

Ciencia y filosofía en América Latina. Una aproximación histórica¹.

Delimitación: la filosofía en su relación de las ciencias de la naturaleza.

Interesa aquí determinar una relación entre la filosofía y la historia latinoamericana, desde una perspectiva muy delimitada y precisa: la mostración del papel de la filosofía en su conexión con el conocimiento de las ciencias positivas de la naturaleza, y por ende su papel negativo o positivo en cuanto a la promoción de estas últimas. Se trata entonces de dibujar un aspecto muy restringido de la función de la filosofía en América Latina. Desconocer esta precisión sería exponerse a creer que nosotros otorgamos un papel desmedido a la filosofía en la historia. Nada de eso, sino que simplemente excluimos en lo posible la consideración de otros aspectos que le están íntimamente ligados, pues se haría muy compleja esta exposición, que solo se propone trazar límpidamente una de las líneas de nuestro proceso histórico, dando relevancia al aspecto filosófico, al que trata más bajo su dimensión de "condición" que de "condicionado" social. Es decir, atendemos más a las repercusiones sociales de la relación filosofía-ciencia, que a las raíces sociales de esa misma relación filosofía-ciencia. Es pues una perspectiva abstracta y limitada. Por otra parte, no es posible pensar sin disociar lo real. Quede esto definitivamente claro.

Baste ahora decir, a modo de definición nominal, que la filosofía es el intento de saber racional acerca de los fundamentos últimos y más universales de la realidad y por ende la justificación y presupuesto de toda otra ciencia particular, de su posición y relación con el conjunto del conocimiento humano. Solo desde un saber englobante puede determinarse el sentido de los saberes parciales o regionales. Esto le exige a la filosofía no solo autofundamentarse sino ponerse en contacto crítico incesante con los otros modos de conocimiento humano para medirlos y medirse con ellos. De ahí que la filosofía en sus distintas modalidades históricas sea muy significativa de las actitudes globales del hombre, de una sociedad, ante la realidad y su puesto en ella. Bajo múltiples formas la filosofía por su dimensión totalizadora ha respondido siempre a la triple polaridad de lo real: hombre, naturaleza y Dios, en sus conexiones recíprocas (o en su falta de relación). Aquí acotamos solamente de la filosofía y naturaleza, o mejor, ciencia de la naturaleza, por las consecuencias políticas que tiene.

En efecto, si la relación hombre-hombre en su generalidad es la política, la acción eficaz del hombre con la naturaleza es economía. Y como la relación del hombre con el hombre se realiza siempre a través de la naturaleza (como en su otra dimensión –la radical y constitutiva- a través de Dios), la economía política es más concreta que la política y la economía tomadas por separado, abstractamente. De tal modo, toda filosofía tiene posición relativa a la economía-política, al incluir ya positiva, ya negativamente, las relaciones más insoslayables con el hombre y la naturaleza. ¿Cómo ha expresado la filosofía, o cómo ha incidido en la economía política latinoamericana? Un aspecto decisivo es el de su relación con la ciencia positiva de la naturaleza, y por ende con la técnica, pues la filosofía no se agota en su reflexión sobre el sentido de la práctica ética del hombre con el hombre, que de algún modo es medida también por la economía. Más aún, como la práctica humana es siempre ética, la economía política es objetivación de esa práctica ética social.

¹ Víspera 15, febrero de 1970 (3-16). El texto ha sido cotejado con la idéntica versión publicada en Ideas y Valores nro. 40-41, vol. 21, Universidad Nacional de Colombia, 1972 (169-186).

Discerniremos entonces brevemente las etapas de la historia latinoamericana en su relación con las ciencias positivas de la naturaleza. Pues esto tiene una precisa significación económica y política. Será solo el relevo de un esquema sencillo, un hilo conductor, para ulteriores ahondamientos. Es bueno recordar aquí el consejo de Whitehead: “Busca la simplicidad, pero no te fíes”.

I. En la fundación: la segunda escolástica.

La configuración primera de América Latina se hace bajo el signo de la llamada “Segunda Escolástica”, cuyo mayor centro creador y de difusión es la Iberia del siglo XVI. Nos demoraremos especialmente aquí, pues los nacimientos determinan permanencias.

¿Qué es esta Segunda Escolástica? El apelativo hace referencia a una Primera Escolástica, la del siglo XIII, la de Alberto Magno y Tomás de Aquino, es decir, a la introducción del racionalismo aristotélico y la ciencia griega en la ciudad medieval. Con Tomás de Aquino se realiza la primera revolución intelectual burguesa europea: está ligada a la emergencia de las ciudades, a la creación de universidades y a la reivindicación del valor y consistencia propia de la Naturaleza y de la capacidad de la razón humana para el conocimiento sistemático y total de la realidad en sus estructuras más fundamentales y básicas. Con Tomás se reconoce a las estructuras profanas su autonomía, a diferencia de la tradición medieval anterior, de cuño agustiniano, que de algún modo sumergía toda la realidad en el conocimiento de lo divino y de la fe. Se ha sostenido que el mundo moderno, en cuanto reivindicación de lo “natural” se inaugura con la poderosa síntesis de Tomás. Los siglos siguientes son de gran agitación intelectual en Europa, crece el proceso de reabsorción de la herencia griega y helenista en el terreno científico y los avances técnicos se multiplican. En pleno Renacimiento hay una segunda surgencia del realismo ontológico y racionalista tomista y éste se concreta especialmente en España y Portugal con figuras relevantes como Francisco Victoria, Gabriel Vázquez, Domingo Soto, Melchor Cano, Pedro Fonseca, Domingo Báñez, Luis de Molina, Francisco Suárez, Rodrigo de Arriaga, Juan de Santo Tomás. Fueron ante todo teólogos, filósofos y juristas, impregnados por las corrientes del humanismo renacentista.

La influencia de este vasto movimiento intelectual es decisiva en muchos niveles y ámbitos históricos. Veamos sus principales incidencias para nosotros.

1) Tiene un papel decisivo en la configuración del Estado en las Indias, que está animado en gran medida por los principios ético-jurídicos de esta Segunda Escolástica, que por otra parte contribuye a la gestación del Derecho Internacional moderno y a la laicización radical del Estado, finalizando con las confusiones medievales. Esto último por lo menos teóricamente, pues por el “hecho” del Patronato Regio, la confusión prosiguió agravada. Y es de importancia capital la participación directa de los teólogos juristas españoles en la elaboración de las Leyes de Indias y su intervención en las grandes polémicas en defensa de la racionalidad y libertad del indio.

2) La Segunda Escolástica es el pensamiento animador de las primeras Universidades americanas: nuestros primeros maestros de filosofía le serán tributarios. Será la educadora entonces de numerosas generaciones americanas patricias, aunque languidezca cada vez más a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Pero todavía en la hora de la Primera Independencia, los juristas de las Juntas recurrirán a las teorías democráticas del poder político en Suárez.

Esta confluencia de ángulos de incidencia, Estado, Iglesia, Universidad, hace que la Segunda Escolástica haya tenido un rol fundador, que trasciende lo exclusivamente intelectual, en América Latina. Y esto es de la mayor importancia por las numerosas consecuencias que tiene todavía para nosotros. Estamos aquí en el punto capital de nuestro tema.

Ese punto capital, ese gozne, se refiere a la gran Revolución Científica del siglo XVII, a la constitución de la ciencia físico-matemática, a la operatividad de los métodos de medición, cuantitativos, con la experimentación detallada y sistemática. Pues por esta Revolución Científica se quiebra y expira históricamente la “Segunda Escolástica”. ¿Por qué? ¿Qué relaciones existieron entre una y otra?

