



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Consideraciones sobre la ubicación y viabilidad de una filosofía real

Autor: Cauchy, Venant

Forma sugerida de citar: Cauchy, V. (1987). Consideraciones sobre la ubicación y viabilidad de una filosofía real. *Cuadernos Americanos*, 3(3), 117-128.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año I, núm. 3, (mayo-junio de 1987).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

CONSIDERACIONES SOBRE LA UBICACION Y VIABILIDAD DE UNA FILOSOFIA REAL

Por *Venant CAUCHY*

PRESIDENTE DE LA FEDERACIÓN

INTERNACIONAL DE SOCIEDADES DE FILOSOFÍA

EL problema que me ha tocado implicaría análisis más profundos y detallados de los que el tiempo me impide realizar. Me apoyaría en algunas consideraciones o posibles soluciones. No es mi intención plantear ni justificar aquí el conocimiento o la conciencia, que considero de entrada como un hecho que supone una dualidad conocedor-conocido o sujeto-objeto. La objeción de los representacionistas tal como la expresan pensadores de la talla de Sextus Empíricus, Hume o Habberley-Price, no me inquieta. Porque hacer filosofía ya es en sí reconocer el hecho de la conciencia. Del mismo modo, acepto que existe una disciplina llamada "filosofía" que tiende a desarrollar una reflexión radical y metódica del mundo, del conocimiento y de lo humano.

Lo que me preocupa, algunos de cuyos aspectos quisiera abordar aquí, es más bien el hecho de que no parece haber una correlación entre el pensamiento que se practica en muchas latitudes y el público que pudiera aquilatar la importancia de los problemas que los mismos pensadores abordan, métodos que utilizan y soluciones filosóficas que proponen. Podría poner como ejemplo África o Asia, mas como estamos en México, me habré de referir fundamentalmente a la América Latina.

Siempre que merece atención un problema como el que aquí planteo, se esgrimen razones para descartarlo. La filosofía debe ser universal; antes que ligarse a una cultura o a una historia particular, tiende a desprenderse de ellas. En la medida en que dependa de determinaciones psíquicas, culturales o históricas particulares, no puede ser esta forma superior de la conciencia en la que la calidad consiste en su radicalidad, su lucidez metódica y su verdad; ya que aparentemente no puede sustraerse de ser marcada por tales determinaciones, la filosofía no puede divorciarse de la perspectiva geográfica, cultural e histórica de su expresión.

Por lo demás, y considerando aquello que pretende ser la filosofía, el asunto que aquí hemos propuesto ¿no levanta una aparente inquietud? ¿Cómo considerar entonces a la filosofía como medio o instrumento? ¿o es acaso un conocimiento al más alto nivel, una cima a la cual aspira la conciencia del hombre? Es lógico depurar medios y métodos para intentar abordarla, para hacerla nuestra en la medida de nuestras capacidades.

Pero, ¿se le puede de manera legítima someter y subordinar, por así decirlo —entendida (la filosofía) como la finalidad teórica del desarrollo de la conciencia—, a un objetivo que se distinga de ella, ya sea el más noble del orden social y político?

¿Y qué objetivo se propone a la filosofía? La comprensión, es decir, la capacidad de aprehender, de abarcar, mediante el pensamiento, otros modos de reflexionar, de apreciar la vida, de ubicarse con relación al mundo e interpretarlo, otras formas de vivir en un ámbito diseñado por una geografía e historia bien concretas, irremplazables experiencias individuales, un contexto social, político y religioso que sea único, irreducible a ningún otro. Sin embargo, al considerar los límites de este Congreso, el que reúne —en virtud del primer capítulo de los estatutos de la Sociedad Interamericana de Filosofía— a filósofos de diversas comunidades culturales y sociales de las dos Américas, puede causar sorpresa, a primera vista, que la calidad de comprensión que se busca y a la cual se nos invita se reduzca al continente americano.

¿No es la filosofía, en su devenir, aspiración a una calidad de conciencia señalada por la radicalidad, la autonomía, el rigor metodológico de sus temas y de su discurso? ¿No cabe duda que esta calidad de conciencia es de naturaleza más vasta y se extiende al conjunto de naciones y comunidades que habitan la tierra, incluso a otras que podrían o habrían de surgir en el futuro! No obstante, trataremos de mostrar en seguida lo justo de las preocupaciones que han precedido la elaboración del tema.

