poder de simbolización** que trasciende los modos de representación sencillos e inmediatos hasta llegar a formulaciones abstractas y complejas, se manifiesta bajo diversas formas. Una de ellas, el lenguaje articulado en sonidos o en graffas. Y no es que los animales carezcan de inteligencia o de capacidad de representación. Solamente un antropocentrismo patológico, una tendencia arrogante y desmesurada a la idealización explica por qué se les niega a las demás especies vivientes algunos atributos que nos son comunes con ellas o cuyas diferencias son solo de grado. Si bien es cierto que esas diferencias pueden ser suficientemente significativas, no por ello nada de lo animal nos es ajeno, aunque tengamos características que nos son propias. Es este alto grado de simbolización lo que nos autoriza para hablar de lo humano. Los demás seres pertenecientes a la esfera biológica poseen sus sistemas de representación, de dignificación y de comunicación, pero dentro de unos umbrales o límites específicos, que solo nosotros estamos en condiciones de sobrepasar. El ojo del águila es cien veces más potente que el ojo humano, pero con el invento del microscopio nuestra visión aumenta cientos de miles de veces. Los animales pueden (y tienen necesidad de) significar, aunque lo hacen mediante procesos y grados diferentes. Estas diferencias son decisivas. El pensamiento traspasa las fronteras del espacio, del tiempo y de las propiedades inmediatas de los objetos. Construye herramientas, crea arte, inventa mundos imaginarios, dioses semidioses y demonios. Es capaz de fechar los acontecimientos con medios semiológicos diversos, sobre todo con el lenguaje. Construye además, sistemas de teorías capaces de explicar las leyes que rigen el universo natural e histórico. No por la magnificencia de este poder pensante hay que atribuirle unos orígenes metafísicos, como es costumbre hacerlo. El pensamiento es algo más que lo simplemente natural, pero no es por ello "sobrenatural". Al contrario, la alta cualificación del cerebro humano no es algo ajeno a un proceso filogenético complejo cuyas leyes evolutivas se explican cada vez mejor. En rigor, cuando se habla de la diferencia entre naturaleza y pensamiento, se está hablando de la naturaleza humana (que posee la propiedad del pensamiento) con relación a las demás formas de la naturaleza.

Eso es el universo humano: un universo construído, significativo en alto grado. Lo cultural es posible gracias a la aparición y a la actuación del pensamiento. La cultura constituye el hábitat propio de los seres humanos, su elemento, la condición de su devenir. La nueva forma de la evolución bajo su posibilidad humana está **condenada** (en el buen sentido del término) a construir su propio destino, a crear las formas de su historicidad, mientras el resto de las fuerzas naturales así se lo permita. El surgimiento de lo cultural marca, ciertamente, una discontinuidad, pero no un defecto, ni mucho menos una desgracia. La cultura entonces no es un atavío, es la condición misma de la existencia humana. Y no se dá sin el hombre, así como éste no se dá sino dentro de la cultura. Si lo humano implica en sí mismo lo cultural, no existe grupo social alguno sin cultura. Lo único que puede existir son diferencias entre los grupos, variedades en la forma de construir su mundo, presencias o ausencias de ciertos valores en unos pueblos con relación a otros. Ninguna cultura entonces tendría por qué erigirse en modelo absoluto o en prototipo con relación a otras, a no ser por motivos de dominación, pero no porque un grupo humano cualquiera carezca de cultura propia.

Hemos dicho que la cultura no es solamente un producto del espíritu humano, sino que también requiere de la naturaleza, pero sobrepasándola en el sentido de no quedarse reducido a ella. Hay más de un discurso que nos señala cómo la naturaleza es negada o sacrificada a través de la cultura. Más de una teoría entiende el proceso educativo y socializador como una negación de las fuerzas y tendencias naturales. Es más, ciertas teorías de la cultura han llegado a afirmar que ésta solo es posible gracias a la represión de lo natural. Ocurre esto con relación a los compartimientos que, ciertamente, también están mediatizados por la cultura. Los instintos no se podrían ejercer sino bajo ciertos controles que se tornan enemigos de esa fuerza salvaje y pura que originalmente determina la vida. Lo que quizás admitimos con relación a los objetos culturales, no lo admitiríamos con relación a los comportamientos. Así, en una herramienta cualquiera, en cualquier objeto inventado, llámese embarcación, vestido o pintura, el trabajo pensante, la transformación de lo natural está presente y operante y se reconoce de buena gana dicha transfiguración de lo natural. Se trata de un objeto cultural y está bien que así lo sea. En cambio no se designa con igual benevolencia a un comportamiento "cultural" porque se supone que solo ha sido posible a un alto precio: la represión. Sin embargo, pensamos que la represión no es algo constitutivo de lo cultural sino de ciertas formas, históricamente dadas, de lo cultural. El trabajo es siempre trabajo con los otros. Los objetos o comportamientos culturales son necesariamente un producto social. En tanto la cultura se manifiesta como un conjunto articulado de prácticas socialmente diferenciadas, jerarquizadas y controladas por

estructuras de poder, por sistemas políticos históricamente contruídos, los objetos y comportamientos no son ajenos a leyes de apropiación. La lógica y la economía de ciertos sistemas de poder imponen sus mecanismos de control, de selección y de exclusión no solamente con relación a los comportamientos sino también a los objetos. Así, no todos los miembros de una sociedad podrán disfrutar de los valores culturales o ejercer determinados comportamientos. La represión es entonces un mecanismo del poder que se genera en determinadas formas y grados. Lo represivo no se dá por el hecho de existir lo cultural, sino por ciertas formas de lo cultural. En la medida en que estas manifestaciones de la cultura son dialécticas y no metafísicas, son superables. Pero no por esta superación, el hombre volverá a su estado puramente natural. La práctica política, sean cuales fueren sus estructuras, es y seguirá siendo una práctica cultural, una parte de la cultura, como lo serían el arte, la economía, o cualquier otra.

Destaquemos entonces que no es exacto decir en términos generales que la cultura es en sí misma un fenómeno represivo. Lo que sí resulta indiscutible es la represión de umas formas culturales por parte de otras. Lo cultural no supone de por sí una negación, un rechazo o represión de lo natural. Si así fuera no quedarían esperanzas de liberación. La lucha por un porvenir diferente sería algo absolutamente estéril. Nada se podría hacer para que las cosas funcionaran de manera distinta a como han funcionado hasta el presente. El "mal" sería incurable: estaría en la condición misma del ser humano. No es una providencia fatal la que ha determinado que las relaciones sociales de producción sean alienantes y represivas. Si el trabajo humano, desde la agricultura hasta el arte, es objeto de usurpación, no lo es por un determinismo insuperable. Al contrario, se trata de crear, de inventar (siempre en el interior de lo cultural) las formas de liberación y de superación que permitan unas nuevas relaciones de producción, una modalidad distinta del trabajo, unas formas superiores de la existencia.

La capacidad inventiva se halla pues, esencialmente ligada a ese espacio que hemos denominado "lo cultural". Este espacio se hace posible gracias al encuentro entre la potencia simbolizadora (el trabajo pensante) del cerebro humano y las demás formas de la naturaleza. Coincidimos en pensar con alguien que "el cerebro humano es la obra más maravillosa que ha producido la naturaleza", una obra que tiene el poder de trascender y de explicar los fenómenos que se dan dentro del "orden natural". El espíritu humano, el trabajo pensante se mueve en cada una de las prácticas culturales dejando de ser solamente un lugar-determinado para convertir-se en un lugar-determinante. Este poder de determinación del pensamiento es lo que permite la posibilidad de los inventos. Los sistemas políticos son inventos. También lo son los sistemas de moral. Inventos sin lugar a dudas.

Esto es: no obedecen a determinismos naturales. No son cosas que estaban previamente ahí y que lo único que se hizo fue correrles el velo que las encubría.

Quede claro entonces lo siguiente: la cuestión del nuevo mundo es, ante todo, un asunto de invención. Esto no significa que se pretenda desconocer lo hasta ahora descubierto y también inventado, pero lo que no quiere decir, en ningún caso, es que se paralice la acción inventiva por lo decepcionante de un pasado o de un presente. Pero, qué es el nuevo mundo? Qué es lo propiamente designado o designable bajo esta expresión? "Nuevo Mundo". En su acepción más trivial es: 1º) Un pedazo de tierra, el continente americano, descubierto hace pocos o muchos siglos. En tal sentido puede ser muy viejo o tan viejo como cualquier otro. Si hablamos así, en lenguaje geográfico, diríamos que nada nuevo hay en el "nuevo mundo". El término puede designar también: 2º) Los habitantes de ese continente. Pero ellos como tales no hacen más que estar ahí. No habría por qué inventarlos. Se reproducen como cualquier otra especie viviente. O acaso "nuevo mundo" pueda significar: 3º) Una nueva interpretación de la existencia humana que permita unos modos de sentir, de pensar y de actuar diferentes, con relación a este continente. Se trataría de una cultura propia. O tal vez la expresión sea más universal: 4º) La interpretación de un nuevo estado de humanidad, tomando a la especie humana en su conjunto. No se trataría de una visión continentalista, o parcialmente continental (America Latina). Si decimos a modo de invitación o de imperativo "hay que inventar el nuevo mundo", rápidamente nos percatamos de que este enunciado no es aplicable a los dos primeros sentidos mencionados: geográfico y étnico. Se aplicaría solamente al 3º) en sentido restringido y al 4º) en sentido amplio: hay que crear una nueva historicidad de la cultura. Para qué? Por qué razón, si la humanidad cuenta con una tradición cultural milenaria? Si los inventos de una u otra índole apenas si se pueden ya inventar? Su sola enumeración es abrumadora, y hay más de un invento que solo causa decepción. Para qué más? Estas preguntas constituyen de por sí un síntoma de decadencia, un cierto cansancio en la búsqueda. Solamente aquellos que no sientan esta fatiga podrán plantearse con nuevos bríos el desafío: hay que inventar el nuevo mundo! Sabrán que hay que crearlo a pesar de todo. Es la obra fundamental, es la poética más decisiva para nuestra historia. Y la continuación de su novedad es algo que sin poder inventivo no se puede lograr. Pero entonces hay que tener el valor de no esclavizarse por la transparente verdad de un pasado o de un presente. Hay que intentar sobrepasar el tiempo ya ocurrido. Sobrepasar significa todo, menos disimular o desconocer la historia. La peor manera de inventar el nuevo mundo es pretendiendo desconocer su historia. Sin embargo, la abrumadora realidad de esa historia no puede constituir el motivo (la justificación) para no superarla. Nada tan peligroso como el positivismo

histórico: "Eso hemos sido. Eso somos. Qué más puede esperarse de nosotros ? ". El positivismo con su innegable verdad termina por hacernos perecer en ella. Nos ahoga la verdad misma: la ciertamente honesta verdad de lo que hemos sido. Ese positivismo actúa al modo de un fatalismo pesimista. De ahí la pregunta absolutamente consecuente: "Qué más puede esperarse de nosotros ? " Según eso, con relación a nosotros mismos, no podremos esperar nada, o a lo sumo podremos esperar lo mismo. Y cosa parecida, o mucho menos, podrán esperar los otros de nosotros. Es necesario que otros modelen nuestra historia. Y al buscar desesperadamente al otro, perdemos nuestra posibilidad de identidad. Lo exterior invade nuestro propio interior. No nos integramos en lo universal, sino que desaparecemos en lo universal. Tal ha sido en gran parte la historia de los pueblos, incluido el nuestro.

Quién inventará entonces el nuevo mundo ? Los historiadores en su profesión como tal no inventan el mundo. Entre otras cosas sería una falta de honestidad intelectual y de desacierto metodológico. No es a ellos a quien está encomendado inventar el mundo. Ellos nos lo descubren, nos dicen su verdad, incluyendo las mentiras históricamente dadas; nos pueden incluso predecir lo que va a ocurrir. Predecir, pero no inventar. Podrán lograrlo en la medida en que apliquen procedimientos científicos adecuados. Los científicos historiadores cumplen con su misión, necesaria y excelente, de decirnos cómo ha sido el mundo en sus regionalidades específicas. No podemos, sin embargo, demandarles, ni mucho menos exigirles que nos digan cómo podría ser. Cabe pensar por un momento que lo importante es atenerse a los hechos, a su escueta verdad y no tanto perder el tiempo pensando en cómo podrían haber sido las cosas o en cómo podrían serlo después. Con relación al pasado y, en gran parte, al presente, el asunto parece no admitir discusión. "Lo hecho, hecho está". Ya hace parte de lo fatal. Y en cuanto al futuro lo mejor sería guiarse por lo que se sospecha que va a ser, según conocimientos objetivos. Bastantes utopías, algunas de ellas desastrosas se han tejido ya ! La república ideal de Platón, por ejemplo, dónde ha tenido lugar ? El reino de los cielos, cualquiera sea su diseño, si se entiende como algo prometido después de la muerte, exige morirse para poder lograrlo; y si se entiende como algo alcanzado ya, hay que anesthesiarse fuertemente para dejar de percibir el mal que aún nos sigue mortificando. Lo mismo se diría ante cualquier otra utopía, por bella que se presentara. Bastan estas breves reflexiones para que nuestro sentido de la realidad, para que nuestra voluntad de verdad se afiance todavía más. "Somos lo que somos" y esto en cualquier dimensión temporal. No obstante, alguna inquietud permanece. Sabemos o intuimos quizás oscuramente que el modo de evaluar un pasado no es del todo indiferente para el comportamiento real de un presente o para sus determinaciones futuras. Así, en el hecho evidente de la criminalidad

ocurrida en el pasado y justificada como algo "positivo" o "necesario", se está reforzando su continuación queriendo buscar en "los hechos" un argumento a su favor. Por el contrario, hacer una condena de un hecho, aunque sea pasado, ¿no es acaso un modo de negar su posible repetición en el presente? Y desde este punto de vista, no es exactamente perder el tiempo. Sucede con frecuencia que no solo pensamos cómo podrían ser las cosas en un futuro (lo que tampoco es indiferente para el presente) sino incluso en cómo podrían haber sido las cosas que irremediamente ya fueron. Esto se manifiesta en las más sencillas vivencias cotidianas. Decimos con cierta nostalgia y a la vez con seguridad: "Esto hubiera podido ser así". Y comienzan a surgir los condicionales: "si...". Cuando nos pronunciamos de este modo, a pesar de tratarse de algo ya pasado, próximo o lejano en el tiempo, no lo hacemos "por hacerlo". Hay algo más. No es la simple inutilidad de una queja fallida, de un imposible contrafáctico. Lo que se quiere expresar es una voluntad de que las cosas no se vuelvan a repetir o, en caso de repetirse, de que se siga luchando para que no continúen así. Se da una voluntad de ruptura. Y esta voluntad en proporción a su fuerza real, es ya un inicio creador, un deseo de sobrepasar los hechos, lo ocurrido, lo ya significado y sentido.

La pregunta acerca de cómo podrían ser las cosas no es, pues, una pregunta inútil, aunque sea una pregunta ciertamente no pertinente para el historiador. Hay que conocer sí la historia, pero hay que destruirla, no en el sentido de tergiversar su conocimiento objetivo, su verdad, sino en el sentido de superarla creando nuevas formas con base en lo realmente acontecido y en la capacidad inventiva del pensamiento. "Cómo podrían ser las cosas" (inventar el nuevo mundo) podrá parecer entonces una cuestión de moral. Se trataría de saber "lo bueno", "lo deseable" para la sociedad presente y futura. Sin embargo, el asunto no es solamente de moral, al menos en el sentido restringido en que corrientemente es tomado este término. La invención de un nuevo mundo es un proceso complejo que implica la intervención no solo de "pensadores" en el campo de la filosofía o de la antropología, sino de pensadores-trabajadores en todos los campos. La construcción del nuevo mundo es, en general, un asunto axiológico, imaginativo-teórico-práctico en que están implicadas todas las manifestaciones de lo cultural. Es una acción conjunta que implica replantear (repensar y redefinir) las invenciones históricamente dadas hasta el presente en materia económica, política, educativa, técnica, científica, religiosa, artística, mítica, entre otras. Es un trabajo que no necesariamente implica continuidad en todos los casos, como tampoco absoluta discontinuidad. Habrá necesidad de rupturas, de destrucciones, pero también de recomienzos. De qué dependerán los criterios para lo uno o para lo otro? Cómo poder saber y hasta cierto punto garantizar de antemano que no estamos condenados una vez más a la eterna tarea de

Sísifo ? Cuáles deberían ser los principios en que se fundamente nuestra identidad o nuestra diferencia? Qué jerarquía de valores crear y adoptar? Todas estas preguntas hacen parte del problema planteado: inventar el nuevo mundo. No son ajenas al mismo. Y no se resuelven de una vez para siempre. Lo cierto es que, hablando de nuestro caso, el caso de América Latina, cada día se va sintiendo más la fuerza de un preguntar, la necesidad no sólo de buscar y consolidar una identidad propia, sino de crear una nueva alternativa para interpretar el mundo en que quizás otros pueblos se sientan identificados. Parece ser que la monstruosidad de la razón con todas las consecuencias históricas a que ha dado lugar sea un injerto con muy pocas probabilidades de prosperar en nuestro clima. Y no es que carezcamos de razón o que denigremos de ella o que seamos simple fauna y flora como pretendiera más de un pensador occidental. No es eso. Lo que ocurre es que aquí no se ha podido extinguir del todo la Magia (en el excelente sentido del término: como Aquello que está más próximo a la vida y por eso mismo la respeta y promueve) y es dentro de ella, dentro de la afirmación de la naturaleza más vital como se podrá afirmar todo lo demás. Sentimos muy cálida y próxima la presencia del nuevo Zaratustra, su Aguila, su Serpiente y su Palabra. Ante todo la Vida, luego el Arte que afirma la Vida y seguidamente la Ciencia que afirma conjuntamente el Arte y la Vida. Otra ciencia no nos interesa. Ni tampoco otra política. Por lo demás nadie puede afirmar la Vida cuando cree poder negarla en otros. Nadie puede afirmar el Arte cuando reniega de la mentira, o cuando cree que la única verdad es la verdad científica. Y nadie puede afirmar la Ciencia cuando simplemente quiere reproducir las teorías ya inventadas o quiere utilizarlas para sobreexplotar la proporción y la belleza del orden natural. La ciencia misma es producto de la invención. Lo demás es aprendizaje. No es simple coincidencia que los grandes científicos sean a la vez artistas o, al menos, apasionados por el Arte, y grandes defensores de la vida. Los griegos, que tenían una concepción distinta del mundo a la que hoy quiere imponerse, no crearon una dicotomía entre la ciencia y el Arte. Fue solo a partir de Sócrates, con su obsesión por la verdad a toda costa, como se comenzó a desconfiar del Arte. Sigue luego su exclusión de la Ciudad Perfecta, a la que se debe, en mucha parte, el lugar marginal que ha ocupado a lo largo de la historia. La subvaloración del Arte no podrá ser un atributo del nuevo mundo que se busca. Terminemos entonces este ensayo haciendo una breve apología del Arte. Sabemos que el Arte es una práctica cultural tan antigua como la existencia del hombre. Se trata de una práctica donde la creatividad pensante alcanza enormes y sublimes proporciones. Como tal, el Arte no reprime ni niega la naturaleza, a no ser por las demandas de uno u otro sistema de poder. Y la razón de la desconfianza frente al Arte proviene de esos mismos sistemas, acostumbrados ya a su verdad y a su privilegio. De algún modo se ven

amenazados por el inmenso espacio de ficción que genera la creatividad artística. Pues el Arte, como cualquier otra práctica cultural, tiene su propio poder. Solo por una metonimia abusiva se confunde poder con poder político o con poder represivo. Ese poder del Arte es el de mentir al mundo, decir lo que es cuando hay un interés en mantenerlo oculto, contradecir lo que es cuando su presencia nos es demasiado pesada, transgredir lo real, anunciar lo posible, construir, "arar la tierra de la nueva humanidad", rescatar el derecho a la utopía, a lo que aún no es... Todo esto no deja de inquietar, de crear un elemento de inestabilidad, quizás de peligro y de caos. Así como la ciencia es subversiva a pesar de ella misma, o mejor, a pesar de ciertos científicos, el Arte también lo es. No sería el poder de subvertir los órdenes existentes lo que opondría a la ciencia y al Arte. Al contrario, eso los une. Tampoco podemos cifrar la diferencia entre el Arte y la ciencia por lo que a la Razón se refiere. Despojar al Arte de racionalidad, de capacidad pensante y reveladora del mundo, es reducirlo a su propia negación. Todo Arte implica una racionalidad, un elemento teórico y conceptual. Pero no se detiene ahí, sino que quiere envolver en su integridad los sistemas de percepción, de representación y de emoción propios del hombre. Lo artístico es el espacio donde la pluralidad de sentidos, la conotación y la más diversa simbolización se hace posible. Característica del Arte es: decir lo que es o lo que no es bajo la forma de la múltiple subversión. Lo que fundamentalmente el Arte subvierte es el exceso de racionalidad, el sentido desmesurado de lo real, la unidimensionalidad de la significación, la tendencia a hacer de lo que es orgullosamente natural y humano, una monstruosidad espiritual. Por su proximidad a la vida, el Arte impide que la hormiga humana presuntamente se convierta en espíritu puro. En tanto impulso vital, el Arte es capaz de transformar el mundo, de hacerlo habitable, pero no por fuera del sentido de la tierra, no en el reino de una supuesta inteligibilidad pura. A este gesto lo denominamos "estético", ámbito de la sensibilidad, bella o fea, placentera o dolorosa. Aún la demanda religiosa del Arte, por ejemplo la demanda cristiana, particularmente notable en la época medieval, no puede prescindir de dotar de carne y hueso, de figura humana, a sus invisibles dioses, como si de este modo las creencias se hicieran singular y eficazmente seductoras. El Arte es poético, constituye una forma de la capacidad poetizante, como también lo posee la ciencia o la técnica. El poder poético es igualmente un atributo de la naturaleza. No obstante, la diferencia entre la fuerza poética de la naturaleza y la fuerza poética de la cultura, radica en el modo como se trae a la presencia lo que antes permanecía oculto o sencillamente no existía. Las fuerzas poéticas naturales llevan su pujanza en sí mismas. Todo lo que llega a ser objeto de la producción cultural, en cambio, tiene su impulso en algo distinto de sí mismo, a saber, en el trabajo pensante del hombre. El pensamiento trabajador es el fundamento de la verdad que se descubre o que se inventa. El nuevo mundo encontrará toda su fuerza poética precisamente ahí: en la invención.

O PENSAMENTO FILOSÓFICO NA FORMAÇÃO BRASILEIRA NO BRASIL COLÔNIA

Gisela Anna Büttner Lermen
Universidade Católica de Pernambuco

INTRODUÇÃO

Quem se interessa por pesquisar este assunto, logo se encontra diante de várias questões:

Primeiro, os dois conceitos chave de "pensamento filosófico" e "Brasil-Colônia" chamam a atenção. Qual esse "pensamento filosófico" no "Brasil-Colônia"? Há afirmações que parecem até negar a existência de qualquer pensamento filosófico. "É trabalho supérfluo querer demonstrar... que o Brasil não tem cabeça filosófica", disse Tobias Barreto¹, e João Ribeiro, reiterando esse dito, formulou brutalmente: "Não há raça mais refratária à metafísica do que a nossa."²

Mas, de outro lado, não há saber humano que não seja determinado por uma perspectiva radical de sentido que emerge de um mundo de significações últimas, estabelecidas por uma cultura. Assim, cada forma de cultura fornece certa forma de filosofia; exprimindo esta, a manifestação mais alta daquela. Restam só as perguntas de que índole seja essa filosofia, quais sejam as raízes dela, quais os fundamentos, quais os pressupostos sociais, políticos, econômicos, qual o "clima" espiritual, dos quais ela nasce.

A essa questão do pensamento filosófico em geral no Brasil-Colônia, vamos dedicar a nossa atenção no primeiro capítulo.

I – A QUESTÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO EM GERAL, NO BRASIL-COLÔNIA

1. A situação do pensamento filosófico no Brasil-Colônia

Falando dum país-colônia, o que primeiro se destaca é o próprio estado de "colônia". Sabe-se que para Portugal, o Brasil era, em primeiro lugar, terra produtora de bens. Os interesses principais dos colonizadores foram a exploração das novas terras e o comércio "seguindo em linha concomitante, e como que defendendo o interesse econômico, o objetivo religioso, a difusão da fé."³

Além disso, Portugal procurava manter a Colônia em dependência estrita, procurando evitar que aí se desenvolvessem quaisquer atividades que pudessem resultar na autonomia. Serafim Leite, p.e., relata as várias tentativas infrutíferas que se fizeram durante o período colonial para criar uma Universidade da Colônia.⁴ O nível dos cursos ministrados nas instituições de ensino dos Jesuítas na época de sua expulsão (1759), em sua maioria chegava tão-somente ao que hoje se denomina ensino médio de tipo clássico. A única formação que dispunha de nível superior era a carreira eclesiástica: existiam cursos superiores de Teologia e Ciências Sagradas no Colégio Central de Bahia, como também nos seminários maiores. Mas, para todos que não se destinavam ao sacerdócio, só restava a formação numa Universidade européia.

Segue daí o que acertam todos os filósofos e historiadores que pesquisaram a história da filosofia no Brasil: Parece ele uma "sucessão de influências estrangeiras, especialmente européias, desde as portuguesas às francesas e às germânicas", como diz Miguel Reale, referindo-se a Sívlio Romero. "Mas não devemos olvidar a decisiva importância de um problema que tem sido descuidado"; ele continua "sobre a maneira pela qual se operou entre nós a recepção das idéias."⁵ Quanto a este problema, as opiniões são divergentes.

2. Duas maneiras divergentes de ver a filosofia no Brasil

Estudando a formação do pensamento filosófico nos países do Novo Mundo podemos encontrar em primeiro lugar, entre a grande maioria dos autores, uma interpretação semelhante dos fatos, quer se trate dos Estados Unidos, dos países ibero-americanos ou do Brasil.

A situação da filosofia nos EUA, segundo Schneider, é a seguinte: "Na América não se costuma procurar uma tradição nativa para a Filosofia, mesmo porque as nossas mais valiosas tradições estão saturadas de inspiração estrangeira... A América continuou intelectualmente colonial por muito tempo ainda depois de ter conseguido sua independência política e foi província ainda durante muito tempo depois de ter deixado de ser intelectualmente colonial. Nós ainda vivemos intelectualmente na franja da cultura européia."⁶

A opinião de Frondizi sobre o pensamento filosófico ibero-americano não varia muito da de Schneider: "Até os dias atuais a filosofia ibero-americana equivale às vicissitudes do pensamento europeu em nossa América. Por certo, superamos muitas etapas e não poucas limitações, porém, estamos ainda sob o peso das concepções européias."⁷

Ouçamos, finalmente, Luís Washington Vita: "Cumprindo seu destino e sua vocação o pensamento filosófico brasileiro mais do que cria-

tivo é assimilativo das idéias alheias e, ao invés de abrir rumos, limita-se a assimilar e a incorporar o que vem de fora.

Daí a história da filosofia no Brasil ser, em geral, uma história da penetração do pensamento alheio nos recessos de nossa vida especulativo..."⁸

Entretanto, podemos também encontrar autores que em vez de saberem-se situados no Novo Mundo, vêm as coisas de maneira totalmente ahistórica, resultando numa visão das coisas a partir da Europa. Encontramos como representante desta visão Adolpho Crippa. Como "os problemas do espírito são universais, ... o local geográfico do nascimento de um grande pensador é uma curiosidade inteiramente acidental..."⁹ Falando de lugar "geográfico", Crippa escamoteia a questão propriamente dita do lugar histórico e do ambiente cultural em que nasce a filosofia, procurando, ao mesmo tempo, apresentar os autores que não se afinam com o seu ponto de vista como pouco sérios. Conseqüentemente, "a problemática suscitada a respeito do colonialismo cultural e da filosofia importada não representa senão um momento de imaturidade e de transtorno na reflexão filosófica americana."¹⁰ A civilização européia levou de vencido o elemento indígena no Brasil, como no resto da América do Sul e aniquilou os seus valores e a sua percepção interna da existência.¹¹ Não resta senão o que "veio conosco da Europa."¹² A inversão do ponto de vista da qual falamos acima, parece perfeita, neste lugar: O autor se identifica com aqueles que vieram da Europa.