II. La ruptura epistemológica de la Revolución Científica (físico-matemática).

Entre la Primera y Segunda Escolástica se recupera y amplía todo el repertorio de adquisiciones científicas de la antigüedad y se abre una era de numerosos inventos técnicos, todavía es cierto no inscriptos en una “inventiva sistemática”, basada en principios generales de la realidad material, cosa que acaecerá muy posteriormente, en el siglo XIX. Alcanzado ese tope en el siglo XVI, el pensamiento científico se apronta a un nuevo salto. Es la propia ciencia antigua y medieval, en su plenitud, la que posibilita y genera las condiciones de su superación, como es evidente en Copérnico y Kepler, que se aventuran al modo antiguo con la “bóveda celeste” pensada como “cielo geométrico” que debe “salvar las apariencias” de modo matemático. Solo que al salvarlas matemáticamente, con un nuevo modelo geométrico más simple que el de Ptolomeo, inician la ruptura de la física antigua y sus representaciones cosmológicas. Y será con Galileo que la aventura astronómica se profundiza, desciende a la tierra y se hace “física”: Ciencia Nueva. Estamos en el gran viraje, relativo al cambio de los conceptos básicos que permitirán el entendimiento y el dominio de la naturaleza material. La matemática invade eficazmente toda la realidad física.

El affaire Galileo tiene una inmensa importancia. No por la anécdota, sino por ser el símbolo de una ruptura de la Iglesia —a través de su pensamiento filosófico y teológico dominante que era tomista— con las nuevas categorías intelectuales que posibilitaron y realizaron la Revolución Científica. Dice Whitehead que “la forma en que se ha recordado la persecución de Galileo es un tributo a los tranquilos comienzos del más íntimo cambio de visión que la raza humana haya experimentado. Desde el nacimiento de un niño en un pesebre, no hay quizá suceso tan grande que se haya realizado con tan poco ruido”². Pero lo que importa no es el ruido —que comenzó a hacerse como tema anticlerical en el siglo XVIII— sino su efecto real más profundo: el sumir en la perplejidad al pensamiento cristiano, el descomponer su visión orgánica de la realidad y encerrar la teología en los seminarios, al margen de la historia, amputada de las nuevas formas de relación con la naturaleza. El pensamiento cristiano se mostró incapaz de reasumir y comprender el valor y la posición de las nuevas categorías científicas dentro de un orden que de algún modo justificara los pasajes a los niveles antropológico y teológico. Y esto, por supuesto, no es contradictorio con el hecho que la constitución de la Ciencia Nueva fue realizada por cristianos y posibilitada incluso por la cultura cristiana, pues la nueva epistemología física revertía entonces sobre el cristianismo planteándole problemas inéditos. Un Leibnitz realizó el magno intento de salvar lo esencial de la “filosofía perenne” dentro de la nueva problemática.

² Alfred North Whitehead, *La Ciencia y el Mundo moderno*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1949, pág. 14.

Un heredero de Descartes, el oratorio Malebranche, buscó la fundación teológica de las condiciones de posibilidad de un conocimiento de la naturaleza exclusivamente fenomenista, empírico-matemático. Y un “malebranchista” como el cardenal Gerdil estuvo a punto de ser Papa. Esto hubiera tenido seguramente gigantescas consecuencias, pero no fue lo que ocurrió. La Iglesia, por razones teológicas, resistía la imagen puramente mecanicista de la naturaleza, y como no fue capaz de delimitar críticamente el “horizonte de realidad” en que se movía la ciencia físico-matemática, siguió aferrada a viejas confusiones cosmológicas, en respuesta a las nuevas confusiones que identificaban sin más a la naturaleza con los modos de acceso físicomatemático. De tal modo fue configurándose un extrañamiento recíproco entre naturaleza y teología, sin mediación unificadora. Los saberes se separaron y apareció así el “fideísmo” moderno contrapuesto a un nuevo tipo de racionalismo que conducía a la concepción de una naturaleza cerrada en la inmanencia y a la vez pura exterioridad.

La Revolución Científica del siglo XVII fue una gigantesca “revolución cultural”. Y ella está ligada, por correspondencias que ahora no vamos a analizar, a la marginalidad de Iberia, que pasa de primera potencia a un papel secundario desde el siglo XVII, y con el ascenso concomitante de Inglaterra y Francia. Y es que los presupuestos culturales franceses e ingleses modernos se elaboran “desde” la asimilación y promoción de la nueva “revolución cultural”: Descartes y Locke serán sus símbolos mayores, los padres indiscutidos del nuevo mundo intelectual. Pero esa marginalidad de Iberia que confluye también –aunque no exactamente por las mismas razones- con la marginalidad de la Iglesia, se convierte en la marginalidad originaria de América Latina, su ir a rastras de la dinámica del mundo moderno. Los presupuestos culturales últimos de América Latina son así anteriores a la Revolución Científica y por ende poco propicios para generar desde dentro la Revolución Industrial. No hemos terminado nunca de realizar hasta ahora la Revolución Científica moderna desde las raíces mismas de nuestra sociedad, y nuestra mentalidad le es aún refractaria. Simplemente la recibimos prestada y solo se mimetizan sistemas eclécticos, incapaces de fuerza interior modeladora, impotentes para generar una auténtica y vertebrada política de la cultura.

Es asunto de la más extrema importancia tomar conciencia de cuáles fueron las variantes fundamentales entre el pensamiento de la Segunda Escolástica –o para simplificar, de Tomás Aquino- con las categorías de la ciencia moderna, íntimamente ligada a todo el proceso de la propia filosofía moderna. Dubarle señala con acierto que “la inteligencia científica se ha como complacido por valorizar, en el conjunto de las categorías ya discernidas por la filosofía aristotélica, justamente aquellas categorías más dejadas en la sombra u ociosas por la cosmología escolástica”³. En efecto, podría hacerse una tabla de oposiciones entre las categorías que acentúa la escolástica y las que acentúa la ciencia moderna: sustancia versus relación; cualidad versus cantidad; acto y potencia versus actual y posible; finalidad versus eficiencia, etc. Se genera así una “ruptura epistemológica” que se convierte en ruptura del ser de lo real.

Este desplazamiento de unas categorías a otras no se remedia con el mero apelar a la “complementariedad” sino por el repensar críticamente la ordenación categorial y la justificación de sus diferentes particularizaciones e importancia según los niveles de realidad, así como los engarces recíprocos y los pasajes. De otro modo, la visión de la realidad como

³ Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine, publicado en “Recherches de Philosophie, VI; Saint Thomas d’Aquin aujourd’hui”, Desclée de Brouwer, 1963, pág. 150.

totalidad unificada se descoyunta. Y como la Segunda Escolástica, a pesar de sus valores, fue incapaz de realizar tal tarea, fue arrumbada por la historia.

También puede señalarse la preparación, en la Segunda Escolástica, de las dicotomías propias al pensamiento moderno, dicotomías que facilitaron la constitución de la ciencia nueva. En efecto, una de las características del pensamiento de Suárez es introducir diferencias como entre “cosa” y “cosa” entre los pares dialécticos tomistas y así acentúa el divorcio entre “sustancia” y “accidente”, “materia” y “forma”, etc.: de tal modo se apronta la separación cartesiana entre “res extensa” y “res pensante” que bajo múltiples formas dominará al pensamiento moderno. El mundo “cualitativo” se subjetiviza, se hace “secundario”, desvanece su realidad objetiva, y queda la realidad reducida a la “cantidad” (“los sensibles comunes” diría Tomás: figura, extensión, número, movimiento, tiempo). Pues la reducción epistemológica de la realidad natural a “res extensa” es condición necesaria para la constitución de la física-matemática. Pero así la naturaleza queda desprovista “sentido”, de toda “interioridad” o espontaneidad propia y se hace un absoluto “exterior” contrapuesto al puro “interior” de lo específicamente humano. Quedan dos mundos heterogéneos frente a frente. Un profundo dualismo entre el hombre y resto de la naturaleza, que no serán abarcados por categorías comunes. ¿Cómo unificar entonces? O la “res extensa” convierte en epifenómeno suyo a la “res pensante”, o la “res pensante” se hace creadora de la “res extensa”. El ser queda dividido en valor y cosa, libertad dadora de sentido y hechos desprovistos de sentido. Idealismo o materialismo, subjetividad sola y naturaleza sola, ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza sin unidad radical. Tal la oscilación desgarrada y pendular del pensamiento moderno, carcomido por la “ruptura epistemológica”.

