

SINGULARIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA EXPERIENCIA Y LA FILOSOFIA AMERICANAS

por F. SCHWARTZMANN (Santiago de Chile)

Me limitaré a destacar algunos puntos relevantes en la historia de las ideas en Latinoamérica, desde los cuales se pueden vislumbrar rasgos propios de la filosofía americana, en cuanto ellos constituyen la medida de la singularidad de un modo de pensamiento no menos que de su universalidad. Pues en esta particular convergencia, aparentemente contradictoria, se tiende a fundamentar la antropología filosófica, procurando conciliar el objeto de esta disciplina como investigación acerca de la esencia del hombre con intuiciones relativas a la esencia de lo americano. Lo importante aquí es llegar a percibir cómo el sentimiento de lo originario en nosotros se exterioriza en formas de correspondencia significativa, con visiones de lo humano-universal en la cultura planetaria del hombre actual. Los planteos anteriores de Zea y Salazar Bondy, me abren la posibilidad de mostrarlo, ya sea aceptándolos, rectificándolos o discrepando de ellos. La idea de una filosofía americana no encubre un falso problema. Tan existentes son las corrientes de pensamiento latinoamericanas que continúan o se incorporan miméticamente a las tradiciones occidentales de la metafísica, a veces sólo reflejándolas, como las tendencias discursivas que exaltan la voluntad de acuñar una filosofía americana. Estas derivan de preguntas acerca de la posibilidad de una cultura de la Región o de indagaciones sobre el ser del americano. En *La esencia de lo americano*, Zea destaca y caracteriza la serie de pensadores y ensayistas, de los últimos decenios —en la que me incluye—, entregados a esa búsqueda, instauración y toma de conciencia, erigida en centro de reflexión. En dicho libro, Zea afirma, incluso, que “los grandes filósofos griegos, medievales, modernos o contemporáneos de la cultura europea, nunca se habían preocupado por lo original, lo peculiar de sus culturas, ya que

consideraban a éstas, y al hombre que las creaba, lo universal por excelencia”.

Esta especie de *cogito cultural*, que investiga realidades últimas de los modos de ser colectivos, a partir de la duda y la pregunta por el ser del americano, se expresa, además, en ambiguas y vacilantes tentativas de fundamentación antropológica, como búsqueda de lo universal a partir de lo concreto e históricamente singular. A lo anterior, viene a agregarse en el presente, como dimensión esencial de tales reflexiones, el afirmar que éstas son genuinas sólo en cuanto representan filosofías de liberación, correlativas de una aguda conciencia de pertenecer al Tercer Mundo y como decisión de superar la dependencia económica y cultural.

Siendo así, importa descubrir cuál es el eje reflexivo en el que se conciliarían lo concreto y lo universal y, sobre todo, cuál es la idea de la naturaleza, el sentimiento de lo humano o las concepciones estéticas que cierran el círculo donde se van a encontrar la tentativa de autoconocimiento concebido como tentativa de forjar una cultura americana y como forma de ecuménica convivencia liberadora. Esta racionalización de la voluntad de ser y de descubrirse, se revela tan problemática como penetrada de violencias subterráneas, en cuanto sólo es posible conocerse forjándose. Y problemática, sobre todo, puesto que frente a esa posibilidad de llegar a ser, se desarrollan disposiciones y actitudes que parecían contraponerse sustancialmente a ese mismo anhelo de autorrevelación. Me refiero a los escondidos repliegues de la vida del latinoamericano, que se manifiestan en lo propio de su aislamiento subjetivo, en el hermetismo y la implacable suspicacia que le aísla tanto como su enmascaramiento. Sin embargo, sus soledades y silencios, expresan complejamente la pugna por superar en la actitud frente al otro, la dramática oleada de mediatización en las relaciones que se propaga amenazadora en la civilización planetaria. Poetas, artistas y ensayistas americanos se anticiparon, como visionarios, a delatar el actual *sistema* de comunicación, que todo lo penetra, pero que inhibe las comunicaciones interiorizadas. Lo presagiaron desde su pasión por la libertad, indisociable del anhelo de establecer vínculos interpersonales no mediatizados.

En razón del tiempo, me limitaré, adoptando una forma de exposición más pictórica que analítica. Recordemos a Nietzsche y Kant. Al primero, cuando escribe que “el gran hecho de la civilización helénica sigue siendo éste: que Homero fuese tan pronto panhelénico”. Nos permitiremos extrapolar dicha afirmación estableciendo una analogía formal con nuestro tema. Es decir, se trata de verificar cómo la tentativa de autoconocimiento del americano, se convierte tan pronto en voluntad panliberadora de universal vigencia (a lo menos dentro de la imagen del hombre y el mundo que inspira su poética). Asombra el hecho de comprobar cómo se expresan en ella intuiciones dramáticamente lúcidas, tales que las meditaciones en torno a la vida íntima, fundamentan el rechazo de la cultura percibida como mundo de objetos y técnicas que alienan y alejan de la inmediatez de la comunicabilidad profunda. Sucede como si la relación de intimidad con la naturaleza, y el sentimiento de soledad como naturaleza, como si su hermetismo y silencio, afinaran la sensibilidad del americano para percibir los abismos de la tecnoesfera, de la naturaleza cibernética, estimulando su voluntad de liberación.