Esta posição, além da arrogância em relação às culturas "fracas" que "tinham nada a oferecer, em termos de valores capazes de possibilitar um diálogo criador entre culturas diversas"¹³, não conduz a um nivelamento total de todo pensamento ?

3. Tentativa de uma síntese

A síntese dessas contraposições que, porém, parte mais do lado do "Novo Mundo" do que do da "Europa", encontra-se em filósofos como Cruz Costa e Miguel Reale e parece ser aceita pela maioria dos filósofos contemporâneos no Brasil.

Cruz Costa ensina: "ainda que a Filosofia aspire a uma validade universal, é impossível safar-se da influência do nacional. Há, portanto, um 'nacional' fruto da influência do tempo e da terra: da História — que condicionam de certa forma as vivências das idéias e doutrinas. Este nacional é que estaria na base da reinterpretação que fazemos dos modelos europeus e que impediria uma total identificação nossa com o sentido da problemática do pensamento europeu que nos foi, e ainda é, transmitido."¹⁴

Uma síntese parecida parece oferecer Miguel Reale. Para ele, ainda que a universalidade das cogitações filosóficas seja "insuscetível de diferenças relevantes em dados estágios do progresso dos estudos, no que tange, por exemplo, aos problemas lógicos ou gnosiológicos, não refoge, até certo ponto, dos condicionamentos histórico-culturais, sofrendo a influência inevitável de determinadas conjunturas, dos modos e dos estilos da vida, que entram como ingrediente necessário quando nos pomos a focalizar o problema do homem, do seu significado na sociedade ou no cosmos."¹⁵

Parece-nos que a análise feita neste primeiro capítulo deu, pelo menos, uma idéia do problema fundamental que se inclui no tema do presente trabalho. Nos demais capítulos, vamos, então, desdobrar como o fenômeno do pensamento filosófico se apresenta sob as condições concretas dos três primeiros séculos após a descoberta do Brasil.

II – INSTITUIÇÕES DE FORMAÇÃO NO BRASIL-COLÔNIA E SEUS FUNDADORES E REPRESENTANTES

Já se tocou, ligeiramente, acima, a questão das instituições de formação no Brasil-Colônia. Mencionamos a luta infrutífera por uma Universidade do Brasil e o nível geral do ensino naquela época. Os principais mestres da educação no Brasil da época colonial são Nóbrega, Vicente Rodrigues e Anchieta, sendo Nóbrega, realmente, o edificador das bases da educação colonial.¹⁶ Começou ele o seu trabalho de educador, logo depois de ter chegado ao Brasil, com a fundação de uma "escola de ler e escrever". "A vinda dos padres jesuítas, em 1549, não só marca o início da História da Educação, no Brasil, — diz Fernando de Azevedo — como inaugura a primeira fase, a mais longa dessa história, e, certamente, a mais importante, pelo vulto da obra realizada e, sobretudo, pelas conseqüências, que dela resultaram, para nossa cultura e civilização."¹⁷

Após a implantação da educação de nível fundamental, na forma das "escolas de ler e escrever", seguiu a fundação de colégios. De conformidade com o papel primordial da educação nas suas atividades, os jesuítas, quando chegaram no Brasil, com só 14 anos de história da sua comunidade, já tinham fundado os seus primeiros colégios em Portugal: em Lisboa, Coimbra e Évora. As suas fundações mais importantes no Brasil foram os seguintes:

— O Colégio da Bahia, fundado em 1556, que, segundo Serafim Leite, foi "a primeira faculdade de filosofia, primeira e única no século dos Quinhentos."¹⁸ F. Arruda Campos aduz, como documento sobre a história do ensino da filosofia na Bahia, a carta de 12 de agosto de 1861, que escreveu o cônego Dr. Antônio Joaquim das Mercês. Ele informa sobre os Mestres do colégio desde o começo do século 17 até o seu próprio tem-

po. Segundo informação dele, o Padre Paulo da Costa foi o primeiro mestre que, inclusive, ensinou a Antônio Vieira, autor do "Curso filosófico" (1635) que ainda se lia no fim do século XVIII.¹⁹ Foi no próprio Colégio da Bahia, como relata Serafim Leite, que, em 1575, foram conferidos os primeiros graus de Bacharel, em 1578, os de Licença em artes, em 1578, e "as primeiras láureas de mestre em artes, com a assistência do governador-geral, do bispo e mais gente grada."²⁰

– O colégio do Rio de Janeiro, fundado em 1567, foi incorporado a seu correspondente em Coimbra, com o título de "Real Colégio de Artes"²¹. Em 1638, começou-se a ensinar filosofia.

- Em 1554, foi fundado o Colégio Santo Inácio, em São Paulo;
- em 1576, o de Olinda,
- em 1652, o de N. S. da Luz, em São Luís do Maranhão,
- no mesmo ano, o de Santo Alexandre, em Belém do Pará,
- e o de São Miguel na Vila de Santos, São Paulo,
- em 1654, o de Santiago, em Vitória do Espírito Santo,
- em 1678, o de N. S. do Ó, no Recife,
- em 1754, o de N. S. do Terço, na Vila de Paranaguá, Capitania de São Paulo.²²

Aconteceu, em 1559, uma nova orientação nas atividades de apostolado da Companhia de Jesus. Até então, o trabalho educador fundado por Nóbrega visou ao povo inteiro, tanto aos indígenas como aos filhos dos colonizadores, possibilitando, desta maneira, a aproximação das raças e o intercâmbio das culturas. Segundo a nova orientação, as atividades da Companhia se concentraram na educação das elites sociais. Visouse, por meio desta mudança, a uma realização mais duradoura na sociedade e maior estabilidade no apostolado.

Em consequência desta nova orientação, foi condenada a obra, ou seja, a linha educadora de Nóbrega. A partir de 1564, a Corte concedeu um padrão de redízima para a manutenção dos colégios da Companhia. O primeiro que se beneficiou disso foi o Colégio da Bahia, seguido pelos Colégios do Rio (1568) e de Olinda (1576). A redízima, dali por diante, se tornou a base na qual se organizaram todos os Colégios da Companhia, até a expulsão dos jesuítas, em 1759. Desta maneira, os Colégios dos jesuítas se tornaram os Colégios oficiais do Brasil.

A atividade das demais ordens além dos jesuítas — franciscanos, beneditinos, carmelitas — não se concentrava tão exclusivamente na educação. Conseqüentemente, como observa Sérgio Buarque de Holanda, as casas de estudos delas eram, primordialmente, casas de formação sacerdotal.²³

Entende-se daqui, que, com a expulsão dos jesuítas, em 1759, o Brasil sofreu um golpe na sua evolução educacional. Contava-se, então, com 17 colégios e seminários da Companhia, Foram, segundo Miguel Reale, os seminários a origem da Filosofia no Brasil.

Após a expulsão dos principais educadores do país, o sistema educativo só se restabeleceu gradativamente, no decorrer de mais de 10 anos. Toda a organização no plano educacional, a partir de então, ficou com o governo, tornando-se ele o único representante.

III – A CONTRA-REFORMA – ROMPIMENTO COM AS CIÊNCIAS NOVAS DO RENASCIMENTO

Considerando as condições de vida das primeiras gerações de educadores no Brasil, ficamos admirados diante da obra que eles conseguiram construir. Depois da apresentação das instituições educacionais, na sua história “externa”, vamos, agora, analisar o espírito plasmador “interno”.

Todos os grandes sucessos na navegação e as descobertas por volta dos séculos XV e XVI estavam estreitamente ligados à cultura da Renascença. Com os colonizadores vieram ao Mundo Novo homens embebidos do espírito renascentista, mentalidade antagônica dos valores medievais. Substituíram-se as autoridades livrescas da Idade Média pelas da Antigüidade, redescobertas num processo de verdadeiro “renascimento”.

Em Portugal, a situação geográfica do país, o espírito prático do povo e a tradição científica constituíram terra fecunda para as novas idéias. O símbolo e, ao mesmo tempo, o centro delas foi a Escola de Sagres. Saíram daí grandes impulsos para os estudos da navegação, da cartografia, da astronomia, da matemática e da oceanografia, ciências nas quais se fundamentam a técnica e a ciência náutica.

Contudo, toda essa evolução foi bruscamente interrompida por um movimento nascido na Igreja Católica o qual, no afã de salvar a fé que se viu ameaçada pelos reformadores, em grande parte, se tornou restaurador em lugar de reformador, repressivo em lugar de libertador: a assim chamada “Contra-Reforma”. Neste movimento, os países católicos da península ibérica se tornaram defensores rigorosos e até rígidos da fé. A mudança que se realizou do Portugal das Descobertas ao Portugal da Contra-Reforma, Antero de Quental a descreve da maneira seguinte: “Saímos duma sociedade de homens vivos, movendo-se ao ar livre: entramos num recinto acanhado e quase sepulcral, com uma atmosfera turva pelo pó dos livros velhos, e habitado por espectros de doutores.”²⁴

O instrumento talvez mais característico — e mais lamentável — da Contra-Reforma foi a Inquisição como instituição do Santo Ofí-

cio. O interesse principal dessa instituição foram as “fontes” das heresias: Mestres e livros heréticos. Já pelo fim do século XV foi obrigatório para os livros a aprovação – “nihil obstat”, “imprimatur”, “imprimi potest” – do Santo Ofício. O Papa Alexandre VI, em 1501, por meio duma bula, proibiu aos impressores a edição de qualquer escrito que não fora examinado pelas autoridades eclesiásticas, sob pena de excomunhão e multa fixada pelas respectivas autoridades. Essa lei de censura foi confirmada, em 1517, por um decreto de Latrão e, depois, por decretos do Concílio de Trento.

Quanto aos livros estrangeiros, a regra X da censura da Inquisição, vigente em Portugal, dizia: “Por quanto neste reino, e particularmente em Lisboa, há muito comércio de estrangeiros setentrionais das partes entradas, ou infestadas de heregia, proibem-se quaisquer livros em língua ingreza, framenga e judesca (ainda que não estêm nomeados no catálogo), par efeito que nenhum se possa ter, nem ler, sem primeiro se apresentar ao Santo Ofício, e examinar sua qualidade. E também nos franceses se encomenda que se tem muita advertência, como não forem notoriamente sem suspeita, e proibidos.”²⁹

No Índice dos livros proibidos, porém, encontraram-se os nomes de Lorenzo Valla, Ramée Paracelso, Cardano, Erasmo, Vives, Giordano Bruno, Telésio, Montaigne, Lacon, Hobbes, Espinoza, Malebranche e Locke. Segue daqui que, junto com a Espanha, Portugal e as suas Colônias isolaram-se do processo científico e filosófico que se realizava nos demais países europeus. O que distingue o Portugal daquela época são as formas de reação que M. C. Tavares de Miranda resume da maneira seguinte: “Contra o espírito de aventura afirmara o monopólio do comércio para um maior proveito; contra o livre pensamento será a afirmação de uma fé ortodoxa; contra as experiências novas, em ciência e filosofia, será a afirmação de uma conquista segurada, repousada nas fórmulas escolásticas decadentes, apenas de esforços renovados que consistem no esmero de sutilezas de explicações.”²⁶

Desta maneira, o espírito que levou os descobridores e colonizadores do Mundo Antigo ao Novo, as ciências que possibilitaram a grande aventura das descobertas, foram proibidas de desembarcar neste Mundo Novo, nem tiveram mais o direito de vida na própria Metrópole que, assim, paradoxalmente, cortou o nervo da sua própria vida científica, filosófica e cultural.

IV – A SEGUNDA ESCOLÁSTICA – FUNDAMENTO FILOSÓFICO DA FORMAÇÃO NO BRASIL-COLÔNIA

“No período colonial, – observa Miguel Reale – como era natural, prevaleceu a Filosofia Escolástica nos moldes de corrente dos conimbricenses que, com Pedro da Fonseca e seus companheiros, deram tão gran-

de lustre ao pensamento português do século XVI.²⁷ Seria, por isso, necessário primeiro analisar a Segunda Escolástica Portuguesa e, em seguida, a sua influência na Colônia.

1. A Segunda Escolástica Portuguesa

Inicia-se esta fase da filosofia em Portugal com Pedro da Fonseca (1528 — 1597), estendendo-se até meados do século XVIII. F. Arruda Campos distingue dois períodos da mesma: O barroco (meados do século XVI, às primeiras décadas do século XVII) e o período escolástico propriamente dito (meados do século XVII a meados do século XVIII). No primeiro período mencionam-se duas características importantes:

— a dependência do pensamento português em relação ao pensamento espanhol e

— o fato de que as idéias “modernas” de Pedro Fonseca, Francisco Suarez e Francisco Sanches não encontram ambiente propício para medrarem na Península ibérica, principalmente em suas faculdades.

Arruda Campos caracteriza o espírito escolástico predominante na Contra-Reforma portuguesa da maneira seguinte: “Um estilo de pensamento circunscrito à repetição de princípios já estabelecidos, onde não se fazem presentes a inquisição e a dúvida... Concentra ela particular atenção na parte metafísica e científica da filosofia. A problemática, objeto da especulação, acha-se inteiramente desvinculada da realidade circundante.”²⁸

Os principais representantes da escolástica em Portugal eram os jesuítas cujas primeiras gerações apresentavam tendência — sufocada, porém, paulatinamente — a elaborar uma metafísica autônoma que, permitindo abrir caminho à teologia, ao mesmo tempo, escapasse da sua tutela.

Pedro da Fonseca, membro da Companhia de Jesus desde 1548, professor da Universidade de Coimbra durante vários anos, foi a principal autoridade filosófica daquela época. Ele se tinha destacado pelos seus “Comentários à Metafísica” que lhe consagraram o nome e, inclusive, o predestinaram a tornar-se o principal autor do assim chamado “Curso Coimbrense” (Cursus philosophicus coimbricensis). “De há muito se sentia, em Coimbra, a necessidade de facilitar o trabalho de alunos, escrevendo um curso geral de filosofia. Até aí, o professor ditava as lições que os alunos se viam obrigados a copiar, não sem grande dispêndio de tempo e energias. Foi só em 1561, que se tornou uma resolução definitiva nesta matéria, por ocasião da visita que, em nome do Padre Geral, Diogo Laines, fez a Portugal o Padre Jerônimo Nadal. Para levar a termo tamanha empresa foi designado o Padre Fonseca a quem foram dados como auxiliares mais três Mestres Coimbrões, os Padres Marcos Jorge, Cipriano Soares e

Pedro Gomes. Assim nasceu a idéia do Curso Coimbricense que somente mais tarde, e não já pela mão de Fonseca, teria o seu termo."²⁹

A mencionada "Metafísica" de Fonseca distinguiu-se essencialmente dos comentários até então. Como esses, a obra dele era, "por um lado, obra de editor, tradutor e exegeta de Aristóteles". Mas não se limitou a isso: os Comentários dele são "obra de filósofo, principalmente no estabelecimento e resolução de 'quaestiones', cuja índole metafísica dita um tratamento completamente diferente ao do filólogo, exegeta ou comentador e cuja estrutura se apresenta, quase sempre com independência, em relação ao texto de Aristóteles."³⁰ Segundo Cassiano Abranches, nessa segunda parte, relativa às "quaestiones", "a propósito das matérias ousadas, interrompem-se os comentários e agitam-se questões de metafísica, que por esse tempo se costumavam tratar no ensino da filosofia."³¹

Arruda Campos menciona que Fonseca, nas "quaestiones", se ocupa "do objeto da Metafísica e da Ciência, dos universais, das causas, da matéria-prima, das formas substanciais, da teoria do ser, da analogia, do conceito, da contingência e dos futuros contingentes, da potência e do ato etc."³² Assim, na obra de Fonseca, o pensamento escolástico apresenta-se como um conjunto doutrinário.

A estrutura do Curso Coimbricense seguiu, em suas linhas gerais, a dos comentários de Pedro Fonseca à Metafísica de Aristóteles. Assim o estudante, neste Curso, encontrava uma "autêntica enciclopédia do saber moderno visto à luz da perfeita ortodoxia."³³

Os oito volumes do Curso foram publicados nos anos de 1592 a 1606, os cinco primeiros volumes em Lisboa, os três últimos em Coimbra.

2. O ensino na Colônia

Como já vimos, a educação no Brasil, nos primeiros dois séculos após a descoberta, ficou quase exclusivamente nas mãos dos Jesuítas. O fundamento de toda atividade educacional da Companhia se contém no plano de instrução contido nas Constituições de Santo Inácio. Baseia-se aí a Ratio Studiorum de 1586, aprovada definitivamente nos começos do século XVII, a qual "sintetiza a experiência pedagógica dos jesuítas, regulando cursos, programas, métodos e disciplina das escolas da Companhia"³⁴, tanto em Portugal, como também, na Colônia.

Já falamos do nível das instituições educacionais da Companhia na Colônia. Exceto os colégios da Bahia e do Rio de Janeiro, onde se ministrava o curso de Artes, intermediário entre o de humanidades e os estudos superiores, o curso em todos os outros colégios só chegava ao que hoje se denomina de ensino médio do tipo clássico. Para as carreiras eclesiásticas existiam cursos superiores de Teologia e Ciências Sagradas, tanto no Colégio Central da Bahia como nos seminários maiores.

Enquanto "o ensino elementar era para os Jesuítas o instrumento da catequese; ... o ensino secundário, clássico-humanista, uniforme, visando à formação de clérigos e de letrados, em realidade revivia um ensino medieval"³⁵. Constituíam este último as letras humanas, incluindo a Gramática, a Poesia e a História, bem como o estudo das línguas, que incluía o latim, o grego, o hebraico e outros idiomas como o caldeu, o árabe e o índico. Parece óbvio que, como objetivo primordial da educação, se visava ao apostolado da Ordem.

Seguem, na hierarquia da formação, o Curso das Artes, da Filosofia e da Teologia. O curso de Filosofia estava dividido em três anos, abrangendo as matérias seguintes:

1º ano: Lógica, Metafísica Geral, Matemáticas elementares;

2º ano: Cosmologia, Psicologia, Física, Química, Mecânica, História Natural, Biologia;

3º ano: Teologia, Ética, Astronomia, as Matemáticas superiores com a História Natural.

Como livro de base servia o Curso Coimbrese. A *Ratio Studiorum* preocupava-se com o ensino da doutrina escolástica conforme a interpretação autêntica do século XIII. Basta ver algumas regras que comprovam isso:

2ª regra: "Nas coisas de alguma importância, não se afaste (o professor) de Aristóteles a não ser quando encontrar alguma coisa alheia à doutrina que todas as academias aprovam, principalmente se for contrária à fé ortodoxa; e se houver, em contrário desta algumas afirmações de Aristóteles ou de outro filósofo, esforce-se por as refutar, atendendo-se ao Concílio de Latrão"³⁶.

3ª regra: "Os intérpretes de Aristóteles que desmerecem da religião cristã não sejam lidos nem mencionados na escola, sem grande escolha, e acautele-se que os discípulos se lhes não afeiçoem"³⁷.

Conforme a **35ª regra**, "os livros postos ao alcance dos alunos deveriam limitar-se à Suma Teológica de Santo Tomás e à obra filosófica de Aristóteles, a comentários seletos desta e a livros escolhidos para o estudo das Humanidades"³⁸.

As regras do professor de Teologia recomendam que os "nossos" sigam, exclusivamente, Santo Tomás.³⁹

Quanto ao método pedagógico dos Jesuítas, informa sobre isso um códice de Fidelino Figueiredo, publicado em 1921.⁴⁰

Concluindo o capítulo sobre o "Tomismo no Brasil Colônia", F. Arruda Campos quer estabelecer, com Miguel Reale, quatro características fundamentais da filosofia dessa época: "quanto ao **objeto do filoso-**

far, predominaram os problemas éticos ou os ontológicos, nem sempre distintos da ordem teológica; quanto à **orientação metodológica**, prevaleceu, então, desmedida confiança nos poderes da razão, entregue a si mesma, no processo abstrato das inferências formais; quanto ao **sentido da pesquisa**, nada apresentaram elas de peculiar e próprio, desenvolvendo-se como simples prolongamento e reflexo de um sistema tradicional de idéias, considerado de validade universal, perene; quanto à **atitude dos filósofos**, o que predominava era a tranqüila confiança em verdades que, tidas como indiscutíveis, suscitavam natural inclinação para a intolerância e espírito de catequese”⁴¹

V – O ILUMINISMO E POMBALISMO EM PORTUGAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO SETOR EDUCATIVO NA COLÔNIA

1. Portugal no século XVIII

Na segunda metade do século XVIII, o pensamento português se encontrava numa situação bastante peculiar, visto no contexto daqueles dos países vizinhos. O pensamento grego, reelaborado pelos escolásticos e ainda em vigor em Portugal, parece ter sido de todo superado nos demais países europeus e substituído por outros padrões.

Desde a época das grandes descobertas e da Reforma, na primeira metade do século XVI, operaram-se, na Europa, várias modificações nos campos da religião, da política, do direito e da filosofia. Finalmente, toda essa evolução, influenciada ainda pela revolução científica do século XVII e da filosofia cartesiana, culminou na assim chamada “época do iluminismo”, no século XVII.

O iluminismo em todas as suas variações, nos diversos países, sempre incluiu um programa pedagógico, intenções de uma reforma tanto das instituições, quanto dos hábitos do pensamento. Neste sentido, seus propósitos mais significativos se resumem no lema formulado por Kant, em seu escrito “Was ist Aufklärung”: “Sapere aude”.

Politicamente, o iluminismo foi a época dos “déspotas esclarecidos”, dos chefes de Estado com poder absoluto.

No iluminismo, em Portugal, destacam-se como características principais e quase exclusivas a pedagogia reformista e o absolutismo político.

A personalidade mais competente que orientou o movimento pedagógico foi o padre Luiz Antônio Verney da Congregação do Oratório, sociedade religiosa recebida por Dom João V em Portugal. Foram os padres oratorianos que introduziram as novas doutrinas de Bacon, Descartes, Gassendi e Locke, começando, assim, uma renovação cultural e combatendo, ao mesmo tempo, a orientação jesuítica.

A figura representativa, no setor político, foi o ministro Marquês de Pombal que deu até o nome a toda a época e ao próprio movimento reformista pedagógico: Fala-se das “reformas pombalinas”, do “século pombalino”, ou, respectivamente, do “Pombalismo”.

Afirma um autor, versado na matéria: O iluminismo em Portugal foi “essencialmente Reformismo e Pedagogismo. O seu espírito era, não revolucionário, nem anti-histórico, nem irreligioso como o francês, mas essencialmente progressista, reformista, nacionalista e humanista”⁴². Assemelhava-se ao iluminismo italiano: um iluminismo essencialmente cristão e católico.

Distinguem-se, segundo Paim, três fases do movimento: A primeira se apresenta mais crítica do que construtiva. Nesta, o “Verdadeiro Método de Estudar” de Verney, constituindo o elemento catalisador, forneceu a base para a Reforma Universitária. A partir desta reforma, estabeleceu-se o período afirmativo, transformando-se Antonio Genovesi numa espécie de filósofo oficial. Nas últimas décadas do século XVIII e nos começos do seguinte, estruturou-se, numa terceira fase, o pensamento científico emancipado.⁴³ Em contraposição a outros países europeus, em Portugal, até então, faltava um autêntico pensamento científico, em consequência do fechamento que sofreu o pensamento português pelo movimento contra-reformista. Esse fato, inclusive, representou um dos obstáculos ao desenvolvimento do movimento iluminista em Portugal.

A figura mais importante, no assim chamado século pombalino, como já se disse, foi o padre oratoriano e pedagogo Luiz Antônio Verney. De certa maneira, ele foi maior do que o poderoso ministro Pombal, porque foi ele quem forneceu as idéias e esquemas, ou seja, os fundamentos das reformas que Pombal, finalmente, executou. O alvo, tanto da crítica da instrução pública lusitana de Verney, como das reformas práticas da mesma instrução, realizadas por Pombal, foram os jesuítas como principais representantes da instrução, até então. O jesuitismo, nos seus fins, hábitos e práticas, tornou-se, na lógica política do Gabinete, quase um sinônimo de desnaturalização: “Não há jesuítas portugueses e jesuítas espanhóis — proclamava a Dedução Cronológica — porque são na realidade os mesmos jesuítas, que não conhecem outro soberano que não seja o seu general, outra nação que não seja a sua própria sociedade, porque pela profissão que a ela os une, ficam logo desnaturalizados da pátria, dos pais e dos parentes”⁴⁴.

Como veículo da sua crítica que se dirigia mais contra os métodos do que contra a filosofia dos inicianos, Verney usou, no anônimo, as suas famosas 16 cartas sobre a instrução pública lusitana. “O que sei, — dizia ele na Oitava Carta — é que nestes países não se sabe de que cor seja isto a que chamam boa filosofia. Este vocábulo, ou por ele enten-

damos a ciência, ou com rigor gramático, amor da ciência é um vocábulo bem grego nestes países”⁴⁵.

A política pombalina, por sua vez, procurou justificar-se por meio das idéias então vigentes sobre a religião. Esta servia, na mentalidade então predominante, de esteio para a ordem social. O homem natural, de conformidade com esta visão, pertence tanto à religião, quanto aos seus parentes e à sua pátria: somente na união cristã, que não lisonjeia os interesses desnaturalizantes da igreja, sem pátria e sem fronteiras, a sociedade civil pode viver e prosperar.

Conforme este raciocínio, não parecia mais conveniente e justificável confiar a tarefa do ensino e a organização da instrução às ordens religiosas. Parecem, antes de mais nada, o domínio próprio do poder real. “Somente S. Majestade Fidelíssima, — diz Ribeiro Sanches — foi o primeiro entre seus Augustos Predecessores, que tomou a si aquele JUS da Majestade de ordenar que os seus súditos aprendam de tal modo que o ensino público possa utilizar os seus dilatados domínios”⁴⁶.

Em 1759, por decreto de Pombal, os Jesuítas foram expulsos do próprio Reino e, também, das Colônias.

2. As conseqüências no âmbito da formação no Brasil

Quanto ao Brasil, a expulsão dos Jesuítas foi um verdadeiro golpe.

Segundo Fernando de Azevedo, “o que sofreu o Brasil não foi uma reforma do ensino, mas a destruição pura e simples de todo o sistema colonial de ensino jesuítico. Não foi um sistema ou tipo pedagógico que se transformou ou se substituiu por outro, mas uma organização escolar que se extinguiu sem que essa destruição fosse acompanhada de medidas imediatas, bastante eficazes para lhe atenuar os efeitos ou reduzir a sua extensão... Na paisagem escolar, uniforme e sem relevo, não se encontravam fora do domínio espiritual dos jesuítas senão a escola de arte e edificações militares, criada na Bahia em 1699, — talvez a primeira instituição leiga de ensino no Brasil, uma aula de artilharia criada em 1738, no Rio de Janeiro, além dos seminários de S. José e de S. Pedro, estabelecidos em 1739, na mesma cidade. Podia-se acrescentar o seminário episcopal do Pará que foi fundado pelo bispo Dom Frei Miguel de Bulhões, mas cuja direção fora confiada aos Jesuítas”⁴⁷.

Demorou 13 anos até que o Brasil conseguisse continuar seu trabalho educacional.

Conforme as idéias iluministas, na reforma da instrução, aumentaram-se os aspectos de ensino: No setor das línguas, introduziram-se as línguas modernas, como o francês, o inglês, abrindo assim, para o Brasi-

leiro o caminho para conhecer o pensamento e as idéias atuais, que haviam nascido nos respectivos países e idiomas. Introduziram-se, além disso, conforme o exemplo da Metrópole, as ciências matemáticas, físicas e naturais.

“A paisagem escolar adquiriu, sem dúvida, maior variedade de aspectos”, diz Fernando de Azevedo, “mas o plano geral da educação já não apresentava a mínima coesão”⁴⁸. O fato de não ter havido, na Colônia, uma fragmentação essencial da própria cultura deve-se, segundo os autores citados, à união da Igreja e do Estado e à própria tradição cultural, que ainda mantinham resistente e extremamente viva a unidade de fundamento religioso e humanístico⁴⁹.

