

DEL QUEHACER FILOSOFICO*

HELIO GALLARDO

A. EXTERNIDAD DE 'LA' FILOSOFIA

El primer hecho que asalta a quien intenta preocuparse de la filosofía es su *externidad*. Acerca de 'la' filosofía podemos hacer chistes, conversar sobre su alcance, estudiarla incluso, pero el hecho primero sigue en pie: la filosofía se mantiene ajena, al margen de la vida de todos y de cada cual. No se es filósofo hoy en día, al menos no entre nosotros, del modo como se es escritor,

* El texto incluye los aspectos centrales de un grupo de conferencias iniciales a un curso de introducción a la filosofía entregado en 1971. Fue publicado entonces con el título de **Tres notas acerca de 'la' filosofía**. El texto original ha sido reelaborado en 1978 para ser usado como opción bibliográfica en los cursos de fundamentos de filosofía.

estudiante o empleado de banco. O con mayor propiedad, hombre feliz. No se lo es —y a la vez se lo es— en primer lugar la filosofía se emparenta radicalmente con la imagen de algunos aburridos y vetustos señores que acostumbran discurrir sobre alambicados negocios en términos ‘difíciles’, tales como “disyunción”, “prolegómenos” o “reificación”. . . De esta situación, que es lo que se da¹, se desprende la reflexión: “La filosofía no es para todos; la filosofía consiste en una disciplina extremadamente abstracta y compleja reservada para ciertos espíritus especialmente finos y especialmente retorcidos” o “La filosofía no es para simples mortales. No es para quienes debemos ganarnos el pan a diario y trabajar y ‘echarle pa’ delante’ sin tiempo más que para educar a los hijos y para la olla y defendernos de los otros. . .”. *Históricamente* hay mucho de cierto en esto. El filosofar, sabemos, nace en un contexto social en el que incluso los *pobres* eran mantenidos por elementos considerados como no-humanos: los *esclavos*, es el *proletariado* el que con su fuerza de trabajo genera la riqueza social, durante el proceso de aparición del filosofar, y durante el desarrollo de los primeros grandes sistemas, la estructura de la formación social, en donde ellos surgen, era sostenida por la organización esclavista de la producción. ‘La’ filosofía, aristocrática o proletaria², nace del *ocio*, de la antibanausia; es este ocio el que permite el ‘asombro’, ese temple anímico que encuentran Platón y Aristóteles en el principio de la filosofía: “Precisamente es característico del filósofo este estado de ánimo: el de la maravilla, pues el principio de la filosofía no es otro, y aquel que ha dicho que Iris (la filosofía) es hija de Thaumante (la maravilla), no ha establecido mal la genealogía” (Platón, *Teeteto*). Es la condición social del ocio la que permite la *condición individual del asombro*, la condición del *no-aceptar*, la posibilidad-necesidad histórica de echar un pie atrás ante el hecho, de rechazar la fuerza bruta de los hechos, el mecanismo centralmente biológico de la acción-reacción, para crear un orden humano, una explicación que a la vez afirma y niega, reflexiona y nombra al hecho, haciéndolo a la medida humana. Es el ocio el que permite la “indagación de muchas cosas” (Heráclito, *fragmento 35*). Esta indagación intenta ir *más allá del hecho*, de la apariencia del hecho, para sorprender al *verdadero ser* tras esa apariencia. Pero se entiende que este ‘sorprender’ el verdadero ser —es decir alcanzar el fundamento del ser verdadero— sólo puede lograrse a través de un ‘dejar de prestar atención’ a lo que se *aparece*, a lo inmediato. Por decirlo de una vez: históricamente, sin esclavitud no hubiera habido *reflexión* sistemática³.

El origen y comienzo de ‘la’ filosofía pareciera apoyar, entonces, el pensamiento del hombre común: “La filosofía no es para todos. Si nace del ocio, una condición *no valiosa hoy día*, pues yo prefiero aprovechar mi ocio para dormir en lugar de intentar atrapar al ser o al principio que recoja la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad”. Sin embargo, la verdad de este argumento es sólo aparente, desde luego, la condición del ocio marca el origen del filosofar, pero a su vez esta actividad es la apertura hacia la *conciencia crítica*. Intentar reasumir la problemática griega tal cual ella se planteó sería una estéril tarea. Todo pensar, el nuestro o el griego, emerge en una situación histórica concreta y genera desde ella sus propios *problemas*, sus muchas veces angustiadas *verdades* y es entendido y entendible sólo en la dinámica que plantea con su realidad. Luego, *la filosofía hoy* no es lo que hicieron —y

cómo lo hicieron— los griegos. La filosofía hoy es lo que podemos recoger, en la tarea de crear y conformar la (muestra) conciencia crítica, de los griegos, del medioevo, de Kant y Hegel, de Marx. *La filosofía hoy es la historia de la filosofía y nosotros*. Lo que nos entregan Platón y Sócrates y nuestra realidad, nuestra lucha por ser. Así considerada, el filosofar hoy no necesita emerger del ocio. Ya emergió de él; ese paso, imprescindible en el origen y comienzo del pensar y actuar que quiere tener conciencia de su riqueza y de su limitación, ya ha sido dado. No necesitamos repetirlo así como no necesitamos inventar la sal o la rueda.

Lo dicho pareciera apuntar ya en ciertas direcciones que permiten esclarecer lo que hemos llamado “externidad de la filosofía”. Desde luego, la externidad de “la filosofía” arranca desde una comprensión falsa, no histórica de ella. Arranca desde la *incapacidad histórica de apropiarnos un pasado como tal pasado*, es decir como apertura o como negación valiosas sólo en la medida que construimos a partir de ellas. Esta dimensión del problema incluye el tratamiento que al filosofar se da en la mayoría de nuestras escuelas de educación media o liceos: “Anaxímenes dijo que el principio era el aire. Heráclito opinaba que el fuego”. El filosofar, así expuesto, no es sólo *ajeno a nosotros*. Lo hubiera sido también para Anaxímenes y para Heráclito. El intento de construcción de una conciencia crítica entre los griegos señala hacia un origen. Es hacia ese origen y hacia su posterior desarrollo que indica hoy el camino del pensar. No es raro que ‘la’ filosofía nos parezca ajena en la medida que es ajena. Los griegos, los primeros pensadores, nos son fundamentalmente extraños. Entonces nuestro acercamiento a ellos no se da en función de una curiosidad patológica o de una erudición absurda; se da en relación de nuestro propio proyecto de vida. Si me acerco a Kant, es precisamente para verificar mi distancia de él. Si cito a Aristóteles es precisamente ‘porque no soy Aristóteles’.

Desde este punto de vista la ‘ajenidad’ de ‘la’ filosofía es precisamente *nuestra propiedad de la filosofía o del filosofar*. La distancia de la filosofía es concretamente su estar (su modo de darse) entre nosotros. Pero entonces el tema de la *externidad de la filosofía* es el tema de nuestra incapacidad de asumirla; pero no es sólo este tema: es también el tema de la necesidad de asumirla históricamente. Es en relación con estas instancias que se moviliza ahora nuestro discurso.

B. FILOSOFIA Y OPOSICION

Hemos dicho que el filosofar nace del ‘asombro’: “En efecto, la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. Al principio se encontraron sorprendidos por las dificultades más comunes; después, avanzando poco a poco, plantearon problemas cada vez más importantes, tales por ejemplo, como aquellos que giraban en torno a los fenómenos de la luna, del sol o de los astros, y finalmente concierne a la génesis del universo. Quien percibe una dificultad y se admira, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas”

(Aristóteles, **Metafísica**). Desde este texto clásico podemos extraer distintas ideas de acuerdo con nuestro objetivo: clarificar el sentido del filosofar en orden a esclarecer nuestra posición frente a él.

En primer lugar, el tema del 'asombro', del maravillarse. Quien se asombra, quien se maravilla, es quien pregunta. El preguntar señala hacia una instancia positiva: pregunta quien desea saber; pero el preguntar revela también que se ignora. Así, la pregunta es un reconocimiento de límites y al mismo tiempo un intento de superar esos límites. Desde otro punto de vista, pregunta quien se asombra y quien se asombra es quien se opone. Todo preguntar es de algún modo oponerse a lo que se da. La pregunta es precisamente un no aceptar lo que se da tal como se da. La pregunta es el indagar del que no sabe o del que quiere saber y es, en tanto que desear saber, *oposición, negación de lo que se da*⁴.

La filosofía es, desde el punto de vista de la especial conformación anímica del que filosofa, *oposición* (negación, crítica) a lo que se da.

¿Qué es lo que se da?

1) Si nos consideramos abstractamente como *humanidad*, lo que se nos da es la tierra, el aire, la base biológica de nuestra vida, ciertas conductas determinadas por esa misma base: en una palabra, lo que se nos da es lo que no nos cuesta esfuerzo: la *Naturaleza*; lo que no hemos hecho.

Originalmente el ser humano se da en la naturaleza. Es un ser natural, un ser dado. En este sentido, se da igualmente que una zanahoria, o una ostra. Pero, de inmediato, pensamos que el ser humano no es una zanahoria, o *no pretende serlo*, ni una ostra. Desde luego, su peculiar conformación, su particular evolución, le permiten o le señalan un camino que es *único dentro del orden natural*: el ser humano puede distanciarse de la naturaleza. Este distanciarse no debe entenderse como un abandonar la naturaleza. Lo propio del ser humano es ser un 'ser-en-la-naturaleza', *con* la naturaleza: esa relación insustituible se la da su condición de ser vivo. Pero su particular modo de ser es, *a la vez*, un estar en la naturaleza y un intentar separarse de la naturaleza mediante el camino de construir su propio mundo. Este mundo que se crea para que el ser humano viva en él es la *cultura*. La cultura es, desde luego, el trabajo, los útiles e instrumentos que se emplean para aumentar la capacidad de relación con la naturaleza, la estructuración y consolidación políticas de esas relaciones, las ideas y valores que surgen en el trato socialmente organizado con la naturaleza; así, el ser humano no es exclusivamente la cultura, pero la cultura es exclusivamente el ser humano.

