

La función sociocultural de la filosofía en América Latina

Mario Sambarino

Venezuela

Los problemas que resultan del título pueden delimitarse teniendo en cuenta el contenido y las relaciones de estas tres expresiones: “filosofía”, “función sociocultural”, y “América Latina”. Cada uno de esos aspectos, así como sus conexiones, dan lugar a múltiples interrogantes. Y, antes que nada: ¿hay una función sociocultural de la filosofía?; ¿hay una filosofía propia de América Latina?; ¿hay una función particular del filosofar latinoamericano?

En lo referente a la idea de “función”, ¿habremos de utilizarla en sentido neutro, o señalando efectos eufuncionales o disfuncionales?; ¿a qué estructura la referimos?; ¿apuntamos hacia una forma socio-cultural establecida, a su crisis, o a un momento de transición?

Al hablar de “filosofía”, ¿nos referimos a su acepción académica en sentido estricto, o incluimos también formas orgánicas de pensamiento que parecen más estrechamente ligadas a la acción?; ¿en qué medida es preciso contar con las formas laterales o aproximativas que tienen lugar en la ensayística?

Cuando hablamos de América Latina, supuesta una unidad suficiente de sus contenidos, ¿ponemos nuestro acento en algún modo suyo de ser, en las necesidades de su presente, en sus posibilidades?; ¿en qué medida la filosofía puede importar para lo que acontece en ella?

Todos estos interrogantes y otros muchos que podrían prontamente concretarse no impiden que el título tenga un sentido definido y pensable, que por su gravedad pide ser tratado. Dejemos que los escrúpulos terminológicos y metodológicos vengan después, para ajustar o rectificar aquellas aproximaciones del pensar en que se elaboran las líneas básicas de discusión.

La "filosofía", desde sus orígenes en la cultura europea occidental como actividad estructurada del pensar tendiente a logros objetivables y transmisibles, ha ejercido una función social múltiple, y distinta en épocas estables y en épocas de transición; pero cuyas variaciones se organizan en torno a unas pocas posibilidades fundamentales, comprensibles a partir de algunas consideraciones sobre su origen y su sentido.

Bien conocida es la filiación que hace nacer la filosofía del asombro (Platón), o de la admiración porque las cosas sean tales como son (Aristóteles). En ambos casos la filosofía se presenta con el carácter de una exigencia de explicación, en busca de razones ante presencias que no se bastan a sí mismas. Esa ilustre genealogía no parece muy satisfactoria: por una parte, no muestra una diferencia suficiente con otras formas del pensar teórico, como la ciencia, que en aquellos tiempos formaba con la filosofía un acervo común; por otra parte, el asombro y la admiración pueden quedar en meramente tales, y sepultarse en el olvido una vez pasado su momento, o conformarse con respuestas de otro tipo que las que son características de la reflexión filosófica. Además, el asombro y la admiración son reacciones emocionales que no requieren trascenderse hacia interrogaciones conceptuales sistemáticas de otro orden que el que me permite decir cómo se hace una balsa, o por qué nadan los peces. Para mantenernos por un momento en el plano de lo mítico, por lo que a veces tiene de ilustrativo, preferiríamos decir que la filosofía nace del Tiempo y la Desconfianza; del Tiempo, que permite experiencias comparadas, y nos coloca en un horizonte de pasados, de presentes y de futuros enjuiciables; y de la Desconfianza, que pone en tela de juicio el sentido de lo dado, y nos hace pensar que las cosas tal vez no sean o valgan tal como parecen ser y valer.