“Sem sistematização no ensino, sem pessoal docente capaz, a instrução, — embora acrescida com a inclusão de novas matérias, o que poderia constituir um progresso para quem tivesse em vista, no ensino, os currículos escolares, que de fato continuavam ainda os currículos de humanidades —, era inferior, entretanto, quanto ao nível de estudos, ao mesmo tempo que se introduzia na vida brasileira uma centralização estatal no plano educacional, a exigir que, para o estabelecimento de planos de ensino, programas, tudo fosse realizado segundo intervenção do governo”⁵⁰ — tal o resumo duma crítica contundente que um dos nossos apreciados autores formulou.

CONCLUSÃO

Apresenta-se a formação brasileira, na época colonial, como fazendo parte integrante do próprio sistema colonial. Transferiu-se da Metrópole para a Colônia a organização do sistema educacional, quer dizer, a estrutura escolar, o conteúdo e o método de ensino. Veio, junto com esse sistema, o pensamento no qual se fundamentou. Vieram da Metrópole, finalmente, grande número dos mestres, na maioria Jesuítas.

Acresce que, na Colônia, o sistema de ensino se limitava, na maioria das instituições, ao nível médio, sendo a carreira eclesiástica a única formação de nível superior. O fato de que o governo impediu a fundação duma Universidade na Colônia, impediu, ao mesmo tempo, a criação dum centro intelectual, pressuposto indispensável para o intercâmbio cultural e a criação dum pensamento autêntico do país. Assim, o círculo da situação “colonial” do ensino, da formação e do pensamento, obviamente, se fecha sobre si mesmo.

Neste contexto, a obra do “fundador” da formação colonial, do Padre Nóbrega, chama a atenção. Encontramos nela, no começo da história da formação brasileira, uma tentativa “primitiva” de criar uma formação autêntica, que, então, fracassou em consequência das modificações quanto à orientação do trabalho da própria Companhia.

Resta constatar que, na época colonial, a formação, como também os seus fundamentos filosóficos, foram de caráter "colonial", ou seja, dependentes da maneira como se organizava, estruturava e fundava a formação na Metrópole.

Isso, porém, não diminui o grande mérito dos educadores daquela época, em primeiro lugar dos Jesuítas, os quais construíram, dentro dos limites historicamente dados, as bases da formação brasileira.

BIBLIOGRAFIA

- ARRUDA CAMPOS, Fernando, **Tomismo e Neotomismo no Brasil**. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1968.
- CRIPPA, Adolpho, **As Idéias Filosóficas no Brasil**. Séculos XVIII e XIX. Editora Convívio, São Paulo, 1978.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, **Filosofia no Brasil, Hoje**. Em: Cadernos SEAF, 1, 1, agosto 1978, pp. 7 – 16.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, **O pensamento filosófico no Brasil de hoje**. Em: Leonel Franca, **Noções de História da Filosofia**. Livraria "Agir" Editora. Rio de Janeiro, 1975, 343 – 369.
- MELLO KUJAWSKI, Gilberto de, **A Protofilosofia Brasileira**. Em: Rev. Bras. de Fil., vol. XXII, fasc. 85, 1972, pp. 91 – 95.
- PAIM, Antonio, **História das Idéias Filosóficas no Brasil**. Editora da Univ. de São Paulo, Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 2ª ed., 1974.
- RAMOS DE CARVALHO, Laerte, **As Reformas Pombalinas da Instrução Pública**. Ed. da Univ. de São Paulo, Saraiva S. A., São Paulo, 1978.
- REALE, Miguel, **Filosofia em São Paulo**. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 2ª ed., 1976.
- REALE, Miguel, **Perspectivas da Filosofia no Brasil**. Em: Rev. Bras. de Fil., vol. XXII, fasc. 85, 1972, pp. 3 – 16.
- TAVARES DE MIRANDA, Maria do Carmo. **Educação no Brasil**. Esboço de Estudo Histórico. Univ. Fed. de Pernambuco, Editora Universitária, Recife, 1975.
- VILLAÇA, Antônio Carlos, **O Pensamento Católico no Brasil**. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975.
- VITA, Luís Washington, **Panorama da Filosofia no Brasil**. Ed. Globo, Porto Alegre, 1969.

NOTAS

- (1) Tobias Barreto, *Questões vigentes*, 249. Obras completas, vol. IX, Imprensa Oficial de Sergipe, 1926. Aqui citado segundo Henrique Vaz, *O Pensamento Filosófico*

no Brasil de hoje, em: Leonel Franca, *Noções de História da Filosofia*, Rio de Janeiro, 1973, p. 345.

(2) João Ribeiro, *A Filosofia no Brasil*, em: *Revista do Brasil*, vol. VI (Set.-Dez., 1917), 255 – 258. Aqui citado segundo Henrique Vaz, op. cit., em Leonel Franca, *ibidem*.

(3) Maria do Carmo Tavares de Miranda, *Educação no Brasil*. Univ. Fed. de Pernambuco, Editora Universitária, Recife, 1975, p. 15.

(4) Cf. Serafim Leite, *O curso de filosofia e tentativas para se criar a Universidade do Brasil no século XVIII*. Em: *Verbum*, t. V (1948), pp. 107 – 143 (aqui 111 – 112), apud Fernando Arruda Campos, *Tomismo e Neotomismo no Brasil*. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1948, p. 20.

(5) Miguel Reale, *Filosofia em São Paulo*. Ed. da Univ. de São Paulo, Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1976, p. 8.

(6) Herbert Schneider, *A History on American Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1947, p. VIII. Apud A. Crippa, *As Idéias Filosóficas no Brasil*, Ed. Convívio, São Paulo, 1978, p. 35.

(7) R. Frondizi, *Hay una filosofia ibero-americana? Realidad*, nº 8, p. 11. Apud Crippa, op. cit., p. 36.

(8) Luis Washington Vita, *A Filosofia no Brasil*. Em: M. F. Sciacca, *História da Filosofia*, São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1966, vol. III, p. 305; apud Crippa, op. cit. *ibidem*.

(9) A. Crippa, op. cit., p. 37.

(10) *Ibidem*.

(11) *Ibidem*, p. 38.

(12) *Ibidem*, p. 39.

(13) *Ibidem*, p. 29.

(14) F. Arruda Campos, *Tomismo e Neotomismo no Brasil*. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1968, p. 19.

(15) Miguel Reale, *A filosofia no Brasil*. Em: *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*, São Paulo, 1959, pp. 9 – 28 (aqui pp. 9 – 10), apud F. Arruda Campos, op. cit., pp. 19 – 20.

(16) Cf. M. C. Tavares de Miranda, op. cit., p. 18.

(17) Fernando de Azevedo, *A Cultura brasileira*, t. I, São Paulo, 1958, p. 9, em Crippa, op. cit., p. 42.

(18) Serafim Leite, S. J., *Suma Histórica da Companhia de Jesus*, Lisboa, 1955, p. 46; apud F. Arruda Campos, op. cit., p. 40.

(19) Cf. Arruda Campos, op. cit., p. 40, nota 20.

(20) Serafim Leite, *Páginas de história do Brasil*. Com. Editora Nacional, 1937, p. 25, apud M. C. Tavares de Miranda, op. cit., p. 25.

(21) Cf. Antônio Gomes Robledo, *La filosofia en el Brasil*. México, 1945, p. 5, apud Arruda Campos, op. cit., p. 40, nota 22.

(22) Cf. Arruda Campos, op. cit., p. 40.

(23) Cf. Sérgio Buarque de Holanda, *História Geral da Civilização Brasileira*, t. I, vol. II, São Paulo, 1960, p. 76, em: *Idéias filosóficas no Brasil*, p. 42.

(24) Antero de Quental, sem bibliografia, apud L. W. Vita, *Panorama da Filosofia no Brasil*, Editora Globo, Porto Alegre, 1969, p. 13.

(25) Apud L. W. Vita, op. cit., pp. 14 – 15.

(26) M. C. Tavares de Miranda, op. cit., p. 15.

(27) Miguel Reale, *Filosofia em São Paulo*, p. 12.

(28) F. Arruda Campos, op. cit., p. 35.

(29) Severino Tavares, *op. cit.* – sua vida e obra. Em: *Revista de Filosofia*, t. IX (out./dez., 1953), pp. 344 – 353. (aqui p. 347), apud Arruda Campos, op. cit., p. 36.

(30) Joaquim de Carvalho, Pedro da Fonseca, precursor de Suarez na renovação da Metafísica. *Revista Filosófica*, Coimbra, julho de 1951, nº 2, pp. 137 – 140 (aqui p. 138), apud F. Arruda Campos, op. cit., p. 36.

(31) Cassiano Abranches, Pedro Fonseca e a renovação escolástica. Em: *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. IX (out./dez., 1953), pp. 354 – 361 (aqui 356), apud F. Arruda Campos, op. cit., p. 36.

(32) F. Arruda Campos, op. cit., p. 37.

(33) *Ibidem*.

(34) Antônio Paim, op. cit., p. 143.

- (35) M. C. Tavares de Miranda, *op. cit.*, 32.
- (36) F. Arruda Campos, *op. cit.*, p. 43 – 44.
- (37) *Ibidem*, p. 44.
- (38) *Ibidem*, p. 43.
- (39) Cf. *Ibidem*, p. 44.
- (40) Cf. *Ibidem*, p. 42; L. W. Vita, *op. cit.*, p. 19 – 20.
- (41) Miguel Reale, "A filosofia no Brasil", em *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*, São Paulo, 1959, pp. 9 – 23 (aqui p. 11); apud: F. Arruda Campos, *op. cit.*, pp. 56 – 57.
- (42) Cabral de Moncada, *Um "Iluminista" Português do Século XVIII: Luiz Antônio Verney*. São Paulo, Liv. Acadêmica, 1941, p. 12. Apud: Laerte Ramos de Carvalho, *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*, Editora da Universidade de São Paulo, Saraiva S. A., Livreiros Editores, 1978, pp. 26 – 27.
- (43) Cf. A. Paim, *op. cit.*, pp. 153 – 154.
- (44) *Dedução Cronológica e Analítica*, Parte I, Divisão Nona, § 338, p. 191. Apud: L. Ramos de Carvalho, *op. cit.*, p. 48.
- (45) *Verdadeiro Método de Estudar*, Valença na oficina de Antônio Balle, 1747. tomo I, pp. 227 – 228. Cf. edição organizada pelo Prof. Antonio Salgado Jr., Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1950, vol. III, p. 3. Apud: L. Ramos de Carvalho, *op. cit.*, p. 28.
- (46) Antonio N. Ribeiro Sanches, *Cartas para a Educação da Mocidade*, pp. 2 – 3. Apud: L. Ramos Coelho, *op. cit.*, p. 49.
- (47) Fernando de Azevedo, *a Cultura Brasileira*, tomo III, Edições Melhoramentos, 3ª ed., p. 47. Apud: M. C. Tavares de Miranda, *op. cit.*, p. 34.
- (48) Fernando de Azevedo, *op. cit.*, p. 49. Apud: M. C. Tavares de Miranda, *op. cit.*, p. 35.
- (49) Cf. *Ibidem*.
- (50) M. C. Tavares de Miranda, *op. cit.*, p. 36.

LA MUJER EN LA CULTURA IBEROAMERICANA

Celina Ana Lertora Mendoza
CONICET – Buenos Aires, Argentina

El título de la comunicación es deliberadamente ambiguo, y engloba diversos puntos de vista. En primer lugar, "cultura" puede entenderse en dos sentidos – útiles a los efectos del análisis –, según se trate de la elaboración sistemática, formal y reglada de productos culturales, o bien de una producción informal y asistemática. La distinción es importante en sí misma, pero lo es sobre todo en relación a las otras distinciones. En segundo lugar, al abordar el tema de la mujer y la cultura, debemos ver, por una parte, qué importancia y proyección ha tenido la labor cultural femenina en nuestra sociedad, y por otra, analizar en qué medida la mujer ha recibido las influencias culturales del entorno, que han determinado una cierta manera de ser y de pensar femeninos. Por último, señalemos que hablar de "la mujer" latinoamericana es casi una abstracción, pues la sociedad de nuestros países es muy compleja y ha variado mucho a lo largo de su historia, pasando del grupo tradicional al aluvional o inmigratorio, antes de llegar a la actual generación.

Por estas razones creo que no puede hablarse de las mujeres como un grupo homogéneo cuya conciencia de sexo habría que despertar, así como – en otro sentido – tampoco nuestros obreros constituyen un grupo homogéneo con los de otros países más desarrollados, o como si el único o fundamental problema fuera despertar su conciencia de clase. Creo también que esta compleja realidad ha dificultado hasta ahora la difusión del feminismo, fuera de unos círculos bastante limitados. Estimo que el problema de la mujer latinoamericana debe ser entendido en el contexto peculiar de nuestra sociedad, que ha tenido una etapa tradicional (sociedad heredada de la colonia, constituída fundamentalmente por criollos, mestizos e indios), luego una etapa de "aluvión" inmigratorio, más o menos fuerte según los países, y constituído tanto por inmigración predominantemente latina (Argentina, Chile, Uruguay) como por población africana y últimamente también asiática. Hubo una época (principios de siglo y entreguerras) en que el problema de las colectividades extrañas y su integración en la producción económica y la vida política de estos jóvenes países, fue prioritario con relación a los otros problemas que hubiera entre sus miembros (de clase social o de sexo). En esta etapa, las mujeres pertenecientes a diversas procedencias étnicas y culturales, tenían entre sí diferencias más marcadas y más difícilmente

superables que las de clase social, y el tema de la reivindicación sexual ni se planteaba. Quizá no debamos preguntarnos (o lamentar) por qué la mujer no tuvo resonancia en la cultura de esa época, sino más bien indagar por qué una gran parte de la población de nuestros países (sean los antiguos criollos, los nativos o los inmigrantes pobres) tuvieron un acceso muy limitado a las esferas de poder que determinan la producción selectiva de cultura. Naturalmente, ello se debe a nuestra característica vida socio-política, centrada en élites que fueron cediéndose alternativamente el puesto (la burguesía agraria, la industrial y la financiera) impidiendo en muchos casos una auténtica y prolongada experiencia democrática, al estilo europeo o norteamericano. Por todas estas razones, cuando en lo sucesivo me refiera a los puntos centrales de mi análisis, pido se tenga en cuenta esta advertencia, para suplir mentalmente los matices que no puedo explicitar en cada caso.

1. LA MUJER COMO PRODUCTORA DE CULTURA

1.1. Cultura sistemática o formalizada

Tenemos que considerar aquí diferentes aspectos en los que la mujer ha logrado cierta relevancia cultural. Aclaro que no entro en el acuciante problema de las "culturas dependientes", tema sin duda capital, pero no objeto de este trabajo. Considero cultura, cualquiera sea su valor, su originalidad o dependencia y marginalidad, a lo que efectivamente se ha producido, y trato de elucidar qué papel han tenido en ello nuestras mujeres.

En síntesis, considero que hay tres campos en los cuales puede señalarse una presencia femenina, variante según las épocas (actualmente tiende a aumentar), los países (mayor en los más europeizados) y los estamentos socio-étnicos (casi nula en las etnias indígenas y mestizas, mayor en los sectores provenientes de la cultura europea). Los rubros son los siguientes:

1.1.1. El magisterio.

La labor pedagógica, generalmente en las primeras letras, luego también en la escuela secundaria, y hoy en la universidad, ha sido en buena parte tarea femenina. Es difícil señalar con exactitud las razones, pero estimo que podrían hacerse las siguientes observaciones:

a) La cultura tradicional considera la educación pública como una prolongación de la hogareña. La Iglesia se proclama maestra en tanto que madre, porque educar es una tarea esencialmente materna. Creo que la laicización de los contenidos de enseñanza o de las estructuras escolares, no ha cuestionado ni tocado apenas este punto de vista, y por eso ha

parecido algo totalmente natural que la enseñanza de primeras letras (y por extensión, luego el resto) estuviese en manos de mujeres. Ha sido una forma de división de roles sociales, una extensión de su función como hembra.

b) Desde otro punto de vista, aunque se ha proclamado con harta retórica la dignidad del docente, la realidad es que en Iberoamérica, cuyos países siempre pobres apenas pueden destinar una mínima parte de sus escasos recursos a la educación, la docencia ha sido siempre una tarea mal remunerada, y en muchos casos insuficiente para vivir o para mantener una familia, tarea ésta que la sociedad tradicional encomienda al hombre, como cabeza. El magisterio no es para ellos una labor atractiva, y por eso en muchos de nuestros países la escuela primaria y la secundaria las llevan las mujeres solteras o las casadas, que deben apoyar (en forma subsidiaria y no principal) el sostenimiento del hogar.

c) Por otra parte, es una labor socialmente más aceptable que otras, debido a las proclamas sobre su importancia y muchos integrantes de la clase media-baja veían en ésto una forma de ascenso en el estatus social de sus hijas. Hoy el engaño se ha develado, y tal vez por eso sentimos la escasez de maestros con auténtica vocación de permanencia en el cargo.

1.1.2. Profesiones liberales.

Con ciertas dificultades, más por limitaciones sociales y económicas que sexuales, la mujer se abrió camino en la vida profesional, pudiendo distinguirse tres etapas:

a) Al principio, la mujer eligió carreras "más femeninas" (literatura, humanidades, psicología, psicopedagogía) cuya finalidad es la enseñanza o la ayuda personal, principalmente a niños y adolescentes. Esta etapa es una prolongación del mismo criterio de división de roles por sexo.

b) En una segunda etapa, la que actualmente se vive en la mayoría de nuestros países, la mujer arribó a otras profesiones, particularmente la medicina, el derecho, la economía y las ciencias exactas. Son todas carreras que no exigen fuerza física, poder de mando ni desplazamientos de importancia.

c) En una tercera etapa, aún incipiente, la mujer comienza a elegir carreras técnicas. Debe vencer el doble prejuicio de quienes las consideran actividades "poco femeninas" y el de aquellos que en el fondo tienen vergüenza de ser dirigidos por una mujer en tareas tradicionalmente masculinas, disfrazando su senimiento con diversas racionalizaciones (por ej. que no es conveniente que la mujer trabaje en faenas rudas-olvidando que son aceptadas otras tareas tan rudas como éstas —, o que en definitiva el peso de las mismas recaerá en los hombres).

1.1.3. Las artes

Se diría que en este rubro se aprecia mejor la presencia y el aporte de la mujer, y donde, justamente por la característica propia de la actividad, se ve mejor lo femenino en la producción cultural. No obstante, la proporción de las mujeres con capacidad artística que han logrado una trayectoria de consideración sigue siendo muy baja en relación al hombre. Diría que como intérprete (de música, danza, teatro, etc.) la mujer ha logrado equipararse, y hasta con cierta ventaja, sobre todo en los aspectos más exóticos y folklóricos. En cambio, como creadora ha tropezado con mayores dificultades. Hay un grupo de disciplinas artísticas en que estas dificultades han sido superadas: letras, pintura, danza. En cambio en cine, dirección teatral, composición musical, arquitectura y diseño la presencia es menor, tendiendo a aumentar, sobre todo en diseños y artesanías. Resta por averiguar si este hecho responde a una efectiva falta de preferencias por estos renglones del arte, o a dificultades insuperables para llevar adelante estas actividades.

1.2. Cultura asistemática e informal

Me referiré ahora a la presencia cultural de la mujer en la dimensión doméstica y, más recientemente, en otros medios sociales y políticos.

1.2.1. Nivel doméstico.

Fundamentalmente la mujer ha cumplido la función de transmitir la cultura recibida tomándolo como finalidad principal de su influencia en los hijos o en quienes tuviera a su cargo (por ej. la enseñanza elemental dada a la servidumbre indígena, etc.). En la mayoría de los casos, la transmisión de valores tradicionales (básicamente morales y religiosos) y de los usos y creencias de las nacionalidades o grupos de origen, no ha sido enriquecida con aportes propios ni ha pasado por la criba de una selección crítica. El peso de esta formación en los hijos, es variable y depende de diversos factores como las particularidades de los grupos y la estructura individual de personalidad. Casi siempre la influencia ha mermado al llegar a la adolescencia o la adultez, aunque en algunos aspectos (por ej. ciertos "tabúes") se siguiera manteniendo. Pero creo que esta influencia cultural subyace a nivel inconsciente y produce — o contribuye a — la quiebra de la personalidad y a muchas insatisfacciones y frustraciones, indefinidos complejos de culpa e impotencias que se observan en muchos estratos de nuestras sociedades, y cuyo resultado es un mal social difuso. Es que esos contenidos tradicionales, que no responden ya a la realidad, esas normas de comportamiento con las cuales el individuo ya no puede obtener el resultado esperado y prometido por su madre (suerte de "super yo"), entran en colisión con las apetencias y las expectativas que la sociedad actual presenta como deseables, y la solución del conflicto

interior se aleja más, en la medida en que la contradicción es vivida en el plano inconsciente durante años decisivos para la formación y afianzamiento de la personalidad. Por otra parte, la identificación de sus valores con su persona, proceso casi común en las mujeres hasta la reciente generación, hace que el rechazo filial de las pautas de su enseñanza materna, sea interpretado como defecto de cariño, o como ingratitud, con lo cual la solución del conflicto vital entre madre e hijos es inviable.

1.2.2. Nivel social.

La presencia femenina en la producción de bienes culturales relativos al bienestar social, estuvo limitada durante muchos años a las "obras de caridad". No quiero juzgar el sentimiento o la ética que ha guiado a las "damas de caridad" en sus tareas, pero me atrevo a afirmar que objetivamente han sido negativas para el contexto social que supuestamente debía recibir sus beneficios. En efecto, han creado el hábito de recibir como caridad y gratuitamente ciertos bienes en cuya producción, distribución y ganancia los necesitados no han intervenido y de los cuales no se sienten responsables, cuando lo que se debe exigir es el derecho a ganarse honradamente y trabajando ese pan que se le regala como a mendigos. La existencia de una cierta y permanente mendicidad de algunos núcleos sociales ha justificado la presencia de esta acción caritativa hasta que — y mientras tanto no — la mujer accedió a la vida política y encontró una forma más eficaz de ayuda social. Pero los grupos femeninos que se dedicaron a la política no fueron los mismos que continuaron la línea de la labor de caridad.

1.2.3. Nivel político.

La presencia política de la mujer en nuestros países es semejante a lo que ha sucedido en el ámbito profesional: tiende a aumentar en todos los niveles. Pero yo creo que no como una mayor concientización feminista, sino en la medida de una mayor participación política general de la población. Como es lógico, las mujeres que se dedicaron a la política "desde el llano" (pues aquí no interesan especialmente las mujeres pertenecientes a élites dominantes que por ciertas coyunturas han llegado a ocupar cargos políticos para ayudar a sus amigos) generalmente lo hicieron en direcciones de izquierda; particularmente importantes, por ej. fueron las socialistas que, dicho sea de paso, fueron también las primeras en llamar la atención sobre el feminismo, aunque con escaso eco hasta ahora. La mujer latinoamericana se dedica hoy activamente a la política, pero su participación en los primeros niveles es aún sensitivamente menor. No obstante, es auspicioso el continuo aumento de mujeres en ministerios, secretarías de estado, la diplomacia, etc. Pero la mujer que entre nosotros trabaja en política, al contrario de lo que sucede en otros países, generalmente no tiene un programa político de corte feminista. Esto es

explicable, porque la solución de otros problemas socio-económicos y políticos es acuciante, y en nuestros países las prioridades son otras. Una activa feminista argentina, preguntada sobre la diferencia entre nuestros feminismos y los europeos, expresó que en la actual situación americana puede considerarse un "lujo" injusto discutir sobre ciertos temas "feministas" como la igualdad de derechos laborales o los días de licencia por parto, o las condiciones de empleo, etc. cuando en realidad todos los derechos laborales están conculcados o amenazados, hay discriminación generalizada, violación de elementales derechos humanos y políticos, etc. En otras palabras, que la lucha por la liberación de los oprimidos (hombres y mujeres latinoamericanos por igual) es prioritaria, y sólo después de lograda, las mujeres deben luchar por suprimir las diferencias discriminatorias que persistan. Esta postura, ya denunciada hace años por Simone de Beauvoir (claro que, con respecto a Europa, probablemente la cosa es distinta) subordina los intereses de la mujer a los de otro contorno mayor al cual pertenece, y de esto también hay que tomar nota. No intento ponerme a favor ni en contra, sino simplemente señalar que, hoy por hoy, muchas mujeres latinoamericanas se plantean como prioritarias otras reivindicaciones por encima de las relativas al sexo.

2. LA MUJER COMO RECEPTORA DE CULTURA

Considero que este tema es tan amplio como el anterior, pero voy a reducirme a indicar sólo dos puntos que debieran ser objeto de una más detenida consideración:

1.2. La mujer como receptora de enseñanza

Por la razón que apunté antes, la mujer ha recibido una enseñanza básica impartida a su vez por mujeres, y en ese sentido ha sido preparada para constituir un nuevo eslabón en la cadena transmisora de la cultura y los valores tradicionales. Hasta hace poco, la enseñanza superior estaba en manos masculinas, y los hombres fueron los encargados de formar a las primeras mujeres que pudieron acceder a la universidad. Quizá esto determinó una cierta masculinización claramente observable en nuestras primeras universitarias; en parte porque tomaron como modelo a sus profesores, y en parte porque debían imitarlos para entenderse con ellos. Si esta condición fue una imposición masculina o una interpretación (quizá errada) de las mujeres, es algo sobre lo cual no tengo una respuesta precisa.

2.2. La mujer como receptora de la cultura del entorno social

Cuando la mujer accedió al mundo del trabajo, se encontró con un sistema construído por el hombre, al cual debió plegarse hasta ver la posibilidad de cambiar (o no) algunos o la mayoría de sus aspectos.

Esta ha sido la situación general y América no es excepción. Pero tenemos que hacer algunas salvedades. En primer lugar, que este proceso, ya muy estudiado en las sociedades industrializadas, se ha dado entre nosotros en la medida de nuestras semejanzas con aquellas. En cambio, las sociedades agrarias han seguido otros patrones en los cuales la presencia de la mujer ha sido permanente y más importante. En muchas sociedades indígenas y mestizas la mujer, sobre todo vieja, tenía una función cultural, social y religiosa respetada e importante: "la mama tierra", la curandera, la consejera, etc. La modernización de estas sociedades arrastro el prestigio de estas mujeres junto con el prestigio de la cultura arcaica que representaban. Los efectos psicosociales han sido graves y a remediarlos han venido algunas medidas recientes. Pienso por ej. en el reconocimiento de la medicina popular en Perú y Bolivia, donde antes se habría prohibido bajo severas penas. De cualquier manera, es difícil predecir cuál será el destino de estas culturas tan vapuleadas y qué papel podrán tener en el futuro las mujeres provenientes de estos ámbitos.

Una segunda observación, acorde con lo dicho anteriormente, es que la mujer que hoy accede en nuestros países a la vida del trabajo y la producción, más que procurarse condiciones igualitarias con el hombre, se preocupa de que ellas y los hombres obtengan condiciones mejores, y equiparables a las de los trabajadores de otros países más desarrollados y con relación a los ricos y poderosos de sus propias sociedades. No creo que estas opciones deban ser entendidas como una renuncia a las reivindicaciones específicas, y por eso pienso que no conviene discutir este punto. Se trata, para mí, de valorar cuál es la oportunidad histórica y política de hacer valer uno u otro tipo de reivindicación, supuesto que el objetivo es conseguir las todas.

EL CONOCIMIENTO HISTORICO EN LA CONCEPCION MARXISTA DE ANTONIO LABRIOLA *

Carlos Kohn

(Departamento de Filosofia Social
Contemporânea do Instituto de Filosofia da
Universidade Central da Venezuela).

“Il compito del socialismo scientifico non consiste piú nel **criticare** l’ordine sociale esistente ma nello **spiegarlo**. Non consiste piú nell’ **escogitare** un sistema sociale il piú perfetto possibile ma nel **comprendere** l’origine, lo sviluppo e il tramonto dell’ordine sociale odierno nella sua necessitá. La teoria socialista adempie cosí un compito parziale essenziale nel movimento di classe proletario. Essa produce le forme nelle quali il proletariato riconosce la propria vocazione storica e porta a coscienza le condizioni e la natura della sua propria azioni di classe”.

