

Proyecto para una filosofía política de América Latina

Abelardo Villegas

México

1. Creemos que los filósofos latinoamericanos pueden y deben bosquejar sus propios proyectos de investigación sin otros límites que los que ellos mismos se propongan, ya sea para aportar soluciones a los problemas generales de la filosofía, o bien, como ocurre con cierta frecuencia en nuestro continente, para que el mismo saber filosófico pueda fungir como instrumento de la transformación social. En consecuencia, nosotros, que nos vamos a ocupar de este segundo aspecto, no pretendemos que nuestro proyecto de investigación filosófica sea el único posible con exclusión de otros. Intenta apoyarse en algunos hechos significativos de la historia de la filosofía latinoamericana y en algunas características de la realidad social. Y por ello mismo, también aspira a no ser un mero capricho y a responder a ciertos efectivos problemas que se plantean en el campo de nuestro saber.

2. No tiene nada de extraño que muchos cultivadores de la filosofía en América Latina aspiren a que su disciplina pueda fungir como instrumento de la transformación social. Con eso no sólo obedecen a un conocido imperativo socialista, sino a una ya vieja tradición latinoamericana de pensadores interesados en las cuestiones sociales e impelidos muchas veces a la acción política. Ahora bien, quien en nuestros días se proponga eso, según nuestro punto de vista, debe situar muy definidamente su posición frente a otros dos proyectos de filosofar.

En un primer caso, frente al historicismo existencialista latinoamericano que, invocando el carácter práctico de la filosofía, no ha podido precisar en qué consiste¹.

a) Esta posición, que ha meditado mucho sobre lo nacional y lo latinoamericano, ha vinculado a la filosofía con la circunstancia tratando de

explicar a la primera por la segunda, sin embargo, nunca ha podido precisar qué es lo que debe ser entendido por circunstancia. Si tal circunstancia se identifica con lo nacional, con la nación, o con otras regiones más o menos estrechas, se arriba a un relativismo de la filosofía cuya problemática es ya bien conocida. Desde el punto de vista político tales relativismos pueden tener consecuencias poco agradables en el campo ideológico. Recuérdense las afirmaciones de Haya de la Torre sobre la especificidad indígena de Indoamérica, o el justicialismo de Perón fundado en la esencia argentina o el proclamado carácter *sui generis* de la Revolución Mexicana. En todos estos casos el relativismo, afirmando la existencia de estructuras peculiarísimas, ha tratado de ocultar las verdaderas vinculaciones nacionales o internacionales de los grupos políticos que lo sostienen.

Si la circunstancia se entiende como la general circunstancia humana, la afirmación de que la filosofía se explica por la circunstancia resulta demasiado obvia, y también demasiado general, para aclarar el origen de la filosofía y su vinculación con la sociedad humana.

b) Muchas veces se ha concebido a la circunstancia sólo como una realidad cultural cuyo concepto general se tiene que acuñar a la manera hegeliana. Poco se ha hecho, en cambio, para obtener, por ejemplo, una noción general de la sociedad latinoamericana y una explicación de su dinámica. No se ha aplicado sistemáticamente la idea, proveniente de la dialéctica, de que son las contradicciones, las tensiones entre los términos contradictorios, los motores mismos de la dinámica social o de la circunstancia, como se diría en la terminología historicista. En realidad, tales tensiones casi siempre han sido examinadas sólo en el plano de las ideas.

c) Decir que la filosofía se explica por la circunstancia no es decir demasiado porque, evidentemente, la filosofía forma parte de la circunstancia misma.

Haciendo un corte en el proceso histórico general más bien resulta imperativo precisar las relaciones entre infraestructuras y superestructuras.

Cuando se dice que una determina a la otra o la condiciona o que se determinan y condicionan mutuamente, se tiene que aclarar qué es lo que se entiende por determinación o condicionamiento. Es decir, se tienen que precisar las relaciones entre los diversos aspectos de la sociedad en un momento dado. Y en el caso concreto que nos ocupa, se tiene que precisar cuál es el papel que desempeña la filosofía en los procesos sociales; si es determinada o determinante, condicionada o condicionante.