La experiencia del hermetismo, como la creación de *Odas elementales*, convergen hacia el mismo anhelo de transmutar un mundo que se erige como sistema agresivo, en ámbito posible para una rehumanización de la sociedad. Así, la universalidad inherente a la filosofía americana, la filosofía “sin más” de que nos habló Zea, dejando atrás éxtasis de autoctonía, se orienta en el sentido de los caminos de salvación que exploran angustiosamente los hombres en las sociedades superdesarrolladas.

Este camino de lo concreto a lo universal nos conduce a la cuarta interrogación del otro filósofo evocado, de Kant: ¿Qué es el hombre? Procuraremos poner en correspondencia esa pregunta, y las tres que le preceden, con la experiencia americana de la vida. Su objetivo teórico es el siguiente: ver si existe algún paralelismo, semejanza o iluminación recíproca entre la teoría antropológica occidental y el sentimiento de la existencia del americano. Observamos, desde luego, que en una época en que se declara, como en ninguna otra, que el hombre ignora lo que es y se torna

misterioso en medio de su saber (Scheler), el americano se esfuerza por develar el mismo misterio —o coincide en reconocerlo—, en términos de un socratismo cultural, como autonálisis, que parece intraducible a otras expresiones colectivas, pero que coincide con planteos o tendencias antropológicas fundamentales que trascienden nuestro Tercer Mundo local. Digamos, mejor, que fluyen dentro de un mismo discurso hermenéutico la representación occidental del hombre como un enigma para sí, y el hermetismo del americano correlativo de su necesidad de prójimo, la lucha por la liberación y la civilización de la imagen; en fin, el descubrirse simultáneamente desentrañando un pasado primigenio que no se disocia de la racionalización del futuro. Revelan, también, cierto modo de equivalencia histórica y metafísica, la idea de finitud que anida en las tres preguntas kantianas, según las interpreta Heidegger, y el sentimiento de soledad abierta del americano, cantado por Neruda o Rulfo, analizado por Paz o el que habla. Cabe indagar por el modelo de fundamentación antropológica en que descansa, como en un principio explícito o implícito, la voluntad americana de descubrirse. Adoptando como marco de referencia teórica la antropología kantiana, la referencia a sí mismo del americano, ¿deriva de una concepción de la finitud, en el sentido de Heidegger, o de una conciencia de participación en lo infinito, como la entiende Buber? Acaso ni de la una ni de la otra. Quede dicho, sí, que el americano no elude el ahondamiento en lo subjetivo, puesto que desde su singularidad como pueblo aspira a conocer la totalidad del hombre.

¿Se plantea el americano relaciones entre esos órdenes de ser diversos? La cosmogonía poética de la persona que canta Neruda, forjándose en viva participación con la naturaleza y el nombre, ¿revela niveles peculiares de referencia al otro que trascienden la psicología en sentido peyorativo, y la idea de Buber que el hombre sólo es hombre con el hombre, o la concepción del “cara a cara” de Alfred Schütz? Ya di a ello una respuesta positiva en mi obra *El sentimiento de lo humano en América*. Las tres preguntas relativas a lo que se puede conocer, hacer y esperar, confluyen según el mismo Kant, a la cuarta, ¿qué es el hombre?;

pero, al establecer el sistema de transformaciones teórico donde esas interrogaciones tienen validez para el americano, se revelan rasgos antropológicos singulares. Ello se evidencia en el ver profundo de Jesús Hernández, Portinari, Tamayo, Martínez Estrada, García Márquez, Octavio Paz, y de tantos otros.

La voluntad de liberarse del americano se exterioriza también como anhelo de liberar a quien lo encadena. En su universo poético de soledades y silencios, todo el mundo le aparece como un Tercer Mundo necesitado de liberación. Tal vez el modo de incorporación de América a la Historia Universal se manifieste en actitudes originales frente a la comunidad, a la ciencia y la técnica, no menos que ante la posibilidad de extinción tecnocrática del hombre en la Tierra. De ahí que en el latinoamericano constituyan una totalidad anhelos de liberación, expresión y comunicación. Es lo que afirmé hace un cuarto de siglo coincidiendo, sin saberlo, con O. Paz. Animo, soledad, aislamiento subjetivo y hermetismo, sentimiento de la naturaleza y experiencia del otro, tomadas en su universal vigencia, representaban para mí un comienzo, y un modo de comenzar las investigaciones sobre el hombre americano. Importa recordar lo que escribe Paz en *El laberinto de la soledad*: “Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y a pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres”. Esa comunión, independientemente de los orígenes históricos, de cómo se llegó a vivirla, sufrirla y exteriorizarla, es la soledad del hombre en general, que a través de su peculiar dialéctica impulsa a liberarse liberando, sin resentirse, sin oprimir al que oprime. No dispongo de tiempo para mostrar la significación en Neruda y Rulfo, p. ej., del silencio y la palabra, de la muerte y lo fantástico, de la soledad y el amor.

