

## HISTORICISMO Y UNIVERSALISMO EN LA FILOSOFÍA \*

*Franciso Miró Quesada*

Desde que comienza la filosofía en Grecia surge la oposición entre el racionalismo y el escepticismo. Los primeros intentos tratan de llegar a soluciones universales, pretenden desentrañar la esencia del universo. Pero no pasa mucho tiempo sin que surjan pensadores que rechazan toda posibilidad de llegar a conocimientos definitivos. A los primeros filósofos dogmáticos suceden los sofistas, según los cuales es posible probar la verdad de cualquier tesis. Desde entonces quienes creen en la posibilidad de alcanzar un conocimiento universal, válido para todas las épocas, y quienes rechazan esta posibilidad se enfrentan de manera irreconciliable. El racionalismo y el escepticismo, como la serpiente y la mangosta, luchan a muerte a través de los siglos sin que ninguno de los dos pueda asestar al otro el golpe definitivo.

La lucha tiene vicisitudes pendulares. A veces el racionalismo alcanza un notable esplendor, mientras el escepticismo parece reducido a mínima expresión. Pero no pasa mucho tiempo sin que el péndulo retroceda y se vuelva hacia el escepticismo. El racionalismo parece haber naufragado en el mar sin fondo de la duda. La filosofía y la ciencia parecen desintegrarse. El filósofo se ve con terror al borde del pavoroso abismo del silencio. La epojé pirrónica parece ser su única salida.

Pero aunque hay épocas en que una u otra tendencia parecen predominar, nunca deja de manifestarse, de manera perceptible, la opuesta. Así aunque en la época de Platón el racionalismo del gran filósofo ateniense domina la escena y este dominio se prolonga a través de Aristóteles y los estoicos, el escepticismo sigue dando la batalla. El escepticismo académico y pirrónico luchan por la supremacía hasta que logran voltear la marea a su favor. Lo mismo puede decirse del enfrentamiento entre el racionalismo y el escepticismo en los siglos XVII y XVIII. Aunque el gran racionalismo representado por las gigantescas figuras de Descartes, Spinoza y Leibniz predomina sobre las demás tendencias, hay un escepticismo vigoroso que se manifiesta en figuras como Gassendi, Bayle, Berkeley y, luego, Hume.

\* Esta ponencia fue leída el 20 de agosto de 1986 y discutida el 3 de diciembre de 1986.

En la actualidad debido a la propia evolución de la ciencia, tanto en sus manifestaciones lógico-matemáticas, como naturales y sociales, se ha producido un rebasamiento de los esquemas racionalistas clásicos. Los filósofos de la ciencia parecen, hasta el momento, incapaces de interpretar lo que está sucediendo, dentro de los marcos del racionalismo, y el escepticismo vuelve por sus fueros. Pensadores como Wittgenstein, el gran pionero del escepticismo contemporáneo, Quine, Sellars, Kuhn, Feyerabend, Rorty y otros han contribuido a ver el desarrollo de la ciencia desde el punto de vista del historicismo o, simplemente, rechazan la posibilidad del conocimiento racional, sobre la base de argumentos escépticos.

### Entre el historicismo y el universalismo

Pero por más que avance el escepticismo, ya sea directamente, mediante argumentos escépticos ad hoc, o bajo su forma historicista ( que es una concepción moderna que escapó totalmente a la mentalidad antigua ) es imposible superar por completo los supuestos del racionalismo.

No se puede filosofar sin presuponer, de una manera u otra, que somos capaces de llegar a conocimientos universalmente válidos. Un hecho que refrenda lo que decimos es la famosa "epojé" de los escépticos pirrónicos. Los escépticos radicales de la antigüedad llegan a la "epojé" porque consideran que es imposible alcanzar conocimientos necesarios de validez universal. Esta imposibilidad torna imposible la filosofía, de manera que sólo cabe un recurso: la suspensión del juicio, es decir dejar de filosofar.