Sólo aclarando estas relaciones se puede decidir sobre el carácter ideológico de la filosofía o sobre la autonomía de su desarrollo. Esto es, se puede decidir si la filosofía sólo puede ser explicada extrínsecamente, acudiendo a factores ajenos a ella misma o si es menesterosa de una explicación intrínseca, sobre características que son privativas de ella misma.

Al obtener la filosofía un concepto claro de lo que es la ideología estará en disposición de decidir sobre su propio carácter ideológico y superarlo por este solo hecho.

d) Se debe trocar la noción existencialista de compromiso, de la filosofía como compromiso, por el de la filosofía como saber transformador de la realidad, aclarando también, en cada caso, cuál es el tipo peculiar de transformación que se pide a la filosofía, porque, obviamente, hay muchos tipos de saber que operan transformaciones sobre la realidad, de ahí que se tenga que precisar en qué consiste el carácter práctico de la filosofía.

La noción de compromiso en filosofía, tal como ha sido expresada implica un cobro de conciencia de las vinculaciones del individuo con los demás en las tres dimensiones de la temporalidad: presente, pasado y futuro; lo que nos ocurre es consecuencia del pasado y lo que nosotros hacemos influirá sobre el futuro. Esta idea sirvió para mostrar la necesidad de una comprensión histórica que hiciera posible una explicación del actual momento –actitud preferida del historicismo– reafirmando la definición del hombre como ser histórico. Pero ahora, a este cobro

de conciencia tiene que añadirse la idea de transformar las relaciones sociales en un sentido revolucionario. El historicismo nos proporcionaba conciencia de nuestra historicidad pero a la historia hay que enfrentarse críticamente es decir escudriñando la posibilidad de operar transformaciones de fondo de las estructuras de la sociedad.

e) El historicismo, por lo señalado arriba, redundó en la producción de una nutrida historia de las ideas en Latinoamérica². La peculiaridad de esta historia consiste en que generalmente es presentada como una historia de la conciencia, descuidando muchas veces las vinculaciones entre idea y sociedad. Por eso, los materiales de la misma podrían servir para operar este cambio de perspectiva.

También pueden servir para realizar una crítica de una serie de lucubraciones sociológicas sobre Latinoamérica que, consciente o inconscientemente, resultan bastante conductistas al presentar los procesos sociales latinoamericanos como un conjunto de “hechos”, en los cuales no hay lugar para la conciencia. La sociología conductista –que a veces no tiene conciencia de ser tal– desprecia la historia de las ideas por considerar a las ideas como ficciones o ilusiones, y trata de atenerse a lo que cree los nudos hechos. Pero ello ocurre así porque tales corrientes sociológicas no han realizado las aclaraciones que se piden en el inciso c).

En suma, sin despreciar los avances que el historicismo existencialista ha realizado para comprender la realidad latinoamericana a la luz de sus peculiares conceptos, creemos que es necesario cambiar la perspectiva no sólo por las razones que hemos enunciado sino también porque consideramos que tal existencialismo ha dado ya de sí todo lo que podía dar.

3. También es necesario guardar distancias frente a la filosofía analítica, por el auge que ha cobrado ésta. Sus cultivadores entienden el menester filosófico como un método que establece y aplica los criterios de verificabilidad de las proposiciones. A tal procedimiento se lo menciona como un análisis de

conceptos, una aclaración de ideas, de definiciones y argumentaciones. Pero nada tiene que ver con la verificación empírica de tales conceptos y la naturaleza de los objetos.

Esta noción supone la cancelación de la filosofía como un saber de la realidad. La realidad, parcializada, queda como objeto exclusivo de las ciencias; y la filosofía, ya no como un saber, sino únicamente como un método, fungiría sólo como un auxiliar de las ciencias, ayudándolas a establecer el significado de sus conceptos.