Karl Korsch (1923)

PREÁMBULO

Primeramente quisiera agradecer la gentil invitación que me ha hecho el Instituto Gramsci a participar en este magno evento. Digo ‘magno’ porque, que yo tenga noticia, este es, asombrosamente el primer acontecimiento de este género que se realiza sobre una figura tan descollante como lo fue Labriola, a una distancia de 77 años de su muerte, y cuyo valioso legado, aún presenta numerosos enigmas, como tan hermosamente lo anuncia el afiche alusivo a este encuentro y del cual espero que responda, por sobre todo, a sembrar el interés, a incrementar y difundir la iniciativa investigativa, a reivindicar la merecida importancia del estudio de un autor hasta ahora tan desconocido.

¿ Por qué Labriola ha tenido tan escaza fortuna ? reza la célebre exclamación de Gramsci tantas veces citada por los aquí presentes y en general por la mayoría de los estudiosos del marxismo italiano, este es el verdadero ‘problema Labriola’ en cuanto a su marxismo se trata. Un problema, que por lo que a él concierne, no surge, en modo alguno, de su obra ni como teórico marxista, ni como activista político.

(*) Ponencia presentada al **Convegno Labriola** organizado por el **Istituto Gramsci**, Firenze, 15, 16, 17, octubre 1981.

Labriola fue siempre un marxista fiel a los principios de Marx, y estos principios dominaron su vida pública desde 1890 hasta su muerte en 1904. No me puedo extender aquí en este punto, no solo por la limitación de tiempo, sino también porque esta conclusión es el resultado de una extensa investigación, que ya cuenta con más de 500 páginas manuscritas y que solo podrá ver luz previa aprobación de la Universidad de Londres, a finales del próximo año. La pequeña ponencia por mi presentada no es más que un esbozo, un intento de acercamiento a algunos de los puntos fundamentales de la doctrina labriolana na que demuestran su coherencia interna, y su rigurosidad respecto de la teoría marxista.

El 'problema Labriola' es entonces, el problema de la dislocación de la praxis respecto de la teoría. Es la desviación que obligatoriamente debe realizar la política socialista si quiere activar en el seno de la sociedad capitalista, la que produce el desfase con la teoría marxista, no viceversa. Parafraseando a Gramsci:

¿ Porqué la crítica al Programa de Gotha de Marx ha tenido tan poca fortuna ? Porque para Bebel y Liebknecht en 1875 como para Turati en 1892, lo importante era crear un partido político con capacidad de lucha en una arena que ya había sido demarcada por la cultura burguesa.

Labriola fue al socialista italiano, *mutatis mutandi*, algo como Marx a los movimientos revolucionarios europeos del siglo XIX; un 'viejo cascarrabias' como lo llamaba Bakunin. La personalidad hermética y autoritaria de Marx era frecuente tema de discusión entre los círculos socialistas europeos tal como lo fuera Labriola en Italia. Su doctrina **stricto sensu**, jamás penetró pura. El grueso de los movimientos socialistas patrocinaban un 'marxismo' impregnado en un gran porcentaje bien sea de ideas anarquistas o sindicalistas (en el caso de los más radicales), o del positivismo y del neo-kantismo, (en el caso de los más moderados). El mero hecho de que Labriola mismo haya sido el primero en escribir un ensayo sobre el **Manifiesto Comunista**, es un síntoma más, que señala cuán desconocido era Marx a medio siglo de las revoluciones de 1848. La misión que Labriola se había autopropuesto era precisamente divulgar y esclarecer un marxismo fiel a la interpretación de los propios fundadores.

Ustedes dirán: tal vez, sin embargo, el "problema Marx" ha sido resuelto. Yo no quisiera aventurarme a tanto. El desfase entre Teoría y Praxis sigue tan vigente como siempre. El hecho de que Marx sea tan conocido y Labriola tan desconocido, se responde, con la banal afirmación, que yo aupo, de que la 'fama' de Marx procede de la mistificación que ha sufrido su figura y su obra a través de la Revolución Bolshévique, me refiero especialmente a las consecuencias teóricas de esta última. ¿ O no ha sido execrado el joven Marx por la praxis política Stalinista ?

Debemos regocijarnos que el re-descubrimiento de Labriola hoy se deba a un Gramsci y no a un Lenin, dejando fuera los méritos propios, indudablemente importantes, que estos dos pensadores detentaban. Digo esto, porque afortunadamente hoy en día el "humanismo marxista", del cual, afirmo, Labriola fue el mayor exponente en la época de la Segunda Internacional, no es sólo hoy una corriente respetable con una base política sólida, i.e.: el 'Euro-comunismo', sino más que eso: demuestra en cada uno de sus análisis de los hechos sociales, a través de su exposición crítico-práctica, que es la única y verdadera heredera, la más afín a la hermeneútica señalada por Marx.

INTRODUCCIÓN

Antes de adentrarme en el tema sugerido en el título del artículo es menester formular algunos señalamientos preliminares en relación al 'problema del conocimiento' en las 'ciencias humanas', descartando por razones obvias toda referencia a las polémicas con y dentro de las así llamadas ciencias naturales, a las cuales tanto Marx como Labriola otorgaban, ciertamente, un status privilegiado dentro de este contexto.

Por supuesto, tampoco es mi intención hacer todo un **excursus** a través de la historia de la filosofía para analizar los avatares del referido problema incluso en su ámbito más restringido. Creo que en las **Tesis sobre Feuerbach** de Marx encontramos ya una inmejorable formulación que me permitiré desarrollar a efectos de esta introducción.

De las **Tesis** podemos inferir que todo conocimiento se halla vinculado a dos condiciones igualmente necesarias: 1) Debe poder formar parte y ser referido a un sistema teórico constituido y 2) debe también referirse a un objeto real existente e independiente de dicho sistema. Según que acentuemos unilateralmente una de las dos condiciones, adoptamos dos puntos de vista epistemológicos, no sólo distintos, sino opuestos. Si enfatizamos la primera condición, adoptamos una postura subjetivista, que nos coloca dentro de las corrientes del así llamado idealismo o metafísica, y cuyas formas extremas son por ejemplo: el platonismo y el tomismo. Si por el contrario, colocamos el acento en la segunda, nos situamos del lado de la teoría realista cuya forma extrema es el materialismo naturalista y acrítico. En el primer caso podemos llegar hasta la exageración de afirmar que los 'objetos' del saber son construcciones de la mente ('ficciones') que nada tienen que ver con la realidad empírica, mientras que la **conditio sine qua non** del conocimiento, es una "verdad única y suprema" (San Agustín). En el segundo a la exageración inversa de creer que los conocimientos sólo merecen el nombre de tales cuando son un reflejo o una copia fotostática de la realidad que representan y a la que se refieren (Georgy Plekhanov).

Frente a estas dos perspectivas, Marx, y posteriormente Labriola, encuentran en la categoría **Praxis** la clave epistemológica fundamental a partir de la cual es posible construir una teoría del conocimiento que no sea ni independiente de los hechos que explica ni tampoco el 'espejo' de los mismos.

"Las premisas, de las que partimos" — dice Marx en la **Ideología Alemana** (texto que Labriola obviamente no pudo conocer) — "no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción ('**praxis**') y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ('**condiciones telúricas**' en el lenguaje de Labriola) como las engendradas por su propia acción ('**terreno artificial**' — **ibid**). Estas premisas pueden comprobarse consiguientemente por la vía puramente empírica"¹.

Como si fuera un comentario de esta cita y de las páginas que le siguen, se podría leer el siguiente párrafo del segundo ensayo de Labriola: "... certo è, che alla prima ed immediata analisi dei multiformi aspetti empirici del complesso sociale, occorre un lungo lavoro di parziale astrazione; il che reca sempre con sé l'inevitabile conseguenza del vedere unilaterale... Per via di cotali astrazioni, che sono inevitabili nell' analisi parziale ed empirica, e per effetto della divisione del lavoro, i diversi lati e le diverse manifestazioni del complesso sociale furono di quanto in quanto, fissati ed immobilizzati in concetti generali ed in categorie. Le opere, gli effetti, le emanazioni, gli efflussi dell'attività umana diritto, forme economiche, principi di condotta e così via — furono come tradotti e convertiti in leggi, in imperativi e in principi che stessero al di sopra dell'uomo stesso. E di quando in quando s'è poi dovuto di nuovo scoprire questa verità semplice; che il solo fatto permanente e sicuro, ossia il solo dato, da cui muova o a cui si riferisca ogni particolare disciplina pratica, è questo: **gli uomini congregati in una determinata forma sociale, per via di determinati vincoli...** Dobbiamo alla metodica divisione del lavoro la erudizione precisa, ossia la massa delle conoscenze dichiarate, cribate, sistemate, senza delle quali ogni storia sociale vagherebbe sempre nel puramente astratto, nel formale e nel terminologico. Lo studio a parte dei presunti fattori storico-sociali ha giovato, come giova ogni altro studio empirico che si attenga al moto apparente delle cose, a raffinare gli'istrumenti della osservazione e a dar modo di ritrovare nei fatti stessi, che furono artificiosamente distratti dall'insieme, gli addentellati che al complesso sociale li legano"².

Por consiguiente, Labriola, como Marx, se interesa por los hombres, no como ellos puedan aparecer a la representación propia o ajena, sino como realmente son, esto es, tal como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo

determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad; pero también, del producto de su actividad, los medios que utiliza, y los modos como los produce³. La categoría que articula todos estos elementos es la **praxis**.

Y es precisamente a partir de esta preocupación epistemológica, que Labriola se abocará a reivindicar un marxismo acorde con la definición de Korsch citada como epígrafe a este trabajo. Esto, frente a la tendencia predominante de las corrientes marxistas de su época a tender hacia una u otra de las dos posturas extremas del conocimiento (que señalabamos anteriormente). La una, motivada por el así llamado 'retorno a Kant' aupado, por sobre todo, por socialistas revisionistas de tendencia gradualista, (Bernstein, Adler, etc.); la otra, que pretendía la simbiosis con el Darwinismo, cuyos representantes fueron los marxistas positivistas (Plekhanov, E. Ferri, etc.).

La tesis de este artículo será que en el contexto de la segunda Internacional, Labriola será el único marxista estricto (tal como lo llamara Engels en una oportunidad), si se acepta la definición Lukácsiana de 1919:

"Marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni 'fe' en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura 'sagrada'. En cuestión es de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores y que, en cambio, todos los intentos de 'superarlo' o "corregirlo" han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo"⁴.

Como si hubiera plagiado a Lukács, pero con más de dos décadas de anticipación, puede leerse el siguiente texto de Labriola, en el que se resume excelentemente su concepción del marxismo, tal como la anunciabamos, y que tematizaremos a continuación.

"Il socialismo" — afirma el filósofo cassinés — "non è una chiesa, né una setta, cui occorra il dogma o la formula fissa. Se oggi da molti si parla del trionfo del Marxismo, cotesta enfatica espressione, quando sia ridotta ad una forma crudamente prosaica, viene a dire, che nessuno può essere d'ora innanzi socialista, se non a patto de domandarsi ogni istante: in questa data situazione, che cosa conviene di pensare, di dire o di fare nell' interesse del proletariato. Non saran piú possibili... gl'inventori di sistemi sociali subiettivi, né i facitori di rivoluzioni private. La indicazione pratica del fattibile é data dalla condizione del proletariato, e questa é apprezzabile e misurabile appunto perché c'è la stregua del Marxismo (intendo qui la cosa effettuale e non il simbolo) come dottrina

progressiva le due cose, ossia il misurabile e la misura, fanno uno dal punto di vista generale del proceso storico, specie quando siano considerate a conveniente distancia... 'e materialismo storico si allargherà, si difonderà, si specificherà, avrà esso stesso una storia. Forse da paese a paese avrà modalitá e colorito diverso. E ciò non sará gran male; purché rimanga in fondo il nocciolo, che n'é come a dire, tutta la **filosofia**. Per es, dei postulati come questi: — nel proceso della **praxis** é la natura, ossia — l'evoluzione storica dell'uomo: — e dicendo **praxis** sotto questo aspetto di totalitá, s'intende di eliminare la volgare opposizione tra pratica e teoria: — perche, in altri termini, la storia é la storia del lavoro, e come, da una parti nel lavoro cosí integralmente inteso é implicito lo sviluppo rispettivamente proporzionato e proporzionale delle attitudini mentali e delle attitudine operative, cosí, da un'altra parte, nel concetto della storia del lavoro é implicita la forma sociale del lavoro stesso, e il variare di tale forma: — l'uomo storico é sempre l'uomo sociale, e il presunto uomo presociale, o supersociale, é un parto della fantasia: — e cosí via"⁵.

Compárese el último párrafo citado por ejemplo con el siguiente texto que aparece en los '**manuscritos económico-filosóficos de 1844**.

"... tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son a la vez resultado y punto de partida del proceso... Es decir, que la **socibilidad** es la característica general de todo el proceso, **igual que** la sociedad misma produce al **hombre** como **hombre**, éste le produce a ella... Sólo el hombre **social** es consciente de la entera **humana** de la naturaleza, pues sólo entonces se le presenta ésta como aquello que le **une** con el (otro) **hombre**, como su realidad para el otro y del otro para él... sólo entonces se convierte la naturaleza en la **base** de su propia existencia **humana**... Ciertamente la actividad y consumo que se manifiestan y confirman directamente en **sociedad real** con otros hombres se dan siempre allí donde esa expresión **directa** de la sociedad se basa en la naturaleza de su contenido y concuerda con ella... Mi conciencia **universal** no es sino la figura **teórica** de lo representado como figura **viva** por la comunidad **real**, por el ser social... De ahí que también la **actividad** de mi conciencia universal — en cuanto actividad ('**praxis**') sea mi existencia **teórica** como ser social"⁶.

De manera que la intención de Labriola, como la de Marx, fue la de fundamentar una teoría del conocimiento ('el **materialismo histórico**') que sea capaz de 'historizar' la realidad, tanto la naturaleza física como la naturaleza del hombre; o dicho de otro modo, que sea capaz de abstraer de cada 'acto cognocitivo' el **devenir** de las cosas, su generarse, de modo que la **praxis** como instrumento del conocimiento (que es experimento) (Labriola **dixit**) y el método dialéctico, (este último entendido como "ritmo de pensamiento capaz de reproducir, en su más

amplio movimiento, a la realidad que deviene") convergen para delinear ese campo de investigación, ese hilo conductor, cuyo núcleo es la **filosofía de la praxis**. Dicho campo es totalizante en el sentido de que debe ser lo suficientemente amplio como para poder abarcar y profundizar el análisis de todos los modos posibles de conocimiento y de la praxis y referirlos a criterios propios; lo cual no significa que los criterios elegidos tengan validez universal, ellos también deben ser 'historizados' es decir, verificados o falsados, enriquecidos o substituídos.⁷

Precisamente, a la fundamentación de esta "verdadera **Socialistische Weltanschauung**", se dedicó Labriola los últimos diez años de vida sana, década que a pesar de las numerosas crisis (políticas, teóricas y personales) supo sobrellevar, y no escatimó ánimo y esfuerzos en abocarse a una ardua y fructífera labor no sólo académica e investigativa, sino también pública y crítica, producto de la cual fueron los cuatro **Saggi** sobre la **Concepción materialista de la historia**.

Por razones de espacio, éste artículo utilizará fundamentalmente el 2do y el 3er ensayo como su principal fuente de análisis, aclarando, que de ninguna manera se intenta disminuir la relevancia de los otros dos, de otros escritos, y de las cartas, y sobre todo, se está conciente de que un análisis más comprehensivo del tema debe partir al menos de la **Prelazione su I problemi della filosofia della storia de 1887**.

LA PRAXIS COMO CATEGORIA EPISTEMOLOGICA DEL MATERIALISMO HISTORICO

No es de extrañar, en base a lo hasta ahora dicho, que Labriola, como Marx, proceda por 'exclusión crítica' de las otras corrientes de pensamiento, que con mayor fuerza gravitaban en el mundo cultural y político de la época, para a partir de allí, construir su propia concepción de la historia.

Como Marx en las **Tesis** y en la **Ideología Alemana**, Labriola, en su segundo ensayo, comienza por arremeter contra el 'conceptualismo fraseológico y vacío' que presentan todas las acepciones reduccionistas (idealistas y materialistas por igual) del desarrollo del hombre.

Observese, por ejemplo, el 'filo' del siguiente pasaje:

"Nello studio, invece, (en contraposición a la observación imparcial, los repetitivos experimentos, el manejo diligente de refinados instrumentos, que han posibilitado a las ciencias naturales una reflexión metódica — (vide párrafo anterior), dei rapporti e delle vicende umane, le passioni, e gl'interessi, e i pregiudizi di scuola, di setta, di classe, di religione, e poi l'abuso letterario dei mezzi tradizionali della

rappresentanza del pensiero, e poi la **scolastica** non mai vinta e anzi sempre rinascente, o fanno velo alle cose effettuali, o inavvertitamente le trasformano in termini, e parole, e modi di dire astratti e convenzionali... Il verbalismo... porta le menti nell'errore che sia cosa facile il ridurre in termini e in espressioni semplici e palpabili l'intricato ed immane complesso della natura e della storia; e induce nella credenza, che sia cosa agevole il vedersi sotto'ochi il multiforme e complicatissimo intreccio delle cause e delle effetti, come in spettacolo da teatrino..."⁸.

Obviamente, a esta crítica no escapan los marxistas economicistas o 'materialistas vulgares', como Labriola los denominaba, contra los cuales hace la siguiente acusación explícita:

"Almanacchino pure i **verbalisti**, a posta loro, sul valore della parola **materia**, in quanto é espressione dell' ultimo sostrato ipotetico della esperienza naturalistica. Qui noi non siamo nel campo della fisica, della chimica o della biologia; ma cerchiamo soltanto le condizioni esplicite del vivere umano, in quanto esso non é piú semplicemente animale. Non si tratta già di indurre o di dedurre nulla dai dati della biologia; ma anzi, de **riconoscere innanzi ad ogni peculiarità del vivere umano, che si forma e sviluppa per il succedersi e perfezionarsi delle attività dell'uomo stesso, in date e variabili condizioni, e di trovare i rapporti di coordinazione e di subordinazione dei bisogni, che sono il sostrato del volere e dell' operare** il materialismo della interpretazione storica non è se non il tentativo di rifare nella mente, con metodo, la genesi e la complicazione del vivere umano sviluppatosi attraverso i secoli"⁹.

Según Labriola, los 'verbalistas' (tanto los metafísicos como los materialistas) no escatiman el uso de elucubraciones y formulaciones arbitrarias en la explicación de los hechos humanos; así son frecuentemente aplicadas fórmulas como: el **azar, la providencia, la lógica de las cosas** y otros recursos de un "pensamiento inmediato" para tal fin. "Pensamiento inmediato", explica Labriola, porque "no puede justificarse a si mismo su procedimiento y sus productos por vías de la crítica o de la experimentación". En palabras del mismo Labriola:

"Colmare con dei soggetti convenzionali (per es la **fortuna**), o con una enunciazione di apparenza teoretica (per es il **fatale andare delle cose**, che alcune volte poi si confunde nelle menti con la nozione del progresso), le lacune della coscienza circa il modo come le cose siano effettivamente procedute di lor propria necessità, e fuori del nostro arbitrio e del nostro gradimento, ecco il motivo e la somma di cotesta filosofia popolare, latente od esplicita negli storici narratori, la quale per il suo carattere immediato si delegua non appena sorge la **critica della conoscenza**"¹⁰.

De allí que, para Labriola, como para Gramsci una generación más tarde, el "buen sentido" habrá de sustituir al "sentido común". Para

ambos, la arbitrariedad del pensamiento pasado, cuya fortaleza radica en la 'mistificación ideológica' que ha adquirido, puede ser fácilmente desechada por la falta de adecuación teórico-práctica que lo va alejando de la realidad. Será precisamente su propia justificación crítica la tarea fundamental a la que se aboque el materialismo histórico: esto es, obviar los defectos de la subjetividad, elevar a un máximo la confiabilidad de la interpretación de los datos, etc. Así, como análogo a los planteamientos de Gramsci, puede leerse la siguiente frase de Labriola:

"Contraporre, e poi sostituire, a tale miraggio di ideazione non critiche, a tali idoli della immaginazione, a tali ripieghi dell'artificio letterario, a tali convenzionalismi" ('a la hegemonía del sentido común') "i soggetti reali, ossia le forze positivamente operanti, ossia gli uomini nelle varie e circostanziate situazione sociali proprie di loro: —ecco l'assunto rivaluzionario e la meta scientifica della nuova dottrina"... ('la hegemonía del buen sentido')¹¹.

Un estupendo ejemplo de la crítica de Labriola, *avant-Gramsci*, a los marxistas economicistas, la hallamos en el modo en que aclara, en su segundo ensayo, uno de los problemas fundamentales de la concepción materialistas de la historia, a saber: la relación entre la estructura económica de la sociedad y las superestructuras correspondientes. La solución 'vulgar' de ese problema tiene su origen, como es habitual, en el vicio que se incurre cuando se parte de definiciones clasificatorias. En vez de indagar en cada fenómeno concreto la peculiaridad específica que lo diferencia dentro del complejo mundo de las relaciones sociales, y poner de manifiesto la función específica que allí representa el planteamiento 'escolástico' se preocupaba ante todo por clasificar el fenómeno dado, bien sea en la esfera de la 'estructura' o en la de la 'superestructura', como si tal ubicación bastara para hacer avanzar el conocimiento real. Frente a esta postura inflexible de los mecanicistas, esto es, de mantener separadas ambas esferas y privilegiar una respecto de la otra, Labriola, por el contrario, intenta evitar, por principio, y en lo posible, el término 'super-estructura', de manera que incluso cuando cita textualmente el conocido párrafo del Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, de 1859, en el que Marx se refiere a este problema, considera al neologismo *soprastruzione*¹² como una traducción mucho más apropiada para el término *Uberbau* empleado por Marx, para dejar sentado, que no existe independencia entre ambas esferas sino que una se construye sobre la otra, una es la base ('estructura económica subyacente') y la otra los productos. ¿ Desaparece de ese modo la noción dialéctica de la relación ? Al contrario, desaparece solamente la visión simplista y esquemática de la misma y adquiere relevancia la riqueza de su complejidad. Ya en su primer ensayo, Labriola había recogido plásticamente la relevancia de esa complejidad y los intrincados niveles de

articularidad de aquéllas que "está sostenio por la base económica de la sociedad".

"Di sotto allo strepito e al luccichio delle passioni", su le quali di solito si esercita la cotidiana conversazione piú in qua dai moti visibili delle volontà operanti a disegno, che è quello che cronisti e storici vedono e raccontano, piú in giú dall'apparato giuridico e politico della nostra convivenza civile, a molta distanza indietro dalle significazioni, che la religione, el'erte danno allo spettacolo e alla esperienza della vita, sta, e consiste, e si altera e trasforma la struttura elementare della società, che tutto il resto sorregge. Lo studio anatomico di tale struttura sottostante e la **Economia**. E perché la convivenza umana ha piú volte cambiato, o parzialmente o integralmente, nel suo apparato esteriore piú visibile e nelle sue manifestazione ideologiche, religiose, artistiche e simili, occorre de trovare innanzi tutto i moventi e le ragioni di tali cangiamenti, che son quelli che gli storici di solito raccontano, nelle mutazioni piú riposte, e alla prima meno visibili, dei processi economici della struttura sottostante. Cioé, **bisogna rivolgersi allo studio delle differenze che corrono tra le varie forme della produzione**, quando si tratti de epoche storiche nettamente distinte, e propriamente dette: — e **dove si tratti de spiegarsi il succedersi di tali forme, ossia il subentrare dell'una all'altra, occorre di studiare le cause di erosione ed i deperimento della forma che trapassa**: e da ultimo quando si voglia intendere il fatto storico concreto e determinato, **bisogna studiare e dichiarare gli attriti e i contrasti che nascono dai varii concorrenti (ossia le classi, le loro subdivisioni, e gl'intrecci di quelli e di queste), que una determinata configurazione**"¹³.

De modo que Labriola, al igual que Gramsci posteriormente, le adscribe a los así llamados elementos de la 'super-estructura' un papel de gran importancia tanto en la comprensión de los cambios históricos como en la transformación misma de ella. Así, el hombre se ve impelido a actuar constantemente sobre el medio que lo rodea, pero en el transcurso de esa acción tanto, el mismo, como su objeto son transformados:

"Per noi sta, cioè, indiscusso il principio, che non le forme della coscienza determinano l'essere dell' uomo, ma il modo di essere appunto determina la coscienza (Marx)" — arguye nuestro autor — "Ma queste forme della coscienza, come son determinate dalle condizioni di vita, sono anch'esse la storia. Questa non è la sola anatomia economica, ma tutto quello insiememente, che cotesta anatomia riveste e ricorre, fino ai riflessi multicolori della fantasia, o, a dirla altrimenti, non c'è fatto storia che non ripeta la sua origine dalle condizioni della sottostante struttura economica; ma non c'è fatto della storia che non sia preceduto, accompagnato e sequito da determinate forme di coscienza, sia questa superstiziosa o sperimentata, ingenua o riflessa, matura o incongrua, impulsiva o ammaestrata, fantastica o ragionante"¹⁴ y concluye:

“Solo l'amore del paradosso, inseparabile sempre dello zelo degli appassionati divulgatori di una dottrina nuova, può avere indotto alcuni nella credenza, che tanto a scriver la storia bastasse di mettere in evidenza il solo **momento economico** (spesso non accertato ancora, e spesso non accertabile affatto), per poi buttar giù tutto il resto come inutile fardello, di cui gli uomini si fossero caricati a capriccio; come accessorio, in summa, o come semplice bagattella o addirittura come un non-ente”.¹⁸

En efecto, Labriola estaba convencido que la ‘explicación’ objetiva de los procesos históricos confiada al materialismo histórico era inconciliable con la asunción de un punto de vista monista, como aquel asumido por los marxistas mecanicistas de su época como Plekhanov y otros, que mantenían la necesidad de “traducir constantemente todas las complicadas manifestaciones de la historia en categorías económicas”. El materialismo histórico, concluye Labriola, está como toda teoría metodológicamente fundamentada, en lucha perenne contra cualquier plan apriorístico de la realidad y, al mismo tiempo, contra toda posible tergiversación ideológica de sí misma. Su racionalidad no se fundamenta en un mundo de categorías abstractas, sino en un instrumento de análisis que puede y debe convertirse en tendencia, en **telos**, o como diría Sartre, en ‘Praxis intencional’.

“... noi socialisti, — exhortaba Labriola, — che ci lasciano ben volentieri chiamare scientifici, se altri non intende per cotal modo di confonderci coi Positivisti, ... non (dobbiamo battere); fianchi per sostenere una tesi astratta e generica, come fossimo causidici o sofisti... I nostri intenti non sono se non la espressione teorica e la pratica esplicazione dei dati che ci offre la interpretazione del proceso che si compie attraverso noi e intorno a noi; e che è tutto nei rapporti obiettivi della vita sociale, di cui noi siamo soggetto ed oggetto, causa ed effetto, termine e parte. I nostri intenti son razionali, non perché fondati sopra argomenti tratti dalla ragion ragionante, ma perché desunti dalla obiettiva considerazione delle cose; il che è quanto dire dalla dilucidazione del proceso loro, che non è, né può essere, un risultato del nostro arbitrio, anzi il nostro arbitrio vince ed aggioga”¹⁶.