El que filosofa aspira a llegar a un conjunto de verdades que sean aceptables por todos los hombres, no porque lo que dice o escribe tiene poder suasorio retórico, sino porque este poder se funda en principios racionales que se imponen, a los sujetos cognoscentes, por sí mismos. Desde luego, cuando se habla de filosofía es peligroso generalizar. Pero no puede negarse que la gran tradición filosófica recorre su amplio cauce inspirada en el ideal de alcanzar conocimientos sólidamente fundados. Y no sólo los racionalistas han perseguido este ideal. Los empiristas están convencidos de que sus tesis sobre la posibilidad de reducir todos nuestros conocimientos a conocimientos empíricos, son verdaderas y valen para todas las épocas. Lo mismo sucede con los pragmatistas. Así, la tesis de que el éxito en la acción es un criterio de verdad, fuera de presuponer que se pueden obtener conocimientos ciertos sobre cuando una acción ha tenido o no éxito, están convencidos de que lo que dicen es verdadero. Es decir, el criterio de la verdad no consiste en la adecuación del intelecto a las cosas, ni en el desarrollo interno de algún di-

namismo racional, sino en los resultados de un conjunto de acciones realizadas para alcanzar alguna meta práctica.<sup>1</sup>

Pero no sólo en la filosofía; también en la ciencia. Los científicos, cuando crean sus teorías, tratan de alcanzar verdades definitivas. Es cierto que en nuestros días, como consecuencia de la crisis de la física producida por el surgimiento de la teoría de la relatividad y de los cuanta, los científicos tienen conciencia de que sus teorías sólo pueden ser aproximativas y que, en cualquier momento, pueden ser falsadas porque no pueden explicar algún nuevo hecho o porque algunas de sus predicciones no son corroboradas por la experiencia. Pero es innegable que cuando un físico elabora una nueva teoría, es con la intención de que ella resista de manera indefinida su confrontación con los hechos.<sup>2</sup> El ideal del gran físico es que su teoría pueda explicar todos los nuevos hechos descubiertos en su ámbito y que todas las predicciones que permite hacer sean verificadas. Mientras una teoría resista a la confrontación con los hechos, será inmovible.<sup>3</sup>

Incluso cuando un físico asume la posición operacionista ( posición que rebasa la pura actitud científica e incide en la filosofía ), está convencido de que su concepción de la física es verdadera. La afirmación de que todo concepto físico puede reducirse a un conjunto de operaciones con objetos físicos que se efectúan de acuerdo a determinadas reglas, tiene pretensión de verdad universal.

Vemos, pues, que incluso en las filosofías no racionalistas y en la elaboración de las teorías científicas, el ideal racionalista del conocimiento sale a relucir explícita o implícitamente.<sup>4</sup> Ahora bien, según el historicismo, cuando adquirimos conciencia histórica nos damos cuenta de la relatividad de los principios racionales que permiten fundamentar el conocimiento, y llegamos, así, a la inevitable conclusión de que dichos principios no tienen la universalidad exigida por la razón. Pero es racionalmente inconcebible que un principio valga durante un lapso determinado y deje de valer en el lapso siguiente. El historicismo, por eso, significa la imposibilidad de la filosofía y la imposibilidad de la filosofía significa la imposibilidad de la ciencia. Por muchas razones, pero basta una para convencernos de esta consecuencia: la ciencia cualquiera que sea su tipo, no puede constituirse sin utilizar la lógica. Y si la lógica no tiene valor cognoscitivo, tampoco puede tenerlo la ciencia.

Lo grave es que la tesis historicista se funda en hechos sumamente sólidos. Las diversas filosofías han tratado siempre de llegar a verdades definitivas, pero la experiencia histórica ha mostrado hasta la saciedad que esto es

imposible. Y al lado de los grandes sistemas, siguiéndole los pasos como sigue el ave depredadora a su presa, los sistemas escépticos han atacado todo lo construído.

Esta situación plantea a la filosofía un problema radical, definitivo: o se reconoce que existen principios universales y que el ser humano es capaz de llegar a verdades de valor suprahistórico, o se renuncia a filosofar. Pero la razón humana no puede permanecer atrapada en sus propias redes. Una y otra vez sigue haciendo esfuerzos para salir del marasmo y una y otra vez vuelve a ser envuelta en las redes de la historicidad.