De lo dicho surge la evidencia de una función esencial del filosofar: interpretar y estimar lo aparente por su relación con un fundamento justificador, o por la ausencia o incognoscibilidad de éste, al que referimos el contexto entrelazado de un mundo histórico-cultural, en sus pautas básicas de conocer y valorar. El carácter global de ese preguntar es inseparable de su alcance

radical; por eso la filosofía es tema de sí misma, y es posible un filosofar sobre el filosofar. Esto mismo nos hace ver la condición indefinidamente inconclusa del filosofar, el cual integra un mundo histórico-cultural, lo enjuicia, y se enjuicia a sí mismo. Además aquel mundo es cambiante, y ya cambia por el hecho de que acontezca en él un filosofar que define posibles actitudes interpretativo-estimativas diferenciadas y fundamentadas. El resultado del filosofar es un factor que contribuye a cambiar el enunciado del problema por el que se filosofa, por lo que hay desde entonces nuevas razones para recomenzar el proceso del filosofar. Con esto se justifica que también sean “filosofía” aquellas doctrinas que a partir del problema que las origina renuncian a fundamentar criterios de interpretar y estimar, según la vieja tesis que enseña que sólo filosofando se puede negar el filosofar.

Resulta claro que la actividad de filosofar se ve acompañada por una constante multiplicidad de posibilidades: pues puede confirmar lo que aparece, o rechazarlo, o dudar. La filosofía es una actividad que tiende a construir un conjunto entrelazado de fórmulas interpretativas y existimantes, siempre rectificable por sí misma, pero que, en tanto totalidad intentada que incluye al propio filosofar, no está sometida a ninguna instancia justificadora más radical.

De todas las posibilidades que acompañan al filosofar surgen criterios para la acción. Pero la filosofía no puede subordinarse a la acción sin dejar de ser filosofía, pues la acción, cumplida o posible, necesita ser interpretada y estimada y, en la medida de su gravedad, remite a criterios últimos de ver y juzgar. Por eso el filosofar ajeno a formas posibles de acción trabaja en el vacío, y las formas posibles de acción que niegan lazos con la filosofía se vuelven ciegas e infundadas.

Toda actitud básica fundamentante de manifestaciones reales y fundamentada en un radical ver y juzgar es una respuesta ante una situación, a la que integra y modifica en la medida en que se ejerce. Todo filosofar efectivo lo es en-vista-de, es un filosofar situado. No está meramente situado, en el sentido de

limitado a un tiempo y lugar, como entes y eventos. Acaece con sentido cuando la situación dada exige definiciones dependientes de actitudes fundadas en un pensar radical. Así, un filosofar verdadero se origina en relación con una situación problemática, cuando de ésta surge una forma de preguntar cuya respuesta ha de tener carácter fundacional. Si en un ámbito histórico-cultural se dan por admitidos criterios de ver y juzgar cuya validez no se discute, puede darse una situación meramente problemática, de conducir las circunstancias a preguntar por cómo aplicar esos criterios, o por su eventual eficacia; pero en la medida en que nos veamos llevados a preguntar por los fundamentos de esas vigencias, y a fundamentar o negar su validez en relación con formas globales de ver y juzgar, la situación problemática se vuelve radical.

Una filosofía es el resultado de un pensar efectivamente funcional cuando ofrece una respuesta provisoria posible y fundada ante la situación problemática radical en que puede ser puesta una configuración histórico-cultural. En todos los momentos de esplendor filosófico se ha sentido la necesidad de indagar por fundamentos terminales, para confirmar o para rectificar lo existente. Esto hace comprender que está fundado en cuanto a su sentido, y adquiere valor histórico, aquel filosofar que acompaña integrativa e interactuamente las transformaciones y las crisis de una configuración histórico-cultural respecto de sus pautas básicas de ver y juzgar.

Se comprende ahora la “función social” del filosofar. Su objetivo consiste en poner en claro los fundamentos de la vigencia y de la validez de las estructuras que están en juego en la marcha histórica de una configuración cultural. Por señalar hacia posibles términos fundamentantes o su carencia, o sea por su radicalidad, posee el mayor grado de relevancia teórico-práctica. Por esa misma radicalidad la filosofía, si bien sumida en el movimiento histórico, debe alejarse de lo inmediato, aunque sea para volver con más fuerza y razones para actuar en él. Ello le es posible porque rara vez lo concreto cambia estructuralmente a un ritmo que sobrepase el ámbito epocal de un pensar radical. Éste está siempre referido a un tiempo, y sólo por su distanciamiento metodológico ofrece la apariencia de

una extraña intemporalidad. Con lo dicho queda ya anunciado dónde habrán de buscarse la autenticidad y el compromiso de un pensar.