2) Sin embargo, si nos consideramos en una *específica formación social* resulta evidente que no es sólo la naturaleza lo que se nos da. Cada uno de nosotros nace inserto en determinadas instituciones económico-sociales, políticas e ideológicas que no han sido hechas por nosotros y por cuya existencia nadie nos ha solicitado razón. En principio, no nos es dado elegir ni las relaciones de propiedad, ni el lenguaje, ni los valores que orientarán o deter-

minarán nuestra existencia social e individual. Y sabemos que no es lo mismo nacer en una sociedad posindustrial capitalista (USA) que en una dependiente y subdesarrollada (Iberoamérica) o en una socialista (URSS, China). De algún modo las instituciones culturales *también nos son dadas o impuestas*. *Lo que se nos da y nos hace ser* es no sólo lo biológico o lo geográfico sino que también estructuras, sistemas y organizaciones económicas, políticas e ideológicas: *somos el conjunto concreto de 'nuestras' relaciones sociales*. No siempre advertimos (vemos) este conjunto concreto. Lo usual es que el resultado del quehacer de las generaciones anteriores (la historia, la civilización, la oposición de clases) se nos aparezca o muestre, también, como *natural*. Pero, asimismo, lo que vemos o se-nos-muestra suele ocultar lo que realmente es y nos hace ser; este ocultamiento es realizado por el sistema de representaciones y valores dominantes en 'nuestra' formación social. Así, lo humano, aquello que se (nos da y de lo que debemos apropiarnos, *nuestra existencia social*), no sólo se nos escapa porque suele aparecer como 'natural' sino que al no entregarse a la visión (práctica) diaria, ideológica, su develamiento, comprensión y asunción reales sólo se dan en la (s) práctica (s) científica (s). *Lo que se da* muestra así su directa vinculación con lo que *objetivamente existe* pero, al mismo tiempo, privilegia (hace necesario, exige) a una de las prácticas centrales en el mundo contemporáneo: *la práctica científica*.

El concepto de 'cultura' nos ha conducido hacia ciertas prácticas específicas que tienen como fin *apropiarse de la (nuestra) existencia social*. Es en este sentido que debe entenderse el que la cultura sea propiamente el ser humano, es decir que el ser humano es su 'propia' construcción, o que el ser humano es una construcción humana. Considerado abstractamente (y por ello *falsamente*) lo propio del ser humano es la *negación* (superación, elevación) de sus raíces naturales e históricas a las que intenta reemplazar por su propia construcción (que es siempre social, natural e histórica). Este es el cambio de la eticidad y del valorar. Que el ser humano sea ético debe entenderse en el sentido de que es responsable o 'culpable'. El ser humano es 'culpable' en cuanto *proyecta* (está en condiciones de proyectar) su humanidad, es decir, en cuanto intenta convertirse en un ser humano. Lo humano no es entonces los buenos modales o el conocimiento o la corbata. *Lo propiamente humano es la generación de la libertad*, es decir la asunción (posible) de nuestra responsabilidad en la generación de esa libertad. Esta responsabilidad es social e histórica. *Tener que hacerse humano* no es sino la tarea de acometer lo que concretamente debemos y podemos acometer. Esta historicidad del ser humano es también lo que está en la base de su responsabilidad. De súbito, el ser humano se nos presenta como adquiriendo su libertad con base en la *obligatoriedad histórico-social*; no es un sinsentido el que la base de la libertad se presente, en apariencia, ideológicamente, como un proyecto de alienación —impuesto desde 'fuera'—; lo propio de 'la' libertad es la construcción forzosa de la libertad histórica que es siempre una expresión social. A este intento de construir la libertad histórico-social se oponen, con distintas fuerzas y en distintos sentidos, la condición biológica del ser humano y su propia historia que es la historia de la esclavitud o la historia de la explotación.

Que el proyecto de cada cual deba insertarse en la concreción histórica no es sino la expresión de la penosa o brillante tarea (social) de cada cual: *de súbito "cualquier cosa" está prohibida*. De hecho, la *única libertad* se presenta como la obligación de asumir un rol histórico-social que asegure la progresión en el desarrollo de la responsabilidad o en la desenajenación⁵.

C. FILOSOFÍA: CONTEMPLACION Y TRANSFORMACION

He aquí que nuestra reflexión sobre la filosofía nos ha llevado al campo de *lo que es humano*. Este 'lo que es humano' lo hemos caracterizado, en principio, con base en las notas de: 1) no estar hecho sino *tener que construirse a sí mismo*, 2) tener que construirse en una *formación social*, es decir, en un mundo humano estructurado en concretas relaciones de explotación económica, coacción política e imposición ideológica, y 3) *tener que realizar* en cada momento la *apropiación histórico-social* de la vida. Lo que nos importa aquí sin embargo, es averiguar por qué hablando de 'la' filosofía hemos caído en la caracterización de: 'lo' humano. En este punto es posible una respuesta breve: *porque 'lo' humano es (también) la filosofía*. Esto puede traducirse en el sentido de que lo humano del hombre se expresa (también) a través del filosofar o de la filosofía. Pero 'lo' humano y 'la' filosofía son, en realidad, dos entes abstractos. Lo que existe, en verdad, son hombres concretos en sociedades concretas y tendencias o sistemas también concretos de filosofía, filosofías. Los seres humanos concretos construyen y se ven afectados por filosofías concretas. En este sentido la pregunta "¿cómo es que si 'la' filosofía es (también) lo propiamente humano . . . entonces se nos aparece como externa?", muestra su debilidad y su riqueza. Su debilidad, porque advertimos que la pregunta moviliza entes abstractos y que, por tanto, no se puede, a partir de ella, obtener clarificaciones históricas. Y los seres humanos sólo admiten conceptualizaciones que los ubiquen en sus condiciones socio-históricas. Su *riqueza*, porque la misma pregunta nos indica exactamente las características del problema: 'la' filosofía, lo abstracto, debe aparecer como *ajeno o externo* a lo histórico. El que la filosofía se nos aparezca como ajena o externa es precisamente función de la filosofía, es decir, del desarrollo histórico que ha permitido que exista, para nosotros y para otros, la filosofía. Lo *externo* de la filosofía es precisamente función social de la ideología imperante en las sociedades que han posibilitado la filosofía. Pero la riqueza de la pregunta no se detiene aquí; la función-disfunción de la filosofía respecto de ciertas formas humanas de existencia es también la disfunción-función de otras formas humanas de existencia. 'Lo' humano desaparece y con él desaparece la filosofía para dar paso a las formulaciones que grupos humanos hacen con pretensiones sedicentemente teóricas a las que llaman *filosofía*. Con este quehacer intentan (también) construir y reforzar sus propias condiciones de existencia. Pero su pretensión teórica *puede ser y es*, de hecho, históricamente no significativa para la humanidad de otros grupos humanos en el sentido de que esa construcción, lejos de facilitar la apropiación de su existencia a estos últimos grupos, más bien la bloquea, la obstaculiza o, definitivamente, la impide. El filosofar muestra así sus posibles raíces en la 'contemplación', es decir en la *pura descripción pseudoconceptual*, o en la conceptualización sedicentemente teórica pero en verdad *espectativa*, es decir incapaz

de dar cuenta de su raíz histórica, o en la 'transformación', para lo cual *debe dar cuenta de sí*, histórica y socialmente, es decir debe dar cuenta de su necesidad y posibilidad de ser teoría o pensamiento conceptual. Lo externo de 'la' filosofía para los explotados, es decir para los que sufren 'la' filosofía no es sino, entonces, función de la sociedad de clases.

Al preguntarnos por 'la' filosofía nos hemos encontrado, entonces, con la posibilidad, real, de no estar realizando lo humano. La historia no es un humanismo. En toda formación social existen tendencias que aspiran a más altas formas de humanidad y tendencias que intentan bloquear, anular o impedir el desarrollo de las primeras. La filosofía siempre ha expresado a estas últimas tendencias. Por ello es que se nos ha aparecido, a la vez, como propia y extraña. Pero, ¿invalida esto al filosofar? Es decir, ¿invalida esto *toda forma* de filosofía para aquellos que no la han realizado o que no pueden asumir sus formas existentes sino a costa de su desapropiación? Un pronunciamiento positivo respecto de estas cuestiones equivaldría a enfatizar unilateralmente el carácter discontinuo y antagónico de las relaciones históricas fundamentales y a ignorar metafísicamente su continuidad e integración. En este último sentido hemos señalado que la filosofía, el filosofar, se presenta, desde su origen y comienzo, como un conocimiento que intenta preocuparse por su valor en tanto que conocimiento. El filosofar es un intento de conocimiento del ser humano y del mundo, al igual que el mito y que, en cierta medida, la religión, desde los cuales surge, pero a diferencia de éstos el filosofar pretende plantearse críticamente *tanto en cuanto a su objeto como en su propia realidad*. La filosofía aparece, entonces, como conciencia del mundo, como *intento de conciencia crítica del mundo*.

A ella deben oponerse con justicia las opiniones, los mitos, la poesía, las religiones. La filosofía nace, también, como un intento de saber (contemplar) total. En la anécdota contada por Cicerón, Pitágoras habría sido el primero en usar la palabra *filosofía* en su significado específico: "Pitágoras compara la vida a las grandes fiestas de Olimpia adonde algunos acuden por negocios, otros para participar en las competiciones, otros para divertirse, y, en fin, algunos sólo para ver lo que ocurre; estos últimos son los filósofos" (*Tusculanas*). De esta apreciación, que Cicerón recoge de Heráclides Póntico, pueden destacarse dos de las notas que indican también hacia el sentido de nuestro *distanciamiento* de 'la' filosofía. Son estas las notas de *totalidad*: la filosofía originalmente surge como una *respuesta total*, como una visión de mundo; el otro aspecto es su carácter *contemplativo*: el nacimiento de la *razón crítica* es también el nacimiento de la *razón contemplativa*⁶. Así, desde su origen (y no puede ser de otro modo) el filosofar es *distanciamiento*, una forma progresiva de humanidad, un intento de *teoría*, pero, también, *especulación*, un intento fallido de reflexión. Que su origen esté marcado por el concepto 'contemplación' no implica, sin embargo, que el filosofar sea hoy o pueda construirse entre nosotros como contemplación⁷. Y en cuanto a su carácter integrador o totalizante, hoy estamos en condiciones de asumir crítica y rigurosamente esa pretensión. Es en este último sentido que nuestra relación con el filosofar no es sólo de *ruptura* sino también de *continuidad*.

