

LA CUESTION DEL METODO DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA *

por Juan Carlos SCANNONE, S. I. (San Miguel)

Nuestro planteo acerca de la cuestión del método de una filosofía latinoamericana presupone la posibilidad de ésta, entendida al mismo tiempo como verdadera *filosofía*, en continuidad con la tradición filosófica, aunque quizás se trate de una continuidad discontinua; y como *latinoamericana*, no en un sentido "chauvinista" ni meramente geográfico, sino como *inculturada* en nuestra historia y cultura.

La evolución histórica de la filosofía en general, y la de la filosofía latinoamericana en particular favorecieron el surgimiento de dicho planteo y la búsqueda de un método que le corresponda. Con respecto a lo primero, la misma filosofía europea y noratlántica se abrió, después de superar la filosofía moderna de la subjetividad, tanto a la problemática de la *diferencia* y la novedad histórica, cuanto a la de la *alteridad* ética de los otros y la comunidad de *comunicación* con ellos, como también a la *hermenéutica* de las distintas tradiciones histórico-culturales.

Por su lado la filosofía en América Latina retomó últimamente en forma nueva y radical los planteos del siglo XIX acerca de una filosofía de nuestra América, suscitando así una fecunda discusión acerca del sentido y la posibilidad de una filosofía lati-

* Texto presentado en el homenaje a Peter Hünermann: B. Fraling y otros (compiladores), *Latinamerika im Dialog. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag*, Rottenburg 1989, con la siguiente nota introductoria: Nuestra respuesta a la cuestión del método de una filosofía latinoamericana se ubica en el *entrecruce* de dos movimientos de diálogo, recibiendo a su vez el influjo indirecto de un tercero. Ellos son: 1) el *diálogo intercultural* entre la sabiduría de los pueblos latinoamericanos y la filosofía, de orígenes griegos y tradición predominantemente europea; 2) el *diálogo interdisciplinar* de la filosofía con las ciencias del hombre, la sociedad, la cultura y la historia; 3) el *diálogo entre la cultura y la razón humanas*, por un lado (la cultura, tanto europea como latinoamericana; la razón, tanto filosófica como científico-social) y *la fe cristiana*, por otro lado. Pues ésta tuvo un influjo decisivo, aunque indirecto, no sólo en la reflexión filosófica occidental, sino también en la formación de la cultura latinoamericana y en la sabiduría de la vida que conforma su núcleo ético-simbólico. Por ello mismo podrá incidir indirectamente en el contenido y en el método de una filosofía inculturada en América Latina. Por eso el tratamiento del tema de este trabajo puede servir como homenaje a Peter Hünermann, quien ha trabajado insistentemente por fomentar dichos tres tipos de diálogo, así como su entrecruce y mutuo enriquecimiento.

noamericana. Así es como luego, en quienes respondieron por la afirmativa, se fue dando un trabajo de relectura selectiva, crítica, transformadora y creativa de la tradición filosófica clásica, moderna y contemporánea. De ese modo no sólo se recomprendieron los principios, métodos y categorías formulados en otras situaciones históricas y ámbitos culturales, sino que fueron surgiendo otros nuevos o renovados, a partir de la experiencia propia de nuestros pueblos. Como ejemplo podrían nombrarse la comprensión del “pobre” en la filosofía de la liberación, la comprensión filosófica de la “sabiduría popular” tanto como contenido cuanto como forma del filosofar, o la distinción no sólo lingüística, sino filosófica, entre “ser” y “estar”.

Así se fue dando una fecunda interacción entre la que Ricoeur llama “vía corta” de la reflexión fenomenológica y la analítica existencial, y la “vía larga” de la reflexión hermenéutica concreta¹ hecha a partir y acerca de los símbolos y obras de la cultura y los acontecimientos históricos, vía larga que a veces se sirve de la mediación de las ciencias del hombre y la sociedad, y otras veces prefiere la mediación de la interpretación de los símbolos y relatos de la sabiduría popular.

Ambas mediaciones de la “vía larga” no se excluyen mutuamente, sino que, por el contrario, pueden y deben entrar en interrelación dialéctica tanto entre sí como con la “vía corta”. Dicho en otras palabras, puede y debe darse entre ambas vías (y en la larga, entre ambos caminos de mediación) un fecundo círculo hermenéutico abierto a la diferencia y novedad históricas, a la alteridad ético-cultural nuestra como pueblo y a lo irreductiblemente trascendente que se epifaniza como tal en los símbolos de nuestra sabiduría popular.