El problema que se nos presenta con apariencia de circunstancial, se presta a la reflexión como el principal, entre otros, que pueda suscitar nuestras interrogantes. ¿Existe, por ejemplo, universalidad de la filosofía en sentido tal que pudiera de algún modo considerarse ilícito darse a la tarea de crear una filosofía regional o nacional? Pero nadie ignora que la filosofía cambia de manera enfática de una región a otra, de un país a otro. ¿Quién no capta el significado de las diferencias precisas e importantes que cubren expresiones como "filosofía continental", "filosofía griega" y "filosofía alemana"? La filosofía no tiene su asiento en una especie de región etérea, sin lazo ni contacto con el mundo real don-

de vive y sufre la humanidad. La filosofía no puede dejar de hacer hincapié en aquellos problemas ligados de una manera muy particular a situaciones culturales e históricas concretas. Entre las posibilidades indefinidamente numerosas y renovables que se exponen al carácter radical de su consideración, la filosofía se hace dentro del marco de tendencias dominantes que difieren, más o menos, de un país a otro. Y en cuanto la conciencia filosófica empieza a manifestarse —en un país o región—, los filósofos y las obras que la señalan y definen constituyen, en cierto modo, el telón de fondo en el cual el pensamiento sigue desarrollándose, aun en el momento que busque liberarse de su influencia, ya que la oposición y la negación mismas sólo cobran sentido cuando se encuentran relacionadas con una tradición.

Así pues, la inmensidad de desarrollos filosóficos posibles aliena separaciones que pueden ser diferentes de un medio a otro. La diferencia no significa que se es menos filósofo aquí que en el exterior, sino que tan sólo se interroga por el ser, el conocimiento, las artes, las ciencias, la sociedad, el lenguaje, por ejemplo, a partir de un lugar propio, de un tiempo en el cual el presente está lleno de una historia que no puede reducirse a ninguna otra; lleno también de una experiencia infinitamente compleja que constituye el lugar en el que tienen cabida personas y sociedades reales, el único sitio donde su conciencia puede encontrar la vía de la autenticidad. Es decir, arraigarse desde el inicio en una experiencia presente e histórica propia, y conceder privilegio —entre las posibilidades indefinidas a las que antes me refería— a por lo menos algunas de las grandes preocupaciones que excitan su medio de vida.

Todo ello, y estarán ustedes de acuerdo, parece muy razonable. Da la impresión de que la filosofía y la ciencia —esas formas exaltadas de la conciencia— deberían integrarse sin titubeos al medio y al seno en el cual se practican. Y sin embargo, apenas dejamos atrás siglos de colonialismo brutal, de avasallamiento de pueblos y personas por otros pueblos y personas, de subordinación y explotación descaradas de regiones completas del mundo por otras regiones del mismo. La expresión "la carga del hombre blanco" ("*the white man's burden*") adquiere, sin duda, en todos los pensamientos declarados, un carácter insignificante, incluso lamentable. No es tan seguro que dicha expresión no guarde, entre numerosos individuos, connotaciones que no se diferencian tanto de las del pasado. ¿Cómo explicar, de otro modo, que persistan los procedimientos del colonialismo y del imperialismo en los terrenos económico, social y político? El neocolonialismo, indudablemente, muestra lo

difícil que es una verdadera descolonización. Revela, al mismo tiempo, la persistencia de actitudes inhumanas que tratan de justificarse en formas más sutiles, pero que igualmente tienden a deshumanizar y enajenar quizás aún más, ya que causan enajenaciones y divisiones internas favoreciendo la consolidación de sus estructuras de explotación sin tener que exhibirse como extranjeras.