A. DEL ORIGEN DE LA FILOSOFIA

Jaspers distingue y aclara respecto del 'origen' del filosofar, las instancias de *origen* y *comienzo*. El primero de los conceptos está referido al especial estado de ánimo, *temple anímico*, actividad que cumple roles de 'aclaración, racional de la existencia individual' y 'comunicación de la experiencia', necesidad de los otros. El *comienzo* de la filosofía está dado por el momento histórico en que se genera esto que llamamos *filosofía*. Lo que nos interesa ahora, sin embargo, es la noción de *temple anímico*: la filosofía nace, hemos leído en Aristóteles y Platón, lo encontramos hoy en Heidegger, desde un especial temple anímico. ¿Cuál es el temple anímico desde el que se genera, históricamente, la filosofía?

La respuesta, en orden a aligerar este trabajo, será breve: la filosofía surge desde una *crisis*: concretamente desde la crisis de la religión mítica primitiva griega, esa religión que sistematizaron Homero y Hesíodo, los poetas divinos de la antigua Grecia.

El concepto de *crisis* está directamente vinculado con el concepto de *construcción* que hemos señalado en la intervención anterior. El ser humano construye un mundo, genera su mundo a partir de la construcción de él. Esto implica las relaciones que entran en la producción de su vida, las relaciones de poder o de dominación social y las representaciones y valoraciones que se generan (y generan) desde ese mundo. Todos estos aspectos, aun con sus desfases relativos, tienden a equilibrar el sistema (el mundo), a mantenerlo, a *protegerlo contra el cambio*. Sin embargo, lo *propio* (lo histórico) es el cambio, lo 'progresivamente humano'; lo humano, dijimos, es el proceso de negación y superación de lo construido, la destrucción necesaria y posible de las limitaciones, de la enajenación y de la subhumanidad. Desde un punto de vista objetivo, la noción de *crisis* hace mención a la situación de un sistema que no está en condiciones de autoperpetuarse, de reproducirse como tal sistema. Objetivamente, la noción de 'crisis' indica hacia un cambio cualitativo. Subjetivamente, la crisis es el especial estado de ánimo de quien no tiene a qué aferrarse porque el mundo que le han construido se desploma ante él, ya no le sirve para vivir, y tampoco él es capaz de generar un nuevo mundo que lo albergue satisfactoriamente. Es en este sentido que se habla, por ejemplo, de la 'crisis del adolescente'. De súbito (es decir al adolescente *le parece* que de súbito) *el mundo de sus padres* (de ser él-hijo) ya no es suficiente. . . ; por el contrario, se le presenta como hostil y lleno de vicios que él 'no quisiera' compartir. Sin embargo, él (individuo) tampoco es capaz de construir "su" nuevo mundo; hoy es estudioso, mañana futbolista, anteaer ha consumido drogas: "Está desorientado", dicen los que lo juzgan. Pero lo que el muchacho-individuo intenta es sólo la dramática tarea de cada ser humano; hacerse una vida para sí a través del encuentro de su mismidad-en-el-mundo, mismidad que es siempre un proceso y un conflicto y una construcción constantes.

Expresiones de la crisis que sacude a los griegos . . . en tránsito desde una *concepción mítica del mundo*⁸ hacia un intento de *conciencia reflexiva*, es decir de una conciencia que se fundamente en un saber que se cuestiona a

sí mismo, como expresa en Parménides⁹, por ejemplo, encontramos con fuerza en el *tono vital* de la poesía que antecede a los primeros pensadores ‘filósofos’. Algunos de los autores de esta poesía son Calino de Efeso (S. VII a. de C.), Tirteo de Esparta (S. VII, segunda mitad a. de C.), Arquíloco de Paros (650 a. de C.), Simónides de Ceos (556-468 a. de C.), Mimnermo de Colofón (S. VI a. de C.). Las notas que caracterizan la poesía de estos bardos son: el *descontento consigo mismo*: “Estoy, desgraciado de mí, rebosante de amor, sin vida, los huesos penetrados de dolor, por la voluntad de los dioses. . .” (Arquíloco) o “Hijo mío, Zeus tiene en sus manos el fin de todas las cosas y las dispone como quiere. El hombre no tiene conocimiento alguno de ellas. Criaturas de un día, vivimos como los animales en el prado. Ignorantes de la manera que usará la divinidad para conducir cada cosa a su fin. Vivimos todos de la esperanza y de la ilusión, pero sus designios nos son inaccesibles. La vejez, la enfermedad, la muerte en el campo de batalla o sobre las olas del mar alcanzan a los hombres antes que hayan logrado su fin. Otros acaban sus días mediante el suicidio” (Simónides). Los fragmentos citados nos introducen también hacia otras notas generales de esta poesía: la *desesperanza* y el *pesimismo* y la asunción del hecho de que *el destino del hombre está fuera de sí*. El ataque al mundo que se abandona y la desesperanza de encontrarse en un mundo que no se controla incluyen la *tradición heroica* exaltada por Homero, como en el verso ya clásico de Arquíloco: “Un enemigo se regocija ahora con mi escudo, una armadura intachable que he abandonado tras una mata. Sin embargo, yo he escapado a la muerte que es el fin de todo. ¡Que se pierda este escudo, compraré uno mejor!”. La desesperanza respecto de lo que se vive precipita también la *radicalización* de las posiciones, como en el caso del hedonista Mimnermo: “En la medida que la experiencia vital es amarga yo opongo el placer” o el colectivista Tirteo: “. . . bello es morir, cayendo en las primeras filas, para el hombre valeroso que combate por su patria. . .”. El tono general de la poesía de estos siglos, reflejo de la *crisis* desde la que se parirá la filosofía, es la *desesperanza*, desesperanza que podemos descomponer en notas de *rechazo a la tradición*, *rechazo del sí mismo*, *la vida como un disvalor*, *la incapacidad de generar nuevos valores*, *la radicalización de las tendencias* y el *pesimismo general*. Es en parte de este desesperanzado pesimismo que surgirá la filosofía¹⁰.

Concretamente, en cuanto *región ideológica*, la filosofía va a surgir desde la *quiebra* de la religión mítica primitiva, cuya ritualización comienza ya con la obra de Homero. El desarrollo histórico de las formaciones sociales griegas, el auge del comercio, las nuevas formas de gobierno y de trato general con el mundo tornarán *insuficiente*, inadecuada, la explicación *simpática* y *mágica* del mundo. Pero como la conciencia mítica era una *conciencia total* del mundo (una visión del mundo), la filosofía será generada, en orden a reemplazarla, como un *saber total*. El filosofar tendrá, entonces, desde su origen, un doble significado. Por su aspecto de ‘reemplazo’ se constituirá en *todo el conocimiento posible* al ser humano: *sabiduría*; pero, cualitativamente será también el saber especial que intenta ‘saber de sí mismo’. Desde este doble sentido, el filosofar recorrerá hasta hoy un largo camino de confusión y de claridad, de contemplación y de acción, de método y de sistema. Ello hará posible que coexistan conceptos del filosofar como “diálogo metafísico”

(Heidegger) o como “crítica del lenguaje” (empiristas lógicos) por mencionar dos corrientes contemporáneas.

B. FILOSOFIA Y CONOCIMIENTO

1) El filosofar, ya sabemos, en *una* forma de conocimiento que, por su origen, intenta ser conciencia de la totalidad de lo que existe. Desde este punto de vista el concepto de filosofía se emparenta estrechamente al de ‘visión de mundo’ (Welstanschauung). Una *visión de mundo* es una explicación y valoración de conjunto de naturaleza y del hombre y de las relaciones que se dan entre ambos. Es una *doctrina completa*. Sin embargo, la ‘visión de mundo’ no es exactamente una filosofía. Se diferencia, en principio, y especialmente de la *filosofía clásica*, porque la visión de mundo implica una *acción*. El cristianismo, por ejemplo, es una visión de mundo. Es una concepción-valoración de la totalidad de lo que existe y da lugar a una acción determinada (moral) decidida en general y en particular por las autoridades eclesiásticas. La segunda nota que diferencia a la visión de mundo de la filosofía es que una visión de mundo no es nunca la obra de un *autor*, sino la expresión de una época. El marxismo, por ejemplo, que, con mayor propiedad, debiera llamarse ‘materialismo dialéctico’, es también una visión de mundo. Pero el materialismo dialéctico no es obra exclusiva de C. Marx. Por lo pronto la obra de Marx (1818-1883) es también, en gran medida, la obra de Federico Engels (1820-1895). Pero más allá de este hecho anecdótico, el materialismo dialéctico como visión de mundo es el resultado de un largo proceso que encuentra sus *fuentes* en el *desarrollo de la filosofía clásica hasta el siglo XIX* [especialmente el desarrollo del *pensamiento alemán*: Hegel (1770-1831), Feuerbach (1804-1872) y del *materialismo francés*: Julien Offray de la Mettrie (1709-1751), Paul Henry Thierry d’Holbach (1723-1789), en la corriente de *pensadores sociales* conocidos hoy como ‘*socialistas utópicos*’ (Saint-Simon (1760-1825), Owen (1771-1858), Fourier (1772-1837), Graco Babeuf (1760-1797), etc.], en el conjunto de problemas situados por el *desarrollo de la economía política* europeo-continental e inglesa [fisiócratas, D. Ricardo (1772-1823), A. Smith (1723-1789), en el desarrollo de las *primeras formas de organización del movimiento obrero* europeo (Liga de los Justos, Liga Comunista, Primera Internacional) y los logros sintetizadores y concatenadores derivados de las *ciencias de la naturaleza* (descubrimiento de la célula, transformación de la energía, hipótesis de la evolución universal de los seres vivos). Todas estas formas de pensamiento y acción encuentran su marco en el proceso de desarrollo y configuración del *capitalismo industrial* cuyo primer gran impacto se da a fines del siglo XVIII en Europa y especialmente en Inglaterra. Pero aún después de Marx-Engels, el materialismo dialéctico como visión de mundo, como expresión de una época, ha seguido desarrollándose. Los aportes de Lenin (teoría del imperialismo, la construcción del Partido) y del movimiento revolucionario ruso, la estrategia de guerra popular-prolongada que conduce al triunfo de la Revolución China (1949), la experiencia de construcción del socialismo en un solo país (Stalin), las guerras de liberación de Indochina, la obra teórica y práctica del “Che” en América Latina, son todos ejemplos de que la ‘*concepción marxista*’ del mundo es propiamente la *expresión de una época* (signada por la agudización y extensión

objetivas de la lucha de clases precipitadas por el desarrollo del modo de producción capitalista y por la conformación de un área económico-política socialista] antes que expresión o privilegio de *un autor*.