Lo expuesto no significa admitir que la filosofía sea la expresión de un tiempo en conceptos, o la manifestación de lo implícito en él. En primer lugar, no se atiene a un tiempo concebido instantaneísticamente, sino a un tiempo epocal. Pero la “epocalidad” no es una entidad; es una delimitación interpretativa, variable según el objeto que persiga el interpretar, y según la variable situación del interpretante. La “época” se constituye en tanto delimitación de un tiempo cultural, axiológicamente diferenciado y determinado, e indefinidamente rectificable. En segundo lugar, dentro de un tiempo axiológicamente delimitado se dan diversas posibilidades de perspectivas, que se enlazan con posibilidades distintas del filosofar. El filosofar propio de un tiempo no es único, y menos lo es cuanto más diferenciada sea la configuración cultural en que acontece. Cuando el cambio de los factores históricos en juego altera sustancialmente los datos del filosofar, que a su vez es parte del proceso, la problemática que importa al filosofar se transforma, y lo filosofado se incorpora al pasado, del cual interesa retener para el nuevo filosofar aquello que mantenga relevancia en la renovada tarea.

Pasemos ahora, desde esta caracterización genérica del filosofar y su sentido en un ámbito sociocultural, al caso particular de América Latina. Para su estudio sería impropio dejar de lado lo que la filosofía latinoamericana suele preguntarse sobre sí misma, en especial acerca de su originalidad, su profundidad, su universalismo, su tecnicismo, su desarraigo, su autenticidad y sus objetivos; y con todo ello tiene que ver la pregunta actual por su funcionalidad. Ahora bien: todas esas preguntas están conectadas, más por su sentido directo que por las respuestas que han sido dadas. La originalidad, se mide por lo que ofrece de nuevo y valioso, sea en la formulación de un problema, sea en su propuesta de solución; en ambos casos ha de tratarse de un problema verdadero, que para ser filosófico remite a un preguntar radical. La profundidad, es destacable en tanto abre perspectivas más radicales ante sus verdaderos problemas fundacionales.

El universalismo, vale por el alcance extralocal de los problemas verdaderos y no aparentes que ha tratado y la importancia de las soluciones sugeridas. El tecnicismo es útil por la adecuada relación del instrumental con el o los problemas que se tienen en vista, supuesto que sean en verdad problemas. El desarraigo, preocupa por su falta de correspondencia con la problemática de una configuración histórico-cultural, o de las relaciones entre diversas formas culturales.

De una manera o de otra, todos esos aspectos remiten a las nociones de autenticidad y de problema. De otro modo la originalidad puede ser la del desatino; la profundidad, ser mero verbalismo; el universalismo, ser abstracto y retórico; el tecnicismo, erudición ajena a lo que el problema requiere. Si no se está ante problemas verdaderos y ante formas auténticas del filosofar, todos los otros conceptos dichos representan frustraciones engañosas, que operan disfuncionalmente. Habremos pues de ocuparnos, en relación a nuestro preguntar, por las ideas de autenticidad y de problema.

La idea de "autenticidad" ofrece múltiples matices, que a su vez pueden examinarse en diversos planos. En el presente trabajo nos interesa solamente en su concreta relación con el pensar latinoamericano y su función sociocultural. En principio, y tal como surge del uso común que hemos venido aplicando, guarda una conexión importante con la idea de "verdad". Así, un problema auténtico es un problema verdadero. Pero la conexión expuesta está regulada por pautas. Una moneda es auténtica según resulte de su comparación con las pautas legales que definen la moneda válida de un tipo determinado, y que pueden no ser ya vigentes, pero igual importan al historiador y al numismático. De la misma manera una conducta es auténtica en relación con pautas que la encuadran y califican, según signos positivos o negativos; tan es así que podemos hablar de un "auténtico delincuente". Por otra parte, podemos pensar en pautas para apreciar la autenticidad de una forma cultural; y si según ellas ocurre que esa forma es inauténtica, resultaría de manera más o menos semejante al ejemplo anterior, que quien se comporta según los cánones de esa forma sería auténticamente

inauténtico. No estamos transitando por hipótesis irreales: baste pensar en las muchas veces que se ha juzgado inauténtica la cultura latinoamericana, o un supuesto modo latinoamericano de ser.