Aquí dejamos de lado la explicación de cómo se transitó de la “ciencia antigua” a la “ciencia nueva” así como también la importancia decisiva que tuvo la teología cristiana en la preparación de los nuevos presupuestos mentales y en la actitud ante la naturaleza. Podemos anotar simplemente la ruptura de los supuestos básicos del aristotelismo, como ser la coeternidad del Mundo y lo Divino, la supremacía de lo Finito sobre lo Infinito, etc. Incluso se ha señalado que las reflexiones sobre el misterio de la Trinidad llevaron a la idea de una Procesión exclusivamente relacional, y esta concepción de la realidad como proceso será transferida de Dios a la Naturaleza por el pensamiento moderno.

Pero en suma, lo que aquí es primordial destacar es que sea cual fuere la interpretación que demos a la dinámica de ese proceso del pensamiento moderno, América Latina queda marginalizada de la revolución cultural constituyente del mundo moderno y de sus posteriores implicaciones con la Revolución Industrial. En cambio, la Inglaterra protestante realizará a partir de ese siglo XVII la configuración de la parte anglosajona de América, es decir, que Estados Unidos tendrá como fondo mental –y eso nítidamente a partir del siglo XVIII- la ideología de un Locke. A diferencia de América Latina, que se forma básicamente en la etapa anterior, los Estados Unidos tendrán como sustrato cultural no solo al protestantismo (que por otra parte en su etapa constituyente había anatemizado con Lutero y Calvino a Copérnico) sino al mundo intelectual que emerge desde la Revolución Científica del siglo XVII. No deja de ser significativo que las primeras potencias de desarrollo industrial hayan sido sucesivamente Inglaterra y Francia, luego Estados Unidos. Y esta percepción se puede completar indicando que también Suárez fue el tránsito hacia Leibnitz y Wolf en Alemania, que preparan la crítica kantiana, es

decir, la plena reasimilación filosófica de la Revolución Científica. Y tampoco será un azar que la “revolución cultural” kantiana se ligue luego a través del neo-kantismo con la industria alemana, en el último tercio del siglo XIX. Locke para Inglaterra y Estados Unidos, Descartes para Francia, Kant para Alemania, serán los signos poderosos de una revolución cultural en sus pueblos que como dinámica propia predispone a la Revolución Industrial. Ese fue el gran vacío de Iberia y por ende de América Latina.

III. Ilustración, romanticismo, positivismo.

La pérdida de la “actualidad histórica” por España y Portugal, las lleva a realizar en el siglo XVIII un inmenso esfuerzo para alcanzar la Revolución Industrial en su período de despegue, y les hace intentar la “revolución cultural adecuada”. Es un momento histórico de gran efervescencia y como es lógico, la ilustración ibérica está bajo el poderoso influjo de la ilustración anglo-francesa, hija directa de Locke y Descartes. Sin la ciencia matemática y experimental no había dominio de la naturaleza. Sin dominio de la naturaleza, la sociedad se condenaba al atraso histórico y por ende a la dependencia.

A pesar de su pujanza –efímera- la ilustración ibérica no tuvo una fuerza interior, en el orden intelectual, auténticamente creadora, pues sus mejores hombres fueron siempre eclécticos, más prácticos que teóricos, lo que delataba la debilidad de la sociedad para re-generar desde dentro su propia “revolución cultural”. Su máximo representante, el benemérito y dinámico P. Feijoo, no merece ingresar en la historia de la filosofía. En América Latina las Universidades fueron también centros de renovación tributarios, sin trascender jamás el más deshilachado eclecticismo. Descartes, Locke, el sensualista abate Condillac, se mezclaban con los restos de una escolástica en descomposición, pura logomaquia. ¿Cuál la resultancia de esta falta de vigor intelectual? Una dependencia cultural radical de los focos anglo-franceses, un mero pragmatismo asimilador, un practicismo sin el horizonte que abre la unidad de teoría y práctica como realización de un sentido del hombre y del mundo.

Vástagos de Locke, como Andrés Bello, fueron los primeros pensadores latinoamericanos del período inmediato a la Independencia. Proveniente de Locke y Descartes la filosofía “espiritualista” más difundida en el período romántico, hasta casi finales del siglo XIX, filosofía académica acuñada por Víctor Cousin con el apropiado nombre de “eclecticismo”, pues la dosificaba con numerosos ingredientes oriundos del romanticismo alemán. Este espiritualismo fue como un tránsito en relación a la antigua escolástica colonial, jugó un papel laicizador a su respecto, pero era ante todo una filosofía de la “conciencia” y se desconectaba también del proceso de la investigación de la naturaleza. Paralelamente, puede recordarse que el pensador cristiano más influyente entonces fue Balmes, que reanudó la tradición escolástica de Suárez intentándola armonizar con Descartes y Locke (este último a través de Reid que repercute por igual en Andrés Bello y Cousin). También Balmes quedó en la filosofía de espíritu, divorciada de la penetración en las categorías del conocimiento científico de la materia, a pesar de su honrado esfuerzo de replantear la modernidad.

A mitad de nuestro siglo XIX Alberdi escribía angustiado en sus célebres Bases: “¿Podrá el clero dar a nuestra juventud los instintos mercantiles e industriales que deben distinguir al hombre en Sudamérica?”. “Nuestra juventud debe ser educada en la vida industrial, y para ello ser instruida en las artes y ciencias auxiliares de la industria. El tipo de hombre sudamericano debe

ser formado para vencer el grande y agobiante enemigo de nuestro progreso: el desierto, el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente”. Y como los grandes poderes industriales que emergían eran Inglaterra, Francia y Estados Unidos, el pensamiento imperante en éstos se convirtió en ejemplar. Se erigieron en modelo absoluto. Hubo quienes, como J.M. Gutiérrez, quisieron reemplazar el idioma español, u otros, más prudentes, como Alberdi, pedían la obligatoriedad del inglés como “idioma de la industria”.

El patriado⁴ renunció a su propio pasado anterior, el de los tiempos de su constitución en las Indias, repudiándolo como oscuro medioevo ideológico y pidiendo luces a la progenie de Descartes y Locke. Allí estaban los comienzos de la era moderna y así fue que aún hoy, en nuestra enseñanza, nadie conoce el significado primordial que tuvo para nosotros, en diferentes niveles, la Segunda Escolástica, salvo insípidos lugares comunes. Pero ese esfuerzo de modernización no era suficiente, no dejaba de ser puramente humanista con preocupaciones practicistas, y no estaba animado por el poderoso soplo de una filosofía totalizante que sirviera de mediación crítica con las ciencias de la naturaleza y convirtiera a la práctica en una racionalidad integrada, promotora de un auténtico cambio de mentalidad. Vuelvo a repetir aquí que no tomo en cuenta la base social que obstaculiza todo posible arraigo para una creatividad científica. El propio patriado, de fundamento agroexportador, poco interés tenía en la ciencia. Le bastaban limitadas “aplicaciones”. Prácticas, no espíritu científico.