Se evidencia a todas luces que una especie de "centralismo" político o económico, que se inspira a la vez en el colonialismo y el neocolonialismo, fecunda toda una cultura o una sociedad y se extiende a actividades que no guardan supuestamente un interés, como la filosofía y las ciencias. Muchos trabajos recientes ponen en tela de juicio el contenido y segundo plano ideológicos, culturalmente determinados, de la crítica, desarrollo y difusión científicos. En el campo de la filosofía, donde no se reconoce esta unidad de consenso, "paradigmática", que Thomas Kuhn cree descubrir en aquello que denomina la "ciencia normal",¹ la importancia e influencia de las separaciones culturales serán aún más enfáticas. Por analogía con lo que se da en las ciencias, la filosofía, en consideración a la multiplicidad de sus siempre actuales —y nunca bien cumplidas— perspectivas, se encuentra en un estado de crisis perpetua. Busca entonces, constantemente, contener la efervescencia de los contrarios dentro de su seno; en otras palabras, trata de controlar el alud de teorías incompatibles que amenazan todo el tiempo con reducir la filosofía a la insignificancia de lo aleatorio, de la indiferencia o de la autoridad. Esta gestión, entretanto, puede ejercerse a través de múltiples medios que traicionan su misma naturaleza. En un país o nación, por ejemplo, el poder económico, político o militar puede conferir a la filosofía que ahí se practica, a las opiniones que ahí se desarrollan, a las obras que ahí se producen, una importancia, una primacía que se extiende mucho más allá de sus límites, de hecho, hasta los límites de su influencia económica y política. Así, las obras que provienen del exterior se imponen y señalan el pensamiento allí mismo donde trabajos de la misma valía y, por qué no, de calidad superior pero producidos localmente, apenas llaman la atención. Y si estos últimos llegan a figurar y obtener un sitio, pocas oportunidades tienen de gozar de

¹ Véase Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970. Incluso según este enfoque, sin embargo, un paradigma está sujeto a variaciones o a interpretaciones diferentes. Véase, por ejemplo, esta cita: "En resumen, aunque la mecánica cuántica (dinámica newtoniana o teoría electromagnética) es un paradigma para muchos grupos científicos, no es el mismo paradigma para todos. Por lo tanto, puede simultáneamente determinar varias tradiciones de ciencia normal que se traslapan sin ser coextensivas" (p. 50).

comentarios constantes que obliguen a retomar, desarrollar y continuar en forma vigorosa la búsqueda comprometida, además de suscitar en el exterior los ecos de un reconocimiento universal.

En suma, la "centralidad" otorga privilegios a ciertas preocupaciones y problemáticas y a ciertos métodos. Garantiza a obras que indiscutiblemente tienen valía un amplio público internacional que les brinda una atención más constante y una crítica más fecunda. La "centralidad", en fin, refuerza el centro y la periferia, lo cual constituye una forma de marginalidad, y se debilita más a causa de su propia debilidad. La "centralidad" misma se introduce en la periferia como un pensamiento del exterior que desplaza al pensamiento "periférico" y aun le niega su lugar o su papel ahí donde éste se expresa, ya sea que ahí mismo las obras del centro sean tenidas como verdaderamente valiosas y "universales", o que los pensadores, y sobre todo las instituciones de la periferia, hagan suyos las preocupaciones, puntos de vista y tendencias del centro, y traten de pensar como si fuesen del centro, es decir, como si fuesen diferentes de lo que realmente son.

La ilusión de lo central se encuentra en todas las épocas de la Europa moderna. Francis Bacon, el filósofo del regreso a la experiencia, del rechazo a la escolástica y al aristotelismo medieval, no se pregunta si Europa ocupa el centro del universo filosófico y técnico de su tiempo, sino más bien cómo se dieron los mecanismos para que efectivamente lo ocupe. Desde entonces, tal convicción se ha reafirmado en la filosofía y en otros campos del saber entre diversos pensadores y, sobre todo, en las prácticas y actitudes europeas con relación al resto del mundo. Hebe Vessuri, especialista argentina en ciencias sociales, declaró en abril de este año, a propósito de Europa y en una comunicación dirigida al Coloquio de la Universidad de las Naciones, en Córdoba, España, que "los sentimientos de superioridad y confianza en sí misma llegaban a tal grado que hasta en 1939, por lo menos, prevalecía la idea de que los únicos hechos importantes eran los que se daban en Europa".² Dicha comunicación subraya la urgencia, para las regiones que han sido marginadas, de liberarse de esta falsa "absolutización" de logros europeos y de alcanzar una apreciación más amplia y sabia de todas las pretensiones de superioridad en el orden del conocimiento.³ El mal que se ha de conjurar es precisamente la ilusoria

² Hebe M. C. Vessuri, "De la transferencia a la creatividad: las funciones culturales de la ciencia y la tecnología en los países en vías de desarrollo", mimeografiado. "Los sentimientos de superioridad y autoconfianza eran tales que hasta 1939 ahí prevalecía la convicción de que sólo las cosas significativas que sucedían, sucedían en Europa" (pp. 14-15).