Así, cuando tratamos con una visión de mundo lo que buscamos en ella o en sus autores destacados son sus rasgos generales, las directrices fundamentales en que coinciden y que orientan y determinan sus conceptualizaciones y sus valores (las noción-valoraciones de *persona*, *caridad* y *trascendencia* en el cristianismo, por ejemplo). En cambio, cuando examinamos una filosofía o a un filósofo nos detenemos más bien en sus rasgos específicos, diferenciadores, lo que hace que la obra del autor-Kant sea diferente de la del autor-Descartes y de la del autor-Hegel.

2) En su intento de ser *explicación de la totalidad*, la filosofía no se encuentra sola. Las religiones son también intentos de entregar una *explicación de la totalidad*, un fundamento para ubicar la existencia humana en el conjunto de lo que existe. La filosofía, ya sabemos, no es una religión. Más bien surgió como un intento de salvar una quiebra religiosa: la quiebra de la religión mítica primitiva griega. Desde un punto de vista general lo que diferencia al filosofar del quehacer religioso es el uso, determinante en su construcción, de diferentes instrumentos: el fenómeno religioso descansa fundamentalmente en el ejercicio de un *sentimiento*: la fe. El filosofar descansa, en cambio, fundamentalmente en el *ejercicio intelectual*, es un intento de explicación racional del mundo.

Esta diferencia nos orienta también respecto de las limitaciones del filosofar. Mientras que el fenómeno religioso se asienta en la vida anímica de los grupos humanos, el filosofar encuentra su fundamento en el plano intelectual. Pero todos sabemos que lo afectivo, la emoción, el sentimiento, *comprometen por entero* a los grupos e individuos —los hombres suelen morir por sus *creencias* o por sus *pasiones*, por irracionales que ellas parezcan—; las ideas, en cambio, rara vez afectan en su conjunto a la totalidad del individuo o del grupo, en verdad, *rara vez comprometen*. Un ejemplo histórico de este no-compromiso es la actitud de Galileo (1564-1642) quien, asediado por la Inquisición, no vaciló en firmar una declaración abjurando de sus *ideas heréticas* de origen copernicano. La historia apócrifa cuenta que, al abjurar, Galileo habría dicho por lo bajo: “Y sin embargo se mueve”, mostrando así que su conocimiento acerca de las verdaderas relaciones de movimiento entre la tierra y el sol descansaban *no en su voluntad*, o en la voluntad de los inquisidores, sino que en datos objetivos y que a éstos les son indiferentes nuestras pasiones e ignorancias. Galileo patentiza para nosotros, así, la diferencia entre una *creencia* (que en verdad sólo existe *por y para* nosotros) y un *concepto científico* (cuyo fundamento objetivo es independiente de nuestra voluntad).

Por ello mismo es que la filosofía *suele con frecuencia no comprometer* a sus autores, epígonos y adherentes. Resulta evidente, por ejemplo, que no se puede ser cristiano y asesino, cristiano y maniático sexual o cristiano y explotador, al menos no al mismo tiempo y con plena conciencia de ello. Sin

embargo, se puede perfectamente ser existencial y parricida, existencial y alcohólico, existencial y mártir, existencial y vagabundo, etc. De modo curioso, son precisamente los pensadores existenciales —desde Pascal a Sartre— quienes más han insistido en la consistencia que debe existir entre el pensamiento y la vida de cada cual. Sin embargo, la filosofía clásica, al hacer de su ejercicio una cuestión *centralmente intelectual* —función, a su vez, de la división social del trabajo que la posibilita— ha desembocado, generalmente, sólo en morales formales o regionales, es decir vacías o aplicables exclusivamente a aspectos parciales de la existencia humana, a individuos o a grupos específicos de hombres. Es en este sentido que suele afirmarse que el filosofar no es un buen sustituto de la religión porque no logra comprometer al hombre como existente, en cuanto existente, cuestión que es fundamental y determinante, en cambio, en la conducta religiosa. A ello debemos agregar que el *elitismo*, frecuente en la filosofía, contrasta abiertamente con los objetivos universalizantes y masivos del quehacer religioso.

3) La filosofía, cualquiera sea el modo como se la entienda, intenta ser, ya hemos visto, una *forma de conciencia* y entregar un tipo de *conocimiento*. Sabemos que este conocimiento se caracteriza por ser fundamentalmente expresión del *ejercicio intelectual de totalidad de un autor y por su carácter contemplativo*¹¹. Desde el punto de vista del conocimiento, las más altas formas de él están dadas, contemporáneamente, por el *conocimiento científico*. En la perspectiva del uso vigente de los conceptos *la filosofía no es, hoy, ciencia*. Es decir, que la filosofía no es un quehacer semejante a la física-matemática o a la química o a la historia. Las confusiones que suelen ocurrir a este respecto derivan, fundamentalmente, del uso o demasiado amplio u obsoleto que se les suele dar a los conceptos de ‘filosofía’ y de ‘ciencia’. Efectivamente, en un sentido general, la palabra ‘ciencia’ sólo quiere decir “saber”. Desde este punto de vista, extremadamente general y, por tanto, vacío, la filosofía puede considerarse a sí misma como ciencia, es decir como *una forma de saber*. Pero la aceptación general de ‘ciencia’ no nos dice nada respecto *de qué diferencia al conocimiento filosófico* de otros tipos de conocimiento, ni *por qué* los filósofos se arrojan el calificativo de ‘sapientes’, ni cuál sea el *carácter de la realidad* que la filosofía ‘conoce’. Por ello mismo es que cuando empleamos la palabra ‘ciencia’ en el sentido que ha ido ganando desde los siglos XVI y XVII hasta hoy, debe quedarnos claro que la filosofía no es una ciencia; y no puede serlo precisamente porque este tipo de conocimiento al que hoy llamamos “conocimiento científico” se ha preocupado, desde su aparición, *por el modo como construye su objeto*, es decir por el mecanismo que le permiten asegurarse como conocimiento; decíéndolo brevemente: *ni por su método ni por su objeto ni por su finalidad la filosofía es hoy una ciencia*.

En cuanto al *método*, lo que caracteriza al quehacer científico es el empleo de una estrategia general que, a partir del reconocimiento de hechos y de la delimitación de problemas relacionados con ellos y de su formulación, construye una respuesta teórico-hipotética cuya verificación y prueba conduce a nuevos reconocimientos de hechos y problemas. Este método general de la ciencia *no aspira a verdad absoluta alguna* (finalidad) sino sólo a *aproxí-*

maciones sucesivas a los hechos que son explicados a la luz de un *bagaje instrumental teórico y material* acorde con un determinado momento del desarrollo de esa ciencia. Decíéndolo de otro modo: *las ciencias construyen sus objetos (científicos) en función de su instrumental teórico y material*¹².

Este *objeto*, por lo demás, no es el mismo objeto de la filosofía clásica. En realidad ‘existen’ tantos objetos científicos como ciencias particulares y tantas ciencias particulares como posibilidades conceptual-prácticas consistentes de construir objetos científicos. Las ciencias estudian o construyen un determinado objeto siempre desde una *perspectiva particular*. En este sentido, las ciencias ‘recortan’ el mundo. El ‘recorte’ comprende dos dimensiones. Una consiste en aislar *una determinada forma de realidad o de existencia* del conjunto de lo existente (Universo); por ejemplo, considerar que lo que existe son sólo relaciones de energía; el otro aspecto del recorte consiste en considerar de *esa determinada forma de existencia* sólo aquellas *propiedades o características que puedan ser expresadas o asumidas con el instrumental teórico y material*. Ambas operaciones de recorte pueden ser comprendidas a través de las nociones de *parcelamiento y abstracción*.

El filósofo profesional, en cambio, se niega a parcelar su objeto. Su objeto es la *totalidad*, ya sea que se proponga develar el fundamento de lo que existe (*metafísica*), ya sea que se proponga poner en evidencia algún ser particular, algún (os) existente (s) (*ontología*).

La filosofía y la ciencia se diferencian, además, en otro aspecto que, por lo común, suele despertar encendidas polémicas. El tema conflictivo se refiere al lenguaje en que se expresan las ‘proposiciones’ filosóficas y las proposiciones científicas. En términos generales puede decirse que un enunciado científico siempre puede ser verificado, experimental o teóricamente, es decir que sus contenidos hacen siempre referencia a alguna realidad experimental u objetiva. Esto no siempre ocurre en los enunciados filosóficos o que se estiman filosóficos. Si yo afirmo, por ejemplo, que “El ser del ente no es sino la expresión de su momento dentro del desarrollo necesario de la Idea Pura”, puedo de inmediato proponerme aclarar el sentido que tienen esas expresiones en la proposición. Algunos autores sostendrán que ‘aclarado’ el contenido o sentido fáctico de esas expresiones no queda nada que no pueda ser tratado científicamente (por alguna ciencia particular) y que tenga sentido. Otros, por el contrario, sostienen que el conocimiento filosófico trasciende las posibilidades del hacer científico y es irreductible a él.

Cualquiera sea la respuesta al anterior problema no pueden quedar dudas respecto de que *hoy la filosofía no es una ciencia*. Sin embargo *ello no significa que no posea relaciones con las ciencias*. Un quehacer filosófico desligado de los conocimientos entregados por el desarrollo de las ciencias, es, por cierto, sólo *pérdida de tiempo*. Resulta, por ejemplo, absurdo pensar (reflexionar) en el ser del hombre sin considerar los aportes que, sobre lo humano, se han planteado a partir de las hipótesis generales del *darwinismo* y del *freudismo*, como asimismo intentar sustentar una cosmología independientemente de las construcciones de la química y de la física modernas.