Para Labriola, como para Marx, es en la experiencia real, en la vida, donde cesa la especulación. La ciencia real y positiva empieza, pues a partir del saber real, esto es, a partir de la representación de la **praxis**, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Con este **approach** la filosofía como saber autónomo, como metafísica, pierde el sentido de su existencia. En su lugar, puede, a lo sumo, introducirse una síntesis de los resultados más generales que es posible abstraer del examen del desarrollo histórico del ser humano. Por sí solas, separadas de la historia real, estas abstracciones no tienen absolutamente ningún valor. Pueden servir

unicamente para facilitar el ordenamiento del material histórico, para indicar la sucesión de sus estratos individuales. Pero no puede ni debe pretender justamente dar, como las metafísicas, una receta o un esquema en base a los cuales se pueden enmarcar y sistematizar las épocas históricas. La superación de estas dificultades está condicionada por la formulación de premisas metodológicas que resultan únicamente del proceso real de la vida y de la praxis, de los individuos en cada época, y que son dirigidas funcionalmente a la comprensión de la historia. Tal sería el estatus por ejemplo de la categoría '**Modo de producción**'. Así, **Das Kapital**, es para Labriola por sobretodo un ejemplo de cómo se aplica el método del materialismo histórico; y de nuevo, pareciera como si estuviera parafraseando a los **Grundrisse**:

"Il suo soggetto principalissimo" (del **Capital**, acota Labriola)
 "è la origine ed il proceso del **sopravvalore** (nell' orbita, s'intende, della produzione capitalistica, e poi, dopo combinata la produzione con la circolazione del capitale, la spartizione del sopravvalore stesso, sta come presupposte del tutto la **teoría del valore**, portata a compimento su la elaborazione che ne avea fatta la scienza economica per. un secolo e mezzo: teoria che non rappresenta mai un **factum empirico** tratto dalla volgare induzione, né esprime una semplice **posizione logica**, come qualcuno ha almanaccato, ma è la **premessa tipica**, senza della quale tutto il resto non è pensabile. Le premesse di fatto, ossia il capitale preindustriale e la genesi sociale del salariato, sono i capisaldi della **spiegazione storica dell'iniziarsi del capitalismo attuale: il meccanismo della circolazione, con le sue leggi secondarie e laterali, e da ultimo i fenomeni della distribuzione, guardati nei loro aspetti antiteccici e di relativa indipendenza, formando il tramite e le illazioni, attraverso il quale e per le quali, si arriva ai fatti di configurazione concreta, come ce li porge il movimento apparente della vita di tutti i giorni.** Le modo di rappresentazione dei fatti e dei processi è generalmente tipico, perché si suppongono sempre come già tutte esistenti in altro le condizioni della produzione capitalistica: **ond' è che le altre forme di produzione vengono illustrate, o solo in quanto furono superate di già, e per il modo come furono superate, o in quanto, come residuo, tornan di limite e d'impedimento alla forma capitalistica.** Di qui il frequente passare attraverso alle illustrazioni di mera storia descrittiva, per poi tornare, dalla dichiarazione delle premesse di fatto, allo esplicazione genetica, del modo come quelle premese, data la loro concorrenza e concomitanza, debbano funzionare tipicamente formando esse la struttura morfologica della società capitalistica. Da ciò dipende, che quel libro, che non è mai dommatico, appunto perché è critico, ed è critico, non nel senso subiettivo della parola, ma perché ritrae la critica dal moto antitetico e quindi contraddittorio delle cose stesse... **il filo conduttore di quella genesi e il procedimento dialettico;** ed è questo il punto acabroso, che mette in

tristissima condizione tutti i lettori del **Capitale**, che nel leggerlo vi portino dentro gli abiti intellettuali degli empiristi, dei metafisici, e dei padri definitori di entità concepite in *aeternum*".¹⁷

La doctrina de Marx ofrece entonces, según Labriola, si no todos los parámetros, al menos una clave, un paradigma (en el sentido Kuhniano), para fundamentar científicamente el conocimiento histórico, a partir del cual se podrá construir una verdadera y circunstanciada "**socialistische Weltanschauung**".

Sobre esta base, el filósofo de Cassino, abraza el enfoque 'crítico' de Marx y encuentra en su **dialéctica**, la única teoría epigenética capaz de conocer y forjar realísticamente el curso histórico, en tanto realidad dada y que deviene; reconociéndose a sí mismo, en tanto pensamiento crítico, como inmanente a ese mismo proceso en transformación. Sólo a través de este procedimiento dialéctico (o método genético como Labriola lo denominará más adelante), que realiza el materialismo histórico, se puede delinear explícitamente la efectiva diferencia entre el 'historicismo vulgar' "il cui segreto è questo: rinunciare alla ricerca delle leggi del variare, e alle varietà semplicemente enumerate e descritte appiccicare l'etichetta di processo storico, di sviluppo o di evoluzione"¹⁸, y el verdadero historicismo que se aferra a las leyes inmanentes del desarrollo, que ven en la historia una cadena ininterrumpida de formaciones que se interrelacionan, y evolucionan como consecuencia de las contradicciones intrínsecas que ellas mismas generan, etc., para luego inferir de ese conocimiento logrado, las posibles tendencias preponderantes del futuro.

Argüía Labriola:

"... Non si tratta già, insomma, di tornare alla intuizione teosofica o metafisica della totalità del mondo, come se noi, per atto di cognizione trascendente, giungessimo issotatto alla visione della sostanza a tutti i fenomeni e processi sottostante la parola tendenza (**critico-formal al manismo** ' "che è la filosofia implicita al materialismo storico") esprime precisamente l'adagiarsi della mente nella persuasione, che tutto è pensabile come genesi, che il pensabile, anzi non è che genesi, e che la genesi ha i caratteri approssimativi della continuità... è il discernimento critico, e quindi il bisogno di specificare la ricerca: ossia il riavvicinamento all' empirismo per ciò che concerne il contenuto del processo, e la rinuncia alla pretesa di recarsi in mano lo schema universale di tutte le cose ... Ragione precipua dell'accorgimento critico, col quale il materialismo storico corregge il monismo, è questa: che esso parte della **praxis**, dallo sviluppo della operosità... cioè, con l'esperimento ci riavviciniamo al fare delle cose, e raggiungiamo la persuasione, che le cose stesse sono un fare, ossia un prodursi"¹⁹.

La piedra angular de su posición fué la íntima conexión que él establece entre teoría y práctica, y, sin embargo, es esta misma unidad la que conduce a Labriola a rechazarde cualquier empresa que fuera puramente filosofica. Para él, el proceso cognoscitivo surge en conexión con la práctica, de manera que sin esta última no hay conocimiento. La unidad de la teoría y la práctica, que es en definitiva lo que Labriola quiere decir cuando utiliza el bien conocido término marxista de "praxis", está sustentada en el punto de vista de que la teoría es el desarrollo y sistematización del conocimiento práctico del hombre, es decir, del conocimiento obtenido por el hombre en su utilización de las cosas. De esto se desprende que la metafísica, en el sentido kantiano de una ciencia especulativa que se ocupa de objetos que están más allá de los límites de la razón (sentido, entendimiento), deviene — en el contexto de Labriola — una empresa imposible. Por el contrario, las diferentes concepciones filosóficas del hombre tienen su base en las respuestas que éste formula a sus diferentes experiencias. Así, al cambiar los procesos de producción, es decir, la manipulación de las cosas por el hombre, y, por lo tanto, la experiencia humana, también cambia la relación del hombre con los procesos y ésto lleva a su vez a nuevas teorías y filosofías.

El conocimiento, para Labriola, no puede ser, por lo tanto, sino práctico: es el resultado de la simple reproducción mental, y reflexión natural que ocurre en nosotros mientras satisfacemos nuestras necesidades, un conocimiento obviamente limitado, sujeto a cambios, y orientado a fines. Está ligado a la ciencia, la cual para Labriola también es un método natural y práctico del pensamiento dirigido a satisfacer nuestras aspiraciones materiales y espirituales. Por esta razón el materialismo histórico es también 'científico'²⁰; pero no en tanto ciencia que se aplica a un objeto inanimado, ciencia de la historia, de un proceso que nos condiciona y que se transforma con nosotros a través de nuestra **Praxis**. 'Ciencia', porque aspira a resultados objetivos, no que dependen de la volición subjetiva del hombre como individuo, sino de la interacción del hombre social con su medio ambiente. De allí, el propósito de encontrar 'leyes científicas' que diluciden y expliquen los resultados de ese proceso de praxis. Pero no a través de deducciones lógicas, o de demostraciones en un laboratorio de las causas y características de una situación histórica determinada, sino a través de enunciados que se desprenden de una observación y análisis crítico que son una **necesidad** inherente al proceso mismo, y lo sobrepasa en la medida en que éste es asimilado, reconsiderado y transformado.

"... nessun che si metta a studiare, sia pur nel modo piú concreto, empirico, particolare, minuto e circostanziato, un qualunque lato della realtà" — argumenta Labriola — "può rifiutarsi mai di ammettere alle forme generali (ossia alle categorie), che son ricorrenti negli atti

particolare del pensiero (unità, pluralità, totalità, condizione, fine, ragion d'essere, causa, effetto, progressione, finito, infinito e cosí via). Ora, per poco che in questa nuova curiosità ci soffermiamo, i problemi universali della conoscenza ci s'impongono; ossia, ci appariscono come necessariamente **dati**... tutto sta a sapere come cotesti **dati** vengano poi da noi maneggiati... La nota caratteristica della filosofia moderna... è il dubbio metodico, e quindi

il **criticismo**, che accompagna, a guisa di sospettosa cautela, l'uso di tali forme, cosí nell'intrinseco, come nella portata estensiva. Ciò che decide di tale passaggio della **ingenuità** (del pensiero classico) alla **critica** (del pensiero moderno) e la **osservazione metodica** (scarsa per estensione e per sussidii negli antichi), e piu che l'osservazione, l'**esperimento** volontariamente e tecnicamente condotto (che mancò quasi del tutto agli antichi). Sperimentando, noi diventiamo collaboratori della natura; — noi produciamo **ad arte** ciò che la natura da per sé produce. Esperimentando ad arte, il cose cessan dell'esser per noi dei meri obietti rigidi della visione perché si vanno, anzi, generando sotto la nostra guida; ("El defecto fundamental de todo el materialismo anterior "... resa la primeira **Tesis sobre Feuerbach** "es que sólo concibe las cosas, la realidad, el mundo sensible, en forma de objetos de observación y no como actividad sensorial humana, no como actividad práctica, no subjetivamente"); el il pensiero cessa dall'essere un presupposto, o un'anticipazione paradigmatica delle cose, anzi diventa **concreto**, perché **cresce** con le **cose**, a intelligenza delle quali viene progressivamente **concrecendo** ("... el aspecto activo" — continúa Marx en la misma tesis — "ha sido desarrollado por el idealismo... pero en forma abstracta porque... no conoce, naturalmente, la actividad sensorial real como tal"...; — y en la segunda tesis, concluye Marx: — "es en la práctica donde el hombre ha de demostrar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, la "terrenalidad" de su pensamiento"). "L'esperimento ad arte e metodico" — continúa Labriola — "Finisce da ultimo per indurci nella persuasione di questa verità semplicissima: che anche prima che nascesse la scienza, e in tutti gli uomini che alla scienza non arrivano, le attività interiori, compreso l'uso della ovvia riflessione, sono come un venir crescendo, per la sollecitazione dei bisogni, di noi in noi stessi, e cioè un generarsi di nuove condizioni, succesivamente elaborate Anche per questo rispetto il materialismo storico è la chiusa di un lungo sviluppo. Esso giustifica per fino il processo storico del sapere scientifico, facendo questo sapere qualitativamente consono e quantitativamente proporzionale alla capacità del lavoro; cioè facendolo rispettivo ai bisogni"²¹.

En la "explicación de los procesos históricos" realizada por la "nueva doctrina" del materialismo histórico Labriola veía un planteamiento radicalmente innovador. Según él, Marx le había asignado a

la reflexión filosófica sobre la historia un objetivo claro y preciso: el de la "reproducibilidad teórica" de los hechos históricos planteándose una "explicación" que, aunque si no reducible al modelo de las "ciencias de la naturaleza", habría de cualquier modo que obedecer a una específica rigurosidad científica. Exigencia que el marxismo satisface plenamente ya que "objetiviza y, casi diría, **naturaliza** la explicación de los procesos históricos"²² merced a una intervención super-estructural **teórico-experimental**, que encuentra en todos sus contenidos epistemológicos, incluido el objeto 'sociedad' los caracteres de la **objetividad** natural, y que descubre en la historia humana (de las relaciones de producción) la **continuación** y el **desarrollo** de la historia de la naturaleza (de las fuerza productivas). Por lo demás, cuando se dice 'naturalizar la historia' no se entiende otra cosa que el proyecto metodológico empeñado en hallar esa objetividad y descubrir ese desarrollo. ("La anatomía del hombre es la clave para la anatomía del mono" – Marx).

Por lo tanto, la historicidad de la realidad tiene un carácter muy preciso, aquel que expresa que las necesidades básicas son la matriz, "las causas y móviles del querer y del obrar humano y en ellas se identifica la condición de factor natural o como Labriola las denominará más adelante: "**Condicones telúricas**". El trabajo de coordinación y subordinación de dichas necesidades será, en la práctica, la capacidad de entenderlas en tanto condición, generalizando así la abjetividad del hecho y de la investigación histórica. Pero nuestro filósofo nos ha dicho que la historia es compleja y que es menester entenderla integralmente. Es necesario, por tanto, pasar de estas indicaciones a la reconstrucción histórica, a la determinación de cuanto es producto del género humano en sus "nexos o complejos de actividad", en otras palabras, la reconstrucción epistemológica de aquel "**terreno artificial**" que constituye el plano sobre el cual se desarrolla la íntegra historia humana, a través de la indagación de su "origen", "composición", "actuación" y "transformación"²³.

"La storia" – acotaba Labriola – "è il fatto dell'uomo, in quanto che l'uomo può creare e perfezionare i suoi strumenti di lavoro, e contali strumenti può crearsi un ambiente artificiale il quale poi reagisce nei suoi complicati effetti sopra di lui, e casí com'è, e come via si modifica, è l'occasione e la condizione del suo sviluppo"²⁴.

De manera que Labriola se opuso a la simple reconstrucción reductiva de los eventos históricos y sociales basada en meras explicaciones económicas. En particular era necesario examinar las manifestaciones supra-estructurales, las cuales no pueden ser descartadas aduciendo que son 'simple reflejo' o 'pura ilusión' (Plekhanov). La imaginación, el pensamiento, las pasiones, etc., juegan, según Labriola, un papel significativo tanto en el cambio como en la trascendencia de un hecho

histórico. (De allí que debe conferírsele al filósofo Cassinés el mérito de haber colocado los simientos para el desarrollo del concepto de **hegemonía** tan fundamental dentro del marxismo de Gramsci).

El siguiente párrafo de los **Saggi** expresa lo antedicho inmejorablemente:

“... questa rivelazione di dottrina realistica (el **materialismo histórico**) non fu, né vuole essere, la ribellione dell'uomo materiale contro l'uomo ideale. È stato ed e invece il ritrovamento dei vari e propri principii e moventi di ogni suoluppo umano, compreso quello di tutto ciò che chiamiamo ideale, interminate condizone positive di fatto, le quale recano in sé le ragioni, e la legge, e il ritmo del loro proprio divenire”²⁵.

Labriola quería estudiar las sociedades y su evolución en toda su complejidad el que los eventos se hubiesen producido precisamente de la manera que lo hicieran, y el que hubiesen tamado ciertas formas y tonalidades, no significa que tales elementos específicos sean simples pequeñeces o frusilerías a ser ignoradas. Fiel a su formación hegeliana, nuestro autor, siempre sostuvo la postura de que una sociedad, o una secuencia de eventos dados, debe comprenderse dentro de su individualidad singular, pero siempre referida a la totalidad y no como instancia de un tipo aislado.

En otras palabras, Labriola al identificar el sujeto con el objeto del conocimiento, integrándolos en una **totalidad** concreta, resuelve la relación interna del binomio 'teoría y praxis' en el mismo sentido empleado por el Lukács de **Historia y Conciencia de Clase**, al interpretar el pensamiento de Marx y de Rosa Luxemburg en el sentido de que conforman un sistema orgánico de relaciones en el que cada parte está referida al todo y éste tiene precedencia sobre la parte, aún cuando ese mismo todo sea dinámico y esté sujeto a cambios. De acuerdo con este punto de vista Labrioliano y Lukácsiano, toda separación entre política, economía, sistemas legales, valores morales, etc., es arbitraria, ya que éstos se presentan sólo como diferentes aspectos de un mismo proceso. Y, por supuesto, lo mismo le ocurre a cualquier intento de aislar períodos o hechos dentro del proceso histórico, ya que cada uno de ellos contiene, en sí mismo, la semilla de desarrollos sucesivos y las razones de su propia extinción²⁶. Sólo quien tiene conciencia de la totalidad puede entender, según Labriola, las distintas formas en la que ésta se presenta, ver las interrelaciones y las contradicciones intrínsecas que existen entre esas formas y su línea de desarrollo, para luego inferir las conclusiones realistas, bien sean positivas o negativas, para que puedan servir al movimiento obrero en su camino hacia el socialismo. Estos objetivos, dice Labriola, sólo pueden lograrse sobre la base de una unidad estrecha entre el conocimiento y la acción, entre la teoría y la praxis. La clase trabajadora

solo puede avanzar en sus actividades prácticas cotidianas, en sus batallas económicas y políticas, a través de la percepción continua de todo cambio, bien sea mayor o menor, de la realidad histórica mediante la evaluación de cada uno de los aspectos de la lucha de clases a la luz de esta concepción de la 'totalidad'.

De manera que, la **filosofía** de la praxis posee, en su formulación labrioliana, una rigurosa conciencia historicista: aquella que le permite elaborarse como **Weltanschauung** de un determinado estadio de la sociedad. Este momento 'ideológico', en el que se encuentra por ser super-estructura, no solo le confiere un dinamismo y articularidad propia, privilegiando así a las categorías que la fundamentan, sino que también le proporciona los elementos histórico-críticos necesarios para rechazar el carácter unilateral de cualquier ideología inclusive el de la propia. De este modo, el materialismo histórico es para Labriola un "**metodo**" un "**filo conduttore**" porque historiza sus propias categorías y las considera transitorias, imperfectas; porque las "verdades eternas" no existen, sino tan solo, conocimientos que se adecuan y progresan con el mismo desarrollo de la historia.

Como si fueran palabras de Labriola, podría ser interpretada la siguiente frase de Gramsci, con lo que quedaría demostrada una vez más, lo mucho que este último, se ha nutrido del legado Labrioliano:

"La filosofia della praxis" — dice Gramsci — è lo 'storicismo' assoluto, la mundanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia. In questa linea è da scavare il filone della nuova concezione del mondo"²⁷.

Para Gramsci, como para Labriola, todos los otros historicismos son parciales, se enquilosan dentro de sus propias explicaciones y rechazan toda posibilidad de falsación, (recuerdase a Popper) de sí mismas, recayendo, por consiguiente, en una banal metafísica. Siendo como es el marxismo, el único posible historicismo absoluto, es la única filosofía que está libre de todo vestigio metafísico, ya que para él, la condición de aceptación ó rechazo de un pretendido conocimiento es, en última instancia, si satisface ó ayuda a satisfacer las necesidades humanas que originalmente motivaron el esfuerzo del cual surge la referida pretensión. De tal forma que, al cambiar las necesidades, también habrán de cambiar la serie de pretendidos conocimientos que pueden ganar aceptación o rechazo. La diferencia entre la filosofía de la praxis y la teorías tradicionales, esto es, las metafísicas, es que las últimas residen fundamentalmente sobre un dualismo entre lo que es verdad y lo que se considera como verdad. Labriola, en palabras de Gramsci, caracteriza su formulación como 'historicismo absoluto' por la simple razón que esta asume un carácter de continua adaptación y reelaboración acorde con los

sucesivos cambios históricos a acontecer, pero siempre dentro de las premisas metodológicas señaladas por la filosofía de la praxis.

Así, como a manera de recapitulación, Labriola, en una carta dirigida a Sorel, que data del 24 de mayo de 1897, individua (Lenin **avant la lettre**) tres elementos fundamentales de la concepción marxista de la historia, que si bien pueden distinguirse uno de otro, “facevano **uno** nella mente di Marx, e... uno nell’opera sua”:

1) Servir como instrumento crítico para la aprehensión de las diferentes situaciones políticas por las que atraviesa el movimiento obrero y capacitarlo para una acción consecuente.

2) Ampliar el terreno del conocimiento histórico, a partir del análisis de las relaciones de clase en cada estructura económica particular.

3) Ser un paradigma metodológico orientador que se convierta en una nueva **Lebens und Weltanschauung**²⁸.

“le **Marxismo**” – dice en otro extraordinario pasaje – “giacché questo nome è ormai adottabile come simbolo e compendio di molteplice indirizzo e di una complessa dottrina – non è e non rimarrà tutto rinchiuso negli scritti di Marx e di Engels ci vorrà, anzi, molto, prima che esso divenga la dottrina piena e completa di tutte le fasi storiche già ridotte alle rispettive forme della produzione economica, e regala al tempo istesso della politica. A ciò fare occorre, o studio accuratamente nuovo di fonti, per chi voglia ingegnarsi a studiare il pasato secondo l’angolo visuale della nuova veduta storico-genetica, o speciali attitudine di orientazione politica in chi voglia praticamente operare al presente. Come quella dottrina è in sé **la crítica**, cosí non può essere continuata, aplicada e corretta, se non **críticamente**...”²⁹.

Método de investigación, concepción de la historia, filosofía de la vida y doctrina de la política, forman en Labriola un todo; pero a ese método y a esa concepción que concrece a partir de sus resultados, le es inherente la continua y perenne verificación (y porque no ‘falsación’ en el sentido popperiano) de los conocimientos obtenidos durante el proceso cognocitivo mismo. Por otra parte, el marxismo debe construirse como una filosofía muy precisa, muy neta, que hay que aclarar, profundizar y desarrollar, no combinar ni completar con otras doctrinas que en gran parte, sostienen teorías que son contrarías con las suyas:

“Come va che in tale imperfetta cognizione ed elaborazione del **Marxismo**” (Labriola se refería a las degeneraciones que estaba sufriendo el marxismo en su época), “tanti si sono affannati a completarlo, ora con Spencer, ora col Positivismo in genere, ora con Darwin, ora con ogni altro ben di dio, dando segno di volere, chi sa mai, o italianizzare, o infranciosare, o russificare il materialismo storico,

mostrando, vale a dire, di dimenticare due cose, che **questa dottrina reca in sé stessa le condizioni e i modi della sua propria filosofia**, ed è, così **nella origine come nella sostanza, intimamente internazionale.**"³⁰

Como se ha podido ver a lo largo de este artículo, el objetivo fundamental de lo — escritos labriolanos, es el de rescatar al marxismo de su contaminación y degeneración sufrida a partir de los intentos de materialismo 'vulgar' de convertirlo en una ciencia con método y ley que se parangonan a las de las ciencias naturales. A tal efecto, su intento no sólo radica en reelaborar y difundir un marxismo más fiel y riguroso a los paradigmas propios de la obra de Marx, como muchos autores pretenden que es su única contribución. Vease por ejemplo, el siguiente comentario de Althusser, muy importante además, si se recuerda que este filósofo marxista de nuestros días es, precisamente, el iniciador de una controversia similar a aquélla, sobre la 'cientificidad' del marxismo, bajo un punto de vista que es el opuesto al de Labriola.

"... le peu que j'en ai lu m'a donné l'impression frappante de me trouver en face d'une relexion originale dans le contexte culturel de son temps: non pas une oeuvre de "commentaire", qui prologe les textes classiques du marxisme, mais une oeuvre qui **leur pose des questions**, et tente de comprendre "les raisons des raisons" de leurs positions, et aussi leurs **conséquences** théoriques, et politiques... L. (Labriola) m'a donné, à une lecture rapide l'impression d'un homme qui posait des questions philosophiques à l'oeuvre de Marx, donc prenait un certain recul par rapport à leur lettre, et un recul intéressant: pour faire apparaître leurs enjeux politiques (en un temps où nombre de "commentateurs" tombaient dans le positivisme)" ³¹.

Sino también, echar las bases para que el marxismo se convierta en la única verdadera filosofía de la historia, cuya científicidad radique por sobre todo en el alto grado de precisión que denota su análisis y descripción de la sociedad entendida ésta como 'una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones' tal como lo prescribiera Marx en los **Grundrisse**.

NOTAS:

(1) MARX, C — ENGELS, F: **La Ideología Alemana**, Montevideo, **edic. Pueblos Unidos S.A.**, 1968, pág. 19.

(2) LABRIOLA, A: **Saggi sul materialismo storico** (a cura di: V. GERRATANA e A. GUERRA), Roma, **edit. Riuniti**, 1977, pág. 106 (*cursivas mías*).

(3) **Vide**, MARX-ENGELS, **Op. cit.**, págs. 19 — 20.

(4) LUKACS, G: **Historia y Conciencia de Clase**, México, **edit. Grijalbo**, 1969, pág. 2.

(5) LABRIOLA, A: **Op. cit.**, págs. 195 — 196.

(6) MARX, K: "Manuscritos de París" en **Obras de Marx y Engels**, Vol. 5, Barcelona, **edit. Grijalbo**, 1978, págs. 379 — 380.

("Por ello cuando se dice que Marx ha convertido en historia natural el estudio del proceso histórico, se debe estar consciente, de que en el fondo se está utilizando" — afirma Labriola — "solo una metáfora un tanto sugestiva que significa, nada más y nada menos, que el materialismo histórico ha reivindicado a los sujetos reales de la historia, a los hombres como verdaderos artífices de ésta. Y 'hombre' aquí no significa el abstracto 'ente genérico' (*Gattungswesen*) de Feuerbach, ni tampoco implica la igualmente abstracta e hipostasiada 'naturaleza humana' sobre la cual los modernos economistas construyen sus 'leyes'", sino "hombres en sus varias y circunstanciadas situaciones sociales que les son propias", es decir, el hombre en relación a aquellas condiciones naturales y sociales objetivas que lo rodean y que constituye la materia prima de su conciencia. El ser humano está constituido, en efecto, por la totalidad de sus relaciones sociales. Es un ser histórico en el sentido de que se forma a sí mismo por la *praxis*, pero a la vez forma y transforma la realidad natural en la que vive y actúa como parte integrante de ella.

Vide, LABRIOLA, A: "Marxismo, Darwinismo, ecc'" en *Critica Sociale* VII, 12, 1897 pp. 188 — 191.)

(7) Vide, LABRIOLA, A: *Saggi*, Op. cit., págs. 210 — 211.

(8) *Ibid.*, págs. 75 — 76.

(9) *Ibid.*, pág. 77.

(10) *Ibid.*, pág. 79.

(11) *Ibidem* (Vide también GRAMSCI, A: *Quaderni del Carcere*, Vol. II, Torino, Einaudi edit., 1975, págs. 1064 y 1399 — 1400).

(12) *Ibid.*, pág. 37.

(13) *Ibid.*, págs. 35 — 36. ("La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. ... los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad... La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma... las concibe de manera unilateral... En consecuencia, sería impracticable y errónea alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico... se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa".

MARX, K: Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Borrador) 1857 — 58, Vol. I, Argentina, siglo XXI edit., 1973, págs. 26 — 29).

(14) *Ibid.*, pág. 85.

(15) *Ibid.*, pág. 83.

(16) *Ibid.*, pág. 18.

(17) *Ibid.*, págs. 184 — 185 (cursiva más) compárese con MARX, K: *Elementos*, Op. cit., págs. 3 — 24.

(18) *Ibid.*, pág. 185.

(19) *Ibid.*, págs. 222 — 223.

(20) Vide, *Ibid.*, págs. 217 — 219 (y compárese con el siguiente texto de Gramsci: "Non esistono scienze per eccellenza e non esiste un metodo per eccellenza "un

metodo in sé' Ogni ricerca scientifica si crea un metodo adeguato, una propria logica, la cui generalità e universalità consiste solo nell'essere conforme al fine'. La metodologia piú generica e universale non é altro che la logica formale o matematica, cioé l'insieme di quei congegni astratti del pensiero che si sona venuti scoprendo deporando, raffinando attraverso la storia della filosofia e della cultura... cioé corrisponde non solo a un approfondimento delle esperienze passate di metodologia del pensiero (della tecnica del pensiero), a un assorbimento della scienza passata, ma é una condizione per lo sviluppo ulteriore della senza stessa''. GRAMSCI, A: **Op. cit.**, pág. 826).

(21) **Ibid.**, págs. 210 – 211.

(22) **Vide, Ibid.**, pág. 79.

(23) **Vide, Ibid.**, págs. 88 – 91.

(24) **Ibid.**, pág. 89.

(25) **Ibid.**, pág. 80.

(26) El punto de vista de Lukács, puede apreciarse en: LUKACS, G: **Op. cit.**, especialmente, págs. 2 – 18.