³ Art. cit., p. 17.

"absolutización" de una perspectiva indudablemente rica, dinámica, vigorosa, pero que debe seguir, de acuerdo con la condición humana, una perspectiva, y no más.⁴ El imperialismo cultural, esta "centralidad" que denunciamos, lejos de ser necesaria para regiones y pueblos marginados, transforma los cambios humanos en relaciones de dominación. Enclaustra a sus seguidores, tanto dominantes como dominados, en una ilusión fundamental. Rechaza el pluralismo de las experiencias, percepciones y métodos que ponen de manifiesto el carácter parcial (*partiel* y *partial*) de una visión particular de las cosas y los acontecimientos. Un pensador latinoamericano recuerda, a propósito de esto, todo lo que puede tener de nefasto tal manera de hacer y pensar. Se liga a la reclusión amurallada, a erigirse en lo absoluto o universal por excelencia, se rechaza, en fin, la penetración de elementos exteriores, la asimilación de perspectivas foráneas⁵ que pudieran hacer relativos sus puntos de vista y acercarse a una visión más abarcadora y justa.

Las consecuencias del imperialismo cultural se extienden a todos los aspectos de la vida de las regiones periféricas. "Más que manipulación consciente y programada", transforma profundamente a las poblaciones que tiene en la mira y crea necesidades con el único objetivo de echar a andar una escala más grande de productos culturales provenientes del exterior. Dussel habla incluso de un asalto ideológico-cultural en comparación con el cual las prácticas del pasado se reducen a nada.⁶

La ideología de la "centralidad", al confirmar el centro en detrimento de la periferia, al privar las producciones culturales

⁴ "Europa adoptó la posición de informador absoluto, europeizando la faz del planeta en las más variadas áreas de experiencia y mostrando el más completo desdén por cualquier otra alternativa de visión mundial" (art. cit., p. 14).

⁵ Véase Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1983. pp. 11-12.

⁶ Enrique Dussel, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación" en *Cu el mismo y Sociedad* núm. 80: "El imperialismo cultural, más que una manipulación consciente y programada como expansión cultural propiamente dicha, es la modificación total de la vida de las naciones periféricas, desde la nacionalidad de la ganancia. Producción de nuevas necesidades, imposición de nuevos objetos por la propaganda, control de la "moda", en fin, extensión y profundización del mercado (el mundo del "deseo") para sus mercancías (...)" (p. 33). A propósito de las infiltraciones culturales extranjeras en los terrenos del disco, del libro, de la televisión, etcétera, declara con energía: "Nunca la humanidad ha sufrido tal tipo de ataque ideológico-cultural en comparación con el cual los métodos de la inquisición del nazismo son verdaderamente pigmeos insignificantes" (p. 33).

de la periferia de sus cauces normales en el resto del mundo y al ahogar a la larga su dinamismo y sus fuerzas creativas, empobrece al centro mismo. Dicha ideología, por otra parte, ejerce sus efectos maléficos en el interior mismo del país o región dominantes al marginar, por ejemplo, algunas de sus propias partes internas o provincias y poblaciones excéntricas o minorías.

Se ha descrito bien el proceso de marginación de la periferia, las múltiples formas en que las instituciones de enseñanza e investigación establecen su dominio en un campo del saber. Incluso en los países llamados en vías de desarrollo, los sistemas oficiales fiscalizan, como guardianes en vigilia, normas científicas y técnicas y esquemas de pensamiento formulados en el exterior.⁷ ¡Que no se me malinterprete! No se trata de actuar de tal modo que la periferia salga de su situación alienante y pueda convertirse en centro, que el que sufra suplicio se transforme en verdugo, sino, en fin, de romper o empezar a dismantelar esta estructura de dominación en la cual constatamos las consecuencias destructoras en todos los niveles de la vida cultural y que lamentamos encontrar en las ciencias, incluso en la filosofía.