Veamos ahora la idea de “problema”, para relacionarla con la anterior. Para nuestro limitado propósito actual nos parece importante proceder a una distinción entre “tema” y “problema”, dando un cierto carácter especial a su distinción terminológica. Por “tema” entenderemos el agrupamiento por semejanza de asunto, o por afinidad o contraposición de enunciados de tesis reunidas bajo un título genérico, el cual indica un contenido compuesto de conexiones verbales o de relativas continuidades históricas. Así ocurre cuando se habla de “los grandes temas de la filosofía” del “tema del hombre”, del “tema del mundo exterior”, del “tema de la sociedad y del individuo”. Por “problema” entenderemos la dificultad concreta que el pensar encuentra en un determinado aspecto de sus contenidos, sea por incongruencia de conceptos, o por inadecuación con los datos, necesidad de rectificar enunciados o de gestar nuevos expedientes metódicos. Según las acepciones establecidas no es un “problema” lo que con ese nombre el profesor de lógica plantea a sus alumnos para evaluar conocimientos y aptitudes; pero es un problema lo que el lógico encuentra como dificultad teórica a investigar. No existen temas en el sentido dicho, sino para programas docentes o para índices de manuales, y sería impropio llamar problemas a esas designaciones por el hecho de ofrecer un listado de propuestas de tiempos y lugares distintos, de las que tal vez se piense que permanecen como “materia opinable”.

Un problema teórico existe en la medida en que el pensar se encuentra ante dificultades límites en su esfuerzo creador. Un tema es un procedimiento útil para proporcionar visiones de conjunto sobre lo ya creado. Se piensan problemas, no temas. Y las preguntas que han dado lugar a las respuestas presentadas en el desarrollo de temas tuvieron su sentido en relación con datos concretos de un determinado momento cultural, integrado por creencias, realidades sociales y formas conceptuales, en un marco histórico. De esta suerte las preguntas por Dios, el hombre, la sociedad, el mundo, etc., se formulan en términos distintos

para el pensador medieval, el moderno, o el actual. Hay “problemas” que en la historia del pensar lo fueron, pero que ya no lo son. Descartes gesta una nueva filosofía acorde con el mundo de la nueva ciencia de la naturaleza; pero, junto con otras insatisfactorias tesis, deja pendiente el problema de la relación entre la sustancia pensante y la extensa; por donde se convierte en problema la noción misma de sustancia, y se llega a la negación de su valor especulativo; mas no existe el problema de la sustancia en general, aunque en la docencia se hable del tema de la sustancia. Y desde ya tenemos una pista importante para el problema muy real que nos ocupa: el de determinar la idea de autenticidad en relación con la función social del filosofar latinoamericano. En verdad, más que una pista, pues estamos ya ante un aspecto parcial de una posible respuesta: un filosofar es auténtico cuando, partiendo de problemas verdaderos, ofrece propuestas eficaces para avanzar hacia nuevos momentos del pensar.

Tan distintos son el “tema” y el “problema” según el planteo formulado que, por ejemplo, la muerte, constituyendo una constante en toda cultura humana, no admite formas semejantes de interrogación en el contexto cultural pagano, en el cristiano, en el azteca, en el hindú. Y esto nos conduce a un paso más: un problema filosófico es auténtico cuando se encuentra *situado* en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural. La filosofía, aunque tenga su mundo propio, más o menos profesional, es inseparable del contexto en el que acontece su preguntar; nace de él, existe en él, y a él se refiere. Ahora podemos ampliar la respuesta parcialmente anticipada, antes referida a lo internamente técnico del filosofar: éste es auténtico cuando descubre y elabora problemas radicales y efectivos de un contexto sociocultural. Y sólo así podrá ejercer una auténtica función social.