En realidad, el primer gran impacto de la conciencia “científica” moderna fue el positivismo en el último tercio del siglo XIX. Al “espiritualismo” le sucede de la “res extensa”, que alcanzó gran difusión y se aplicó indiscriminadamente en todos los terrenos. La modalidad más fuerte del ciclo. Positivista fue el evolucionismo, el impacto de la Revolución Científica al nivel de la biología. Aunque aquí debemos hacer una importantísima restricción: las ciencias biológicas estaban lejos aún de todo tratamiento matemático, cosa que recién sucede en estas últimas décadas. O sea que nuestro científicismo no manipulaba realmente las categorías de la cantidad. En realidad tuvo más predilección por “metafísicas materialistas” o por la “Religión de la Humanidad” Positivista, que por la ciencia positiva misma. Spencer fue la gran síntesis filosófica que deslumbró a nuestros patriados finiseculares. Comte le siguió de cerca. El positivismo y el evolucionismo, aplicados a todos los niveles de la realidad, fueron la ideología de vastos sectores de la burguesía industrial europea, en el apogeo finisecular del imperialismo, y tenía correspondencia con la necesidad de nuestros patriados para readaptar sectores de la realidad americana a nuevas técnicas. No hay duda que el positivismo, en su conjunto, a pesar de sus ambigüedades e incluso rasgos reaccionarios como el racismo, significó el primer envión para una “revolución cultural” latinoamericana, una preparación social para nuestra tímida emergencia industrial. Desde nuestro punto de vista, el positivismo significaba también empujar en la dirección del hombre “unidimensional”, pero no solo es indispensable reconocer sus valores, sino sentir la necesidad insoslayable de rescatar sus exigencias, para promoverlas con mayor fuerza.

Es comprensible que uno de los rasgos prominentes del ciclo positivista haya sido su biologicismo, por cuanto nuestras sociedades tenían una estructura agropecuaria, nuestro ambiente social estaba más impregnado por el “bios” que por la manipulación directa con la

⁴ El texto de Víspera dice “patriarado” pero fue corregido por Methol Ferré de forma manuscrita por “patriado” en ejemplar del Archivo Methol Ferré. El texto de Ideas y Valores también dice erróneamente “patriarado”.

“física”. En ese sentido no se rompía con los presupuestos de la experiencia de la realidad que también habían impregnado a la antigua escolástica. No teníamos desarrollo industrial y la dinámica de la investigación científica físico-matemática requería de más en más condiciones sociales que no existían entre nosotros. Eso explica que América Latina haya ignorado pacíficamente las vicisitudes intelectuales que en Europa preparan y hacen irrumpir en los inicios del siglo XX el segundo gran salto de la Revolución Científica, con Planck y Einstein. Los grandes avances en las ciencias exactas de la cantidad (matemático-logística) así como la profunda crisis epistemológica que genera en este siglo una intensa meditación sobre los presupuestos del conocimiento científico positivo, la filosofía que las ciencias, nos fueron absolutamente ajenos. Solo noticias, como buenos coloniales.

IV. Siglo XX: fundación de la filosofía latinoamericana.

En rigor, hasta el siglo XX no existió propiamente una filosofía latinoamericana, es decir, como tarea propia y no como mera imitación colonial. La Segunda Escolástica fue la filosofía de la primer metrópoli ibérica, en su momento más potente, cuando plasma las coordenadas originales de América Latina. La Ilustración y el Romanticismo nos dieron pálidas versiones de filosofías segundonas y eclécticas, posteriores a la “revolución cultural” anglo-francesa, pero sin su raigambre y dinámica epistemológicas relativas a la naturaleza y la ciencia positiva. El ciclo Positivista fue en este sentido ya más potente: comenzaba una modernización finisecular, aparecían clases medias, pero era todavía una pátina costera (en la realidad y en la inteligencia) que no alcanzaba todavía al conjunto de la sociedad y no pasó de acuñar principalmente más “cientistas” de literatura barata que ciencia propiamente dicha. Por lo común se desplazaron los “cientistas” como un “ismo” en polémica contra la Iglesia y las filosofías de la conciencia. De todos modos, fue la primera señal profunda de la necesidad de una revolución cultural latinoamericana, aunque nos alcanzara más lo peor que lo mejor del positivismo y el evolucionismo europeos. Pues en vez de sobriedad positivista, hubo ebriedad positivista.

El cultivo de la filosofía como tarea específica latinoamericana, casi imposible anteriormente por nuestras penurias, con una densidad cultural mayor y más compleja, fue abierta por la bien llamada “generación de los fundadores”, o sea Vaz Ferreira, Alejandro Korn, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alejandro Deusta, Enrique Molina, Jackson de Figueredo. Todos ellos son, en distinto grado y forma, tributarios del gran impacto de Bergson en América Latina. Duración y espíritu versus espacialidad y materia. Se trata de un nuevo movimiento de péndulo entre la “res pensante” y la “res extensa”, una reacción contra el positivismo, contra el “ciencismo”, sus insuficiencias y extrapolaciones metafísicas, y así revierte esta “generación de fundadores” hacia una primacía ética del hombre y su libertad, contra todo determinismo, contra la primacía de la exterioridad. En el fondo, mantienen la división de la realidad: ciencia del espíritu y ciencia de la naturaleza sin mediación unificadora, pues están presididos por principios y categorías radicalmente heterogéneas, no comunes. En rigor, no son “filosofías del ser”, por cuanto el ser se nos aparece quebrado, reducido a uno u otro polo de la antinomia o pacificado en el mero paralelismo. No hay englobante unificador de la realidad, que a la vez justifique sus diferencias. No hay “identidad de la diferencia” sobre cuya estructura dialéctica se constituye todo el pensar ontológico. Esto es lo que sabían muy bien Tomás de Aquino y Hegel, aunque sus resoluciones han sido tan distintas.

Pero esta vuelta “humanista” de la “generación de los fundadores” contra las alienaciones del determinismo positivista y materialista, fue a la vez incapaz de recoger seriamente las cuestiones decisivas de la constitución del saber de las ciencias de la naturaleza y de promover su expansión. Encerraba, subrepticamente, un cierto menosprecio “arielista” contra el “calibanismo” tecnológico y científico. Bajo nuevas modalidades, la “res pensante” desalojaba a la “res extensa”, con lo que, en las condiciones latinoamericanas, esta nueva reacción “espiritualista” no absorbía las legítimas exigencias del positivismo (aunque declarativamente se lo propusiera, de hecho le dio la espalda) y por ende desertaba de la “revolución cultural” latinoamericana, perdía potencia política. Si en la Europa Industrial la crítica al ciencismo tenía amplias justificaciones, en la preindustrial y precientífica América Latina no insistir a fondo en el despliegue de la epistemología-práctica de las ciencias de la naturaleza era recaer en los viejos modos del “humanismo”. En la relación hombre-hombre, no mediaba la naturaleza. Una utopía, una abstracción, que por supuesto está ligada a las condiciones sociales del “statu quo” estancado y agroexportador. Se requería ante todo una crítica filosófica que asumiera la científicidad para promoverla y que no la dejara de lado. Aunque los “fundadores” reconocían el valor de la “cientificidad”, no les interesó demasiado. A lo más para decir que ella no era todo. Lo que es cierto, pero a la vez muy poco.

Sobre los cauces abiertos por los fundadores y por nuevas oleadas de influencia provenientes de Europa, las generaciones posteriores se instalan de más en más en una Universidad asentada, se hacen profesionales de la filosofía. Sus rasgos se academizan, pero no existe diálogo en profundidad entre filosofía y ciencia positiva. Y esa incapacidad de fecundación mutua empuja siempre a que las renovaciones no vengan de “dentro” sino de “fuera”, ecos coloniales de las vicisitudes del pensamiento en las naciones industriales. Colonialismo y eclecticismo también van de la mano, pues su rasgo es operar con “pensamientos pensados” y carecer de la potencia de un pensamiento organizador y unificador propio. Así, dentro de las rutas abiertas por el “humanismo” de los fundadores, se inserta naturalmente y casi sin ruptura esencial aquello que viene a sustituir al “bergsonismo” desde la década del 30; las nuevas corrientes “existenciales”, primero con Ortega y Gasset y su Revista de Occidente, y luego, desde la post-guerra del 45 los existencialismos desde Heidegger a Sartre. Es decir, se prosigue bajo nuevos modos al “espiritualismo” y su incidencia siempre está divorciada de la relación hombre-naturaleza y el impulso científico-tecnológico. En ese sentido, es sintomático que el “humanismo” de Sartre tenga un desinterés radical por la cuestión que aquí nos importa: es una filosofía de la conciencia y de la libertad a espaldas del proceso científico-tecnológico y de la naturaleza (que de suyo es estúpida). No hacía más que dar tonalidades izquierdistas a nuestro viejo conocido “arielista”. Así, prosiguen desintegradas la “res pensante” y la “res extensa”. Llegamos así a nuestros días.