¿Por qué, pregunta Leopoldo Zea en su obra *América como conciencia*, nos interrogamos sobre la posibilidad de una filosofía que nos sea propia? Se trata de filosofar sin más, es decir, sin preocuparnos de que nuestra actividad sea reconocida o no como filosofía.⁸ En una sección de su "Revaloración de lo propio", Zea considera como un indicio de mentalidad colonizada la tendencia a no ser más que la sombra o el eco de otra cultura.⁹ Y en filosofía, marginarse o acantonarse en la periferia consiste precisamente en esperar y recibir, por otra parte, de dicha cultura los criterios de autorreconocimiento como filósofos, del valor de sus obras, de medir la competencia de sus establecimientos de enseñanza e investigación universitarias por el número de doctorados o profesores extranjeros que se puedan ostentar.

La ilusión de una ciencia y, con mayor razón, de una filosofía abstractas, sin lazos ni ligas con la cultura, es ella misma una muestra de ideología. Otra cosa es reconocer lo que, de cualquier modo,

⁷ Dice Hebe Vessuri: "(...) verdaderos porteros de la mayoría de los productores científicos y tecnológicos de Occidente. La filosofía del conocimiento, en consecuencia, tiende a obstruir la autocrítica y trata de indagar en vez de proporcionar líneas más relevantes", art. cit., p. 12. Vessuri insiste sobre el efecto esterilizante de la marginación que ella describe: "La mera acción imitatoria, puesto que busca una plena identificación con el modelo, carece de alternativas autogeneradas" (p. 13).

⁸ Art. cit., p. 7.

⁹ Zea, *op. cit.*, p. 10.

no abriga ninguna duda, es decir, el necesario arraigo de la filosofía en una experiencia, en una historia, en una totalidad cultural en cuyo seno debe cumplir un papel propio, en el cual una filosofía inadaptada a las circunstancias de una sociedad y de una cultura concretas no sabría cumplirse.¹⁰ Pero la imposibilidad de disociar la ciencia y la filosofía de su contexto cultural, de una cierta normatividad inherente a la cultura y a las modalidades de su aplicación en el marco cultural que les es propio, no afecta su universalidad y validez. En efecto, los aspectos sobre los que se insiste más desde un punto de vista meramente teórico y las modalidades conforme a las cuales se los aplica con miras a resultados eficaces, suponen por el contrario un anclaje en la cultura.

¿De dónde viene esta tendencia a creer que todo lo que nos constituye determina, prepara o predispone para la acción, obstaculiza de alguna manera la lucidez de la conciencia o el pleno ejercicio de la libertad? Deberíamos disponer de más tiempo para refutar este error, el que, sin embargo, induce a hacer de la ciencia y la filosofía ideas puramente abstractas, sin lazo con lo que ellas mismas son en la realidad. Sin duda, la naturaleza humana, de la cual la conciencia y la libertad son las más altas manifestaciones, supone cierta constitución física, funciones biológicas y cierta estructura anatómica que condicionan realmente la calidad de nuestras relaciones cognoscitivas y afectivas con el mundo que nos rodea. Existe allí, sin duda, predeterminación de un conjunto de posibilidades, pero, en el interior de éste se encuentra la autonomía vital fundada en la sensibilidad, la conciencia y la libertad, para expresarse a los cuatro vientos. La constitución y la estructura de la mano determinan las modalidades según las cuales puede realizarse con diversos grados de facilidad la prensión. ¿Se dirá por ello que el ser humano no tiene más autonomía en el uso de su mano?

Del mismo modo, esta predeterminación psíquica que constituye el inconsciente ¿oculta la lucidez de la conciencia presente y la libertad de cuyo ejercicio depende la conciencia? Se tiende a hacer del inconsciente una concepción marcada por los problemas de equilibrio psíquico y salud mental al que regresan la psiquiatría y el psicoanálisis: lugar de rechazo de deseos inconfesables o experiencias traumatizantes que se trata de traer a la memoria consciente para curar la enfermedad psíquica y restablecer el equilibrio. Pero

¹⁰ Vessuri, en relación con la ciencia: "El conocimiento científico ya no puede estar más circunscrito por la maraña de las compulsiones culturales y los compromisos políticos, que de ordinario conforman las opciones sociales y políticas" (art. cit., p. 20).