Todavía algo más para clarificar lo dicho. Hemos señalado que el problema radical (en el sentido de filosófico) se produce en un contexto cultural concreto, como la interpretación de la naturaleza en los siglos XVI y XVII. Pero además, en ese contexto, si se trata de una formación cultural suficientemente compleja y diferenciada, el problema no se plantea en los mismos términos si se tienen

presentes líneas posibles de encaminamientos divergentes. Es distinta la pregunta por el bien y por el mal en el área de una dirección teísta, en la que importa explicar “el Mal”, que en una línea naturalista, en la que es menester dar razón por la génesis “del bien”; tanto que “bien” y “Mal” representen tal vez allí unidades culturales diferentes (por lo que los distinguimos con minúscula y mayúscula), aunque ambos integren una problemática cultural más amplia. Por eso mismo, cuando se habla de un filosofar latinoamericano, es preciso preguntarse: ¿respecto de qué problemas, suficientemente delimitados?; ¿con qué conexiones dentro de una tradición cultural, o de influencia de cuáles tradiciones?; ¿dentro de qué líneas de pensamiento?

Sólo conociendo el carácter y el rango de los problemas, con su significado situacional, podemos tener acceso a un preguntar auténtico; sólo entonces se hace posible filosofar de una manera auténtica; sólo por este camino es posible alcanzar logros auténticos, referidos a problemas teóricos radicales que lo sean en verdad; y sólo entonces podremos dar razón de la función social de un filosofar, que de otra manera será deformante, infecunda, disfuncional, y pedagógicamente ineficiente. La meta puede parecer excesiva, pero no lo es, aunque la realidad sea modesta; pero en todo filosofar verdadero lo que queda por hacer es siempre más que lo hecho.

La idea de autenticidad filosófica ha sido usada muchas veces para juzgar al filosofar latinoamericano. Pero con la mayor frecuencia ha sido empleada de una manera poco crítica, sin una explicitación suficiente, o por simple traslado comparativo de lo que se ha dicho en otros tiempos y lugares en los cuales la filosofía es o ha sido una actividad reconocida. No son iguales la autenticidad personal, la autenticidad de una cultura, la autenticidad de un filosofar. Se puede filosofar auténticamente en un medio inauténtico, si se accede al tratamiento riguroso de los problemas reales y radicales que afectan a este último. La autenticidad filosófica, o su falta, no derivan de una supuesta idiosincrasia colectiva autóctona, ni de hipotéticas estructuras ontológicas generales o locales, ni de modos de ser más o menos regionales fundados en alguna

forma de naturaleza intrínseca, ni depende de frustrados sincretismos. Lo que la autenticidad filosófica seguramente no es, es la imitación de lo que es o ha sido auténtico en otros tiempos y lugares, o el tratamiento académico de una problemática venerable pero ya no vigente. Lo que ella es, es inseparable de las nociones de problemática radical y de situación cultural; se refiere al examen de las preguntas críticas básicas de una estructura sociocultural que se presentan a lo largo de su marcha histórica. Solamente así esa autenticidad puede ejercer una funcionalidad operante. Desde que la autenticidad del filosofar se refiere a un sistema situado y configuracional de pautas básicas de ver y juzgar problemas apropiados a una superpotencia que no son los nuestros, sin perjuicio de que tengamos puntos de confluencia. El hecho es que ya no tenemos modelos, y que con esto se cumple una de las condiciones fundamentales para un ejercicio propio de la funcionalidad socio-puestas en estado de radicalidad problemática, puede hacer manifiesto que en su entorno efectivo no tenga sentido que una realidad dada permanezca como ha sido y valido, o abandone su forma por un falso modo nuevo de ser y valer. En todo caso, el *tipo* de problema y el *estar* en él, es lo que importa para el filosofar, tanto si nos encontramos en continuidad o en ruptura con modelos de ser y valer vigentes pero ya no válidos, o válidos pero ya no vigentes. Cuando el filosofar es auténtico puede operar en cierta medida sobre lo real, no sólo por las respuestas que ponga en fórmulas –lo que no siempre es posible ni necesario – sino ya por su mero preguntar, por lo que pregunta acerca de lo real interrogado. No hay ámbito ni estado de una estructura sociocultural que esté libre de un posible preguntar radical. Por eso es posible un filosofar verdadero desde el subdesarrollo, desde el fracaso y desde el éxito, en América y en Europa.