¿Cuál es el método de pensamiento filosófico que responde a esa dialéctica abierta o circularidad hermenéutica como de hecho se ha ido dando entre nosotros? ¿Qué método filosófico de pensamiento corresponde a un filosofar que sea auténticamente tal y sin embargo pueda con propiedad ser denominado latinoamericano, en cuanto filosofar inculturado en América Latina, planteado desde ella y a su servicio?

Probablemente la respuesta no es una sola. En lo que sigue de nuestra exposición excluirémos *primero* algunos métodos como al menos incompletos (1); en *segundo* lugar resumiremos algunas características que debe tener el método que buscamos (2); y, *por último*, propondremos un método filosófico que llamamos “analéctico”, como posible respuesta a los interrogantes formulados más arriba (3).

¹ Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 10.

1. Algunos métodos inadecuados

1.1. Métodos meramente descriptivos o analíticos

Para responder a los interrogantes arriba expresados no basta ni una fenomenología meramente descriptiva ni un mero análisis científico-social, histórico-cultural o lingüístico. Esos pasos o, al menos, algunos de ellos, son necesarios para que se dé la que llamamos “vía larga” y se parta de la experiencia histórica, social y cultural de nuestros pueblos, respetando lo singular, propio, diferente y nuevo que los caracteriza tanto en su sabiduría como en sus inquietudes, interrogantes, contradicciones y esperanzas.

Sin embargo, para que se trate de una *hermenéutica genuinamente filosófica* —y no sólo histórica, sociológica, antropológico-cultural, literaria, etc.—, aunque se parta de la pertenencia a una historia, cultura y situación propias, éstas han de ser interpretadas en el nivel de una reflexión que pregunte por los principios primeros, las estructuras fundacionales de sentido, las condiciones más radicales de posibilidad, validación y realización, las categorías básicas de comprensión originaria, explicitando la inteligibilidad, el sentido, el *lógos* (de alguna manera idéntico, inteligible, necesario y universal) a cuya luz se interpretan y comprenden la historia y sus acontecimientos inéditos, la cultura y sus símbolos irreductibles a conceptos, y la alteridad ético-histórica y cultural de nuestros pueblos. Sin embargo, como lo repetiremos luego, ese *lógos* debe estar abierto tanto a la diferencia histórica y la alteridad ética como a la inagotable trascendencia de los símbolos.

1.2. El método trascendental

Por lo último que acabamos de señalar no basta tampoco para encontrar respuesta a nuestro interrogante ningún tipo de reflexión trascendental —sea de índole realista o idealista, se refiera a un tras mundo inteligible, a lo inteligible en lo sensible, a los a priori de la conciencia o a los a priori del sentido en la comunicación—. Pues toda filosofía trascendental adolece de alguna manera de dualismo: no termina de mediar originariamente entre identidad y diferencia, inteligibilidad y gratuidad, necesidad y contingencia, universalidad y singularidad, eternidad y novedad histórica, ya que, *en cuanto* trascendental, tiende a reducir los segundos términos de dichos binomios a meros casos de los primeros.

1.3. El método dialéctico

La mediación dialéctica tiene con respecto a la reducción trascendental la inapreciable ventaja de que toma en serio lo diferente tanto de los símbolos de la cultura como de la experiencia histórica; precisamente intenta mediarlo con lo idéntico, necesario y universal. Sin embargo, en último término, la dialéctica no respeta suficientemente las diferencias, la alteridad ética y cultural, la novedad histórica y la irreductibilidad del símbolo. Pues a éste lo reduce a concepto absoluto o a praxis material, sobreasume (*aufheben*) las diferencias en la identidad de la identidad y la no-identidad, y nivela la alteridad ética de personas, pueblos y culturas en el universal concreto.

Por tanto ninguno de esos métodos arriba brevemente esbozados da razón del círculo hermenéutico abierto que se da entre la vía larga y la vía corta, ni responde a un pensar que sea al mismo tiempo radicalmente filosófico y, sin embargo, inculturado en América Latina. Sin embargo, a partir de lo dicho concluimos: 1) la necesidad de un anclaje en *lo propio de nuestra cultura, historia y sabiduría popular*; 2) la de su interrelación con *lo racional humano universal*; y 3) la de cierta *mediación* entre ambos, que *no sea reductiva, sino abierta*.