V. Nuevas perspectivas para la revolución cultural latinoamericana.

Para tener una idea clara de nuestra contemporaneidad, conviene determinar tres hechos históricos, de muy distinta índole, pero que tienen especial significación para nosotros en esta última década del siglo XX. Uno se refiere a la Iglesia, otro a Marx y otro al Neopositivismo (o sus versiones pragmáticas).

1. La Iglesia.

Puede decirse que el siglo XX señala el mayor esfuerzo de la Iglesia para recuperar la “actualidad” histórica. Y por supuesto, uno de los nudos a desatar es la plena asimilación y ajuste con las categorías de la Revolución Científica. Y eso no se realiza con meros concordismos y yuxtaposiciones, sino con la capacidad de una filosofía racional integradora que incorpore las categorías básicas del saber científico y a la vez sea mediadora para una apertura a la fe. En este sentido deben anotarse dos movimientos distintos, sucesivos pero, a nuestro criterio, en última instancia convergentes.

En primer lugar, la revitalización de la tradición escolástica, el resurgir en términos modernos del pensar ontológico del “Doctor Común”, Tomás de Aquino. Se trata de una resurgencia, en la primera mitad del siglo XX, de los realismos ontológicos contra las filosofías idealistas, y uno de sus aspectos es la renovación de lo que podría llamarse la “Tercera Escolástica”. Por sus características racionales, la ontología tomista no es de suyo “católica” y pueden nombrarse algunos tomistas actuales no católicos, como el norteamericano Adler o el inglés Mascall. Y bien, desde nuestra perspectiva, debemos atender la vertiente representada por Maritain que tiene como una de sus preocupaciones fundamentales “Los Grados del Saber”, es decir, el esfuerzo por cubrir la vacancia dejada por la Segunda Escolástica, el reabsorber el sentido de la Revolución Científica dentro de la unidad de las categorías ontológicas. Este intento de modernización desde dentro no es ajeno a la difusión de Maritain en América Latina desde la década del 30. Pero aquí corresponde una indispensable puntualización: la dirección integradora de Maritain, parcialmente fracasada por su separación excesiva entre el saber “empiriológico” y el ontológico, tiene más el propósito de hacer que el primero no moleste al segundo, y los neotomistas latinoamericanos (Derisi, Sepich, Gonzalo Casas, Robles, Wagner de Reyna, etc.) lo tomaron más como tranquilización del problema que como tarea a ahondar. Pues ellos también estaban empeñados en su relación con las formas del “existencialismo” o de “personalismo”, y perseveraban de hecho en una exclusividad humanista. Y esto no es ajeno tampoco a su desvalorización como filosofía en esta década del 60 latinoamericana. De tal modo, las tareas incumplidas por la Segunda Escolástica todavía esperan, en los latinoamericanos de la Tercera Escolástica, su auténtica asunción. La relación hombre-hombre y hombre-Dios sigue dejando en la bruma a la relación hombre naturaleza. Por supuesto, la totalización queda resquebrajada.

En segundo lugar, desde comienzos de la década del 60, se produce el impacto de Teilhard de Chardin, con su reajuste de la representación cosmológica. Con Teilhard termina la neurosis católica ante el evolucionismo, su desajuste con una de las categorías científicas más operantes en la explicación del proceso de la naturaleza desde mediados del siglo XIX. De ahí que Teilhard haya venido a llenar una necesidad de más en más creciente y su incitación ha sido como un fuego en paja seca. Pero justamente, la fenomenología de Teilhard abre a la evolución por dentro al “sentido”, a la interioridad. Pero no plantea explícitamente una reordenación categorial epistemológica, no pone a la luz los presupuestos ontológicos-científicos, y por ende su horizonte de realidad específico. Lo que hace de su tentativa una mixtura tentadora y estimulante, pero que no puede conformar cabalmente ni a científicos ni a filósofos. Cuestión fronteriza, que no se atreve a discernir fronteras que separen y unifiquen, aunque quizá en eso resida su potencia y capacidad de fermento.

Pero, de todos modos, por dos rutas diferentes, el pensamiento cristiano tantea y converge para cicatrizar la división entre la “res extensa” y la “res pensante”, la “ruptura epistemológica”. Sin

embargo, esta tarea insoslayable parece estar en estos momentos atrancada entre los cristianos. Pues en general puede afirmarse que los cristianos de hoy se desinteresan de la filosofía y renuncian a la tarea unificadora y totalizante de la razón. Quieren componer directamente una actitud “fideista” con una actitud puramente “científica positiva”, sin los eslabones mediadores o que justifiquen su posibilidad. Lo que para el problema que enfrentamos no significa por cierto un avance sino un salto atrás. En relación a las implicaciones cada vez más potentes de la Revolución Científica, que ha realizado saltos como los de la Cibernética, las corrientes cristianas actuales en América Latina se han desentendido de un modo verdaderamente alarmante. Es un confort, pero se paga caro. Y esto hace prever nuevas formas de eclecticismos desvaídos, disimulados en euforias humanistas infecundas, donde se convoquen en cocktail mostrenco, biblicismo, marxismo, funcionalismo y cuanto “fragmento” circule por los aires. Pues un carácter del eclecticismo es no exigirse es no exigirse el remontar a los principios, a los fundamentos, y el pretender recoger con oportunismo ideológico, instrumentalmente, ideas “derivadas” y no primeras. Solo que instrumentos no examinados críticamente en sus justificaciones últimas, instrumentalizan a sus ingenuos instrumentalizadores. Los sincretismos son los micos irracionales y parasitarios de la exigencia racional de síntesis. Y cuando pierde la razón, pierde la fe; cuando se renuncia a llevar la propia razón a las exigencias últimas (que son las primeras), se cae mansamente en las razones del otro, y así la fe queda yuxtapuesta a cualquier cosa, expuesta a perder pie y ahogarse. Pues la fe supone la razón y no la ignora ni sustituye, y sólo si no la ignora puede “animarla” radicalmente.

Tenemos una cuenta pendiente con la que estamos morosos desde el siglo XVIII y los intereses usurarios que nos ha cobrado la historia no son patentes y dolorosos. ¿Lo queremos olvidar o eludir? ¿Preferimos al respecto la política del avestruz satisfechos prematuramente con las efusiones de compromisos literarios? ¿O suponemos que con el mero abandono, sin sustitución, de la tradición tomista ya hemos resuelto los dilemas? ¿Matar el problema es resolver el problema? Dejemos la naturaleza y quedemos en el hombre, parece responderse. Pero ¿qué es el esfuerzo de reconocimiento del hombre por el hombre que no atraviese la naturaleza? Amorismo, no es amor, que es raíz y perfección de la inteligencia, del conocimiento de lo real, en las diferencias de su identidad. Por eso creemos que es necesario retomar la filosofía a fondo, en su relación con las ciencias de la naturaleza y, por ejemplo, proseguir, trascender o sustituir la dirección abierta por Maritain –de hecho esto ya ocurre dentro del propio tomismo europeo– pero no optar nunca por dejar de lado, o creer que no importa demasiado, la ingente problemática abierta por la Revolución Científica. Sería una capitulación como cristianos y como latinoamericanos.