Todavía en otro respecto es posible hablar de una separación entre ciencia y filosofía. Nosotros sabemos que todo grupo humano se entrega a sí mismo una *concepción o visión de mundo*. Con otro lenguaje podemos decir que toda formación social posee una *concepción ideológica* de sí misma, es decir una sistematización más o menos explícita de sus valores y representaciones dominantes y cuyo objeto es asegurar la cohesión social. Desde este punto de vista la filosofía es una región de la ideología, una *región ideológica*. Pero como lo que caracteriza a la ideología, en la sociedad de clases, es el ser una *visión ocultante* (alusión-ilusión), una deformación de la realidad, advertimos que la filosofía no sólo no es una ciencia sino que, más bien, se le opone, desde el punto de vista de su *función social*. L. Althusser, un filósofo francés contemporáneo, ha señalado que “La filosofía es el laboratorio de la ideología”, con lo que quiere afirmar, más o menos, que la filosofía es la región más conceptualizada de la ideología, es decir *su expresión más teórica* (L. Althusser: **Notas para una crítica de la práctica teórica**). En este sentido la filosofía es *práctica* sólo en cuanto colabora, tendencialmente, en la reproducción de la estructura de dominación de clases. Cuando la filosofía y los filósofos están en condiciones de ponerse en contacto con instrumentos que les permiten (permitirían) reconocerse como portadores ideológicos. (S. XIX: **Teoría de la Ideología**; S. XX: **Sociología del Conocimiento**), sólo entonces están también en condiciones de reconocer, teórica y prácticamente, la falsedad de la separación de sus ideas del conjunto de la producción, fundamentada en la división social del trabajo, y pueden asumir, tendencialmente, el carácter histórico-social de sus valores, es decir establecer los límites, la continuidad y la ruptura necesarias para el desarrollo de un filosofar *efectivamente teórico*: en suma, están en posición (necesidad-capacidad) de plantear una *revolución filosófica*. La diferencia entre un valor histórico-social y un valor ideológico —es decir la diferencia entre el filosofar como región de la ideología y el filosofar que intenta ser teoría— consiste en que los valores ideológicos no pueden alcanzarse con los instrumentos que ellos mismos proponen; en este sentido son sólo alusiones-ilusiones que refuerzan (cohesionan) el dominio de clase. Los valores histórico-sociales, en cambio, son propuestos como metas a lograr y comprometen a quienes los sostienen, además, a *señalar y construir* los mecanismos para su logro; los valores histórico sociales, llamados por algunos autores “*valores utópicos*” (D. Manngheim, H. Marcuse), son, en verdad, los valores históricos progresivos de una formación social. Es a ellos que está ligada la filosofía en cuanto quiere y necesita construirse como *pensamiento teórico*.

C. FILOSOFIA Y FORMACION SOCIAL

Hemos dicho que la filosofía no es una ciencia pero que debe mantener una *relación dialéctica* con el quehacer científico. La expresión “La filosofía es la madre de las ciencias”, por ejemplo, señala hacia *una* de las formas de esta relación, la historiográfica, y, de paso, la privilegia o unilateraliza. En este sentido la expresión no refleja el carácter dialéctico de las relaciones necesarias y posibles entre ciencia y filosofía. Las ciencias entregan conocimientos que el filosofar no puede ni debe ignorar bajo la pena de caer en la poesía o en la especulación. Sin embargo, la filosofía *no es la suma de las distintas*

ciencias y es poco probable que su contenido se agote en la suma o estructuración de las proposiciones científicas. Por ejemplo, la caracterización histórico-social de la 'racionalidad', sustrato del quehacer científico, es un objeto propio de la filosofía, hoy. Que este objeto no pueda ser un objeto científico deriva del hecho de que las ciencias, en general, suponen una cierta forma de racionalidad como relativamente fija (fijada): *no podrían operar sin este supuesto*. Por lo demás, la crítica teórica y práctica de 'lo' racional —derivado en buena medida del desarrollo de las ciencias pero al mismo tiempo su mecanismo integrador— sólo es posible desde una percepción y asunción del *todo complejo estructurado* en el que se expresa y al que sirve esa racionalidad. La crítica de la racionalidad sólo puede expresarse desde la perspectiva del *todo*. Pero, al mismo tiempo, esta crítica debe autoasumirse histórica y socialmente, es decir en cuanto favorece o perjudica el tránsito hacia formas más altas de existencia humana. La percepción o asunción del todo es por ello fundamentalmente *valorativa*, es decir *práctica*. *La filosofía realiza así la unidad y distinción de lo teórico y lo práctico, desde el punto de vista del todo*. Pero el todo no es aquí un ente metafísico, por ejemplo, el conjunto de lo existente, sino *la concreta formación social* desde la que surge y en y por la cual se expresa el *pensamiento* que necesita manifestarse como *teoría*.

La noción de '*formación social*' es decisiva para entender la posibilidad y necesidad de un pensamiento que quiera expresarse teórica y prácticamente como asunción del todo. La noción de '*formación social*', por ejemplo, nos introduce al tema de las *clases y fuerzas sociales* y con ello a la comprensión objetiva de las leyes de transformación radical y de conformación y mantención (producción y reproducción) de un sistema social. El origen de la *conciencia filosófica* encuentra así su *raíz social*: sólo puede descansar en las fuerzas progresivas de la formación social: dicho de otro modo, debe asumir su posición de clase. Por ello, y para regresar a nuestro ejemplo anterior, es que el filosofar puede develar el carácter ideológico (regresivo) de una determinada forma de asumir 'la' racionalidad, o captar su propia raíz reaccionaria. Es frecuente que los autores marxistas distinguan entre *materialismo* e *idealismo* como tendencias básicas de la filosofía. Pero las relaciones entre filosofía y formación social trascienden esta distinción o la historizan, es decir muestran la relación que posee el pensamiento filosófico (no sólo en cuanto concreto de pensamiento en el desarrollo del pensamiento filosófico sino que en cuanto a sus posibilidades históricas de ser concreto de pensamiento: teoría) con la concreta lucha de clases. Sólo en este *concreto de relaciones* tiene sentido la distinción entre 'materialismo' e 'idealismo'. Lo que en verdad define al filósofo moderno, o a quien pretende ser filósofo hoy, es su capacidad para develar, mostrar y realizar los valores histórico-sociales progresivos radicales o utópicos de su formación social. Este único camino de realización liga al filósofo de un modo indisoluble con el científico, con el político, con el religioso y, sobre todo, *con el conjunto de las fuerza populares de su sociedad*. Las tareas de estas relaciones son fundamentalmente expresión de una *conciencia histórico-social* que es a la vez (pero no en el mismo movimiento) *crítica y construcción*. En términos ideológicos esta tarea puede ser expresada bajo la fórmula '*compromiso humanista del filosofar*' (P. Baran), fórmula que rebasa (supera, trasciende, continúa-rompe) las distinciones dicotómicas

clásicas: autor-fuerza social, trabajo intelectual-trabajo manual, quehacer teórico-quehacer productivo y vida-afectiva-vida intelectual.

III

A. NUESTRA EXCLUSIÓN DE 'LA' FILOSOFÍA

Las notas anteriores, sin duda, adquieren significación sólo en la medida que iluminan el rol de la filosofía entre nosotros. Desde luego, el rol de la filosofía entre nosotros significa exactamente “el modo como nosotros realizamos (enfrentamos-asumimos) aquel hacer al que llamamos filosofía”. E implica, por supuesto, las nociones de ‘necesidad’ y ‘posibilidad’ históricas.

1) Hemos ya planteado que el concepto ‘filosofía’ no es unívoco y que es llenado a través de tendencias que intentan satisfacer *urgencias históricas* fundamentalmente con una respuesta sedicentemente teórica. Desde este punto de vista, hoy, debemos desechar la visión de la filosofía como la expresión de ‘toda’ la sabiduría. La sabiduría actual —modestísima al lado del sueño ideológico del racionalismo moderno— tiende a ser llenada palpablemente por las distintas ciencias teórico-tecnológicas que hacen posible el *progreso-dominación* tanto de la naturaleza como de los grupos e individuos humanos. Desde otra perspectiva, el filosofar —que se plantea como un conocimiento *develador*, lo que incluye el cuestionamiento de su propio valor en tanto conocimiento— se ve también hoy afectado por la crítica constante a que se ve sometido por el conocimiento derivado de las distintas ciencias particulares, dialogantes en su génesis y en su síntesis conceptual con los campos de la experiencia y de la experimentación y, en un plano más general, con el ‘dominio’ a que conduzca tal conocimiento. Desde este punto de vista la ciencia es el *cuestionamiento* mismo y sus fundamentos representan *la base necesaria y posible de toda conciencia que se pretenda crítica*.

2) Un texto —ilustre— pareciera señalar directamente hacia nosotros, hacia una *dimensión negada* de la filosofía para nosotros: “La filosofía es griega en su esencia, no dice sino que Occidente y Europa, y sólo ellos, son en su marcha histórica (Geschichtsgang) más íntima, originalmente filosóficas. Esto lo atestigua el origen y dominio de las ciencias. Porque provienen de la más íntima marcha histórica europeo-occidental, es decir, de la filosófica, por ello están hoy en condiciones de dar su específico sello a la historia del hombre sobre la tierra” (M. Heidegger: *¿Qué es eso de filosofía?*). De este texto, del ‘orientador del pensar occidental contemporáneo’ parece desprenderse un criterio concreto: *la modalidad metafísico-occidental de la filosofía nos está negada*, del mismo modo como nos está negada ‘la’ ciencia. Ella (s) serían privativas fundamentalmente (originariamente) de Europa y de aquellos grupos humanos capaces de generar un diálogo con los europeos occidentales. Sin duda no es el caso de América Latina o de Iberoamérica, no es el caso del Tercer Mundo, no es el caso de los países de la *colonia eterna*, países con los que no se dialoga sino a los que se explota, corrompe y aniquila. Sin duda el *continente de la enajenación*¹³ no es el continente de ‘la’ filosofía, de la filosofía en el sentido que la entiende Heidegger y no lo es, considerado de cualquier modo, *para nuestra fortuna*¹⁴.