Se trata de una concepción que se empeña en la “pureza” de la actividad filosófica heredera de las filosofías que han exaltado la razón y la conciencia puras, que han defendido su autonomía frente a las impurezas de lo empírico y las influencias perturbadoras de la subjetividad y de toda la carga de socialidad que tal subjetividad implica.

a) El error de fondo de esta posición que pretende hacer consistir la filosofía en un método que decide sobre el significado de las palabras, radica en que tal significado o verificabilidad de las expresiones sólo puede establecerse, en última instancia, en su referencia a las cosas mismas. Ello es así porque, según los propios analíticos, las proposiciones tienen sentido cuando se derivan lógicamente de otras que también lo tienen o cuando se refieren directamente a lo dado en la experiencia. Estas últimas son las fundamentales (protocolares o de primer orden) porque de éstas se derivan todas las demás. Pero ¿cómo definir este último tipo de proposiciones si no es en su relación de verificación? Y la verificación implica un enfrentamiento directo con los objetos mismos. Es decir, que la verificabilidad no se puede establecer sin la verificación.

Ahora bien, cuando una filosofía de la verificabilidad se niega a ocuparse de la verificación, se niega a aclarar el concepto mismo de verificabilidad y falla en el meollo mismo de lo que se propone.

Veamos un ejemplo: si un filósofo analítico, muy preocupado por los problemas latinoamericanos, sostiene que es necesario definir el concepto de ideología con todo rigor, está en lo cierto. Pero cuando se niega a comparar los diferentes sentidos que puede tener la palabra ideología con el fenómeno tal como este mismo se presenta en una sociedad determinada históricamente, es decir, en una sociedad real, no puede cumplir lo que se propone. O bien puede ocurrir que lo haga subrepticamente admitiendo sólo que sus aclaraciones son estrictamente lógicas y no epistemológicas.

b) Pero como estas precisiones críticas no pueden ser aceptadas por los analíticos, la filosofía (cancelada como un saber) no sólo no puede reflexionar sobre la sociedad, sino sobre nada en particular. La filosofía deviene en una simple técnica y el filósofo en técnico (a veces con aspiraciones a tecnócrata).

c) Por lo que toca directamente a nuestro tema sólo les queda a los analíticos afirmar, como en algunas ocasiones se ha hecho³, que la historia de la filosofía latinoamericana es sólo la historia de un inmenso error atécnico. Constituida por un cuerpo de metafísicas asignificativas, inverificables, o por formulaciones ideológicas, no alcanza rango científico. Sólo cabe negarla totalmente, olvidarla, e inaugurarla como una disciplina metodológica rigurosa. Su crítica del pasado consistiría en considerarlo totalmente inepto e infecundo. Tal consideración es a todas luces improcedente; ante la autolimitación que la filosofía analítica se impone a sí misma de no considerar fenómenos ni objetos, también le resulta imposible decir algo sobre la situación de la filosofía en la sociedad y en la historia. Su crítica es sólo crítica de los conceptos y no pasa a ser crítica de los hechos.

Cabe concluir, pues, que, sin desoír el imperativo analítico de una clarificación rigurosa de los conceptos, en verdad la filosofía analítica no es nada pertinente para lo que aquí nos hemos propuesto. Su caracterización como una simple metodología rechaza toda dimensión práctica de la filosofía.