Correspondientemente, se observa el error en que se incurre cuando se piensa que, para que sea auténtico, o para tener la demostración de que lo es, sería de esperar que el filosofar latinoamericano tuviese que tener alguna repercusión considerable. Un filósofo de aldea, trabajando con materiales limitados, puede ser más auténtico que un erudito extranjerizado, preocupado por una problemática ajena, y cuyo instrumental técnico a ella se refiere. Un pensar genuino y profundo

puede responder a preguntas verdaderas de un ámbito sociocultural de escasa amplitud, y su eventual recepción en otros medios dotados de otras capacidades de influencia y expansión puede estar fundada en comunidad de problemas, pero también en dudosas transformaciones de su sentido original. Por otra parte, si se establece la proyección extra-regional como criterio de valor, se reconoce lo que en realidad puede ser un índice de inautenticidad, en tanto se mediatiza la estima por lo que digan de ella otros medios cuya situación sociocultural es distinta, sin perjuicio de que puedan existir reales problemas comunes.

En conexión con estas posibles relaciones de problemas comunes y diversos, es conveniente precaverse de fórmulas genéricas excesivamente simples. No podemos, por ejemplo, decir que nuestros problemas filosóficos en un sentido preciso son semejantes a los del Tercer Mundo. Éste no es una entidad cultural. Tenemos problemas políticos que poseen semejanzas; pero advenimos de tradiciones diferentes, poseemos una estructura sociocultural distinta, y la funcionalidad del quehacer filosófico no puede ser similar. Mucho mayor es nuestra conexión con Europa, también socioculturalmente distinta, pero de grandísimo peso en nuestro origen y en nuestro trayecto histórico. Tampoco podemos tener por norma a los Estados Unidos de Norteamérica, sólo parcialmente semejantes a Europa y regidos por lo pro-cultural del pensar filosófico: la creciente conciencia de una problematicidad a la vez diferenciada y vigorosa.

Cualesquiera que sean nuestras relaciones reales o posibles con otros medios socioculturales, no hay duda que Europa, como origen y centro milenario de la filosofía, como lugar de donde proviene grandísima parte de la nuestra, y por el valor paradigmático que ha ejercido, constituye aquel ámbito espiritual que ha sido más decisivo para nuestro filosofar. Por eso es lógico que el examen de nuestra relación filosófica con Europa haya sido tema frecuente e importante de nuestro propio pensar. Nos parece así necesario hacer algunas consideraciones a propósito de esa relación.

Respecto de la filosofía y de la cultura en general, Europa creía, y se la creía, que en su mundo se realizaba la verdadera forma humana de ser y valer. Sólo pocos sospecharon a veces que la realidad podía no ser así. Ahora, Europa empieza a dudar de sí, y más se puede dudar sobre ello desde una periferia cultural que tal vez no esté ya dispuesta a mantenerse en esa condición.

De nuestro contacto con el mundo filosófico y cultural europeo idealísticamente presentado se han dicho muchas cosas de las cuales entresacamos las siguientes: que no nos es posible filosofar en el mismo nivel, o con igual rendimiento o de manera igualmente genuina, por nuestro alejamiento que dificulta la comprensión de sus textos, sus modos de ser, su tradición humanística, su entrenamiento formativo en técnicas del pensar, que las limitaciones derivadas de nuestro origen hispánico, la ruptura cultural de la emancipación, nuestras distintas condiciones sociales y económicas, nuestra dependencia, nos impiden asimilar plenamente los contenidos de ese viejo y venerable mundo, aunque nos serían necesario hacer todos los esfuerzos posibles por superar nuestras carencias, que nos sitúan por ahora en una especie de originaria condición deficitaria que aunque allí tengamos raíces, nuestra lejanía nos permite una visión panorámica, pero sin intimidación, sin espontaneidad, que nos mantiene en un estado de extranjería, en principio superficial, salvo la excepción que rara vez tiene un eco suficiente.