3) Las nociones de ‘ciencia’ y ‘filosofía’ parecieran llenar, *ahora*, de un modo diferente *nuestra* “externidad” acerca de las formas teóricas e ideológica más acabadas de la conciencia. La noción de ‘ciencia’ porque contemporáneamente es *inseparable de la práctica tecnológica* y esta inseparabilidad resulta ominosa para los pueblos latinoamericanos en al menos dos sentidos: al apuntar hacia la permanente inferioridad y dependencia en la *tecnología de guerra*, área determinante del progreso científico moderno, dependencia que resulta fundamental en la estructuración de los *ejércitos de ocupación* que sostienen la superexplotación de los trabajadores iberoamericanos, y al implicar uno de los factores centrales de la estructura que *impide el desarrollo autosostenido* y que *genera* la creación constante y reforzada de *focos, bolsas y capas de miseria* derivados de una modernización e integración tecnológicas cuyas fuentes son externas en lo económico, político e ideológico. Nuestros pueblos *sufren* la ciencia y la tecnología modernas.

‘Lo filosófico’ se mueve en un plano menos brutal pero igualmente efectivo. *Lo filosófico* nos señala hacia lo que es el *núcleo del espíritu de la cultura occidental*. En el camino o desarrollo de este espíritu están excluidos los pueblos y razas conquistadas —de un cierto modo—, los mestizos y gentes de color. Lo filosófico se presenta, ahora, y para nosotros, como la adquisición obligatoria de una *carta de ciudadanía*, como la adquisición de un lugar en el desarrollo del espíritu de la cultura occidental, pero en el bien entendido que esta carta de ciudadanía implica un *abandono de nuestra concreción histórica*: sólo nos es posible ingresar al mundo de la cultura occidental como conciencias, espíritus o racionalidades *puras, como lo que no somos*. Lo filosófico se presenta entre nosotros como la forma más alta de la enajenación ideológica, como una *decantación invertida doble*. No sufrimos ‘la’ filosofía; ella ha creado sus propios mecanismos para aceptarnos al costo de la *enajenación servil*.

B. FILOSOFIA, IDEOLOGIA, REALIDAD

Es real, sin embargo, que tenemos conciencia de la presencia de ‘la’ filosofía. De hecho nos hemos adherido a ella como ‘teóricos’ participantes de la ‘historia occidental’; se nos ha educado-condicionado para que lo entendamos así; de este modo nos hemos incorporado al *dominio del pensar* como Platones latinos, como Séneca Gómez o como Aureliano Kant y *hemos asumido ambiciones metafísicas*¹⁵. Es entonces cuando de súbito, es decir *a nosotros nos parece que de súbito*, nos introducimos-aquilatamos a y en nuestra indigencia. De súbito comprendemos que nadie nos entiende, ni los que creemos nuestros compatriotas, preocupados de robar o de que no les roben, de asesinar o de que no los asesinen, preocupados de explotar o de que no los exploten; tampoco atienden a nuestro monólogo sobre el ser o sobre la apofántica axiológica los *autores (actores) de la historia occidental*; al parecer no justifican la presencia de nuestro gruñidos ontológicos. *Por ello nuestro despertar intelectual consiste precisamente en el darnos cuenta de que no tenemos ningún valor ‘intelectual’*¹⁶, de que no hemos construido histórica y socialmente nuestro valor, rango intelectual, que nuestra literatura o música o pseudoteoría o es afrancesada o norteamericanizada o, peor, neoindígena (es

decir francesa-indígena, norteamericana-indígena, colonizador-indígena, etc.), colonizada o *radicalmente mediocre* en el sentido de acercarse más al no-ser, al ser imitado, que al ser algo. Desde luego, nuestro despertar no es el producto de nuestro propio sueño ni del azar. *Estructuran el despertar* los avances en las comunicaciones, la progresiva y cada vez más rígida repartición del mundo que hacen las naciones que construyen la historia, las descaradas guerras genocidas, la presencia amenazante de los grupos del hambre, de la promiscuidad, de la miseria, del analfabetismo, que hacen más notoria y explosiva, día a día, la contradicción opulencia-miseria, el dominio universal y obsceno de la forma mercancía; nuestra calidad moral-intelectual adquiere ¿aparente paradoja?, su presencia real a través del asalto y expropiación diarios, nacional e internacional¹⁷

Desde este punto de vista, en realidad el único punto de vista, el rol de la filosofía se presenta entre nosotros claramente vinculado a la noción de *ideología*, en su sentido peyorativo¹⁸: la filosofía se presenta como una *necesidad-posibilidad*, en cada uno de los casos, de rasgar y penetrar la ideología dominante, la ideología del placer del subdesarrollo (las “alegrías de los pobres”), la ideología de la democracia en la pobreza, la ideología de la caridad cristiana entre los pueblos, la ideología de la solidaridad mundial del proletariado, la ideología de nuestra dignidad, la ideología de la paz en el caos y la ideología de la necesaria violencia institucionalizada. La filosofía se presenta entre nosotros, en primer lugar, como *necesidad-posibilidad de claridad*, necesidad de claridad para la angustia, para la náusea, para la desesperación, para la indignación, para el odio, únicos *temples anímicos* que posibilitan y precipitan realmente el rechazo a la explotación, a la subhumanidad y al crimen a que nos vemos sometidos. La filosofía —desde estos temples y pese a ellos— se presenta, entonces, como un intento de *construcción científica*, objetiva y social, como una visión científica de *nuestro-mundo*, es decir como una representación-valoración de sus limitaciones y contradicciones, una visión, en definitiva, de nuestra *no-gradación histórica*.

En esta primera aproximación la filosofía aparece entre nosotros como *conciencia de la dependencia y del subdesarrollo*.

C. ¿QUE ES ESTO DE SUBDESARROLLO?

1. “El capitalismo industrial que nació en Europa occidental se extiende por todo el mundo en el espacio de un siglo. Pero esta expansión revistió una forma muy particular: todos los países del mundo se convirtieron en mercados, en fuentes de materias primas y, en menor medida, en campos de inversión para el capital. Más el *modo de producción capitalista*, ante todo la gran fábrica capitalista, sólo ha afectado la periferia de la vida económica en tres continentes. He aquí, en resumen, la causa del fenómeno que hoy día se designa con el púdicamente eufemismo de ‘subdesarrollo’ ”.

“Mientras que la extensión del capitalismo ha sido mundial, la mayor parte del mundo sólo ha sufrido sus efectos disgregadores, sin gozar de sus efectos civilizadores. Más aún: el auge industrial sin límites del mundo occi-

dental sólo ha podido efectuarse *a expensas* del mundo llamado subdesarrollado, condenándolo al estancamiento y al retroceso. Tres cuartos de siglo después del comienzo de la era imperialista, las Naciones Unidas se han visto obligadas a declarar que, a pesar de todos los planes de ‘ayuda’ a los países subdesarrollados, los países ricos se vuelven cada vez *más ricos mientras que las naciones pobres se vuelven cada vez más pobres*” (E. Mandel: **El imperialismo**).

2. “El concepto clave para comprender el subdesarrollo. . . es el de *dependencia*. La dependencia, en tanto que situación condicionante de una determinada estructura interna que la redefine de acuerdo a las posibilidades estructurales de las diversas economías nacionales, puede ser definida como una situación histórica que da lugar a la conformación de una determinada estructura de la economía internacional, bajo la hegemonía del sistema capitalista, y la cual beneficia a algunos países en perjuicio de otros y determina las posibilidades de desarrollo interno de las diversas economías nacionales, constituyéndolas como realidades económico-sociales específicas”.

“Las relaciones de dependencia implican la incorporación, en el seno del país subdesarrollado, de la estructura metropolitana. En otras palabras, debido a esta asociación de las clases dominantes, la dependencia deviene interdependencia, dando lugar a una situación de dependencia estructural, esto es, a la reproducción en el interior de la sociedad dependiente, de las relaciones típicas del sistema capitalista” (F. López Segre: **Cuba: capitalismo dependiente y subdesarrollado**).

3. “América fue campo de la lucha antiimperialista: las ‘guerras’ entre Costa Rica y Nicaragua, la segregación de Panamá, la lucha entre Paraguay y Bolivia, no son sino expresiones de esta batalla gigantesca entre los grandes consorcios monopolistas del mundo, batalla decidida casi completamente a favor de los monopolios norteamericanos después de la Segunda Guerra Mundial. De ahí en adelante, el imperialismo se ha decidido a perfeccionar su posesión colonial y a estructurar lo mejor posible todo el andamiaje, para evitar que penetren los viejos o nuevos competidores de otros países imperialistas. Todo esto da por resultado una economía monstruosamente distorsionada, que ha sido descrita por los economistas pudorosos del régimen imperial con una frase inocua, demostrativa de la profunda piedad que nos tienen a nosotros, los seres inferiores (llaman ‘inditos’ a nuestro indios explotados miserablemente, vejados y reducidos a la ignominia; llaman ‘de color’ a todos los hombres de raza negra o mulata, postergados, discriminados, instrumentados como persona y como idea de clase, para dividir a las masas obreras en su lucha por mejorar destinos económicos), a nosotros, pueblos de América, se nos llama con otro nombre pudoroso y suave: ‘subdesarrollados’ ”.

“Un enano de cabeza enorme tórax henchido es ‘subdesarrollado’, en cuanto a que sus débiles piernas y sus cortos brazos no armonizan con el resto de su anatomía; es el producto de un fenómeno teratológico que ha distorsionado su desarrollo. Eso es lo que en realidad somos nosotros, los suave-

mente llamados ‘subdesarrollados’, en verdad países coloniales, semicoloniales o dependientes. Somos países de economía distorsionada por la acción imperial que ha desarrollado anormalmente las ramas industriales o agrícolas necesarias para complementar su compleja economía. El subdesarrollo o desarrollo distorsionado conlleva peligrosas especializaciones en materias primas que mantienen la amenaza del hambre a todos nuestros pueblos. Nosotros, los ‘subdesarrollados’, somos también los del monocultivo, los del onoproducto, los del monomercado. Un producto único, cuya incierta venta depende de un mercado único que impone y fija condiciones: he aquí la gran fórmula de la vieja y eternamente joven divisa romana: *divide e impera*” (E. Guevara: **Obras Completas**).