2. Características del método buscado

En resumen, según ya lo hemos afirmado repetidamente, estamos en búsqueda de la explicitación de un método de pensamiento que permita mediar la hermenéutica concreta de lo nuestro con una reflexión filosófica radical. Por un lado debe respetar lo propio de nuestra idiosincracia, historia y cultura, y, por el otro, comprenderlo en comunicación con las otras historias y culturas, en la comunión de lo universalmente humano y racional. Si hablamos de sabiduría popular, diremos que debemos encontrar un método que al mismo tiempo recoja lo *racional* (sapiencial práctico y simbólico) que tiene por ser sabiduría, y lo singular histórico distinto que posee por ser sabiduría de *nuestro* pueblo.

Por consiguiente estamos en búsqueda de un método cuyo *lógos y cuya lógica* —sin dejar de serlo— den lugar tanto al *éthos* como al símbolo, es decir, den lugar no sólo a la alteridad ético-cultural y la novedad histórica, propias del *éthos* de un pueblo, sino también a la irreductibilidad y singularidad propias del *símbolo* en que dice su sabiduría de la vida. En forma resumida

podríamos decir que el *lógos* de ese método debe ser al mismo tiempo *lógos* de la libertad y del símbolo, a saber, que recoja en concepto, pero que respete, tanto la alteridad y la creatividad de las cuales es fuente la libertad cuanto la sobreabundancia de sentido y el misterio que se epifanizan en los símbolos.

3. Nuestra propuesta: el método analéctico

Nosotros estimamos que una adecuada respuesta a esa búsqueda la puede dar una relectura de la *analogía*² hecha desde la situación histórica y cultural latinoamericana y puesta al servicio de una hermenéutica filosófica de nuestra historia, cultura y sabiduría popular. Pues precisamente la analogía sirvió históricamente para pensar la lógica de la trascendencia y de la unidad en la diferencia. Fue usada tanto para decir conceptualmente la comprensión del símbolo y de la narración histórica sin intentar reducirlos a concepto, cuanto para comprender en concepto la gratuidad de la libertad creadora y la novedad gratuita del acontecimiento y la creatividad históricos, pero respetándolos³.

Por ello pensamos que la analogía puede ayudarnos a interpretar filosóficamente los símbolos de nuestra sabiduría popular, la novedad de los acontecimientos de nuestra historia y la singularidad propia de nuestra idiosincracia como pueblo.

Pero no se tratará de conceptos reductivos, sino recolectivos del sentido propio, nuevo y gratuito que se dice en los símbolos de nuestra cultura y en los hechos y desafíos de nuestra historia. Se tratará de un concepto *universal, pero situado, cuya identidad plural* respeta las diferencias sin sobreasumirlas (*aufheben*), cuya *determinación inteligible* está *abierta* a la creatividad de la libertad, y cuya *necesidad* —si todavía puede ser llamada así— no es la de una lógica a priori, sino que se descubre *a posteriori*, como la *inteligibilidad* de la libertad y la gratuidad. Todos esos caracteres son los del uso *analógico* del concepto.

De modo que el círculo hermenéutico abierto que se da entre

² Sobre la analogía según santo Tomás cf. la definitiva obra de B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963. Desde el punto de vista especulativo cf. E. Przywara, *Analogia entis*, Einsiedeln, 1962, L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg, 1969, E. Brito, "Nommer Dieu - Thomas d'Aquin et Hegel", *Revue Théologique de Louvain*, 19 (1988), 160-190.

³ En el texto insinuamos el influjo de la fe cristiana en la formulación de la analogía como método, sin quitarle a ésta su especificidad y autonomía filosóficas. Cf. mi artículo: "Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", *Stromata*, 38 (1982), 317-327.

la vía larga y la reflexión filosófica puede ser llamado, más que dialéctico, *analéctico*⁴. Y ello por dos razones: primero, porque los principios, categorías y estructuras de sentido que la reflexión primera descubre para interpretar filosóficamente los símbolos, la cultura y la historia, son *analógicos*, es decir, dan cabida a la diferencia, la alteridad y la novedad, y están al servicio de la sapiencialidad sobreabundante de los símbolos, comprendiéndolos sin agotar su comprensión.

Hay quienes estiman que la analogía no es, en el fondo, sino una nueva manera de reatrapar la diferencia y la alteridad en la identidad y la mismidad⁵. Estimamos que no es así, pues la analogía, aunque recoge determinadamente en concepto la sobreabundancia del símbolo, con todo lo hace respetándolo y respetándola⁶. De modo que se hace imprescindible repensar desde la analogía la concepción de la identidad como plural y de la alteridad como tan originaria como la mismidad. Así se supera el mero pensamiento parmenideo sin caer en el reduccionismo dialéctico.