Ante todo esto –que no es todo– es preciso hacer algunas apreciaciones, pues un erróneo juicio sobre nuestra relación con la filosofía europea puede convertir a su influencia sociocultural en completamente disfuncional. Por de pronto, no existe “la” filosofía europea, a no ser como cómoda manera de hablar; no hay unidad filosófica, ni relaciones cordiales, ni siquiera en ámbitos nacionales. Existen orientaciones, tendencias, más o menos importantes y siempre discutidas; a veces nacionales, a veces pasablemente internacionales, de cualquier manera múltiples, y con abundantes incomprensiones mutuas.

Además, aún en el supuesto –que no es exacto– de que todos sus representantes valiosos tengan una base semejante de formación técnica y

humanística, no se sigue que para todos ella tenga la misma relevancia ni la estimen del mismo modo. Uno de los tantos puntos actuales de discusión en esa misma “filosofía” es la importancia que ahora puede tener esa formación tradicional, y su eufunción o disfunción educativa. ¿Acaso ese pretendido fundamento histórico-humanístico tiene la misma significación para el neopositivismo lógico, la filosofía alemana, el existencialismo francés, los espiritualismos tradicionalistas, y cualesquiera otras direcciones que en el presente se quieran señalar?

Por otra parte, incomprensiones y rupturas, se han dado en la misma filosofía europea. Mucho le costó a la Edad Media recuperar limitadamente algunos aspectos del pensamiento antiguo, y eso no le impidió lograr frutos auténticos. Su propia tradición se pierde con el desarrollo del pensamiento moderno. Kant no domina bien en su formulación escolástica las pruebas teológicas que critica. Buena parte del pensamiento alemán no conoce o no comprende al pensamiento inglés, que por su parte le corresponde gentilmente. Husserl no podía leer a Hegel. Russell da muestras graves de desconocimiento e incomprensión respecto de clásicos y de contemporáneos. Y los ejemplos podrían multiplicarse al infinito.

De aquí surge una respuesta clara a la pregunta que nos ocupa, y que podía preverse según lo expuesto al hablar de “autenticidad”, “problema”, “situación”. La comprensión histórica y humanística pretendidamente “a la europea” no es ni condición necesaria ni condición suficiente para un filosofar auténtico; se ha filosofado bien sin ella, y se ha filosofado mal con ella. El entusiasmo por la formación (¿o deformación?) que proporciona está tal vez ligado a la relación entre el centro y la periferia cultural, que además de estar hoy en crisis presenta también respecto del pasado aspectos discutibles. Por lo demás, si se quiere insistir en un cierto desarraigo del filósofo latinoamericano en su relación con lo europeo, habría que señalar el seguro desarraigo del filósofo europeo en su relación con lo latinoamericano; y esto no es un impertinente juego de palabras, porque los conceptos de “arraigo” y “desarraigo” sólo tienen sentido respecto de

un determinado contexto sociocultural y su situación problemática. Si se piden ejemplos, bastará recurrir a lo que los filósofos europeos han dicho con la mayor frecuencia sobre “los valores”, “la cultura”, “la historia”, “el progreso”, para advertir en ellos un desenfoque radical, aunque lo ignoren y no lo padezcan como tal. Alguna excepción que se mencione servirá para confirmar la regla.

Todavía más: el filósofo latinoamericano que aspira a formarse en Europa, se coloca ante insospechadas posibilidades de desencontrarse consigo mismo. Por su dependencia respecto de un maestro dominante se condena a discípulo de un medio donde se piensa en función de una problemática espiritual (religiosa, científica, artística, social, política, económica, educacional) que le es ajena. Cuanto más se adentre en la dirección que se le enseña, y quiera cultivarla o imitarla, pierde su inicial visión panorámica, que es muy rica en sugerencias y posibilidades. Si quiere superar su extranjería, su frustración será difícilmente evitable. Y a su retorno no sabrá qué hacer con lo aprendido. Lo dicho no ignora que múltiples aspectos de la interconexión cultural que se da en el mundo de hoy pueda hacer muy fecundos los contactos en torno a problemas básicos comunes. Pero una cosa es la información y el diálogo, y otra la formación deformante.