Deberé limitarme a señalar que, más allá o más acá de las dudas de Heidegger relativas a la posibilidad de fundamentar la antropología filosófica, se destacan reveladoras afinidades entre

esas visiones poéticas de la naturaleza concebida como posibilidad de vínculo humano, y los temores de quienes auguran el extravío de las sociedades industriales, y la destrucción del silencio y la soledad en las comunidades colectivistas, libres o no. Así, Marcuse, p. ej., ha enfatizado, últimamente, la imposibilidad de la existencia de una sociedad libre, o socialista, sin silencio, soledad o un espacio mental adecuado en el que pueda manifestarse la libertad individual. Antes de concluir, deseo esquematizar lo expuesto y por exponer, en los siguientes puntos:

1) La historia de la conciencia que de sí mismos han tenido los latinoamericanos, sigue una trayectoria oscilante, adaptándose a la dirección de las ondas de expansión de los Estados Unidos y de la Europa occidental, hasta que alcanza lo universal en su experiencia del otro. De manera que lo proclamado por Sarmiento —como nos lo recuerda Zea—: “Seamos los Estados de la América del Sur”, se transmuta en una audaz inversión de valores. Es decir, en la antítesis establecida por Sarmiento entre civilización y barbarie (progreso o retroceso, para el mexicano Luis Mora, liberalismo o catolicismo para el chileno Bilbao), la civilización se convierte en la cultura del encuentro humano, que hoy encarna en el latinoamericano, y la barbarie en cualquier forma de desarrollo que conduzca a la perversión científico-tecnológica y al “totalitarismo ecológico” como a su amenazadora consecuencia. (Recordemos que ya Bilbao enrostraba a los americanos del Norte que sólo las repúblicas del Sur habían hecho desaparecer la esclavitud.) Es que confluyen, en una sola aspiración creadora, propia del latinoamericano, conocimiento de sí, universalidad y liberación. De ahí que ésta se identifique con tentativas y problemas que atienden a la expresividad y la comunicación interpersonal y con el rechazo de un desarrollo tecnológico proyectado a lo infinito.

2) Permítaseme recurrir a otro ejemplo. No constituye un azar en la historia de las ideas ni en la sociología de la cultura; por el contrario, representa una posibilidad hermenéutica reveladora, por lo que tampoco resulta insólito considerarlo aquí. Trátase de que, recientemente, J. Cazaneuve procura ahondar en la

comprensión del mundo homérico investigando la singularidad del conocimiento del otro, juzgándola como dimensión básica para comprender al griego arcaico. Estima, además, que ello configura un método que representa una conquista de las filosofías existencialistas. Ciertamente es un tema que se impone a la época. Pero, con independencia de ese estilo de época, importa destacar que fue centro vivo de reflexiones y hasta se convirtió en método de análisis cultural en el pensar americanista, la consideración de la variabilidad histórica del conocimiento y la experiencia del otro, desde hace decenios. A partir de esas ideas se elaboran hoy concepciones relativas a la liberación. De manera que no me parece exacto, a lo menos con la amplitud que entendí le atribuye, la afirmación de Salazar Bondy que aparecen en Latinoamérica filosofías que no emancipan ni siquiera a quienes las crean.

3) Ahora se trata de liberarse sin despeñarse en lo que encadena al dominador. Enfatizo este punto, porque es en él donde aparece precisamente lo peculiar de la filosofía americana. Es decir, que ella va a adquirir ciertos perfiles de universalidad, digámoslo así, en sus intentos de liberación. Pero siempre que se trate de una tentativa de liberación que implique, lo repito, no encadenar, a su vez. Es ahí donde se universaliza lo americano. El camino hacia la universalidad pasa por la liberación, siempre que el Tercer Mundo se libere liberando, por el modo de rebeldía creadora propio de su forma de proclamarla.

4) Porque aspirando el americano a un nuevo orden de convivencia, capaz de eludir las formas de alienación en que se extraían incluso los países socialistas, y merced a una nueva actitud frente a la ciencia y la técnica, culmina en una posibilidad abierta al futuro planetario, la interrelación entre crisis mundial y experiencia americana de la vida. Su actitud frente a sí mismo, el otro y el mundo, es tal que a través de ella se expresa, al tiempo que alcanza lo universal (como lo afirmé en *El sentimiento de lo humano en América*, hacia 1950, y como tan generosamente lo ha reconocido el padre Scannone en una de sus intervenciones).