(27) GRAMSCI, A: **Op. cit.**, pág. 1437.

(28) **Vide, LABRIOLA, A: Saggi... Op. cit.**, pág. 217.

(29) **Ibid.**, pág. 187.

(30) **Ibid.**, págs. 187 – 188.

(31) ALTHUSSER, L.: "Carta fechada: Paris, 10 de Octubre de 1977", dirigida al autor de este trabajo.

ENTRE POLÊMICAS E RADICALISMOS: A ESQUECIDA POSSIBILIDADE DE FILOSOFAR

Hermeliza M. Postali

Pós-Graduação em Filosofia – PUCCAMP

O questionamento sobre a existência ou não de uma autêntica filosofia latino-americana é muito polêmico, e para situarmos-nos dentro do assunto temos que partir de certos pontos referenciais.

Tomando-se como premissa a afirmativa de Marías:

“Um americano tem que percorrer um longo caminho para chegar até a filosofia, quer dizer, a necessidade irredutível da filosofia; a seguir tem que empreender um segundo trajeto rumo à sua perspectiva pessoal e insubstituível”¹. Compreendemos que encerra dois enfoques fundamentais: num primeiro momento, quando afirma que “um americano tem que percorrer um longo caminho para chegar até a filosofia, quer dizer a necessidade irredutível da filosofia”, concebe a filosofia como campo do saber dentro uma dimensão de universalidade, a qual implica numa amadurecida reflexão sobre a problemática da existência humana.

A partir desta conceituação compreendemos a filosofia, como um conjunto de concepções teóricas sobre o homem e seu papel no universo, como uma atitude reflexiva crítica que possibilita a elaboração de tais concepções.² A filosofia torna-se assim uma ampla e profunda visão do homem.

Considerando-se a segunda parte de sua afirmativa a seguir tem que empreender um trajeto rumo a sua perspectiva pessoal e insubstituível, compreende-se a necessidade e a tarefa do sul-americano em busca de sua realidade concreta.

Interpreta-se essa tarefa como sendo um processo de disputar e amadurecer, equacionar e solucionar problemas.

Em Marías, o conceito de filosofia é apresentado sob dois aspectos distintos que tendem a complementar-se e fundir-se, para dar uma visão de transcendência e de reflexão sobre o homem sul-americano.

A premissa de Marías engloba toda uma antropologia do homem sul-americano, desde o seu estado de absoluta primitividade e a influência dos colonizadores, até a atual possibilidade de empreender uma busca de autonomia.

Considerando-se o sul-americano em seu estágio de primitivismo, quando permanece num estado de contato total com a natureza, e, analisado esse estágio, segundo os partidários de uma filosofia abstrata, era total a impossibilidade do sul-americano fazer filosofia. Configurava-se como um ser em bruto. Devido a esta caracterização era "arreligioso e ametafísicoporexcelência"³

Este estado de imersão em que se encontrava na natureza, não lhe permitia distanciar-se e objetivar a realidade. Sua possibilidade de filosofar era nula.

Se "a visão filosófica se distingue de uma visão de mundo, porque não é ingênua e espontânea"⁴, e, segundo Elian Campos Barrantes "procura ser racional, autofundada e inclusive sistemática"⁵, o homem sul-americano primitivo ainda não filosofava.

"O filosofar é, portanto, a expressão de um ato concreto, resultante de uma atitude cognoscitiva específica"⁶.

Quando o sul-americano sofreu as influências e imposições do conquistador, continuou igualmente calado. Permaneceu imenso num mundo que já não era só natureza. Iniciou-se num processo de adesão aos valores e filosofia do conquistador. Saiu do mutismo para introjetar o colonialismo. Distanciou-se progressivamente de filosofar.

Se num estado de primitividade absoluta não se pode falar em produção filosófica universal, num estado de adesão ao conquistador torna-se impossível falar em filosofia.

Portanto, tornava-se irrelevante falar em filosofia latino-americana, como contribuidora para uma filosofia universal.

A América Latina permaneceu como entidade emudecida, incapaz de autogovernar-se por manter-se pessoal, influenciada e dominada.

O latino-americano colonial tornou-se "apolítico, alheio e desinteressado às questões do Estado e às questões sociais numa clara demonstração de imaturidade cultural"⁷. Seu individualismo tornou-o indiferente aos valores coletivos. Seu caráter individual e essencialmente colonial, tornou-o inapto e incapaz para a construção de um Estado.

E Gilberto de Mello Kujawski categorizou o sul-americano através de seus traços essenciais "o individualismo passivo, o provincianismo, o anacronismo e o mimetismo"⁸.

Considerando-se, porém, a filosofia como uma possibilidade de desvelamento da realidade, vemos que, na busca de sua identidade própria, de sua essência, a filosofia latino-americana demonstra ser promissora.

Segundo Meiró Quesada "uma das conseqüências mais importantes da filosofia do latino-americano é sua contribuição para uma cons-

ciência de identidade própria do americano separando-o de seus colonizadores”⁹.

Para Augustin Basane Fernandez del Valle “a temática da filosofia latino-americana deve centrar-se no homem, na vida, na terra, na liberdade, na história e na cultura”¹⁰.

Compreende-se portanto, que a filosofia latino-americana quando considerada a partir da reflexão sobre sua própria realidade, mostra-se numa perspectiva promissora porque, distanciando-se da condição de filosofia reflexa em direção a uma filosofia que gradualmente vai assumindo a sua identidade, poderá no futuro, apresentar-se como filosofia universal, em termos de uma aprofundada reflexão que possa oferecer.

Para que possa chegar a atingir essa maturidade reflexiva ela terá que debruçar-se sobre si mesma, apreender sua essência, conviver com seus problemas concretos, equacionando-os.

Isto é reconhecido por Leopoldo Zéa que afirma: “o estudo das idéias na América é uma tarefa especial, necessária e urgente, e o é para determinado fim: o nosso auto-conhecimento”¹¹.

Conclui-se que a filosofia latino-americana, apesar de toda polêmica quanto à sua existência ou não, é uma filosofia que deverá sofrer um contínuo processo evolutivo.

Se num primeiro momento ela pareceu inexistir, e, em etapas posteriores foi sendo influenciada pela cultura européia, terá agora como meta precípua a busca de sua autonomia, a partir de uma rigorosa reflexão sobre si mesma.

Acredita-se na possibilidade de uma filosofia latino-americana que poderá universalizar-se quando, fazendo-se filosofia americana, trará sua contribuição à filosofia universal.

Não será um procedimento de imitação, mas de autenticidade, pois “a potenciação da filosofia assim como a do homem sul-americano encontra-se na objetividade que é capaz de alcançar”¹².

A filosofia sul-americana não necessita ser encerrada em si mesma, nem imitar nenhuma outra. “Sua peculiaridade, o modo concreto de sua gênese, determinada pelo tipo especial de homem que a faz, dar-lhe-á aquilo sem a qual nenhuma filosofia pode existir: vitalidade”¹³.

NOTAS

(1) Marías, in Constança Marcondes Cesar. Vicente Ferreira da Silva: Trajetória Intelectual e Contribuição Filosófica; Campinas, PUCC, 1981, p. 85.

(2) Delta Larousse Grande Enciclopédia; Ed. Delta; RJ, vol. 6, p. 2761.

(3) Caturelli, Alberto. América Bifronte, Biblioteca de Filosofia Troquel. p. 40

(4) Barrantes, Elian Campos. Possibilidades e limites de uma Filosofia Latino-Americana. Acta IX Congresso de Filosofia. Caracas. p. 173.

- (5) *Ibidem*, p. 173.
- (6) Aguirre, Max. Problemas inerentes a Contribuição de uma filosofia americana. *Revista Brasileira de Filosofia*, 1960, p. 207.
- (7) Kujawski, Gilberto de Mello. Meditações sobre o homem colonial. *Acta IX Congresso de Filosofia*. Caracas, p. 139.
- (8) *ibidem*, p. 140.
- (9) Quesada, Francisco Miró. Possibilidades e limites de uma filosofia latino-americana. *Acta IX Congresso de Filosofia*, Caracas, p. 167.
- (10) Fernandez del Valle, Augustin Basane. Possibilidades e limites de uma filosofia latino-americana. *Acta IX Congresso de Filosofia*, Caracas, p. 193.
- (11) Zéa, Leopoldo. A história das idéias na América Hispânica. *Revista Brasileira de Filosofia*. 1960. p. 514.
- (12) Mora, José Fenater. O problema da Filosofia Americana. *Revista Brasileira de Filosofia*, 1960. p. 498.
- (13) *Ibidem*, p. 498.

DIGRESION SOBRE HUMANISTA Y HUMANITARIO

Abel Naranjo Villegas

Academia Colombia de la Lengua e da Real
Academia Espanhola de la Lengua.

EL NUEVO IDEAL HUMANO

Característica de las épocas de crisis ha sido siempre la búsqueda de un nuevo ideal humano, ya que el profesado entra en conflicto con el declarado. Es ese el fenómeno que se ha esparcido en la crisis de la modernidad. Los ideales declarados han sufrido un desgarramiento de los profesados, esparciendo en las conciencias una confusión de criterios que explican la caótica movilidad del pensamiento y de la acción.

La dificultad de entendimiento entre las ideologías contemporáneas está un gran parte originada en la manera como todas ellas tratan de reivindicar para sí la auténtica calidad de humanistas. Hinchidas de autosuficiencia se presentan siempre a los debates, cuando los aceptan, revestidas previamente del monopolio del humanismo, y degradando a los adversarios a los sótanos de la inhumanidad. Todo un vocabulario esotérico fluye de esa posición para destituir de dignidad contemporánea y envejecer en el anacronismo todo aquello que no se ajusta a sus presupuestos ideológicos.

LA PERENNIDAD DEL HUMANISMO

Lo anterior no constituye un rechazo a esa propensión sino, al contrario, un reconocimiento a la vocación nobiliaria que va implícita en ella. Revela que, desde cualquier ángulo en que se coloca el sujeto, aspira a interpretar los ideales de ese humanismo y que cada propuesta nueva de su espíritu es una ampliación de sus dominios, siempre que no se desvíe del cauce auténtico de elevación de la personalidad humana. Esto último significa que ya el humanismo tiene otra connotación diferente a la que tuvo en el Renacimiento, cuando ese ciclo histórico acuñó la palabra como una reacción contra los valores vigentes en la Edad Media, proponiendo una recuperación de la antigüedad clásica.

Allá creyeron encontrar el más alto modelo de humanidad alcanzado por el hombre en su travesía histórica. La vaguedad del término

servió para que en él se protegieran hasta ideas contradictorias, ya que muchos de sus adalides le inocularon legítimamente espíritu cristiano a las reminiscencias paganas que traían los supuestos de esa antigüedad. No es, pues, insólito que ahora se alojen en ese mismo vocablo diversas variedades de humanismo como el cristiano, el integral, el socialista, el liberal, el marxista, el existencialista etc.

LA AMPLIACIÓN DE LA NATURALEZA

La idea de "humanidades", como resorte para superar la naturaleza, podría sintetizarse en el concentrado espiritual que formaron la dialéctica platónica, la metafísica aristotélica y la moral estoica. Por medio de esta última se le da al hombre el impulso ascensional para superar la naturaleza, no obstante estar fundada esa moral en el mandato de "seguir la naturaleza". La idea cristiana se introdujo en ese concepto de "naturaleza", ensanchándola para que cupiera en ella un elemento espiritual que no tiene el concepto nudo de naturaleza, tal como lo entiende la ciencia de hoy. Los dos orbes de vida natural y vida espiritual fueron, en cierta manera disociados, en el esfuerzo por superar la vida natural y absorberla en la vida espiritual. La aspiración ascética era la de abolir el cuerpo en favor del alma. Dentro de la misma teología cristiana se tardó el tema de la unidad y reciprocidad de los dos orbes.

Ese concepto estrecho de naturaleza, paradójicamente, se amplía y se incrementa mediante los avances de la ciencia contemporánea. Con ella el hombre ha aumentado la naturaleza al desintegrar el átomo y descubrir muchas más fuerzas de las que antes poseía. Ciertamente con el fuego desintegraba la molécula pero, al mismo tiempo, encontró la manera de apagarlo. En cambio, con la energía atómica está todavía perplejo ante el problema de ponerla al servicio del hombre y controlar su fuerza desatada. Así el humanismo que antes erguía al hombre para sobrepasar a la naturaleza hoy está vencido por ella y subordinado a su fatalidad del cosmos.

Ese paso indispensable para recobrar el dominio de la naturaleza está apenas rozando la dimensión ética contemporánea. Porque arrogantemente la ciencia pretendió su total autonomía de la moral y hora, con una oriundez ya no de la teología y la filosofía, sino de los mismos científicos se está planteado otra vez la necesidad de enmarcar la ciencia en la moral. El "bonum et equum" de los latinos vuelve a recobrar vigencia en las relaciones humanas.

EL HUMANISMO ETICO

Las diversas corrientes filosóficas de nuestro tiempo están impregnadas de gérmenes para darle precisión a esa palabra equívoca del

humanismo. Ya no se concibe como un tesis sino como un horizonte filosófico que, sobre esta plataforma de una naturaleza ampliada, recoja las mayores magnitudes de realidad posible.

Se advierte allí una subterránea aspiración a desbordar los límites de una especie de humanismo que pudiéramos llamar, estético, y llenar su vacío con otra especie que, provisionalmente, podría llamarse humanismo ético. Hay, pues, qué disociar la idea tradicional del humanismo clásico porque se suelen confundir los dos vocablos, al adjetivo "clásico" y el sustantivo "humanismo". El humanismo clásico se forjó un ideal de hombre que se consideró insuperable y definitivo, ya que alcanzó la magnitud más significativa en algunos pueblos ya clásicos. Era un humanismo, en cierta manera estático, porque pretendía un modelo universal y exclusivo. A favor de ese concepto se pensó que el humanismo consistía en dominar la lengua que hablaron aquellos hombres considerados arquetipos de humanidad y hasta sus normas de comportamiento.

Frente a esto viene apareciendo un humanismo dinámico, mediante el cual la apertura del espíritu humano hacia el mundo lo eleva a una universalidad que ya no puede ser la que circundó a los arquetipos clásicos sino la que la ciencia ha desplegado ante el hombre contemporáneo. Centrado, pues, en el hombre mismo y no sobre un obsoleto detredor, convierte el proyecto de cada hombre en un proyecto universal, susceptible de modificarse con las circunstancias externas, adaptándose, perfeccionándose y perfeccionando cuanto cae en la esfera de su conocimiento. Este humanismo que consiste esencialmente en una actitud para integrar la hombre con el universo no se opone al conocimiento de los arquetipos históricos sino que, al contrario, los asimila como instrumentos y no como fines. Las lenguas clásicas se convierten así en un medio y no en un fin en sí mismas para interpretar el espíritu con que aquellos encarnaron las peripecias de su vida.

LA NIVELACIÓN ESPIRITUAL

La propagación de la ciencia ha engendrado una sociedad tecnificada y ha producido un cambio radical que consiste en que, a partir de los griegos, la filosofía daba el fundamento para todas las ciencias y, en cambio, ahora son las ciencias las que dan fundamento a toda filosofía. Desde esa posición se rechaza el humanismo que inspiró la primera versión del humanismo y, al menos en la juventud, ha abierto el camino para que aparezca una especie de nihilismo, contra el cual luchan desesperadamente las propuestas del nuevo humanismo. La vida se ha insertado en la ciencia en proporciones tales que no hay actividad posible hoy que no esté regida por la ciencia y, paradójicamente se ha instalado en la negación del valor

del hombre y, por lo tanto, en el rechazo a los postulados del humanismo. Ese hecho es el que debe ser asumido a conciencia cuando sostenemos que hay un conflicto entre los valores profesados y los valores declarados. Al mismo tiempo en que florecen por todas partes los estudios de "ciencias humanas", la antropología, la etnología el psicoanálisis, va hundiendo más la idea del hombre como tal. Nietzsche lo vio claro en Zaratustra en su diálogo con el ermitaño que amaba al Hombre con mayúscula, pero exhibía al hombre muerto con minúscula. En "Las palabras y las cosas" de Michel Foucault, advierte muy agudamente cómo la exaltación del superhombre coincide con la desaparición del hombre.

En nuestra sociedad tecnocéntrica es en la que se instalan por todas partes los comités de "derechos humanos", al mismo tiempo que todos sus miembros insisten en que nada en la naturaleza está exento de cambios, lo que supone que el hombre es insubstancial. Se principia, pues, por negar la substancialidad del hombre para legitimar la necesidad de aceptar su cambio y reducir la ciencia del hombre a ciencia natural. Pero si es cierto que, como ser histórico, está inserto en la categoría de variación porque esa es la raíz de su libertad, al asumirlo sólo como un objeto natural, se le asigna una fijeza e inmutabilidad de antropoide, marginado en consecuencia del cambio. Desmochado de humanidad resulta contradictorio investirlo de esa categoría que contiene el derecho. Esa sociedad humana que declara el culto al derecho, profesa, en cambio, un culto a la utilidad que la inscribe en el filisteísmo.

IMPOPULARIDAD DE LA MORAL

Los supuestos anteriores explican al menos algunos aspectos de la crisis espiritual que los últimos cien años han planteado como preparación para el milenio siguiente. Podría extenderse la tesis de Ortega sobre la deshumanización del arte a la deshumanización de todas las formas sociales.

Es curioso observar, en efecto, como una época presidida por un voluntarismo inexorable, casi con prescindencia de todo pensamiento, es decir, una época caracterizada por el dinamismo de la acción, haya propalado tan infinito desdén por toda moralidad. En la misma medida en que se multiplican los estudios sobre el comportamiento, jamás la conducta humana se ha despojado de tantos elementos de humanidad. Hasta se homologa la idea del comportamiento del hombre con el de sus estratos animales. La impopularidad que rodea a los pensadores sobre moral debe ser atribuida a la inhibición con que se encuentra hoy el hombre que quiere hacer lo que desea, sin un marco de moralidad, porque la considera "inhumana". Proust lo apuntó al escribir que "a medida que la sociedad va corrompiéndose se depuran las nociones de moralidad".

Naturalmente esa depuración es producto de una minoría infinitesimal que no alcanza a llenar los inmensos dominios de la impopularidad.

HUMANISMO Y HUMANITARISMO

Así ha aparecido una confusión popular entre lo que significa el concepto de humanismo, sustituido por la idea vulgar del humanitarismo. El humanismo dice relación a una especie de sabiduría sobre las letras y la historia humana y el humanitarismo es más bien una idea de compasión por los sufrimientos del hombre. Simplificando al extremo podría inscribirse el humanismo en la esfera del conocimiento y el humanitarismo en la esfera de la sensibilidad. Claro que son compatibles una y otra esfera pero son diversas y propensas a confusión irremediable. Esa confusión brota remotamente del propagado desdén por lo que significa esfuerzo del entendimiento y el fácil acceso e la sensibilidad.

Bastaría observar cómo ha sido propicia nuestra época para el apareamiento de hechos tan atroces como los campos de concentración de Hitler o del Gulag, construidos y dirigidos no **propiamente** por analfabetos sino por científicos, reuniendo dos vocablos que antes se consideraban incompatibles como "barbarie científica". La saturación científica ha llegado a los mismos extremos a que llegó el humanismo con su sobresaturación retórica.

Giuseppe Toffanin en su farragoso estudio sobre el tema distingue casi polémicamente los dos conceptos al escribir: "... De este modo comenzaron al mismo tiempo la paganización y la incomprensión de la tradición humanista; juntamente prosiguen favoreciéndola, también sobre labios no incultos, el cambio de **humanismo**, que quiere decir fe en los valores humanos hechos para el hombre, y por lo tanto trascendencia del logos, por **humanitarismo** que quiere decir fe en los valores humanos creados por el hombre, y, por lo tanto, inmanencia del sentido común, como si los humanistas hubiesen sido también más o menos inconscientes humanitarios."

RESENHAS

JAPIASSU, Hilton.

Para ler Bachelard.

Rio de Janeiro. Editora Francisco Alves.

Hilton Japiassu nasceu em Carolina, no Maranhão. Doutorou-se em Filosofia, na França, e lecionou Epistemologia das Ciências Humanas e Filosofia da Ciência na PUC/RJ e no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ.

Para ler Bachelard, é um livro que pretende expor as grandes linhas do pensamento bachelardiano, remetendo o leitor, sempre que possível, às obras do filósofo.

No capítulo 1, "O filósofo e seu tempo", Japiassu assinala que tanto a vida quanto o pensamento de Bachelard foram descontínuos, entrecortados. Faz uma rápida análise das teses publicadas em 1928, ou seja, "Ensaio sobre o conhecimento aproximado" e "Estudo sobre a evolução de um problema de física: a propagação térmica dos sólidos", que marcaram a presença do autor no mundo intelectual francês. Neste 1º capítulo ainda são apresentados: a noção de tempo, que para Bachelard "só tem uma realidade: a do instante" (p. 22), e os conceitos de Razão e Imaginação identificados respectivamente com o homem diurno (da ciência) e o homem noturno (da poesia).

O 2º capítulo, intitulado "O pensamento de Bachelard", é o capítulo central do livro, onde Japiassu analisa a vertente científica e a vertente poética da filosofia bachelardiana, subdividindo o texto em seis itens, a saber:

1) **A Filosofia das Ciências** — onde é apresentada a preocupação de Bachelard de "criar uma filosofia capaz de se adequar às ciências contemporâneas" (p. 36).

A partir da Filosofia do Não, o filósofo pretende a fundação de uma filosofia não-filosófica, isto é, de uma filosofia científica.

2) **O projeto filosófico** — o projeto filosófico de Bachelard está contido em três preocupações básicas que, no dizer de Japiassu, são: a) "Bachelard apóia-se na reorganização das ciências físicas contemporâneas, não somente para defender as novas ciências contra as deformações e as explorações que delas faziam as filosofias do conhecimento tradicionais, mas porque as ciências repousam sobre um passado 'reformado'" (p. 49).

b) As adequações da filosofia às ciências contemporâneas, fazendo com que cada ciência tome consciência da filosofia que implicitamente encerra.

c) Para que as duas preocupações anteriores sejam resolvidas, Bachelard elabora certas categorias fundamentais e conceitos diretrizes para sua epistemologia, além de teses propriamente filosóficas.

Essas categorias epistemológicas fundamentais são:

a) Racionalismo aplicado — que implica os conceitos de: epistemologia histórica, objetividade, problemática, método científico e aplicação.

b) Materialismo técnico — através desta categoria são estudados os instrumentos de precisão, o conceito de cidade científica e as questões do determinismo.

c) **Psicanálise do conhecimento objetivo** — através da qual são estudados os conceitos de “obstáculo epistemológico, ruptura, vigilância e também o problema da continuidade ou descontinuidade da história das ciências.

Neste item, a respeito do projeto filosófico de Bachelard, são ainda trabalhadas as noções de verdade (que ocupa o lugar da noção científica de objetividade); obstáculos epistemológicos (como por exemplo a opinião); o duplo caráter da história das ciências (normatividade e recorrência); do progresso das ciências e da história das ciências (dialéticos).

São ainda apresentadas três teses extraídas do pensamento de Bachelard:

- a) A respeito da objetividade dos conhecimentos científicos,
- b) A respeito da categoria de verdade,
- c) Quanto à afirmação do caráter dialético do progresso das ciências.

3) **A pedagogia científica** — Neste item, Japiassu assinala que o projeto pedagógico de Bachelard é a tradução de sua filosofia das ciências e do projeto filosófico, todos problematizados em termos de **obstáculo**, uma vez que, tanto o conhecimento científico quanto a educação contam com os respectivos obstáculos.

É enfatizada a postura do filósofo a respeito da dialética mestre-aluno e da educação permanente.

4) **A epistemologia da razão aberta** — Japiassu faz, aqui, um paralelismo entre a postura epistemológica de Bachelard e a de outros filósofos. Assim, esquematicamente, temos:

Bachelard

Outros filósofos

- | | |
|-----------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| — Realismo construído progressivamente. | — Realismo construído como sistema a priori. |
| — Epistemologia da razão aberta. | — Epistemologia da razão fechada. |
| — Memória racional. | — Memória empírica. |
| — Mundo retificado. | — Mundo destruído e mundo construído (Descartes). |

Ainda são tratadas as categorias psicanalíticas que Bachelard introduz em sua epistemologia, uma vez que pretende psicanalisar o conhecimento, analisando o processo de construção e de reconstrução epistemológicas do saber. A noção de obstáculo epistemológico vem a ser o ponto de intersecção da psicanálise com a epistemologia.

5) **A fenomenologia da imaginação** — A fenomenologia das imagens deve ser elaborada porque a fenomenologia “pode nos ajudar a restituir a subjetividade das imagens e a avaliar sua amplitude, sua força e seu sentido de transsubjetividade. A fenomenologia fornece a idéia do **ponto de partida**. Ela substitui a imagem-objeto pelo ato de consciência” (p. 87).

Neste item são introduzidas as noções de anima e de animus.

6) **Antropologia da linguagem** — Diz Japiassu que as vertentes científicas e poética de Bachelard têm unidade devido ao papel estrutural, arquetônico ou criador, tanto da Razão científica quanto da Imaginação poética.

Ciência e poesia são criações do homem, este ser que fala. Assim, a linguagem científica é uma linguagem segunda, que deve evitar o uso de metáforas na estruturação de um pensamento, enquanto a palavra poética é a linguagem instauradora de sentido, a linguagem primeira, ambas advindas de uma imaginação transcendental. ●

Na conclusão o autor analisa os pontos convergentes do pensamento de Bachelard:

1. Apesar de tratar de ciência e de poesia, a obra de Bachelard tem “unidade de inspiração e de movimento” (p. 115).

2. “A compreensão de toda obra de Bachelard, tanto da científica, quanto da poética, deverá ser feita em sua dupla polaridade psíquica, por um **cógito** ao mesmo tempo sonhador e plenamente em estado de vigília” (p. 117), isto é, não podemos esquecer a dupla perspectiva de animus e anima.

3. “Ciência e poesia, dois domínios especificamente ontogenéticos, não somente ultrapassam mas renovam e criam o mundo, substituindo-lhe sua matéria por uma ‘matéria numenal’” (p. 119).

4. Bachelard trabalhou na construção de dois mundos que se opõem, o da ciência e o do onirismo, o Dia e a Noite, Animus e Anima, “duas felicidades diferentes: uma de tensão, a outra, ao contrário, de extensão (ou de plenitude)” (p. 120).

5. Japiassu termina apresentando alguns traços da personalidade de Bachelard. Relata alguns depoimentos de pessoas que o conheceram, seu amor pela pedagogia das relações mestre-aluno, sua revolta contra o ensino imposto, sua preocupação estética.

Após estas conclusões o autor anexa um apêndice que denomina Ruptura Epistemológica onde pretende, segundo suas próprias palavras, apenas propor alguns elementos de epistemologia comparada entre as elaborações de Bachelard e outras que também celebram a descontinuidade do progresso das ciências.

Assim, a primeira comparação é feita com Popper, que, segundo o autor, propõe quase as mesmas questões que Bachelard além de suas elaborações serem semelhantes e contestarem a epistemologia positivista.

Continuando, diz Japiassu, que apesar de não ter sido feito, ainda, um estudo comparativo profundo das epistemologias de Bachelard e de Kuhn, esta convergência se possível em razão de ambos sustentarem a descontinuidade da história das ciências.

No final do livro, são anexados alguns textos de Bachelard.

Não resta a menor dúvida de que **Para ler Bachelard**, de Hilton Japiassu é uma porta aberta para aqueles que pretendem introduzir-se na filosofia bachelardiana.

GABAUDE, Jean-Marc.
Le jeune Marx et le matérialisme antique.
 Toulouse, Privat, 1970.

Entre as pesquisas recentes sobre a obra marxiana, o livro do Dr. Gabaude foi o primeiro a ter como centro de preocupação a tese de doutorado de Marx.

O Dr. Jean-Marc Gabaude é professor de Filosofia Moderna e Contemporânea na Universidade de Toulouse-le Mirail, membro do conselho de redação da revista **Philosophie**. É ainda estudioso do epicurismo antigo.