2. El Marxismo.

¿Cuál es la experiencia fundamental que moviliza entre nosotros la influencia del marxismo? Señalamos la más notoria y constatable. Se trata de su incidencia en el ingreso definitivo de Rusia en la Revolución Industrial. En efecto, lo que significan Locke para Inglaterra y EEUU, Descartes para Francia, Kant para Alemania, como revolución cultural que se conjuga con la revolución industrial, es lo que viene a significar Marx para la Rusia moderna. Rusia había permanecido en su conjunto anterior incluso a la emergencia racionalista de la Primera Escolástica. La Iglesia Ortodoxa es todavía “bizantina”. La necesidad de iniciar la “revolución cultural” moderna, de abrirle paso a un pensamiento globalizador apto como para promover el

dominio científico de la naturaleza, se hizo sentir desde Pedro el Grande con el impacto de la ilustración anglo-francesa. Distintas oleadas modernizadoras, relativamente periféricas, se producen a lo largo del siglo XIX, y de algún modo van preparando el gran salto de 1917. Desde entonces la filosofía de Marx ha significado la gran revolución cultural concomitante con la revolución industrial, pues este metafísico materialismo dialéctico tiene también un ímpetu radical de cientificidad y es muy consciente de su valor. A este acontecimiento debe agregarse, en la misma dirección, el más reciente ingreso de China al mundo moderno e industrial, que también se realiza bajo la filosofía racionalista e integral de Marx, y ello desde un nivel precientífico por lo menos tan lejano como el de Rusia. Desde Lao Tse y Confucio, el mundo cultural chino se ha visto lanzado al gran salto hacia adelante de la “revolución cultural” y la revolución industrial. Una nueva ejemplaridad se proyecta entonces poderosa sobre América Latina.

El marxismo es una ontología dialéctica profundamente mezclada con la “cientificidad” positiva de la naturaleza. En cuanto “dialéctico” reivindica el pensar ontológico que tanto ha sufrido con el “pensar funcional”, de la ciencia físico-matemática o del empirismo, y reacciona contra los cismas de ser y deber, cosa y valor, propias del pensamiento moderno. Pero el marxismo tiene como rasgo oscilar entre ciencia y filosofía, sin delimitar bien sus campos, y hasta se sirve de esta imprecisión constitutiva para criticar a las otras filosofías como poco científicas y el cientificismo como poco filosófico. A la vez los científicos ven al marxismo como incurablemente metafísico y ontológico, así como los filósofos lo detectan como una ontología incurablemente lastrada de cienticismo.

Ciencia positiva y filosofía, unificadas por el marxismo, desgarran a éste —a la vez que le proporciona fuerza— en una bipolaridad no resuelta, y le hacen inclinar ora hacia un mecanicismo vulgar ora hacia un idealismo dialéctico. Filosofía “y” cienticismo recae en filosofía “o” cienticismo, en la inestabilidad de su confusión. De todos modos, esta filosofía se ha mostrado muy apta para impulsar la ciencia, la tecnología, la industria. Pero su ambigüedad constitutiva le ha provocado graves “baches” con la ciencia de la naturaleza, y son bien conocidos los conflictos con grandes innovaciones de las teorías físico-matemáticas. Pues si nosotros cristianos tuvimos “affaire” Galileo, los marxistas tuvieron, bajo otros modos, “affaire” Einstein, para poner un solo ejemplo. Queda en pie, sin embargo, lo principal, y es la vocación unificadora, no separadora, en el marxismo, en cuanto a la relación hombre-naturaleza-hombre, en su dimensión ontológica y científico-positiva. Claro que el marxismo no se agota en este aspecto de filosofía-ciencia de la naturaleza, pero no es nuestro asunto aquí abordar directamente su dimensión política.

En América Latina, en el terreno filosófico, el marxismo solo comienza a tener influencia a partir de la década del 50. Los acontecimientos de Octubre del 17 tuvieron repercusión política e ideológica, pero se refractaron en el ámbito latinoamericano en las coordenadas positivistas finiseculares y en un materialismo vulgar, mecanicista. Por los años 30 un escritor compatriota podía escribir: “Los marxistas son hoy todos positivistas”. Es lógico, no teníamos en nuestra tradición ni a Hegel ni al idealismo alemán. Es así entonces que el marxismo nos alcanza filosóficamente a través de las preocupaciones y repercusiones del “existencialismo”; un argentino como Carlos Astrada o el grupo intelectual brasilero del ISEB, simbolizan ese itinerario tan común, esa transición entre el existente auténtico y el hombre “alienado” por el capital. Este ciclo puede dividirse en dos momentos: el uno, al que hicimos referencia, podría definirse como

“humanista” y ontológico, bajo la influencia del joven Marx y Hegel (cuya presencia solo ahora penetra en América Latina); el otro, más actual, es más “científico”, asoma su rostro con Althusser y el “estructuralismo” y se conecta con el nuevo impacto de lo que podríamos llamar el “Segundo Ciclo del Positivismo” en América Latina, que es uno de los hechos salientes de la década del 60. Estamos, bajo nuevas formas históricas, en el mismo problema originario con que iniciamos nuestra ponencia, y si se quiere agravado. La “ruptura epistemológica” entre ciencia positiva y filosofía no se resuelve aún unitariamente y un marxismo bizco mira con un ojo a la ontología y con otro a la ciencia positiva, sin asumir críticamente sus relaciones, corroído por la “ruptura epistemológica” entre ciencia y filosofía que ha interiorizado sin resolver. Pero no ha expulsado, como es común, una de las dos partes. Mantiene valerosamente las dos puntas de la cuestión, sin encontrar sus conexiones interiores.

3. El Segundo Ciclo Positivista.

Pero nuestro panorama contemporáneo no está aún agotado. Hace también una década ha tomado fuerza en América Latina lo que podría denominarse el “Segundo Ciclo Positivista”, es decir, el impacto cada vez mayor de la filosofía neopositivista o pragmatista, operacionalista, de la ciencia positiva. A diferencia del positivismo decimonónico, tan ligado entre nosotros a la biología, el contemporáneo se relaciona más íntimamente a la logística, a las formalizaciones matemáticas, al “pensar funcional” como contrapuestos y excluyente del “pensar predicativo”, del logos apofántico (o sea, el pensar atributivo que dice algo inherente al sujeto, es desplazado y arrumbado por un pensar puramente relacional, sin sujetos dotados por sí mismos de propiedades o cualificaciones). Sin duda este avance de las lógicas calculatorias se liga a los crecientes problemas del incremento de la industrialización en América Latina, que desde la Segunda Guerra Mundial ha ido tomando cada vez mayor importancia. Por tanto las nuevas modalidades de positivismo o pragmatismo operacionalista no son como antes de índole biológica-agraria, sino físico-matemática, ligados a la creciente racionalidad de la empresa industrial. Así, el empirismo lógico, el funcionalismo, la sociometría, psicometría y econometría, los modelos estructuralistas y sus formalizaciones matemáticas se extienden en nuestra sociedad y en nuestra comprensión de la sociedad misma. Y todo esto vuelve a plantear con urgencia el antiguo dilema de la unidad y diferencia de las categorías básicas del saber, de la unidad y diferencia de las diferentes regiones del ser, de la realidad, pues ahora los métodos de las ciencias de la naturaleza se trasladan al mundo social humano. Los métodos de las ciencias positivas de la naturaleza se transforman en instrumentos sociales, con propósitos sociales. Pero estas extrapolaciones no son solo extrapolaciones sin más ni más, sino que encierran decisiones políticas muy concretas así como decisiones filosóficas no menos concretas aunque esto no se confiese abiertamente y se cubra con la presunción mítica de la “neutralidad” científica.