5) Ha sido largo este forcejeo y búsqueda de lo americano. El americanista era considerado antaño, como el alquimista o el

astrólogo frente a un químico o astrónomo, sobre todo si se partía del supuesto que lo académicamente genuino se manifestaba al hablar sólo de Kant, Descartes o Heidegger. Largo forcejeo más allá de lo anterior, porque conocerse a sí mismo como individuo o como pueblo en una dimensión que alcance al ver profundo, equivale a forjarse, como lo he mostrado en mi *Teoría de la expresión*. El hombre es un ser remoto para sí mismo y le es tan arduo el conocerse como el crearse. Lo sabían los filósofos desde San Agustín, pasando por Montaigne hasta Nietzsche. Por eso, existe una filosofía latinoamericana cuyo sentido liberador obedece al mismo impulso configurador que guía el estilo en el arte y la literatura. Así, las visiones fabulosas de Rulfo y García Márquez, que permiten vislumbrar como drama cósmico el tener cuerpo y poder estar frente al otro, vivo o muerto, también posee analogías con las nuevas formas con que se despliega lo fantástico en el mundo occidental, tema que apenas puedo dejar enunciado.

6) Por último, la interrogación por la filosofía latinoamericana, por el ser del americano, sus formas de expresión o su esencia, está contenida en la pregunta ¿qué es el hombre?, siempre que derive de una experiencia angustiosa de tener un mundo en común como futuro; futuro entendido con todas las implicaciones que la historia actual impone atribuirle; como futuro que no se alcanzará a vivir si no se prefigura en la conciencia del ahora. Futuro previsible e imprevisible a la vez, y en alguna medida, susceptible de ser racionalizado e incontrolable a un mismo tiempo. Acongojadora indeterminación que objetivamente se verifica al contemplar la agresividad e incomunicabilidad crecientes. De donde el que resulte imperioso avizorar el futuro como necesidad de crear vínculos inmediatos con los demás que, como tales vínculos, nunca son éticamente relativizables.

Lic. Mario Casalla: Le pregunto al Dr. Salazar Bondy acerca de su concepto de "filosofía defectiva". Me parece un concepto muy fecundo, pero que muestra una ambigüedad con respecto al uso del término "filosofía". Pues filosofía es por un lado, una actividad del filósofo, una profesión, un saber. Pero, por otro lado, llamamos también filosofía a una determinada comprensión del mundo.

A nivel de la filosofía oficial de Facultades, manejadas por las respectivas élites de los pueblos latinoamericanos, existe una filosofía latinoamericana defectiva, es decir, una filosofía que repite el idioma del imperio.

Pero ¿qué pasa si tomamos "filosofía" en el otro sentido, como comprensión del mundo? ¿Qué pasa a nivel de los pueblos latinoamericanos? Ellos parecerían ir a contramano por sobre o al costado de esas élites. Pues los pueblos latinoamericanos en su conjunto expresan, a pesar de todas sus diferencias y de sus avances y retrocesos, una concepción coherente del mundo. De manera que la filosofía latinoamericana resultaría defectiva en cuanto filosofía oficial de Facultades. En cambio, la filosofía latinoamericana como comprensión del mundo resultaría una filosofía en marcha en cuanto práctica política liberadora de los pueblos.

De ahí se le presenta una doble posibilidad al filósofo: o bien quiere repetir la filosofía como se hace desde la Universidad: entonces tendrá que iniciar un largo proceso —como Usted decía—, un proceso de destrucción, reconstrucción y reformulación; o bien el filósofo trata de hacer filosofía desde lo que yo he llamado "la ciudadanía", o sea, desde los pueblos. Y eso le significará más que la destrucción, reconstrucción y reformulación, la inserción política en la práctica coherente de su pueblo.

Dr. Augusto Salazar Bondy: En esa pregunta se plantea el famoso tema de si "filosofía" es una cierta actividad de pensamiento circunscripta de acuerdo a ciertos cánones, o si es toda elaboración de pensamiento: filosofía como *Weltanschauung*, concepción del mundo, etc. Cuando he hablado aquí de filosofía he asumido lo que todos pensamos cuando hablamos de ella como un cuerpo sistemático de elaboraciones conceptuales que de un modo u otro están al nivel de cierto tipo de pensamiento "técnico", hecho por cierto tipo de personas que son "especialistas". Eso es la filosofía. Frente a eso nos planteamos el problema de saber por qué no podemos comprender como filosofía lo que hacen, v.g. los poetas, etc. Lo podríamos hacer pero a condición de que, cuando se hable de filosofía alemana, también entonces se recurra a los poetas, artis-