el inconsciente mismo puede considerarse de una manera mucho más amplia y más positiva. La infinita diversidad de experiencias que afloran más o menos en forma clara a la conciencia en diversos momentos de nuestra existencia, desde las primeras etapas de nuestra vida, en nuestros primeros años y hasta el presente, se depositan en nuestro psiquismo como una calidad de ser, un residuo de experiencias positivas, en resumidas cuentas, un carácter distintivo, en un sentido, que define y embellece nuestra relación real con el mundo, como la mano en el plano físico predispone a cierto tipo de prensión. ¿No es ese fondo del inconsciente el que nos proporciona esa familiaridad con el mundo físico y social en virtud de la cual el contacto de las cosas y el conocimiento suscitan en nosotros placer e interés?

¿Existe en él, sobre todo, la cultura, esta realidad tan maravillosamente compleja, legado invaluable de nuestros numerosos antepasados? Algunos creen que las culturas están compuestas de elementos predeterminados y predeterminantes como el económico, el religioso, el político, el técnico, el lingüístico, el estético y el moral, que se imponen, como venidos de fuera, a los que nacen en una sociedad determinada. Sin embargo, estos elementos constituyen un conjunto de soluciones a las que la gente ha pasado siglos para elaborar y perfeccionar como respuesta a los problemas de la vida y del actuar. Aducen un presupuesto psíquico y social, como el ojo y la mano en el plano biológico, a partir del cual las personas pueden ejercer su creatividad y su libertad. Lejos de que se les considere obstáculos para la autonomía personal, multiplican las posibilidades de acción de acuerdo con una hipotética situación precultural primera. En efecto, toda cultura da respuestas a los problemas técnicos que plantean al ser humano la necesidad de alimentarse, vestirse, abrigarse y protegerse de los peligros del medio ambiente; responde a sus necesidades fundamentales, de manera enormemente mítica, pero a menudo bajo formas más perfectamente conscientes, alcanzando incluso el nivel de la investigación y la expresión científica, filosófica, teológica y estética.

¿Somos menos libres o menos autónomos porque la cultura y la sociedad nos proporcionen medios de comunicación más eficaces para conocer mejor el mundo en que vivimos y para protegernos de los peligros y enfermedades? Las predeterminaciones culturales no disminuyen la libertad ni la creatividad; por el contrario, las aumentan, como el trazo de un canal al concentrar y encauzar el agua que, de otro modo, se hubiera derramado en la llanura en inundaciones inútiles. Pero el canal hace posible el transporte eficiente de mercancías de un lugar a otro.

La función de la determinación cultural y social puede compararse con la del idioma en la expresión humana. Mientras más definidas y claras sean las reglas y leyes que gobiernan su vocabulario y sintaxis, será más eficaz para expresar los pensamientos y sentimientos de quienes lo hablan en todos los campos. Nadie soñaría en reprocharle a un idioma el que ordene el uso de una preposición para expresar una relación, o el de un verbo o sustantivo precisos para construir una acción o un concepto. Al contrario, estas predeterminaciones sintácticas y léxicas complejas hacen de un idioma un instrumento sutil de expresión creativa. La *Iliada* y la *Odisea* no hubieran podido existir sin la lengua griega. Baudelaire, Shakespeare o Cervantes no hubieran podido jamás crear sus obras si no hubiesen tenido a su disposición los idiomas que les sirvieron de instrumentos. ¿Fueron menos libres o menos creativos por haberse ceñido a las reglas del idioma en el cual se expresaron? Las determinaciones culturales, como las lenguas que representan un aspecto de ellas, constituyen condiciones previas tanto para la acción como para la expresión libre y creativa.

Las culturas y las sociedades pueden desviarse de su razón de ser al oprimir a los individuos, vejándoles su libertad. Las diversas formas de totalitarismo subordinan a los ciudadanos a las estructuras políticas, como si ellos existieran para el Estado y no a la inversa. Asimismo, el inmenso poder que confiere al Estado la unión de millones de personas a un nivel avanzado de desarrollo cultural, puede ser usado de manera abusiva con el fin de asegurar ventajas particulares a los que detentan cargos de dirección. Se trata en ese caso en forma manifiesta de una perversión del Estado, pero de la cual debemos admitir que mortifica de diversos grados a nuestras propias sociedades.