4. ¿Cuál podría ser entonces el proyecto de investigación de una posible filosofía latinoamericana concebida como una meditación práctica sobre la realidad?

a) Ante todo, desarrollar los puntos arriba anotados. Esto la ayudaría a situarse en el contexto del panorama latinoamericano de la filosofía.

b) Acuñar una teoría sobre el cambio histórico y social en América Latina. Tal preocupación no debe ser concebida sólo como una tarea sociológica, pues implica una toma de posición frente a conceptos que han desempeñado y desempeñan un papel importante en la política, tales como los de progreso, retroceso, evolución, estancamiento, regresión y que sólo pueden ser clarificados por la filosofía de la historia. Otra serie de conceptos también tienen que ser aclarados, tales como los de las contradicciones sociales, las contradicciones dominantes y subordinadas del proceso histórico contemporáneo, las superaciones de las contradicciones, las supervivencias del pasado, etc. Manejando el material que proporciona la historia social, la historia de las ideas y de la cultura latinoamericana, se pueden decidir muchas de estas cuestiones.

También hay que precisar lo que puede ser entendido por transformación reformista y por transformación revolucionaria. El término "revolución" ha sido traído y llevado por todas las posiciones políticas latinoamericanas de los siglos XIX y XX, por eso los fenómenos a los que corresponde deben ser claramente caracterizados.

c) Asimismo es indispensable hacer un análisis de los modelos de sociedad que para América Latina proponen las diversas tendencias políticas. Tal análisis de las posibilidades latinoamericanas sólo puede fundarse en una evaluación de la experiencia liberal, de lo que han sido las revoluciones liberales y de su paulatina transformación en reformismos.

También es indispensable hacer una evaluación, aunque sea de manera provisional, de las experiencias socialistas.

En uno y en otro caso no se puede prescindir de un cierto cuadro de valoraciones que permitan expresar preferencias por unos u otros modelos. Tal cuadro de valoraciones debe ser fundado y justificado lo más rigurosamente posible, pues nada puede haber peor que una valoración subrepticia o plenamente inconsciente. El porqué preferimos el liberalismo al socialismo o viceversa debe ser justificado filosóficamente. Ni la sociología ni ninguna otra ciencia social puede embarcarse en esta tarea, es menester propio del saber filosófico⁴.

d) También es imperativo para la filosofía latinoamericana emprender una crítica de las ideologías y experiencias neofascistas con las cuales se quiere frenar el cambio revolucionario latinoamericano. Ello implica, desde luego, retrotraerse al análisis de las sociedades autoritarias latinoamericanas y precisar el desarrollo de su teoría y de su práctica.

e) También resulta necesario analizar la situación de América Latina dentro de una perspectiva más amplia, internacional. En este orden de fenómenos destaca el problema de la colonización o dependencia. Sus fases económicas y políticas han sido suficientemente analizadas por las ciencias sociales respectivas, pero estos análisis deben integrarse a otros en los que se precise lo que puede entenderse por colonialismo o dependencia cultural. El historicismo que examinó con cuidado la categoría de importación cultural mostró, aunque no lo haya dicho en estos términos, que puede presentarse un proceso de ideologización de la cultura. Es decir, que ciertas formas culturales europeas o norteamericanas pueden coadyuvar a una relación de dependencia si se las utiliza de cierta manera. Originalmente pensadas con otro destino, por un proceso de ideologización, se convierten en instrumentos colonialistas⁵.

Vale la pena verificar este proceso en la filosofía, averiguar cuáles son las formas de ideologización de la filosofía y si la estructura de ella misma se presta a semejantes operaciones.

Muy directamente ligada con estas cuestiones está otra que también ha sido estudiada por el historicismo: la de las peculiares transformaciones que sufre un sistema filosófico al pasar de Europa a América. Todo ello debe ser insertado en un contexto histórico más amplio para que quede explicado satisfactoriamente.

Tales son algunos de los problemas aún no dilucidados por la filosofía política de América Latina, el cumplimiento de un programa como éste, constituiría, a nuestro modo de ver, un avance decisivo en la elucidación de problemas que hace mucho tiempo preocupan a los intelectuales de nuestro continente.