En segundo lugar se puede hablar de *analéctica* también porque el ritmo de *mediación* simbólica, ético-histórica y lógica que le es propio es el ritmo “*afirmación - negación - eminencia*”, característico de la analogía. Notemos que nos estamos refiriendo no sólo al ritmo de la mediación lógica o “*sintaxis*” del pensa-

⁴ La expresión “analéctica” es de B. Lakebrink: cf. su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968; la empleo dándole un sentido propio en: “Hacia una dialéctica de la liberación”, *Stromata*, 27 (1971), p. 33, “Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata*, 28 (1972), p. 116 y 121, y en numerosos trabajos posteriores. También E. Dussel la usa, con un enfoque distinto, en: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, o en: “Pensée analectique en philosophie de la libération”, en: *Analogie et dialectique*, Genève, 1982, 93-120. Ver también: Ph. Secretan, “Dialectique et analectique”, *ibidem*, 121-142.

⁵ Acerca de la problemática de la diferencia en la modernidad y la “post-modernidad” cf. W. Welsch, “Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die ‘Postmoderne’”, *Philosophisches Jahrbuch*, 94 (1987), I. Halbband, 111-141: ver en la p. 121 la alusión a la “unidad análoga de los trascendentales”, que también es cuestionada.

⁶ En una discusión tenida en San Miguel después de una exposición de R. McInerny (ampliamente conocido por su obra: *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, Den Haag, 1961) se habló de la analogía tomista como “equivocidad controlada”. Nosotros preferimos la expresión “plurisignificatividad controlada”, que insinúa cómo la analogía respeta la diferencia al conceptualizar en forma determinada, pero abierta, la sobre-determinación plurisignificativa del símbolo (ambigua por riqueza, no por pobreza), sin intentar reducirla. El “control” al que nos referimos no es el de una razón dominadora, sino el de la realidad misma, que la razón *acoge* y concibe.

miento analógico, sino también a su entrecruce o circumincesión vivificante con el ritmo propio de la mediación simbólica (cuya semántica la analogía interpreta en concepto) y con el ritmo propio de la mediación ético-histórica (momento pragmático correspondiente a dichas semántica y sintaxis⁷).

Aunque más arriba hemos hablado de un círculo hermenéutico, habría más bien que hablar de una especie de espiral, pues desde lo nuevo e imprevisible de nuestra historia y desde la sobreabundancia sapiencial de nuestros símbolos puede darse una relectura cada vez más nueva y creativa de dichos principios y categorías analógicamente comprendidos y hasta re-creados, a la vez que con la ayuda de éstos pueden ser comprendidas cada vez más radicalmente nuestra sabiduría popular, cultura, historia y situación histórica.

Según creemos, la recompreensión de la misma analogía, de la racionalidad y el concepto, del ser y el acontecer a partir del estar, de la mediación ético-histórica, simbólica y analógica, del nosotros ético histórico (nosotros-pueblo), de la religión y del lenguaje religioso⁸, etc., representan, en el orden temático de los contenidos filosóficos, algunos frutos del método analéctico como forma de pensar filosófico.

Aún más, esa analéctica puede también abrir para el pensamiento latinoamericano el diálogo no sólo con la propia tradición histórica y filosófica, sino además con la sabiduría, el pensamiento y las filosofías de otros pueblos y culturas en la comunión de la racionalidad auténticamente humana, la cual —según diría Cullen— no vive *de* las diferencias, sino *en* las diferencias⁹: racionalidad sapiencial, a la vez especulativa, ética y simbólica.

⁷ Lo brevemente insinuado en el texto lo desarrollo en varios capítulos de mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires (en prensa). Ver asimismo mis trabajos: “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en: J. C. Scannone (compilador), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984, 51-74; “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, *Stromata*, 37 (1981), 155-164; “La mediación histórica de los valores. Planteo a partir de la experiencia histórico-cultural latinoamericana”, *Stromata*, 39 (1983), 117-139; “Breves reflexiones sobre la mediación simbólica”, *Stromata*, 42 (1986), 387-390; “Símbolo religioso, pensamiento especulativo y libertad”, comunicación presentada en el XVIII Congreso Mundial de Filosofía (Brighton, agosto de 1988) y publicada en *Stromata*, 45 (1989), 315-320.

⁸ Cada uno de los temas enumerados en el texto y otros emparentados con ellos los trato en el libro y los artículos citados en la nota anterior.

⁹ Cf. C. Cullen, “Sabiduría popular y fenomenología”, en J. C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, op. cit. en la nota 7, p. 36.