Nos parece de extrema fecundidad el asumir a fondo la problemática de la filosofía de las ciencias empíricas y pragmatista, actitud sin la cual recaeríamos en posiciones anacrónicas y finalmente impotentes. Nos parece de extrema importancia penetrar hasta el fin en los presupuestos filosóficos de esas posiciones así como el recoger sus legítimas exigencias. En realidad se trata de una modernización de la tradición empirista, oriunda de Locke y Hume, que se concilia ahora con la racionalidad matemática (en sus orígenes ligada al ontologismo de los Descartes, Malebranche, Leibnitz, Espinoza). Por eso, esta corriente se vincula a la expansión formidable de la Industria y la Ciencia de Estados Unidos, que es el “foco dominante” de la

economía-política latinoamericana. Este “Segundo Ciclo Positivista” es de cuño norteamericano, así como el primero fue predominantemente anglo-francés, aunque tienen por rasgo común la invasión homogeneizadora de las ciencias de la naturaleza sobre las humanas. En este aspecto, vale recordar que desde su constitución, la sociología ha estado imantada por el rigor del modelo científico físico-matemático, por lo que desde entonces sus problemas teóricos básicos están radicalmente imbricados con la filosofía y ciencia de la naturaleza.

Nadie puede ignorar la creciente influencia del pensamiento “funcionalista” o “conductista” al nivel sociológico y económico latinoamericanos. Pero basta hojear un librito como el de Rex “Problemas fundamentales de la Teoría Sociológica”⁵ para apreciar el tembladeral filosófico en que se encuentra la sociología. Se impone aquí una tarea impostergable de claridad, pues las cuestiones metodológicas están impregnadas de filosofía, quiérase o no. Y bien sabemos que rehusar la filosofía es adoptar las filosofías más ingenuas o acriticas, ponerse a disposición de las creencias vigentes (o recibidas colonialmente) en una sociedad dada. En tal sentido es útil traer a colación a Marcuse y su apunte crítico sobre el “Pensamiento Unidimensional”⁶. Se trata de un aspecto muy importante de su juicio a la sociedad capitalista opulenta norteamericana, que tiene especial interés para nosotros los latinoamericanos, y que creemos nuestro compañero Lassegue no señaló en sus penetrantes reflexiones de Víspera 9.

En efecto, Marcuse percibe las insuficiencias de la racionalidad tecnológica y la relación de las filosofías analíticas, del pragmatismo u operacionalismo, del funcionalismo, con el sistema de dominación capitalista. Denota que el rasgo de la “cientificidad positiva”, tanto al nivel de la naturaleza como al nivel humano, es la radical separación entre cosa y valor, operación eficiente y fines, su reducción de lo real a puro “aparecer”, quebrado la relación ontológica dialéctica y crítica del antagonismo dinámico de “esencia-apariencia”, que es propio tanto de la tradición tomista como de la hegeliana y marxista. Así, la reducción de las preferencias de valor a la pura subjetividad, que realiza la epistemología científica de la naturaleza, al ser simplemente extrapolada a la realidad humana, convierte al positivismo operacionalista en filosofía social del “statu quo”, en lógica de la dominación. Y es aquí donde Marcuse ve el insustituible valor fundante y crítico del pensar ontológico, la dialéctica “subversiva”, contra lo meramente “dado”, del pensar predicativo; la dialéctica soterrada en el “logos apofántico”, que unifica radicalmente ser y deber, y por ello se puede erigir en negación de lo “dado”, de la realización establecida. La razón científica y tecnológica, trasvasada de la naturaleza a la sociedad, se hace neutra ante el valor: “Si lo bueno y lo bello, la paz y la justicia, permanecen como asunto de preferencia, ningún resucitamiento de algún tipo de filosofía aristotélica o tomista puede salvar la situación, porque es refutada a priori por la razón científica. El carácter “acientífico” de estas ideas debilita fatalmente la operación a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros “ideales” y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica”. Pero Marcuse sabe muy bien que la racionalidad positivista, funcional y conductista, no solo esgrime tal descalificación respecto del tomismo, sino también de la ontología dialéctica del marxismo, en especial contra su teoría del “valor”. Los vástagos de Locke y Hume son enemigos por igual de los vástagos de Tomás y Marx.

⁵ Rex: problemas fundamentales de la Teoría Sociológica, Ediciones Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

⁶ Herbert Marcuse: El Hombre Unidimensional, Biblioteca Breve, Ediciones Seix-Barral, Barcelona, 1969.

Como se ve, la lucha intelectual en América Latina se despliega fundamentalmente en tres frentes, que se interpenetran recíprocamente y dan lugar a las más curiosas mixturas. Pero estamos expuestos, más que nunca, a la presión del pensamiento “unidimensional” (el bidimensional es el ontológico) que contamina a la Iglesia y al marxismo (¿a través de Althusser?). Y nos muestra las oscilaciones ambiguas en que tiene que desplegarse nuestra “revolución cultural”, nuestra revolución científica y nuestra revolución industrial. Debemos ser muy conscientes de tal situación.

VI. Algunas conclusiones.

Nos parece que del itinerario recorrido pueden desprenderse algunas observaciones provechosas:

1) El conjunto de la sociedad latinoamericana no ha efectuado la “revolución cultural” moderna y esto guarda estrecha relación con su subdesarrollo industrial y su colonialismo cultural. Si la “revolución cultural” se la hacen otros, es decir, desde otra sociedad y por ende desde otra política, ello estará también en conexión con que la industrialización se la hagan otros, según la política de otros. Y esto es lo que significa para nosotros el “Segundo Ciclo Positivista”.

Los latinoamericanos necesitan desplegar una política de la cultura, y una política de la cultura que ponga un acento decisivo en la organización de las ciencias naturales y la investigación de la naturaleza, así como sus implicaciones filosóficas y su posición respecto al pensar crítico de la sociedad. Esta política de la cultura, para no caer en un eclecticismo invertebrado, sin potencia interior ordenadora, requiere una perspectiva global, una filosofía que anime tal dinámica. Por tanto una filosofía íntimamente ligada a la problemática fundamental de las ciencias de la naturaleza. Sin inteligencia productora, no hay economía productora. Pero la unidimensionalidad productiva es condición del hombre libre, pero no constituyente de suyo del hombre libre. La “alienación” carece de sentido para el empirismo y solo es válida desde un pensar ontológico que aprehenda de la realidad concreta.

2) En cierto sentido, el atraso latinoamericano se funda en la deficiencia de acción del hombre con la naturaleza. Esto tiene raíces y proyecciones políticas. Las filosofías de la conciencia, del espíritu, las variadas formas del humanismo latinoamericano, en la medida que no enraízan en la problemática radical de la naturaleza, están reflejando la posición de los sectores sociales más involucrados con el atraso agroexportador de nuestros países. Pues la política se concreta a través de la economía política. Filosofías del hombre que lo despeguen del quehacer esencial con la naturaleza, significan políticas descarnadas, y por ende encarnadas en el mantenimiento de la realidad social establecida, a la que solo pueden formular críticas moralistas sin dinámica histórica concretas. Se mueven por ideales despegados del ser. Aunque debemos de reconocer que el “humanismo” latinoamericano tiene una función crítica no deleznable, es insuficiente. Nuestra crítica al “humanismo” y nuestro interés por la “naturaleza” es, valga la paradoja, por razones humanistas.

3) En tal sentido, creemos que la dimensión política de la caridad, del amor al prójimo, pasa en América Latina de hoy a través de la creación de las bases dinámicas de la industria. El amor al prójimo políticamente concreto pasa para nosotros por la formación de la Industria Pesada. Y esto, en el orden filosófico y educacional, requiere la mayor atención posible para la formación

de un nuevo espíritu científico, para preparar nuestra capacidad para transformar la naturaleza, y poner su energía a disposición de nuestra sociedad. En América Latina hemos tenido un ejemplo extraordinario de esa dimensión política y económica del amor al prójimo, a la altura de su tiempo histórico: son las Misiones Jesuitas del Paraguay. Pues allí los misioneros no se contentaron con la “denuncia” del encomendero, ni con el auxilio al indio desvalido, sino que lo pusieron en condiciones de valerse, le incorporaron la tecnología de la época y lo organizaron socialmente. El Evangelio exigió transfigurar las condiciones sociales del indígena, para que el Evangelio pudiera predicarse. Pero la transfiguración misma de la naturaleza y de la sociedad indígena fue un fruto del Evangelio. Aquí, dada la enorme distancia histórica a cubrir, la dialéctica fraterna entre el misionero y el indio, se hizo dialéctica padre-hijo, sustituyendo la de amo-esclavo de los encomenderos.