Notas

¹ La meditación circunstancialista se ha dado sobre todo en México, animada fundamentalmente por José Gaos, afincada en el circunstancialismo de Ortega y Gasset, en el historicismo de Dilthey y en algunos casos en la filosofía de la historia de Hegel. Algunos ejemplos son los siguientes José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, Ed. Stylo, México 1945; *En torno a la filosofía mexicana*, 2 tomos, Porrúa y Obregón, México 1952; Edmundo O'Gorman, *Invenición de América*, Fondo de Cultura, México 1958; Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, UNAM, 1943; Leopoldo Zea, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México, 1953; *La filosofía como compromiso*, Tezontle, México.

² He aquí algunos de los ejemplos de lo hecho en el campo de la historia de las ideas, sin pretender, reitero, que esta enumeración sea exhaustiva: un resumen de lo hecho en México se encuentra en Miguel León Portilla, Edmundo O'Gorman, José María Gallegos Rocafull, Rafael Moreno, Luis Villoro, Leopoldo Zea, Fernando Salmerón y Abelardo Villegas, *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, 1973; Constantino Láscaris, *Historia de las ideas en Centro América*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José Costa Rica, 1970; Javier Ocampo López, *Las ideologías en la historia contemporánea de Colombia*, UNAM, 1972; Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 tomos, Francisco Moncloa Editores, Lima, 1965, Guillermo Francovich, *Pensamiento boliviano en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México 1956; Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956; José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965; Joao Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Y por lo que respecta a panoramas generales, podemos mencionar: Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, Ed. Raigal, Buenos Aires, 1952; Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires, 1963; Leopoldo Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*. Bartolomé Costa Amic, Editor, México, 1968; Francisco Miró Quesada, *Despertar y Proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, etcétera.

³ Poco ha dicho la filosofía analítica en México sobre los temas que nos ocupan. En el número 1 de Revista *Crítica*, de enero de 1967, se lee en la presentación, refiriéndose a la "nueva tendencia" de la filosofía hispanoamericana, que puede reconocerse, "más que en la aparición de doctrinas nuevas, en un modo distinto de encarar la labor filosófica: la filosofía deja de concebirse como aventura especulativa, para entenderse como análisis conceptual y como crítica". Es, se afirma, "una reacción contra la especulación metafísica y las filosofías de la *Weltanschauung*, que fácilmente caen en generalizaciones vacías o en un diletantismo retórico; un franco desvío del afán de originalidad mediante «sistemas» personales del mundo; una creciente prevención, en fin, a no confundir la investigación filosófica con las reflexiones —más o menos literarias— acerca de las características culturales o antropológicas de nuestros países".

Sobre una aplicación del método analítico a los problemas políticos, puede verse el artículo de Luis Villoro, "El concepto de ideología", en la Revista *Plural* número 31, abril de 1974, México.

⁴ Sobre el análisis de los modelos sociales, dice el filósofo argentino Arturo Andrés Roig: "las ideologías de los oprimidos y las filosofías de la liberación se ocupan, por eso mismo, del futuro, entienden la historia como un proceso permanente de irrupción de lo nuevo y lo inesperado, son proféticas como lo pretendía Nietzsche en las primeras líneas de *La Voluntad de Dominio*: 'voy a relatar la historia de los dos siglos que se aproximan', y no como Hegel que en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* se negaba a ocuparse filosóficamente de América, 'pues el filósofo no hace profecías... tenemos que habérmola con lo que ha sido y no con lo que es'. No se trata, pues, de un pensar 'crepuscular', sino de un pensar 'matinal', su símbolo no es el búho que levanta su vuelo al atardecer, sino la calandria que eleva sus cantos en la madrugada". O. Ardiles, H. Assman, A. Roig y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1974, p. 230.

⁵ Sobre el carácter dependiente y colonial de la filosofía y la cultura latinoamericana, pueden consultarse, entre otros trabajos, de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Editorial Siglo XXI, México, 1968; y del poeta cubano Roberto Fernández Retamar, *Calibán, apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Editorial Diógenes, México, 1971.