Esto nos conduce a un punto final, acerca de nuestra relación con nosotros mismos. Todo filosofar verdadero cumple adecuadamente su función sociocultural cuando integrativa e interactuamente opera en la problemática espiritual de un tiempo epocal. América Latina está en un tiempo particularmente crítico, que invita a un pensar radical no necesitado de la mediación del pensar extranjero, sin perjuicio de usarlo en lo que colectivamente importe y le sea eficaz. Es más; ya tiene, y desde hace tiempo, un pensar propio y una conciencia de poseer una problemática particular. Pero acontece que el peso de prestigios poco sensatamente aceptados nos hace mirar con exceso hacia afuera y, en lugar de dialogar entre nosotros, lo hacemos a través de los otros. Una tradición filosófica se constituye cuando, en el ámbito de una problemática aproximadamente común y relativamente continuada, se critica para crear. Fichte critica a Kant, Schelling a Fichte, Hegel a Schelling; pero siempre las insuficiencias

que se señalan se siguen con propuestas de soluciones. En América Latina se discute entre “ismos” extranjeros, o con “ismos” extranjeros. Aquí está a nuestro juicio una fuente importante de nuestra falta de integración creadora. Es preciso examinar (no “destruir” y dejar de lado) tesis de autores nuestros, por errados que nos parezcan; y proponer las rectificaciones que se consideren fecundas, o lo pertinente en su lugar, sin limitarse a negar, y sin refugiarse en lo que dicen o han dicho otros que nos son ajenos. De otro modo, el filosofar latinoamericano partirá siempre de cero, por mucho que se informe y tecnifique. La bola de nieve de una tradición filosófica sólo puede formarse y acrecentarse si atendemos más a nuestros intentos, para enriquecerlos rectificándolos. Y esto incluso respecto de quienes se consideran discípulos de maestros extranjeros, será mejor dialogar con lo que dice el discípulo que hablar de lo que dice el alejado maestro. Creemos que todo esto es decisivo para juzgar de la funcionalidad o disfuncionalidad sociocultural de la enseñanza que se imparte, de los problemas que se estudian, de las formas de concretar resultados, transmitirlos y discutirlos. Sólo el diálogo directo y sin mediaciones puede hacernos ver si estamos o no en presencia de problemas radicales reales, requeridos por nuestro entorno.

Conclusiones

1. La filosofía ha ejercido siempre una función sociocultural fundamental: la de acompañar la problemática radical situada en el tiempo epocal de una cultura, en busca de lucidez respecto de sus preguntas sobre los fundamentos de sus pautas básicas de ver y juzgar.

2. Los problemas que le competen constituyen un universo abierto, por el cambio y la ilimitación de los factores que los integran.

3. La funcionalidad del filosofar latinoamericano debe estudiarse en relación con las características que se le han atribuido, positiva o negativamente. Todas ellas remiten, de una manera o de otra, a las nociones de “autenticidad” y de “problema”. El lazo que las une es la idea de “situación problemática radical”. Ello sólo puede acontecer en el concreto contexto de una configuración histórico-cultural.

4. La noción de “autenticidad”, así como fórmulas que se le aproximan, como “ser nosotros mismos”, “nuestro propio ser”, y otras similares, no pertenecen al orden ontológico, sino que adquieren sentido respecto de un sistema de valores vigentes y por cuya validez se pregunta, o inversamente.

5. Es equivocado aplicar esos conceptos en relación comparativa con alguna autenticidad ajena, presente o pasada. Así ocurre cuando se atiende en exceso al pensar tradicional europeo. Sin el conocimiento de sus aspectos más importantes no podríamos filosofar; pero si nos absorbemos en él, tampoco, pues pertenece a una problemática que sólo parcialmente coincide con la nuestra.

6. El diálogo filosófico, la enseñanza y la investigación, deben dar un lugar mayor al examen crítico directo y mutuo de quienes filosofan en América Latina, con ánimo de construir sobre lo que se considera errado o insuficiente. La mediación extranjerizante es en todos los órdenes disfuncional, e impide la creación de un filosofar propio.