Estas persiones, y aun otras, explican los conflictos, las incomprensiones que oponen a las culturas y sociedades entre sí. Estas últimas se constituyen para que los individuos puedan vivir más humanamente; el poder que poseen tiene como fin facilitar su desarrollo en el sentido de una conciencia más lúcida y de una más amplia autonomía. La guerra, el colonialismo y la marginación interna y externa representan en verdad otras tantas persiones de las culturas y sociedades.

La filosofía, por poco que refleje la realidad en lo político, social y cultural sin valerse de una falsa universalidad que la separe de los problemas concretos y la prive incluso de sus raíces, no puede dejar de ser pensamiento libertador. Como depuración, ahondamiento de la conciencia y, en suma, vida del espíritu, la filosofía se propone una toma de conciencia lúcida de la realidad

humana y social, que no puede desembocar más que en el pleno reconocimiento de una exigencia de autonomía personal, cultural y social para sí misma y para las otras. Todo lo demás no son sino coartadas y evasivas. Sin duda, la mutua comprensión que puede resultar de una pregunta filosófica arraigada en nuestras respectivas experiencias puede ayudarnos a poner al desnudo nuestras deficiencias, a percatarnos de falsos absolutos que constituyen ciertas regiones en centro y otras en periferias. Pero tal pregunta puede y debe a la vez volvernos sensibles respecto de la marginación que se da en nuestras propias comarcas, por ejemplo, frente a minorías étnicas, económicas, incluso frente a grupos más importantes. Hay que tener cuidado también de que el rechazo del estatuto de periferia no lleve a que una región se constituya, a su vez, en "centro", es decir, que se encierre en una ilusión todavía más difícil de desarraigar.

¿Qué implica, pues, la comprensión a que nos invita el tema mismo de esta sesión? Yo contestaría que se basa en el reconocimiento de la dignidad y del carácter insustituible e irreductible de lo humano. ¿Y qué es lo humano? ¿Una estructura social o política, un proceso evolutivo, una historia, una producción como las obras de la ciencia, del arte o incluso de la religión? No, lo humano que fundamenta y legitima a lo demás, es, antes que nada, la persona en su totalidad y, sobre todo, su conciencia que le abre la apropiación cognoscitiva de sí misma y del mundo, la lucidez, la transparencia y la autonomía que la señala en forma indeleble y sin la cual deja de ser.

No existe futuro para lo humano más que en lo humano. El vasallaje o la dominación se producen siempre en detrimento de la humanidad de dominados y dominantes. El mundo contemporáneo nos brinda el triste espectáculo de potencias armadas unas contra otras, de pueblos y naciones dominados en lo económico o en lo político, de grupos desfavorecidos, marginados. La situación de las mujeres, que forman más de la mitad de la población del planeta continúa siendo un poco la misma en todas partes del mundo, incluso hoy, como muestra de lo que falta por hacer para que se logre lo humano.

Tal vez no me he referido mucho a América ni a la comprensión por la cual la filosofía puede contribuir a su humanización. Pero, en cierto modo, no he hablado más que de ello. Puesto que es la tierra que habitamos, que representa todo, incluso en un sentido hoy más real todavía que antes, una tierra de esperanza, abordar los obstáculos y problemas que perjudican la comprensión humana ¿no es evocar desde aquí el presente y el futuro, que pue-

de ser el del mundo si América es capaz de justificar la esperanza que despierta?

La calidad del futuro que hemos de construir no consistirá en el lucro ni en el acrecentamiento del poder o de la influencia, ni aun en el dominio técnico de la naturaleza, sino en el dominio de sí mismo, en la depuración de la sensibilidad y de la conciencia y en la autonomía; todo esto es propio de lo humano, es decir, de los individuos. Existe en nuestro mundo actual una demanda poderosa, incluso vociferante, que no puede ser satisfecha ya ni por un regreso al pasado, ni por una simple rectificación de actitudes o estructuras anteriores, sino que esta demanda exige un adelantamiento, una salida a los caminos que hasta ahora ha seguido la humanidad en busca de su ser, para hallar por fin su propio espacio: un espacio que sea precisamente el de lo humano.