4. La percepción de que el hambre, el analfabetismo, las muertes prematuras de quienes componen mayoritariamente nuestros pueblos forma parte de un sistema, la dramática asunción de la irrelevancia de nuestras instituciones políticas en términos de una efectiva y real exteriorización del poder social, la comprensión histórica del carácter periférico o satélite de nuestras economías y clases dominantes, no han sido, tampoco, efecto del azar o del desarrollo evolutivo de ‘nuestra’ historia. El desafío y crisis de un mundo que se concentra e integra sobre la base de la explotación y de la superexplotación, la quiebra mundial del pensamiento y la acción socialistas y humanistas, las alternativas del proceso revolucionario cubano, la siniestra acción de las dictaduras militares en todo el continente, el genocidio diario con el que nos han familiarizado los grupos dominantes de la América Central, confluyen a precipitar re-ordenadas formas de conciencia, intentos de conceptualización, imágenes de rechazo, subideologías en el arte, el cine, la política o la filosofía.

Muchas de estas imágenes son simple expresión de un rechazo a *la forma de darse la existencia individual* (o de pequeños grupos, cofradías) en nuestros países; por ello estas imágenes no logran dar cuenta de sí en un doble sentido: no pueden explicar-justificar su *necesidad y posibilidad* en cuanto *contenidos de conciencia* y no logran prolongarse en una *acción coherente*. Estos caracteres impiden la generación o conformación de una *nueva conciencia*; se trata en ellas, en verdad, de la *misma conciencia* o espíritu subdesarrollado y dependiente sólo que con *signo invertido*. A la carencia entendida unilateralmente, se opone una pseudovitalidad también metafísica. Véase, por ejemplo, Cortázar. O los acuerdos de Medellín (1968). O el pensamiento de A. Salazar Bondy. Se ha percibido aquí el temple vital, pero no se logra (incapacidad-imposibilidad históricas) asumirlo.

El filosofar, esta tendencia valorativa del pensamiento teórico, no puede surgir de estas formas truncas o frustradas de la conciencia y la existencia. La conciencia filosófica debe realizar el esfuerzo práctico de intentar re-asumirse como un fuera-de-sí-mismo, es decir como *condición de la enajenación*. La conciencia sedicentemente teórica subdesarrollada y dependiente debe transformarse en conciencia, forma práctica, *del* subdesarrollo y la dependencia, es decir debe reasumir su carácter práctico-social. Para este salto-ruptura no necesita partir de cero; sus raíces se encuentran en la asunción crítica y deve-

latoria de las formas y prácticas de la conciencia y el espíritu enajenados, en el desarrollo conceptual de las ciencias sociales, en la justa y permanente inserción en la lucha política de todos y de cada uno de los pueblos iberoamericanos. No existe aquí lugar para el sociologismo, ni para la frivolidad o la literatura. La *conciencia teórica*, es decir histórico-social-conceptual, *da cuenta de sí* (rigor eficiencia) en la *lucha política*.

D. FILOSOFIA, OPOSICION, CONSTRUCCION

La cita escogida de la obra de Ernesto Guevara, un luchador político, nos muestra algunos de los puntos que pueden servirnos para esquematizar la noción de 'subdesarrollo'. Se indica en ella con claridad hacia las categorías de 'dependencia' y de 'economía distorsionada' y al mismo tiempo se dibuja nuestra inserción en un sistema de mercado que es para nosotros sólo el *mercado de la explotación*. Del mismo modo, en el texto, se expresa la idea de que la noción de subdesarrollo encuentra acogida solamente dentro de la actual estructura mundial del capitalismo y, también, dentro del actual sistema 'competitivo' de bloques imperiales cuya *agresividad y rapacidad* se expresan fundamentalmente, hoy, hacia *el interior* de su área de poder. Guevara no explicita la noción de 'dependencia estructural', fundamental para comprender el desarrollo del movimiento revolucionario cubano, por ejemplo, como tránsito y ruptura desde concepciones y fuerzas pequeño-burguesas hasta concepciones y fuerzas socialistas. La categoría de 'dependencia estructural' señala hacia las tareas inmediatas de toda forma de conciencia que se quiera teórica o, lo que es lo mismo, de toda acción política. Pero también, en su vertiente negativa, la realidad del subdesarrollo y de la dependencia estructural puede llevarnos con facilidad a la noción-actitud de *impotencia*, específicamente a la impotencia de la subhumanidad, de la no participación en la construcción y dominio tecnológicos, del no estar en la Mesa Atómica, a la impotencia del analfabetismo y del hambre, a la impotencia-resignación propias del subempleo, del circo electoral, del carácter sumiso y servil de nuestras políticas. En su vertiente negativa *la conciencia de la dependencia y el subdesarrollo* no puede ser sólo *una* conciencia del subdesarrollo o de las características estructurales de la dependencia; la interiorización de la miseria de la explotación es *verdadera conciencia* sólo en cuanto se sitúa en la conformación de un paso que tienda a superar (liquidar-eliminar) esa miseria y esa explotación. Por ello, aún en su vertiente negativa, el filosofar se presenta entre nosotros —obligatoriamente— como *reflexión* (teoría) y *acción* (política), en la medida que no es conciencia del ser o de la inmanencia sino que *conciencia de un crimen*: la conciencia del crimen contra nuestra humanidad, contra la necesidad y posibilidad de realizar su humanidad por nuestros pueblos. El objeto prioritario del filosofar consiste en erradicar las condiciones materiales que le impiden (y al mismo tiempo le posibilitan) ser una conciencia socio-histórica real. Nuestra conciencia, entonces, o es *mera-conciencia-cómplice* o es oposición, denuncia, liquidación, negación objetiva del crimen. La filosofía se presenta así como esclarecedora del crimen y como denunciante del crimen pero también, y al mismo tiempo y con mayor fuerza, como momento en la negación activa, objetiva, del crimen, como organización del anticrimen, como

forma de destrucción del crimen. El filosofar encuentra aquí su raíz y definición socio-histórica, su campo práctico y teórico.

Así planteado, el rol de la filosofía entre nosotros se expresa fundamentalmente como *acción política*, acción en cuya base se encuentra la comprensión científica de nuestro mundo y un compromiso de realización histórico-social, utópico. Desde este intento de comprensión científica —que excluye la buena voluntad, que excluye el pluralismo en la acción al incluir el *imperativo histórico* (el crimen no se detiene, no espera, no transa) de la *negación de la subhumanidad*, es decir de las condiciones que la posibilitan y nos impiden asumirla— surgen el compromiso y la acción políticos que no olvidan en ningún momento su base científica y que se orientan centralmente hacia la eliminación de los sectores y estructuras que ayudan a la explotación, ya sea reforzándola, permitiéndola conscientemente o ignorándola, disfrazándola o tergiversándola, en el plano interno, y organizando la resistencia y el rechazo a través de la solidaridad activa con los agredidos, con los despojados, en el plano internacional.

El filosofar es así un momento de la acción, acción política, comprensión política, organización política. El filosofar entre nosotros consiste en ‘construir el mundo’ *a través del temple anímico que expresa el rechazo al orden establecido* cuyo fundamento es la realidad histórica de nuestra miseria y nuestra explotación. Todo intento de contemplación, de sedicente teorización, cae, así, por su base. La reflexión, el pensar, sólo encuentran efectiva razón de ser en su inserción histórica no-ideológica. Esa inserción, en nuestro caso y en este momento, o genera acción real (y para ello necesita surgir como expresión objetiva de las fuerzas sociales) o no es tal inserción. No existe aquí lugar para vacilaciones. El avance en la comprensión de la historia, el desarrollo de nuestra propia ciencia social —análisis de dependencia—, el reconocimiento pleno de nuestra responsabilidad social, la comprensión de la responsabilidad histórica de cada cual en cada pueblo, la magnitud del crimen organizado, la brutalidad expresada en el renacimiento del fascismo y en la imposición y mantenimiento de las dictaduras militares, la destrucción de nuestras costumbres, nuestra degradación sistemática, impiden cualquier forma de ‘conciencia pura’ entre nosotros. La filosofía se presenta como una (necesidad-posibilidad) forma del *saber-qué-hacer social*. Es decir se presenta radicalmente como la acción de un pueblo y de una clase que intentan y realizan su liberación.

Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión
Universidad Nacional
Heredia

(1) *Lo que se da*: único punto de partida para un pensamiento que quiere *seguir* (reflejar) su realidad y comprenderla (pre-verla) cabalmente. En este sentido lo que se da, respecto del *hecho filosófico*, es, siempre, la *insuficiencia*. Una primera aproximación al problema de la *insuficiencia de 'la' filosofía* entre nosotros es desarrollada en la tercera sección de este trabajo.

(2) El término '*proletario*' se ha empleado, en este texto, de dos diferentes maneras. Por *proletariado* podemos entender a una específica clase social que, en el modo de producción capitalista, no posee medios de producción y vende su fuerza de trabajo y en la que descansa el fundamento objetivo de toda transformación revolucionaria. Pero '*proletario*' indica también, siguiendo el sentido que tuvo en Roma, a aquel ciudadano cuya única fortuna es su '*prole*', es decir su familia.

(3) Esto no implica el que la esclavitud sea *la causa* de la filosofía. Pero sí el que es uno de los elementos estructuradores del *momento* en que es posible la filosofía. "La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, la conciencia y *puede* imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante la conciencia se halla en condiciones de emanciparse del mundo y de entregarse a la creación de la teoría '*pura*' de la teología '*pura*', la filosofía y la moral '*puras*', etc." (C. Marx: *La ideología alemana*).

(4) Es en este sentido: práctico-conceptual-práctico, que el ser humano es *propiamente* negación y superación: *construcción*.