O presente estudo resultou de cursos que o Dr. Jean-Marc ministrou em Toulouse, entre 1967-1969. O ponto de partida foi a dissertação do jovem Marx sobre Demócrito e Epicuro, e o objetivo, estudar o materialismo atomista.

Defendendo a tese de que "Marx nunca foi hegeliano e, ademais, nunca se reconheceu como discípulo de quem quer que seja (...)" (p. 10) nosso autor procura evidenciar a influência, sobre Marx, da "filosofia clássica alemã" (p. 10). E também a crítica de Marx a Hegel, "no que concerne à sua apreciação de Epicuro" (p. 10), embora Marx utilize a linguagem e o método hegeliano.

A relevância da tese de Marx é devida ao fato de constituir "a primeira reflexão organizada do pensamento de Marx (...) em busca de uma filosofia original, apta a responder às necessidades da época" (p. 10).

O escrito se refere ao período em que a filosofia madura de Marx não está ainda esboçada; contudo, segundo Gabaude, na tese de Marx já se pode discernir a insatisfação do pensador perante as filosofias de seu tempo e a sua busca de uma nova visão totalizadora.

Pondo em evidência o caráter de descoberta e criação que caracterizou a evolução do pensamento de Marx, o estudioso francês afirma que "sua [de Marx] evolução foi contínua até 1847" (p. 11) e que é "através de um trabalho universitário e de uma reflexão sobre a filosofia antiga que Marx elabora seu pensamento em 1841" (p. 11).

As interpretações brilhantes e a originalidade das abordagens feitas por Marx a propósito do epicurismo e atomismo antigos, tornam a leitura de sua tese obrigatória.

Assim, "o interesse de estudar a dissertação de doutoramento [de Marx] é duplo: de um lado, como caminho para nos aproximarmos de Demócrito e Epicuro; de outro, compreensão da gênese do pensamento do autor de O Capital" (pp. 12-13).

O livro de Gabaude é dividido em seis capítulos. No primeiro, apresenta o jovem Marx, como um historiador da filosofia e filósofo; no segundo, aborda a gênese do materialismo antigo, de Tales a Demócrito; no terceiro, explicita as diferenças entre Demócrito e Epicuro; no quarto expõe e critica a teoria de Marx sobre Demócrito e Epicuro; no quinto, estuda a dialética da atração e da repulsão, segundo Kant, Hegel, Marx e suas relações com os materialismos atomista e epicurista; no sexto, apresenta o racionalismo de Epicuro, sua crítica à religião e relação com o racionalismo prometéico marxista.

O fecho da obra é constituído pela apresentação das observações feitas ao texto do Dr. Jean-Marc por Émile Callot, Auguste Cornu, Jacques Ponnier e o Pe. Jean Cardonnel. Uma extensa bibliografia encerra o volume.

Um dos capítulos mais interessantes corresponde ao estudo de Gabaude sobre o mito prometéico em Epicuro e Marx, passando pela retomada do mito ao lon-

go da literatura e da filosofia, pela Idade Média, entre os humanistas, no século XVIII, pelo idealismo alemão.

Trabalho cuidado e original, o texto do pensador francês é sugestivo e interessante, abrindo perspectivas novas para a leitura de Marx.

Constança Marcondes Cesar
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

PUBLICAÇÕES DA UNIV. DE TOULOUSE — LE MIRAIL

1968 — **Le Temps et la Mort dans la Philosophie Espagnole Contemporaine**, Toulouse, Privat.

Trabalho publicado pela equipe de pensamento ibérico e ibero-americano de Toulouse, prefaciado por Georges Bastide, apresenta uma antologia da filosofia espanhola: Entralgo, Zubire, Marías, Martin Santos, Cobos, José Gros, Ferrater Mora, Fernández de Castillejo, Valle Inclán, Aranguren, em cuidadosa seleção e tradução de textos, são apresentados. Um estudo sobre "O tema da morte entre os poetas mexicanos de hoje" de Fenet-Garde, também faz parte do livro.

1971 — **Le temps et la Mort dans la Philosophie Contemporaine d'Amérique Latine**, Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse — Le Mirail.

Prefaciado por Georges Hahn, a antologia apresenta textos selecionados pela equipe de pesquisa da Universidade de Toulouse, associada ao CNRS. Dois autores brasileiros se encontram representados no volume: Maria do Carmo Tavares de Miranda e Vicente Ferreira da Silva. Os autores: León-Portilla, Carretero, Francisco Romero, L. Farré, Bolzani, Basave, Botery, foram também traduzidos. A tradução é comentada e precedida de uma introdução a propósito do autor e da relevância do texto. O trabalho é cuidado e fiel ao original; traduções primorosas.

1972 — **Pensée Ibérique et finitude**, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse — le Mirail.

Tendo como subtítulo: "ensaios sobre o tempo e a morte entre alguns pensadores espanhóis e portugueses contemporâneos", a obra obedece a plano semelhantes ao texto sobre o tempo e a morte na filosofia contemporânea da América Latina. A equipe vinculada ao CNRS teve colaboração de outros professores de portugueses e espanhol de Toulouse e da Universidade do Porto. Os autores estudados foram: José Gaos, Antero de Quental, Blasco Ibáñez, Unamuno, I. Cernuda, Huéscar. Abrange ainda um estudo de Laffranque sobre a problemática do tempo na filosofia espanhola e textos (antologia) de L. Cernuda e outro de Huéscar.

1974 — **Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique**, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse — Le Mirail.

Com uma introdução de Pierre Maxime Schuhl, o livro apresenta uma série de estudos da equipe de Toulouse sobre Léon Hebreu, Las Casas e Vitoria, Ce-

riol e Lópes de Vega, Solano, o kramsismo espanhol, Unamuno, Antonio Machado, Xiran, G. Bueno, Caso e Vasconcelos, Samuel Ramos, Salvador Allende. E também um estudo sobre a ideologia da Espanha ortodoxa do séc. XVII, e suas contradições.

1977 — **Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil.** Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse — Le Mirail.

Prefaciado por André Robinet, o livro é uma coletânea de ensaios a propósito de Turmeda, Vivés, ben Israel, Ortega y Gasset, Ferrater Mora, Octavio Paz e Dom Helder Câmara. Organizado pela equipe de Toulouse, mostra "todas as violências da sociedade e da consciência, da religião e da razão" (p. 7), como um grito contra as opressões.

A excelente qualidade dos ensaios torna a leitura obrigatória para todos os que se interessam pela América Latina.

1980 — **Pensée hispanique et philosophie française des lumières.** Toulouse, Association des l'Université de Toulouse-Le Mirail.

Prefaciado por José Lús Abellan, da Universidade Complutense, de Madrid, o livro traz uma série de ensaios, mostrando a repercussão da filosofia francesa no pensamento hispânico dos três últimos séculos.

Estudos sobre: Ramón Campos, o argentino Mariano Moreno, Jovellanos; sobre a liberdade de imprensa e sua discussão nas cortes de Cadix; sobre as relações entre o anarquismo espanhol e os filósofos franceses do século XVIII; sobre as repercussões do pensamento de Rousseau em Unamuno e Joaquim Xiram.

O fecho dos ensaios, escrito por Mansan, aborda o século das luzes na perspectiva do romance de Alejo Carpentier.

Obra coletiva da equipe de filosofia ibérica e ibero-americana da Universidade de Toulouse, reúne trabalhos de professores dessa Universidade.

1983 — **La Femme dans la Pensée Espagnole.** Paris, CNRS/Centre Régional de Publications de Toulouse.

Obra coletiva da equipe de filosofia ibérica e ibero-americana vinculada ao CNRS, da Universidade de Toulouse - le Mirail, prefaciada por Jean Guittou, da Academia Francesa, reúne colaborações de Azam, Cobos, Domergue, do próprio Guittou e Alain Guy (diretor da equipe), Reine Guy, Laffranque, Llinares, Mansan e Quenti-Mauroy.

Trata-se de enfocar o sentido do feminino, ao longo da filosofia espanhola, através de seus expoentes: Berceo, Raimundo Luillo, Fray Luís de León, Ortega y Gasset. As mulheres, do erasmismo ao romance picaresco; o feminismo na *Revista Blanca* publicada entre 1898 e 1905 (Revista dos anarquistas espanhóis).

Aborda ainda a modalidade de vivência do feminino em Tereza d'Ávila; as mulheres-filósofas da Espanha atual, entre as quais se destaca Maria Zambrano, "filósofa católica e progressista", que lutou valentemente contra o fascismo" (p. 116) e cuja antropologia existencial provocou "uma original renovação do espiritualismo" (p. 116). Os estudos sobre as mulheres-filósofas chegam às publicações das autoras, levadas a efeito em 1979.

O livro tem como fecho comentários e fragmentos de textos de Maria Zambrano.

1983 — Alain Guy. **Histoire de la Philosophie Espagnole**. Association des Publications de l'Université de Toulouse-le Mirail.

Livro de excelente qualidade, escrito pelo diretor da equipe de pensamento ibérico e ibero-americano do CNRS.

Professor da Universidade de Toulouse, Membro da Sociedade Espanhola de Filosofia de Madrid, diretor do Centro de Filosofia espanhola e ibero-americana da Universidade de Toulouse — le Mirail, o livro é o resultado de cinquenta anos de pesquisa sobre o assunto. Criador, em 1954, do ensino regular de filosofia espanhola em Toulouse; fundador, em 1967, da equipe de filosofia em língua espanhola e portuguesa vinculada ao CNRS e à Universidade de Toulouse, a qual já publicou oito volumes coletivos; participante de colóquios na França e na Espanha; diretor, a partir de 1973, do doutorado em filosofia ibérica e ibero-americana, Alain Guy — é o grande especialista francês sobre o assunto.

Segundo o autor, o presente livro retoma o projeto da publicação de 1956, **Os filósofos espanhóis de ontem e hoje**, editada por Privat. Trata de promover uma "evocação sistemática (...) do movimento geral do conjunto do pensamento espanhol através dos tempos, com todas as suas famílias espirituais" (p. 3).

O livro é dividido em cinco partes. A primeira trata do pensamento medieval espanhol: a escola de Toledo, Pedro Hispânico, o escotismo, Raimundo Lullo, a polémica contra os infieis e os averroístas, Raimundo de Sebonda, Arnaldo de Vilanova, Turmeda, o tomismo dos séculos XIV e XV, o ecletismo pré-humanista são aí abordados. Os subtemas são sucedidos de bibliografia e indicação seleta de estudos, ao longo de todo o texto.

A segunda parte tem por objeto o século de ouro do pensamento espanhol, ou seja no século XVI e no começo do século XVII, o Renascimento e o Barroco. Os filósofos nominalistas, Herrera, Vivés, El Brocence, Sepúlveda, Ruíz, os ecléticos Oliva, Carvajal, Vallés, Pedro de Valencia, López de Vega; a Escola de Salamanca e os pensadores tomistas. (Vitoria, Cano, Soto, Báñez Juan de Santo Tomas, entre outros; os pensadores jesuítas: Suárez e Molina; os platônicos agostinianos: Lufs de Léon; os heterodoxos: Gímez Pereira, Servet, Huarte, Sabuco; os filósofos-políticos: Juan de Mariana, Pedro de Rivadeneira, Ceriol, Saavedra, Márquez, Gracián — são aí estudados. Bibliografia e estudos seletos seguem cada subtítulo.

Na terceira parte, A. Guy aborda o fim do século XVII e o século XVIII, estudando o eclipse da metafísica e a invasão do cartesianismo (Lobkowitz, Izquierdo, Cardoso); a polémica atomismo-tomismo (Tosca, Berni, Palanco, Lessaca, López de Araujo, Losada, entre outros). O empirismo eclético e seus representantes principais: Feijóo, Piquier; os hierempiristas, a Escola de Valencia; o sensualismo e o liberalismo (Campos, a Arcadia Salmantre, o liberalismo reformista e o revolucionário) e a reação escolástica são abordados, sempre seguido, cada subtítulo, de bibliografia e seleção de estudos.

Na quarta parte o autor estuda o pensamento espanhol do séc. XIX e suas principais escolas: o espiritualismo agostiniano e sensualista (Capilla, Balmes), o espiritualismo catalão (Eixalá, Barba, Menendez y Pelayo); a reação tradicionalista e escolástica (Doniso Cortés e os escolásticos dogmáticos e moderados); o krausismo espanhol; o positivismo e materialismo (González Serrano, Guardia, Mata); as filosofias do espírito (criticismo, ecletismo, hegelianismo, vitalismo espiritualista) e as fi-

ilosofias sociais (o anarquismo, o socialismo, o movimento operário). Bibliografias e estudos escolhidos acompanham também esta parte do texto.

A quinta parte, dividida em duas seções, tem por assunto o pensamento do século XX. Na primeira seção, Guy estuda as correntes filosóficas e os autores representativos de 1900 a 1975. O existencialismo aberto de Unamuno; o raciovitalismo de Ortega y Gasset e da Escola de Madri (Julián Marías, Granell e Gavagorri, Zambrano, Huéscar, José Gaos); o espiritualismo figurativo de Eugenio d'Ors e o espiritualismo introspectivo de Hunter, Carreras, Artan; o correlacionismo de Angel Ruibal; a fenomenologia e o bergsonismo (Garcia Morente, Xiran); o misticismo de Berrueta; o integracionismo de Ferrater Mora; o personalismo e seus representantes: Aranguren, Entralgo, Mañero, Haba, Fullat; o ontologismo vitalista de Zaragüeta, o ontologismo agostiniano de Muñoz Alonso e Turienzo, Rivera de Ventoza e Befill; o ontologismo tomista de Ramirez, González Alvarez, Todolf, Canalis Vidal, Eulogio Palacios e dos estudiosos da Universidade de Navarra; o ontologismo suareziano de Hellín, Cuesta, Pérez Vizcaíno, Alcorta e Roig Gironella e o ontologismo crítico de Candau, Uscatescu, Millán Puelles, Cencillo, Panikker, Rábade; o objetivismo de Zubiri; os estudos de epistemologia e lógica de Turró, Garcia Bacca, Sánchez Mazas, Muñoz Delgado, Amador e Crexells; a filosofia da psiquiatria e psicanálise representada por Maraño, Ibor, Carballo, Martín Santos, del Pino e Sarró; a estética de Mirabent, Sánchez de Munián, del Corral, López Quintas, Ventos; a filosofia política e suas grandes orientações: o falangismo, o fascismo, o monarquismo, o liberalismo, o socialismo, o comunismo e o pensamento libertário dos anarquistas; os estudos de História da Filosofia (Hedó, Cruz Hernández, Artan, Ceñal, Rábade, Imaz, Ferrater Mora, Market) — todos esses campos, correntes e autores são abordados; há indicação de bibliografia e de estudos críticos.

Na segunda seção da quinta parte, Alain Guy aborda o pensamento espanhol posterior a 1975 e os fatores que influíram em sua renovação. A filosofia analítica, o marxismo recente e seus autores: Sacristán, Bueno, Ojea, Muñoz Veiga, entre outros; o neoanarquismo de García Calvo e de Carlos Díaz; o nietzscheísmo de Moreno, González Noriega; o estruturalismo de Trías, o ceticismo de Savater, a filosofia da religião (Aguirre, Dalman, Bolado, González Ruiz, Gómez Caffarena, Otero, Lluís Font) e os historiadores da filosofia (Montero Moliner, Chamizo, Vidal Peña, Flórez Miguel, Ramos, José Luis Abellán, entre outros) são lembrados, bem como suas obras principais.

Obra extensa de pouco menos de quinhentas páginas, o livro de Alain Guy é de leitura obrigatória, para todos os que se interessam pela filosofia espanhola e pela contribuição relevante de seus autores na História da Filosofia ocidental.

Constança Marcondes Cesar
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

BIBLIOGRAFIA LATINO-AMERICANA DE FILOSOFIA

- ADRADOS, Juan José Sanz. **Educación y libertación en América Latina**; USTA, Bogotá, 1979.
- AGUIRRE C., G. Marx. **Problemas inherentes a la constitución de una Filosofía Americana** (Apuntes para una Filosofía de la Filosofía Americana); Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 207 – 210.
- ALBARRACÍN, Eudoro Rodríguez. **Hacia una Filosofía en Perspectiva Latinoamericana**; Bogotá, Cuadernos de Filosofía Latino Americana, USTA, nº 1, out-dez 1979, pp. 19 – 30.
- ALVAREZ, Luis José Gonzáles. **José Ingenieros: 'Un Idealismo Etico en Funcion de la Experiencia Social'**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de F. Latinoamericana, pp. 317 – 342.
- ANDRADE, Oswald de. **Um Aspecto Antropológico da Cultura Brasileira – O Homem Cordial**; Atas do I Congresso Nacional de Filosofia, SP-IBF/USP, 1950, pp. 229 – 231.
- ANGULO, Jaime Rubio:
1. **Introducción al Filosofar**, USTA, Bogotá, 1977.
 2. **Antropología Filosófica**, USTA, Bogotá, 1976.
 3. **Historia e Ideas en América**, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, USTA, nº 1, out-dez 1979, pp. 5 – 18.
 4. **Hermenéutica y Crítica en el Filosofar Latinoamericano Actual**, Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 129 – 141.
- ARDAO, Arturo:
1. **Historia y evolución de las ideas Filosóficas en América Latina**, Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 61 – 69.
 2. **Filosofía Americana y Filosofía de lo Americano**, in Filosofía de lengua española, Montivideo, Alfa.
- ARGOTE, Germán Marquínez:
1. **Metafísica desde Latinoamérica**, USTA, Bogotá, 1977.
 2. **Horizontes Históricos de la Metafísica: hacia una Metafísica desde latinoamérica**, Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 245 – 267.
- ARIAS, Alejandro C. **Vaz Ferrera**, México-Buenos Aires, 1948.
- ASTRADA, Carlos:
1. **La Filosofía Americana como Exponente de una Cultura Autónoma**; Anais do Congresso Internacional de Filosofia em São Paulo, 1954, Vol. III, IBF/USP, pp. 1077 – 1083.
 2. **Relación del ser con la ec-sistencia**, Actar del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Univ. Nacional de Cuyo, 1949, Vol. II, pp. 655 – 659.
 3. **El Existencialismo, filosofía de nuestra época**; Atas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza Universidade Nacional de Cuyo, 1949, tomo I, pp. 396 – 407.
- ASSMANN, Hugo:
1. **Análisis de las 'Necesidades Básicas' del Hombre**, Bogotá, USTA, in Po-

- nencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 169 – 175.
2. **El 'Progresismo Conservador' del Banco Mundial**; Bogotá, USTA in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 271 – 305.
- AZUAR, Luis. **Alejandro Korn**; Buenos Aires, 1940.
- BAGOLINI, Luigi. **Motivi del Pensiero Sudamericano**; Giornale di Metafisica, Padova, Vol. VII, 1952, pp. 607 – 611.
- BARCELÓ, Joaquim. **El entroncamiento con la tradición como única posibilidad para un Filosofar Latinoamericano**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 223 – 224.
- BARRANTES, Eliam Campos. **Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 173 – 176.
- BOLIVAR, S. **Escritos políticos**; Madrid, Alianza, 1969.
- BONDY, Augusto Salazar:
1. **Existe una Filosofía de nuestra América ?**; Siglo XXI, México.
 2. **La Filosofía en el Perú**, Washington, 1954.
 3. **Sentido y problema del pensamiento filosófico hispano americano**, Center of Latim American Studies, 1969.
- BRAVO, Samuel Guerra. **El Pensamiento Ecuatoriano en los Siglos XVI, XVII y XVIII**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 59 – 66.
- CÁMARA, Dina V. Picottide. **La realidad Latinoamericana como problema para el pensar Filosófico**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 199 – 202.
- CANNA BRAVA, Euryalo. **Present Tendencies in Latin American Philosophy**; The Journal of Philosophy, Vol. XLV, nº 5, march 3, 1949, pp. 113 – 119.
- CAPPELLETTI, Angel J., **História y evolución de las ideas Filosóficas en América Latina**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 77 – 80.
- CÁRDENAS, Horácio. **A América Latina e a Filosofia Existencial**; SP, RBF, 1960, out-nov-dez, pp. 523 – 526.
- CATURELLI, Alberto. **América Bifronte**; Buenos Aires, Ed. Troquel S. A., 1961.
- CLAPS, Manuel. **La História de las ideas como Historia de las ideologías**, Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 81 – 83.
- COMMENO, Teodoro Láscaris. **Identidad e Inautenticidades del Pensamiento Filosófico Latinoamericano de Filosofía**, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 229 – 231.
- CORRALES, Enrique Castillo. **La Antropología que Subyace en la Ideología de la Seguridad Nacional**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Latinoamericano de Filosofía, pp. 201 – 209.
- COSTA, João Cruz. **A Filosofia no Brasil e na América**; Anais do III Congresso Nacional de Filosofía, SP, IBF, 1960, pp. 69 – 72.
- DAVIS, Harold Eugen. **La Historia de las Ideas en Latinoamericana**, in Latinoamericana nº 2, UNAM, México.

- DIONISIO, J. Sant'Ana. **A Meditação Filosófica no Novo Mundo**. Anais do Congresso Internacional de Filosofia em SP, SP, Vol. III, IBF, 1954, pp. 1089 — 1096.
- DORESTAL, Ives. **Tesis sobre la determinación de una línea teórica general para un trabajo filosófico concreto en América Latina**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 251 — 253.
- DUSSEL, Enrique D.:
 1. **Filosofía Ética Latinoamericana. Política Latinoamericana**; Bogotá, USTA, 1979.
 2. **Liberación de la Mujer y Erotica Latinoamericana**; Bogotá, Ed. Nueva América, s/d.
 3. **Filosofía de la Liberación Latinoamericana**; Bogotá, Ed. Nueva América, s/d.
 4. **Tomismo y Metafísica en América Latina**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso de Filosofía Latinoamericana, pp. 219 — 235.
- DUTARI, Julio Terán. **Conocimiento y Tradición Metafísica**; Ediciones de la Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1980.
- ESCOBAR, Roberto. **La utopía como constante Filosófica en América**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 159 — 164.
- FRANCOVICH, Guilherme. **El pensamiento boliviano en el siglo XX**; México-Buenos Aires, 1956.
- FRONDIZI, Riddieri. **Tipos de Unidade e Diferença entre o Filosofar na América Latina e na América Saxônica**; RBF, SP, nº 9, out-nov-dez, 1960, pp. 499 — 503.
- GAOS, José:
 1. **El Pensamiento hispanoamericano**, México.
 2. **En torno a la Filosofía Mexicana**, Ed. Poruta y Obregón, México.
 3. **Antología del pensamiento en lengua española en la edad contemporánea**; México.
 4. **Pensamiento de lengua española**, México.
 5. **Seminario de Tesis, Dianóia**, México, 1955.
- GRANELL, Manuel. **Filosofía Latinoamericana y espíritu viajero**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, 225 — 227.
- GUEVARA, Laureano Ladrón. **Metodología de la investigación científica**; USTA, Bogotá, 1978.
- GULDBERG, Horacio Cerutti. **Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana después de la Filosofía de la Liberación**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 189 — 192.
- GONZÁLEZ, Hermán Malo. **El Habito en la Filosofía de Felix Ravaisson**, EDUC, Quito, 1976.
- GONZALO, Lorenzo Peña. **La Coincidencia de los Opuestos en Dios**, EDUC, Quito, 1981.
- HAHN, Georges. **Le Tempo et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique Latine**; Association des Publications de l'Université de Toulouse — le Mirail, 1971.
- HERNÁNDEZ, Henrique. **Concepto y Metodo en la Filosofía Latino-americana Actual**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 143 — 151.

- HERNÁNDEZ, Nicanor Ochoa. **Tres Ambientes en el Pensamiento de Jose Vasconcelos**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 67 – 75.
- HOYOS, Guillermo. **Los Derechos Humanos como Problema Filosófico**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 307 – 315.
- IRIARTE, Joaquín Zabala. **El Derecho, Tomás de Aquino y latinoamérica**; USTA, Bogotá, 1979, 2ª ed.
- JAPIASSÚ, Hilton. **¿Para donde va la Filosofía en América Latina ?** Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 47 – 57.
- JANOSKA, Eugenio Lákatos. **Pautas para una Antropología Filosófica Atraves del Estudio de los Presocreticos**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 155 – 167.
- JARA, José. **El lugar histórico del pensar latinoamericano**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 217 – 220.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Meditação sobre o homem Colonial**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 137 – 142.
- LARROYO, Francisco:
1. **Posibilidad y limites de una Filosofía Latinoamericana**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 211 – 213.
 2. **La Filosofía Americana. Su razón y sinrazón del ser**; México.
 3. **Tipos historicos de filosofar en América**; México.
 4. E. Escobar: **Historia de las doctrinas Filosóficas en Latinoamérica**; México.
- LEFF, Enrique. **Ecosistemas en el sub desarrollo**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 195 – 200.
- LÓPEZ, Jesús González. **Crisis de Valores. Reflexion Interdisciplinar deste América Latina**; EDUC, Quito, 1982.
- LOZANO, Gabriel Vargas. **La Funcion Actual de la Filosofía en Mexico (La decada de los setenta)**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 83 – 107.
- MARCONDES CESAR, Constança. **Vicente Ferreira da Silva y el Pensamiento Suramericano**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 77 – 82.
- MARTÍNEZ, Héctor Beltrán. **Elementos formales de la investigación**; USTA, Bogotá, 1979.
- MERCADO, Manfredo Kempff. **Historia de la Filosofía en Latinoamerica**; Santiago de Chile.
- MENDOZA, Angélica. **A América diante da Filosofia**, SP, RBF, fasc. 9, out-dez 1960, pp. 531 – 535.
- MENDOZA, Daniel E. Guillot. **La Mala Conciencia del Filósofo Latinoamericano**, Bogotá, USTA, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, nº 1, out-dez 1979, pp. 38 – 45.

- MORA, José Ferrater. *O Problema da Filosofia Americana*, RBF, vol. X, fasc. IX, out-nov-dez 1960, pp. 495 – 498.
- MUÑOZ, Santiago Vidal. *La Filosofía y la Historia de las ideas en América*; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 179 – 187.
- NARVÁEZ, Alfredo Carrillo. *La Trayectoria del pensamiento filosofico en latinoamerica*; Quito.
- PADILHA, Tarcisio Meirelles. *Prolegomenos a uma Ontologia do Homem Brasileiro*; Atas da II Semana Internacional de Filosofia, SBFC, 1976, pp. 157 – 172.
- PAIM, Antonio. *Posibilidad y limites de una Filosofia latinoamericana*; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofia, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofia, 1979, pp. 177 – 178.
- PAZ, Octavio. *México, el ser y el existir*; Destino, Barcelona, nº 2.062 (7 a 13 de abril de 77), pp. 16 – 7.
2. *El laberinto de la siledad*, México, FCE, 1970.
- PEÑA, Francisco Beltrán. *Perspectivas de una Antropologia Filosofica Latinoamericana*; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofia Latinoamericana, pp. 211 – 216.
- QUESADA, Francisco Miró:
1. *Posibilidad y limites de una Filosofia Latinoamericana*; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofia, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofia, 1979, pp. 167 – 172.
 2. *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano*; México, Fondo de Cultura Economico, 1977.
 3. *Proyecto y realización de filosofar latinoamericano*; México, FCE, 1981.
- RAMOS, Samuel. *Historia de la Filosofia en México*; México.
- REALE, Miguel. *Considerações sobre o Pensamento Americano*; SP, RBF, nº 12, out-dez 1953, pp. 697 – 699.
- REINOSO, Ramiro Pérez. *Posibilidades de una Filosofia Latinoamericana*; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofia, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofia, 1979, pp. 221 – 222.
- REULET, Anibal Sanches. *La Filosofia Latinoamericana contemporanea*, Unión Panamericana, Washington.
- REYNA, Alberto Wagner de. *La Filosofia en el Peru Contemporaneo*; Santiago de Chile, 1954.
- ROBINET, A. *Philosophes ibériques et ibéroamericans en exil*; Association des Publications de l'Université de Toulouse – le Mirail, 1977.
- RODRIGUEZ, Ramón Insúa. *Historia de la Filosofia en Hispanoamerica*, Guayaquil.
- ROIG, Arturo:
1. *Necesidad de un Filosofar americano*; Actas del II Congreso Nac. de Filosofia, Cordoba, Ed. Sudamericana.
 2. *Esquemas para una historia de la filosofia ecuatoriana*; Ed. Univ. Cat., Quito, 1982 (2ª ed.)
 3. *Teoria y critica del pensamiento latinoamericano*; México, FCE, 1981.
- ROMANELL, Patrick:
1. *Uma visão das Duas Américas*; SP, RBF, Vol. X, fasc. 9, out-nov-dez 1960, pp. 504 – 511.