Hoy, para nosotros, cristianos, “repetir” las Misiones Jesuíticas significa en uno de sus aspectos capitales impulsar las ciencias y técnicas de la naturaleza, promover nuestra revolución cultural, y levantar la Industria Pesada. Otra actitud sería una esterilidad moralizante pero no concretamente ética, y ausente de raigambre histórica. Sin Industria no hay desarrollo, ni independencia nacional, ni nivel de vida aceptable, ni posibilidad de justicia social y libertades políticas democráticas. No proponerse tal camino dejaría a los valores religiosos y éticos flotantes por encima de la historia, o sea, jugando un papel reaccionario.

4) Hay un cierto parentesco de los problemas latinoamericanos ante la modernidad, con los problemas de la Iglesia en el mundo moderno. Decimos parentesco, no identidad, pues originariamente América Latina tuvo el “lastre” en cuanto a su actualidad histórica de unificar sociedades como la indígena y la ibérica que estaban a una inmensa distancia cultural y técnica. Lo que hacía muy difícil una dinámica inmediatamente “moderna”. Todavía hoy ese desarrollo desigual de tiempos históricos que conviven simultáneamente es un inmenso obstáculo a superar.

Así, de distinto modo, pero con indudables conexiones, la Iglesia y América Latina como complejo cultural, se relacionan problemáticamente con el saber científico positivo de la naturaleza. Para los cristianos es una cuestión fundamental para el despliegue de su misión en el mundo moderno. Pues nuestros modos de relación con Dios y el hombre no son ajenos a nuestra relación con la naturaleza. Desde la crisis de la Segunda Escolástica, el pensamiento cristiano no ha dejado de renguear en su relación con la naturaleza, y la ontología clásica al no reconsiderar a fondo su relación con la constitución de las ciencias positivas, se convirtió de hecho en antropología y teología, dejando en un pantano su dimensión cosmológica. Es decir: la ontología por no justificar y justificarse adecuadamente la epistemología científica, resultó a su vez injustificada ante la ciencia positiva. Si no justifico al otro, lógico es que el otro menosprecie mi capacidad de verdad. Perder pie en la naturaleza, es dejar en la anemia a la antropología y a la teología.

La triple polaridad hombre-naturaleza-Dios, se interpenetra en nuestra vida social, y una tentación permanente del cristiano moderno es reducirse a la relación de amor del hombre con el hombre, sin mediación de la naturaleza. Es decir, sin crítica socio-económica profunda. Y esto es deslizarse políticamente en un humanismo abstracto. Y este me parece un peligro mayor de la renovación bíblica contemporánea: incluso la vuelta a las fuentes de la Revelación actual está

generando un “neofundamentalismo” biblicista que quiere aplicarse directamente a la relación política actual, sin el pasaje mediador de la naturaleza, es decir, sin la reflexión adecuada del rol de la ciencia positiva y la técnica en la relación actual del hombre con el hombre. Este “neofundamentalismo” deja intacto radicalmente el problema de la “naturaleza” y por ende el de la “historia” misma, y es fácil percibir su arbitrariedad intelectual en sus traslaciones a nuestra actualidad, su imaginaria metafórica (que nada tiene que ver con el rigor de un pensar analógico, dialéctico). Y esto acaece ligado a un pernicioso menosprecio que hoy campea entre los cristianos por la mediación totalizadora de la filosofía. Se contentan con pensamientos penúltimos, tributarios de otros. Nadie saltea impunemente la fundación ontológica, y quienes quieren economizar problemas a la fe (so pretexto de hacerla “más libre”, más etérea, más inalcanzable para los que la atacan) terminan haciendo de la fe algo inservible para ellos mismos. Así, movidos por una fe a la que vacían de conocimiento y reducen a “confianza”, corren hacia la historia, pero es obvio luego encuentran que esa fe nada les sirve en la historia concreta, y deben apelar a categorías que le son totalmente extrañas. Es que ya la habían “extrañado” desde el principio. De tal modo, el neofundamentalismo bíblico contemporáneo recae en un nuevo “espiritualismo”, en una coloración religiosa del tradicional humanismo latinoamericano, incapaz de atravesar las ascéticas disciplinas intelectuales modernas sin perder sus mediaciones con la teología creyente. Buenos sentimientos es lo que queda, pues no se puede dividir impunemente en compartimentos estancos las distintas ciencias del hombre, la naturaleza y Dios, sin justificar a la vez sus pasajes y diferencias mutuas. Y esto solo lo puede realizar la filosofía.

A nuestro criterio, entonces, la formación filosófica y su relación profunda con la epistemología y las ciencias de la naturaleza (y el juicio de su pretensión de hacerse ciencias del hombre y la sociedad homogéneamente) es una dimensión esencial para una verdadera política de la cultura en América Latina. En este aspecto, las Universidades Católicas latinoamericanas tienen una responsabilidad inmensa. Pues no se trata de yuxtaponer una “materia” más a todas las carreras, sino que el conjunto mismo de su enseñanza esté impregnada, animada, por tal problemática. De lo contrario, nos exponemos a los estragos del “pensar unidimensional” y de modo totalmente acrítico. Lo que involucra nefastas consecuencias políticas, culturales y religiosas: se seguiría empujando así a las nuevas generaciones a una visión de la realidad invertebrada, dividida, fácil presa del lugar común, y poco eficaz para las necesidades reales de América Latina y de la propia Iglesia. Sería una educación para el oportunismo. Por fortuna, dentro de las líneas del tomismo contemporáneo, sin ruido, con pensadores como De Koninck, Ysaye, Stalinas Breton, Rahner, Ambacher, D’Armagnac, el mismo Dubarle, etc., se abren rumbos decisivos y fecundos en este aspecto de la relación entre filosofía y ciencia positiva y sus engarces epistemológicos y ontológicos. Todo parece indicar un hecho fundamental: estamos al término del gran cisma originado por la Revolución Científica desde el siglo XVII y el saber ontológico se apresta a asumir radicalmente al saber positivo de la naturaleza. La reintegración del saber, la cura de la ruptura epistemológica, está a la vista. Tal nuestra convicción, que esperamos explicar más detalladamente en otra oportunidad. Largo y terrible ha sido el camino recorrido, sus tanteos y sus fracasos. Y lo curioso es que hoy la mayor parte de los cristianos todavía no percibe tan enorme acontecimiento, y por no percibirlo ni aquilatar la importancia de la cuestión de modo consciente, han renunciado a la filosofía y a las exigencias de la razón natural, de puro decepcionados. Se han resignado a la componenda y han perdido su vocación de unificación

intelectual. Pero a esta altura del siglo XX no nos falta ya material para trabajar con seriedad. Hay material concreto para elaborar, en esta dimensión vital de la cultura universitaria que prepare auténticos discernimientos y vacune contra la marea informe de la novelería. Ya podemos pasar hacia una moderna organización de los contenidos abierta y sin complejos, crítica, que no se detenga exclusivamente en los asuntos del cogobierno universitario o en deseos de "cambio". ¿Qué cambios? ¿En qué sentido? ¿Cómo superar lo meramente declarativo? He aquí una pista. Hay que tomarla con decisión, rapidez y profundidad.

Cultivemos lo que más nos falta: disciplina y rigor intelectuales. Ahogemos de una vez la payada subdesarrollada de la que todos somos víctimas. La filosofía, las ciencias de la naturaleza, la Industria, exigen el ascetismo crítico de la razón. Hoy, más que nunca, los latinoamericanos debemos asumir esa exigencia, radicalmente ligada a la unidad analógica de la verdad y a la liberación de América Latina.

Pues como señala Bonhoeffer: "Nadie experimenta el misterio de la libertad, si no es por la disciplina".