(5) La incidencia es también clara respecto del problema de los valores; sin el ánimo de intentar una descripción global-rigurosa del tema la idea de que *los valores son creación humana* implica también nuestra responsabilidad histórica por hacer que en la cúspide de ellos estén ubicadas metas tales como '*solidaridad social*', '*paz*' o '*democracia*'. Es sólo a través de estas orientaciones que debe entenderse el *progreso* de nuestro actual grado de conciencia (desarrollo de las cien-

cias del hombre). Desde este punto de vista, el '*pluralismo*', esa abstracción traída desde las discusiones escolásticas, muestra toda su falencia histórica. *Pluralismo* puede existir en la etapa del '*acuerdo*' o de la *formación de la conciencia*, pero el compromiso histórico, real, concreto, sigue caminos rigurosos, objetivos, científicos que conducen hacia el progreso —la eliminación del trabajo enajenado, el uso de la tecnología para la paz y la solidaridad sociales, la construcción de una sociedad no agresiva, etc.—, un progreso en nada imaginario o abstracto porque descansa en las condiciones (necesidades-posibilidades) y tendencias objetivas de la sociedad y que por ello se presenta como una alternativa-rechazo real a la actual situación mundial de degradación, agresividad, destrucción organizada y subhumanidad general. Queda sin tocar en este punto *qué es lo que conforma a la conciencia real de nuestro tiempo*.

(6) El distanciamiento se estructura por el *contraste* entre esas características de la filosofía y las actuales ciencias '*controles de mundo*', es decir por la inadecuación por el pensamiento que se autoproclama como *el más complejo y profundo* (fundamento) y su esterilidad práctica. Esto, en general. Más específicamente, la especialización de la producción social en las formaciones sociales conformadas por el capitalismo en sus distintas etapas de desarrollo combina dos formas de ataque a *la filosofía*: por un lado cuestiona y a la larga tiende a destruir prácticamente toda *forma de pensamiento de totalidad* (fin de las ideologías); en otro embate tendencial la reduce a una *formulación ideológica de autor* más o menos técnica (plano de la pura conciencia o del instrumento, idealismo filosófico). Todavía y para las clases y pueblos explotados el '*distanciamiento*' (externidad) de *la filosofía* deriva de que en la estructura de explotación y superexplotación contemporáneas la existencia de estos grupos humanos tiende a ser reducida a un conjunto de prácticas concretas (económicas) y pseudo-concretas (políticas, ideológicas) dentro de las cuales no existe cabida ni siquiera para la *ilusión teórica* (filosofía). Este es el sentido de la pregunta, enajenada e histórica a la vez, con que siempre el hombre común enfrenta a *la filosofía*: "*¿Para qué sirve la filosofía?*".

(7) Un texto, ya popular, escrito en

1845, indica el camino: "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*" (C. Marx: *Tesis sobre Feuerbach*).

(8) Lo *mítico* es una forma existencial de darse el mundo para un pueblo. Lo *mitológico* es lo que conocemos de esa forma existencial. El mito es también una forma de conocimiento, al modo del aspecto positivo que en él ve Platón.

(9) En su indicar hacia la necesidad del reino de la razón y el rechazo a la experiencia sensible: "Pero tú, no obstante, aleja tu pensamiento de esta vía y no te dejes llevar sobre ella por la fuerza rutinaria de la costumbre, ni manejando tus ojos irreflexiblemente, ni tus oídos que recogen todos los ecos, ni acaso tu lengua; juzga, por el contrario, con razones que admitan múltiples pruebas" (Parménides, *frag. VII*).

(10) Este *no estar instalado confortablemente* en el mundo, indica, desde luego, hacia la primera instancia de lucidez: "El hombre de Quio ha sido la cosa más bella: la generación de los hombres es como la de las hojas. Sin embargo, acogen esta advertencia con los oídos pero no la aceptan en su corazón. Todos conservan las esperanzas que brotan en el corazón de los jóvenes. En tanto dura la flor de los años tienen los mortales el corazón ligero y trazan mil planes irrealizables. Nadie piensa en la vejez ni en la muerte. Y en tanto tienen salud no cuidan de la enfermedad. Insensatos son los que así piensan y no saben que para los mortales sólo dura breve tiempo la juventud y la existencia. Aprende tú esto y pensando en el fin de la vida, deja a tu alma gozar de algo agradable" (Simónides). Pero, el mismo tiempo y sin duda, esta lucidez no es la lucidez sino una *nueva forma social de lucidez*. En este sentido el naciente pensamiento filosófico será *herético* y *subversivo* y será reprimido y perseguido por quienes querían seguir percibiendo el mundo de una manera tradicional. En este contexto será apresado Anaxágoras; Protágoras deberá exiliarse y su obra será quemada por decisión de las autoridades; Sócrates será condenado y ajusticiado por 'impío'; Aristóteles deberá huir de Atenas para salvar su vida. *Lucidez* y *criticidad* muestran así, en su origen, su raíz *progresiva*.

(11) Esta caracterización corresponde, en líneas generales, a lo que hemos llamado *filo-*

sofía clásica, cuyo intento de teorización descansa fundamentalmente en el *pensamiento metafísico*, es decir en la deshistorización de los contenidos del pensar.

(12) El método de la *aproximaciones sucesivas* introduce también al *carácter acumulativo* del conocimiento científico, es decir al hecho de que las ciencias tengan una historia. La filosofía, en su pretensión de ser conocimiento, no es, en cambio, acumulativa. Ello ha hecho posible que se sostenga que la filosofía no posee una *verdadera* historia.

(13) Usamos enajenación en el sentido de despojo.

(14) Lo nuestro, no cabe duda, es *la miseria*, no la filosofía. Pero quedaría por examinar hasta qué punto 'toca' a 'la' filosofía *nuestra* miseria.

(15) En términos generales estas '*ambiciones metafísicas*' son portadas por individuos de capas medias que forzosamente deben intentar construir un (único) *patrimonio* intelectual; este trabajo, disfuncional en el sistema en su conjunto, es la base tanto del diletante como del 'especialista'; así nuestro trabajo intelectual o espiritual resulta de *élites* consideradas peyorativamente en un doble sentido: por la base social cuya vinculación radical es negada porque se aspira a otro *status*: y por los concededores de *status* para los cuales nuestra intelectualidad es semejante a la del chimpancé pero menos graciosa por su pretensión humanoide.

(16) El tema fundamental del pensamiento 'filosófico' iberoamericano es, desde 1940, resolver *si somos capaces de filosofar o no*. La cuestión, de por sí pintoresca, forma parte del conjunto de problemas iniciados con la conquista europeo-española en el siglo XVI. El tema a discutir entonces fue si los indígenas eran seres humanos o no. Desde allí hasta la construcción de la cultura mestiza iberoamericana y nuestra inserción forzada en el desarrollo mundial de la economía capitalista, toda *nuestra historia* no es sino la historia de nuestra no-gradación histórica. Este fenómeno, objetivo, se ve agravado entre los intelectuales por su afán de mirarse desde los ojos de un francés o de un inglés o de un norteamericano. Desde esa perspectiva nuestro intelectual forzosamente

mente se ve a sí mismo esmirriado, negro y estúpido. Su obra reflejará este complejo y esta pseudoinsuficiencia y lo hará distanciarse cada vez más del conjunto de su sociedad sumergiéndolo en la enajenación culpable y en la frustración (L. Zea: **Filosofía americana como filosofía sin más**; A. Salazar Bondy: **¿Existe una filosofía de nuestra América?**; H. Gallardo: **Origen y comienzo del filosofar en Iberoamérica**).

(17) Resultó imposible ignorar la guerra de Vietnam como genocidio; también lo es ignorar la miseria y la inhumanidad diarias. El horror, la angustia de los sectores explotados, de los sectores expoliados, masacrados, asalta en las esqui-

nas, a la salida de los cines, en los titulares de los diarios, en cada pantalla de televisión. Por ello es que hoy la 'apacible conciencia del bienestar' de algunos no es sino expresión de mala fe o de mala conciencia.

(18) Lo ideológico cumple un doble papel: enseña-valora el mundo, pero al mismo tiempo lo oculta. Por ello oponemos a la visión ideológica, la visión *científico-utópica* (histórico-social progresiva). Esta última debe ser *construida políticamente* a través del re-encuentro social con nuestra realidad histórica, es decir económico-social, política e ideológica.



BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES. **Política**. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- AYER, A. **Lenguaje, verdad y lógica**. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- CASSIRER, E. **Antropología filosófica**. Fondo de Cultura Económica, México.
- ECHEVERRIA-CASTILLO. "Elementos para la teoría de la ideología", **Cuadernos de la realidad nacional**, Universidad Católica de Chile.
- FERRATE, J. **Líricos griegos arcaicos**. Seix Barral, España.
- GALLARDO, H. "Origen y comienzo del filosofar en Iberoamérica", **Repertorio Americano**, Heredia, Costa Rica.
- GALLARDO, H. "Pensamiento iberoamericano: las limitaciones de la filosofía clásica", **Revista de Filosofía** de la Universidad de Costa Rica.
- GONZALEZ CASANOVA, P. **Imperialismo y liberación en América Latina**. Siglo XXI, México.
- GUEVARA, E. **Obras Completas**. ESE editor, Buenos Aires.
- HEIDEGGER, M. **¿Qué es eso de filosofía?** Sur, Buenos Aires.
- HERACLITO. **Fragmentos**. Biblioteca de Iniciación Filosófica, Aguilar.
- JAEGER, W. **Paideia**. Fondo de Cultura Económica, México.
- JASPERS, C. **La filosofía**. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México.
- LEVY BRUHL, L. **La mentalidad primitiva**. La Pléyade, Buenos Aires.
- LIPSET-SOLARI. **Elites y desarrollo en América Latina**. Paidós, Buenos Aires.
- MARX, C. **La Ideología Alemana**. Pueblos Unidos, Buenos Aires.
- NARVARTE, C. **Curso de introducción a la filosofía**. Mimeo, sin pie de imprenta.
- NIRUMNAD, B. "Vietnam" en **El fin de la utopía** (Marcuse y otros). Siglo XXI, México.
- PARMENIDES. **Sobre la naturaleza**. Biblioteca de Iniciación Filosófica, Aguilar.
- PLATON. **Gorgias, Timeo**. Biblioteca de Iniciación Filosófica, Aguilar.
- PLATON. **Teeteto**. Biblioteca de Iniciación Filosófica, Aguilar.
- RIVANO, J. **El punto de vista de la miseria**. Universidad, Chile.
- SALAZAR BONDY, A. **¿Existe una filosofía de nuestra América?**. Siglo XXI, México.
- SOLARI, FRANCO Y OTROS. **Teoría, acción social y desarrollo en América Latina**. Siglo XXI, México.
- ZEA, L. **Filosofía americana como filosofía sin más**. Siglo XXI, México.
-