2. **La Formación de la Mentalidad Mexicana**; El Colegio de México, México, 1954.

ROMERO, Francisco:

1. **Sobre la Filosofía en América**; B. Aires, 1952.
2. _____; *Les Estudios Philosophiques*, 1958, nº 3, pp. 277 – 278.
3. **Colegio Libre de Estudios Superiores**; B. Aires

ROMERO, J. L. **Pensamiento político de la emancipación**; Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977, XXXV.

RUBIO, Juan Mora. **Proyecto y Perspectivas de la Filosofía en México**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Latinoamericano de Filosofía, pp. 109 – 127.

RUIZ, Beatriz Hilda Grand. **Reflexiones en torno a la estructuración de una Filosofía Latinoamericana**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, pp. 247 – 250.

RAMOS, Roberto J. Salazar:

1. **La Superación de la Ontología**; Bogotá, USTA, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, nº 1, out-diez 1979, pp. 31 – 37.
2. **Perspectivas de la Filosofía Política en América Latina**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 379 – 388.

SACCOMANO, Juan Carlos. **Del Vino y los Odres destrucción y Novedad en la Ética de Enrique Dussel**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de F. Latinoamericana, pp. 359 – 370.

SALDANHA, Nelson:

1. **Cultura e Filosofía na América Latina**; jan-fev-março 1978, Vol XXVIII, fasc 109, RBF, IBF, SP, pp 45 – 49.
2. **Cultura y Filosofía en Latinoamérica**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 203 – 205.

SANTOS, Jessy. **A realidade múltipla e moveiça do pensar Latino-americano**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 215 – 216.

SCHNEIDER, Herbert W. **A Emigração das Idéias para a América**; SP, RBF, Vol. X, fasc 9, out-nov-diez 1960, pp. 519 – 522.

SCHUHL, Pierre-Maxime. **Penseurs hétérodoxes du monde hispanique**; Association des Publications de l'Université de Toulouse-le Mirail 1974.

SCIACCA, Michele Federico. **La Filosofía, Hoy**; Madrid, Escelicer, 1973, 2 vols.

SILVA, Mario Sambarino. **Sobre la Imposibilidad de Fundamentar Filosóficamente una Ética Latinoamericana**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 343 – 357.

SOLANO, Luis Vicente. **Validez del Tomismo en la Filosofía Latinoamericana**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Latinoamericano de Filosofía, pp. 237 – 243.

TUESTA, María Luisa Rivara de. **Filosofía e Ideología en Latinoamérica**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, 45, pp. 33.

TRIGO, Pedro. **Proyectos históricos en América Latina**; Antropos, nº 1, 1983, pp. 34 – 56.
Los Teques Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación.

- UNIÓN PANAMERICANA. **Los Fundadores en la Filosofía Latinoamericana**; Washington, 1969.
- VALLE, Agustín Basave Fernández del. **Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofía, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 193 – 197.
- VALLENILLA, Mayz. **El Problema de América**; Caracas, Univ. Central de Venezuela.
- VARGAS, Alberto Parisi. **Los Intelectuales y el Proceso Latinoamericano Contemporáneo: Perspectivas Teórico- Metodológicas desde la Confrontación Gramsci-Lenin**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 371 – 377.
- VIDART, Daniel. **Sincronía y Diacronía de la Crisis Ambiental en América Latina. Una Referencia Antropológica**; Bogotá, USTA, in Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, pp. 177 – 194.
- VÁRIOS AUTORES:
1. **La Filosofía actual en América Latina**; Ed. Grijalbo, México.
 2. **Filosofía na América**; SP, Revista Brasileira de Filosofia, Vol. C, fasc. IV, out-nov-dez 1960, pp. 495 – 542.
 3. **Espejo: Conciencia Crítica de su Época**; Depto. de Filosofia da PUC do Ecuador, Quito, 1978.
 4. **La Crisis de la Razon**, Depto. de Filosofia da PUC do Ecuador, Quito, 1977.
 5. **Problemas Actuales de la Filosofía en Ambito Latinoamericano**; EDUC, Quito, 1979.
 6. **La Filosofía Actual en América Latina**; Grijalbo, México, 1976. I Colegio Nacional de Filosofia.
 7. **Sentido Actual de la Filosofía en México**; Revista de la Universidad de México, XXII, nº 5, janeiro 1968.
- VILLEGAS, Abelardo:
1. **Panorama de la Filosofía Iberoamericana Actual**; B. Aires, Eudeba.
 2. **Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano**; México, Ed. Siglo XXI.
 3. **Cultura y Política en América Latina**; Extemporaneos, México.
 4. **La Filosofía de lo mexicano**; UNAM, México, 1960.
- VOLPATI, Rodolfo Mario Agogliá:
1. **Conciencia histórica y tiempo histórico**; Ediciones de la Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1980.
 2. **Sentido y Trayectoria de la Filosofía Moderna**; EDUC, Quito, 1979.
- XIRAU, Ramón:
1. **Mito y Poesía**; México, UNAM.
 2. **Palabra y Silencio**; México, Siglo XXI.
 3. **De Ideas y no Ideas**; México, Joaquim Mortiz.
 4. **El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental**; Madrid Alianza Editorial.
- ZAVALA, S. **Filosofía de la conquista**; México, FCE, 1977.
- ZEA, Leopoldo:
1. **Historia y Evolución de las ideas filosóficas en América Latina**; Caracas, IX Congreso Interamericano de Filosofia, tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofia, 1979, pp. 71 – 75.
 2. **A História das Idéias na América Hispânica**; SP, RBF, 1960, out-nov-dez, pp. 512 – 518.

3. **Apogeo y decadencia del positivismo en México**; El Colegio de México, México.
4. **Consciencia y Posibilidad del Mexicano**; Porrúa y Obrégón; México.
5. **La Filosofía Americana como Filosofía sin más**; Siglo XXI, México.
6. **América en la Historia**; Revista de Occidente, Madrid, Revista de las Ideas, nº 1, Quito, 1959.

ZEA, Leopoldo (Continuação)

7. **Dos etapas del Pensamiento Hispanoamericano**; México, El Colégio de México, 1949.
8. **El pensamiento latinoamericano**; 2 vols, México, Ariel Sérx Barval.
9. **Antología de la Filosofía americana contemporánea**, México.
10. **La historia de la Filosofía latinoamericana**, Bogotá, Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, pp. 25 — 32.
11. **La esencia de lo Mexicano**; B. Aires, Pleamar.
12. **América en la historia**; Revista de Occidente, Madrid, 1970.
13. **Dialética de la consciencia americana**; Alianza Editorial, México.
14. **Filosofía de la historia americana**; México, FCE.
15. **Latinoamérica, Terceiro Mundo**; México, Extemporaneos.
16. **Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana**; México Joaquim Mortiz.
17. **Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo**; Tiempo Nuevo, Caracas.

Constança Marcondes Cesar
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS (Período 1983/1984)

A) Periódicos

Abertura, vol. III — n^{os} 15, 16
Associação Fluminense de Educação
R. Marquês do Herval, 1160
25000 — Duque de Caxias — RJ

Ánthropos, vol. IV, n^{os} 1, 2
Inst. Superior Salesiano de Filosofia y
Educacion
Av. El Liceo — apto. 43
1201 A — Los Teques — Venezuela

Atualização, n^{os} 149 a 180
Missionários Sacramentinos de N. Sra.
Cx. P. 2428
30000 — Belo Horizonte — MG

Basis, n^{os} 2, 3, 4
Fac. Filosofia, UFMG
R. Carangola, 288 — 4^o andar
30000 — Belo Horizonte — MG

Bibliografia Teológica Comentada, vols.
VIII e IX
ISEDET — Camacuá, 282
1406 — Buenos Aires — Argentina

Boletim Bibliográfico, v. 6 — n^o 3
Biblioteca Setorial de Educação
Faculdade de Educação — UFRS
Av. Paulo Gama, s/n — 2^o andar
90000 — Porto Alegre — RS

Boletín Informativo Filosofía, vol. 4, n^o 1
Fundacion para el estudio del Pensamen-
to Argentino e Ibero americano

Boletim Técnico da Petrobrás, vol. 25,
n^o 3; vol. 26, n^{os} 1, 2, 3; vol. 27, n^o 2
Centro de Pesquisas e Desenvolvimento
Leopoldo A. M. de Mello
Cidade Universitária, Quadra 7 — Ilha do
Fundão
Cx. Postal 809
Rio de Janeiro — RJ

Boletín, vol. V, n^{os} 1, 2
Secretaría Ejecutiva para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

General Secretariat organization of Ame-
rican States
Washington DC 200006 — USA

Cadernos do CEAS, n^{os} de 82 a 95
Centro de Estudo e Ação Social
R. Aristide Novis, 101
40000 — Salvador — BA

Centro Cultural Brasil-Alemanha, revistas
diversas
Instituto Goethe
Rua Augusta, 1470
Cx. Postal 30642
01304 — S. Paulo — SP

**Centro de Documentação do Pensamen-
to Brasileiro**
Catálogo de Obras Filosóficas
Índice da Rev. Brasileira de Filosofia
(1951 — 1980)
Bibliografia Filosófica Brasileira
(1808 — 1930)
R. Br. de Itapetininga, 88 — Sala 1705
01042 — S. Paulo, SP

Ciência e Cultura, vol. 34, n^{os} 1 a 12;
vol. 35, n^{os} 1 a 12
Sociedade Brasileira para o Progresso da
Ciência (SBPC)
R. Cardeal Arcoverde, 1629 — Pinheiros
05407 — São Paulo — SP

Ciências e Letras, n^o 3
Fac. Porto-Alegrense de Educação, Ciên-
cias e Letras
Av. João Obino, 110
90000 — Porto Alegre — RS

Ciências Humanas, n^{os} 18 a 29
Universidade Gama Filho
R. J. Vitorino, 625 — Piedade
20740 — Rio de Janeiro — RJ

Ciência e Filosofia, n^o 1 (79); n^o 2 (80)
Fac. Filosofia, Letras e Ciências Huma-
nas — USP
Cx. Postal 8105
05508 — Cidade Universitária — São
Paulo — SP

- Convergência**, nºs 158 a 178
 Conferência dos Religiosos do Brasil
 CRB
 R. Alcindo Guanabara, 24 — 4º andar
 20031 — Rio de Janeiro — RJ
- Convívium**, vol. 26, nºs 1 a 6; vol. 32,
 nº 1; vol. 33, nº 2
 Editora Convívium
 Alameda Eduardo Prado, 705
 01218 — São Paulo — SP
- Correio de Belanira**, nº 9
 AALEXA/Fundação José Carvalho
 Estrada de Santiago, s/n
 48120 — Pojuca — Bahia
- CEDI**, nºs 180 a 192
 Tempo e Presença Editora
 Cx. Postal 16082 — ZC — 01
 22221 — Rio de Janeiro — RJ
- Cultura e Fé**, nºs 19 a 27
 Inst. de Desenvolvimento Cultural
 Cx. Postal 702
 90000 — Porto Alegre — RS
- Cultura**, vol. 11, nº 40; vol. 12, nº 42
 Ministério da Educação e Cultura
 Esplanada dos Ministérios — Bloco L
 9º andar — Sala 914
 70047 — Brasília — DF
- Educação Brasileira**, nºs 5 a 8
 Conselho de Reitores das Universidades
 Brasileiras
 SEP/N, Quadra S16, lote 09
 70770 — Brasília — DF
- Educação**, nºs 38 — 39
 Ministério da Educação e Cultural — MEC
 Fernando Chinaglia Distribuidora
 R. Teodoro da Silva, 907
 Rio de Janeiro — RJ
- Educação Hoje**, vol. 9, nºs 1 — 2; vol.
 10, nº 1
 Fac. Fil. Ciências e Letras de Palmas
 Cx. Postal 16
 84670 — Palmas — PR
- Educación Integrativa**
 Estudiantes y Egresados de Cursos en
 Israel
 Asociación Israelí de Cooperación Inter-
 nacional
 Casilla 13006 — Jerusalén — Israel
- Educação e Sociedade**, nºs 12 — 14
 Centro de Estudos Educação e Sociedade
 (CEDES)
 Cx. Postal 6022, A. P. UNICAMP
 13100 — Campinas — SP
 Cortez Editora (Distribuidora)
 Rua Bartira, 387
 05009 — São Paulo — SP
- Educação e Realidade**, vol. 7, nº 3; vol.
 8, nºs 1 — 3; vol. 9, nºs 1 — 2
 Universidade Federal do Rio Grande do
 Sul
 Biblioteca Setorial de Educação
 90000 — Porto Alegre — RS
- Filosofar Cristiano**, vol. 7, nºs 13 — 14
 Asociación Latinoamericana de Filósofos
 Católicos
 R. Arturo M. Bas, 366
 5000 — Córdoba — Argentina
- Franciscanum**, nºs 71 a 75
 Revista de las Ciencias del Espiritu
 Universidad de San Buenaventura
 Calle 73, nº 10 — 45 — Apartados Aéreos
 52312 — 53746
 Bogotá (2) D. E. Colômbia S/A
- Hífen**, vol. 8, nºs 14 — 17
 Fac. de Filosofia, Ciências e Letras de
 Uruguaiana
 Cx. Postal 226
 97500 — Uruguaiana — RS
- Humanística e Teologia**, vol. VIII, fascs.
 2 — 3; vol. IV, fascs. 1 — 3; vol. V,
 fascs. 1 — 2.
 Inst. de Ciências Humanas e Teolog.
 do Porto
 Largo do Dr. Pedro Vitorina, 2
 4000 — Porto — Portugal
- Leopoldianum**, nºs 26 a 32
 Sociedade Visconde de São Leopoldo
 R. Euclides da Cunha, 241
 Santos — SP
- Liaisons Internationales**, nºs 19 a 28
 Colei
 Rue du Boulet, 31
 B-1000 Bruxelles — Bélgica (Belgium)

Manuscrito, vols. I a V

Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência: UNICAMP

Barão Geraldo — Cidade Universitária
13100 — Campinas — SP

Notícia Bibliográfica e Histórica,

jan./março 83

Departamento de História — PUCAMP
Rua Marechal Deodoro, 1099
13100 — Campinas — SP

Nova Renascença, vol. II; vol. III; vol. IV.

Associação Cultural "Nova Renascença"
R. Francisco Sanches, 64
4000 — Porto — Portugal

Nuevamérica, n^{os} 21 e 23

Avela Santa Fe 4990 8vo, B — C
1425 — Buenos Aires — Argentina

Páginas Abertas, n^{os} 29 a 31

Edições Paulinas

R. Raposo Tavares, km 18,5 — Cx.
Postal 8107
01051 — São Paulo — SP

Perspectiva, vol. 8, n^{os} 26 a 31

Centro de Ensino Superior de Erechim
CESE

Av. Sete de Setembro, 1621 — Cx. Postal 743
99700 — Erechim — RS

Philosophie, n^o X (1984)

Université de Toulouse — Le Mirail
56, rue du Taur
31000 — Toulouse — France

Política e Estratégia, vol. I, n^o 1

Convívio — Sociedade Brasileira de Cultura

Alameda Eduardo Prado, 705
01218 — São Paulo — SP

Presença Filosófica, vol. VIII, n^{os} 1 — 4;

vol. IX, n^{os} 1 — 4; vol. X, n^{os} 1 — 2

Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

R. Manoel Vitorino, 625 — Piedade
20740 — Rio de Janeiro — RJ

Presença Marista, n^{os} 33 a 40

PUCRS

Cx. Postal 1429

90000 — Porto Alegre — RS

REB — Revista Eclesiástica Brasileira,

n^{os} 169, 171, 173, 174, 176

Editora VOZES

R. Frei Luís, 100

Cx. Postal 90023

25600 — Petrópolis — RJ

O Recado, n^{os} 6 a 60

R. Américo Brasiliense, 891

04715 — São Paulo — SP

Revista Brasileira de Filosofia, n^o 128

Inst. Brasileiro de Filosofia

R. Barão de Itapetininga, 88 — S 1705-8
01042 — São Paulo — SP

Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, n^o 1, 5^a série

Universidade de Lisboa

Cidade Universitária

1699 — Lisboa — Portugal

Revista Teológica Limense, vol. XV,

n^o 3; vol. XVI, n^o 3; vol. XVII, n^{os} 1 — 2.

Fac. de Teologia Pontifícia y Civil de Lima

Apartado 1838 — Av. Sucre, 1200

Lima 21 — Peru

Revista da Faculdade Salesiana, n^o 29

R. Dom Bosco, 284

12600 — Lorena — SP

Revista del Convenio "Andrés Bello",

n^{os} 20 — 21

SECAB

Ap. Aereo 53 465

Bogotá — Colômbia

Revista de Administração de Empresas,

vol. 22, n^{os} 3 — 4; vol. 23, n^{os} 1 — 2

Fundação Getúlio Vargas

Cx. Postal 9052

20000 — Rio de Janeiro — RJ

Revista Brasileira de Educação Física e

Desportos, n^{os} 50 — 52

Ministério da Educação e Cultura

Fernando Chinaglia Distribuidora

R. Teodoro da Silva, 907

20000 — Rio de Janeiro — RJ

Revista Latino-Americana de Filosofia,
vol. IX, nºs 1 – 2
Casella de Correo 5379 – Correo Central
1000 – Buenos Aires – Argentina

Revista de Liturgia – A vida em Cristo e na Igreja, nºs 44 a 67
Cx. Postal 7542
01000 – São Paulo – SP

Revista de Cultura Bíblica, vol. VII, nº 28
Edições Loyola
R. 1822, nº 347 – Ipiranga
Cx. Postal 42335
01046 – São Paulo – SP

Revista de Estudos Universitários, vol. 10, nºs 1 – 2
Fundação Dom Aguirre
Fac. Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba
Cx. Postal 22-B
18100 – Sorocaba – SP

Shalom

Asociación Israelí de Cooperación Internacional
Casilla 13006
Jerusalém – Israel

Síntese, nºs 26 a 32
Sociedade Brasileira de Educação
R. Bambina, 115 – Botafogo
22251 – Rio de Janeiro – RJ

Socialismo e Democracia, nº 4
Editora Alfa-Omega
Rua Lisboa, 500
05413 – S. Paulo – SP

Stromata, vol. XXXIX, nºs 1 – 4; vol. XL, nºs 1 – 2
Universidad del Salvador Filosofia Y Teologia San Miguel
Argentina – Ag ISSN – 0049-2353

Tecnologia Educativa, vol. 7, nº 2
Centro de Chile del Proyecto Multinacional de Tecnologia Educativa
Casilla 16162 – Correo 9
Santiago – Chile

Teocomunicação, nºs 58 a 65
Inst. de Teologia e Ciências Religio-

sas – PUCRS
Cx. Postal 1429
90000 – Porto Alegre – RS

Veredas, nº 101
PUC-SP
R. Monte Alegre, 984 – Perdizes
05014 – São Paulo – SP

Veritas, nºs 98 a 109
PUC-RS
Av. Ipiranga, 6681
Cx. Postal 1429
90000 – Porto Alegre – RS

Vida Italiana, vol. 30, nºs 2 – 3
Documentos e Informaciones
Piazza Verdi, 10
00198 – Roma – Itália

Vida Pastoral, nºs 109 a 119
Revista p/ Sacerdotes e Agentes de Pastoral
Cx. Postal 8107
01000 – São Paulo – SP

B) Livros

EDITORA ALFA-OMEGA
Endereço: Rua Lisboa, 500
05413 – São Paulo – SP

Obras recebidas:

História da Ação Popular – Haroldo LIMA e Aldo ARANTES

A Ilha – Fernando MORAIS

Marx e Engels: vida e obra – Heinrich GEMKOV

O Partido Comunista Brasileiro (1922 – 1964) – Eliezer PACHECO

EDIÇÕES ACHEAMÉ

Endereço: R. da Lapa, 180 – Sobreloja
20021 – Rio de Janeiro – RJ

Obras recebidas:

Das origens e dos fins

EDITORA BRASILIENSE
Endereço: Rua Gen. Jardim, 160
01223 – São Paulo – SP

Obras recebidas:

A política dos Outros – Teresa P. R. CALDEIRA

Origens agrárias do Estado Brasileiro – Octavio IANNI

O armamentismo e o Brasil — A guerra deles — Amílcar O. HERRERA e outros
Ao leitor sem medo — R. J. RIBEIRO
A questão do Bóia-Fria — Maria Conceição D'Inado
Movimento operário Argentino — José Luís B. BURECL
Antropologia e Psicanálise — Rosaria MICELA
A revolta de Kronstadt — H. ARVON
Guerra Pura — Paul VIRILIO
Cabanagem — O povo no poder — Júlio José CHIAVENATO
O escravo Gaúcho — Mário José MAESTRI Fº
A Dama do Lago — Raymond CHANDLER

EDITORA FORENSE

Endereço: R. Erasmo Braga, 227
 20020 — Rio de Janeiro — RJ
 Obras recebidas:
O amor do censor — Pierre LEGENDRE

EDITORA GLOBO

Endereço: Rua Sargento Sílvio Hollenbach, 350 — Barros Filho
 21510 — Rio de Janeiro — RJ
 Obras recebidas:
Elegias de Duino — Rainer Maria RILKE
Cartas a um jovem poeta — Rainer Maria RILKE
Contos escolhidos — Aldous HUXLEY
O prisioneiro — Érico VERÍSSIMO
Noite — Érico VERÍSSIMO
Claudius, o Deus e Messalina — Robert GRAVES
Old Sureland — Karl MAY
A Porto Alegre de Erico — Josué Guimarães (apr. e pesq.)

CORTEZ EDITORA

Endereço: Rua Bartira, 387
 05009 — São Paulo — SP
 Obras recebidas:
A produtividade da escola improdutiva — Gaudêncio FRIGOTTO
Administração escolar: um problema educativo ou empresarial — Maria de

Fátima COSTA FÉLIX
Métodos de estudos para o 2º grau

EDIÇÕES GRAAL

Endereço: Rua Hermenegildo de Barros, 31-A — Glória
 22240 — Rio de Janeiro — RJ
 Obras recebidas:
Lutar com a palavra — Carlos R. BRANDÃO

EDIÇÕES LOYOLA

Endereço: Rua 1822, nº 347
 04216 — São Paulo — SP
 Obras recebidas:
Evangelização e Missão
Missão e Bíblia
Bíblia e religiosidade Popular

PAPIRUS EDITORA

Endereço: Rua Sacramento, 202
 13100 — Campinas — SP
 Obras recebidas:
Lições de Nicarágua — Vários Autores
Ciência e Tecnologia — Introdução Metodológica e Crítica — João Francisco REGIS DE MORAIS

EDIÇÕES PAULINAS

Endereço: Rua Dr. Pinto Ferraz, 183
 04117 — São Paulo — SP
 Obras recebidas:
Moral Social — Fac. de Teol. N. S. de Assunção e Edições Paulinas
Os Santos nômades e o Deus estabelecido — Luiz Roberto BENEDETTI
A vida em meio à morte num país do 3º Mundo — Comissão de Pós-Graduação em Ciências da Religião

EDITORA MCGRAW-HILL DO BRASIL

Endereço: Rua Tabapuã, 1105
 01000 — São Paulo — SP
 Obras recebidas:
Introdução à Psicologia — Linda L. DAVIDOFF

EDITORA PEDAGÓGICA UNIVERSITÁRIA

Endereço: Cx. Postal 7509

Cidade Universitária

01000 — São Paulo — SP

Obras recebidas:

Que é filosofar? Que é acadêmico? — Josef PIEPER

Orientação Educacional — Maria Teresa Freitas RIBEIRO e outros

PUCSP-CEDIC

Endereço: Rua Monte Alegre, 984 Sala 51-C

05014 — São Paulo — SP

Obras recebidas:

1000 Títulos de Autores Brasileiros de Filosofia (2 vols.) — Geraldo Pinheiro MACHADO

EDITORA TEMPO BRASILEIRO

Endereço: R. Gago Coutinho, 61

Laranjeiras

Cx. Postal 16099

20000 — Rio de Janeiro — RJ

Obras recebidas:

Pombal e a cultura brasileira

EDITORA VOZES

Endereço: Rua Frei Luís, 100

25600 — Petrópolis — RJ

Obras recebidas:

Filosofia e crise — Pela Filosofia Latino-Americana — Alejandro Serrano CALDERA

A problemática do analfabetismo no Brasil — Sérgio da Costa BORBA

A difícil vida fácil — Amara LÚCIA

Sementes para uma nova era — Pierre WEIL

Carajás: a invasão desarmada — Raymundo G. Cota

A conquista da A. Latina vista pelos índios — Miguel LEÓN-PORTILLA

Os contrapontos da literatura, arte, ciência e filosofia — Sônia S. KHÉDE (coord.)

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to * **Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a** * Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a * **Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.**

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
Telefone (PABX) 2-7001 – Ramal 29
13100 – CAMPINAS – SP (BRASIL)

DISTRIBUIDORES:

CAMPINAS

Papirus – Livraria-Editora
R. Barreto Leme, 1178
13100 – Campinas – SP
Tel. (0192) 32-7268

RIO DE JANEIRO

Aurélio Valverde Filho
Rua Evaristo da Veiga, 47 – 3º andar – Sala 302 – Tel. (021) 240-2366
20031 – RIO DE JANEIRO – RJ

SÃO PAULO

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Bela Vista
Tels. (011) 284-3685 – 251-1160 – 251-0438 – 284-5253
01325 – SÃO PAULO – SP

SALVADOR

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.
Rua Carlos Gomes, 49 – Tel. (071) 242-0401
40000 – SALVADOR – BA

SÃO PAULO

Editora e Livraria Continente Ltda.
Rua Fortaleza, 35 – Bela Vista
Tels. (011) 255-9266 – 255-9420 – 255-9627 – 255-9805 – 255-9603
01325 – SÃO PAULO – SP

PORTO ALEGRE

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.
Rua Riachuelo, 1271 – Conj. 22 – Tel. (0512) 21-6642
90000 – PORTO ALEGRE – RS

BELO HORIZONTE

Distribuidora KLS Ltda.
Rua Tupinambás, 1045 – Conj. 303 – Tel. (031) 201-9221
30000 – BELO HORIZONTE – MG

BRASÍLIA

J. Quinderé Livros Ltda.
SCRN 702/03 – Bloco G – Entrada 20 – Sala 101 – Tel. (061) 274-8506
70000 – BRASÍLIA – DF

NATAL

Potylivros Distribuidora Ltda.
Rua Coronel Estevam, 1420 – A – Alecrim
59000 – NATAL – RN

BELÉM

R. A. Jinkings & Cia. Ltda.
Rua Tamoio, 1592 – Tels. (091) 222-7286 – 223-6528
66000 – BELÉM – PA

OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS PELO NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.

Enrique Dussel

Cultura Latinoamericana Y Filosofia de la Liberación

Constança Marcondes Cesar

Filosofia na América Latina: Polêmicas

Constança Marcondes Cesar

Filosofia na América Latina: esboço de uma Cronologia

José Dettoni

Vocação filosófica da América Latina

Angela Botero de Estrada

El Mito, la Política y el Pueblo,

— La Trinidad inseparable en la Cultura Latinoamericana

Arturo Andrés Roig

Acotaciones para una simbolica latino americana

Rogelio Tobón Franco

La invención del Nuevo Mundo

Gisela Anna Büttner Lermen

O pensamento filosófico na formação brasileira
no Brasil Colônia

Celina Ana Lertora Mendoza

La mujer en la cultura iberoamericana

Carlos Kohn

El conocimiento histórico en la concepción marxista de
Antonio Labriola

Hermeliza M. Postali

Entre polémicas e radicalismos: a esquecida
possibilidade de filosofar

Abel Naranjo Villegas

Digresion sobre humanista y humanitario

Resenhas

Bibliografia latino-americana de Filosofia

Publicações recebidas