### Esfuerzos por salir del impasse

El primer pensador que intenta romper el impasse es Hegel. Concibe la estructura del conocimiento racional como un dinamismo que se desarrolla a través de la historia. Pero este desarrollo es racional, es decir, se realiza de acuerdo a principios de validez suprahistórica. El intento hegeliano, aunque plantea el problema desde un nuevo enfoque, fracasa porque las leyes del desarrollo del conocimiento racional expuestas en su sistema no corresponden a los hechos. Hay, desde luego, vislumbres importantes, pero el sistema global es falso. El conocimiento racional no se desarrolla de acuerdo a la dialéctica como es concebida - a veces de manera sumamente vaga - por Hegel. Los racionamientos dialécticos de Hegel y de sus seguidores son, en muchos casos, arbitrarios. No se imponen con la universalidad y la necesidad que debe tener el conocimiento racional.

Los neokantianos intentan también armonizar la historicidad de la razón con la existencia de categorías universales. Superando el limitado sistema de categorías kantiano sostienen que históricamente se van constituyendo nuevas categorías sobre las que se funda el avance de la ciencia (Cohen, Cassirer). Pero no logran mostrar que, en este surgimiento de categorías, hay una dinámica auténticamente racional. El surgimiento de nuevas categorías es, en último término, arbitrario.

El mayor esfuerzo para superar la contraposición entre historicismo y universalismo es - en nuestro concepto - el que hace Ortega al tratar de elaborar un sistema de la razón histórica y de la razón vital. Según Ortega sólo puede comprenderse el significado de la ciencia si se tiene en cuenta que el conocimiento racional es histórico y que no existe una razón pura que funcione mediante principios de validez universal. Los principios varían a través de la historia pero, en cambio, el conocimiento de la historia del proceso me-

diante el cual se constituyen, rebasa la relatividad de la propia historia y se constituye en conocimiento absoluto. Pero esta tesis se encuentra con dos dificultades: de un lado es obvio que el conocimiento histórico no es absoluto y que hechos históricos considerados como reales en una determinada época pueden ser considerados como inexistentes en una época diferente; de otro lado, para que el conocimiento histórico pueda constituirse es imprescindible utilizar una serie de principios de la razón pura ( especialmente lógicos y epistemológicos ) de manera que su posición no puede evitar la circularidad.

Pero Ortega tiene el mérito de haber señalado con mayor énfasis que sus antecesores el carácter del problema y la necesidad de que la filosofía se aboque a su tratamiento. Como él mismo afirma, la comprensión del carácter histórico de la razón y la búsqueda de una racionalidad en esta historicidad es el tema de nuestro tiempo.<sup>5</sup>

En la actualidad hay importantes pensadores que intentan revolver el problema, ya sea en general, ya en relación a aspectos particulares del pensamiento filosófico como la epistemología o la ética. Nombres como los de Putnam, Williams, Harman, Routley, Zubiri, aunque desde perspectivas muy diversas, confluyen en este intento de encontrar una base firme para el conocimiento racional a pesar de su cambiante trayectoria histórica. Algunos enfrentándose al historicismo, otros enfrentándose directamente al escepticismo.

En último término, el historicismo no es sino una forma muy elaborada y moderna del escepticismo. Tanto en su versión interna como externa o etnológica. En su versión interna, según el historicismo, los principios racionales son considerados válidos o dejan de ser considerados como tales, dentro de los marcos de una misma civilización o cultura. En su versión etnológica estas variaciones se producen en civilizaciones diferentes.

Pero, en esencia, se trata de lo mismo. De manera que para poder encontrar una racionalidad en la historicidad de la razón es necesario enfrentarse, en el punto de partida, a los argumentos escépticos. En efecto, la variación de la validez de los principios racionales a través de la historia no es sino una manifestación de lo expresado en el primer tropo de Agrippa ( lo que consiste en las discrepancias ). Y la conclusión a la que nos lleva el historicismo es la misma a la que nos lleva el escepticismo: no existe un conocimiento racional fundado que pueda considerarse verdaderamente universal y necesario. En consecuencia, no existe un conocimiento racional confiable.

## La racionalidad del escepticismo

Como sucede siempre, desde que se plantearon por primera vez los argumentos escépticos, se esgrimieron contraobjeciones. Estas son correctas pero superficiales pues son incapaces de mostrar que la razón permite alcanzar conocimientos de valor universal. Entre los principales argumentos anti-escépticos, citamos los siguientes: 1) la afirmación de que no podemos establecer ninguna verdad de valor universal es, para el escéptico, una verdad universal; 2) la afirmación de que todo es relativo, pretende ser absoluta; 3) la afirmación de que toda verdad es relativa a un determinado contexto histórico trasciende su propio contexto histórico; 4) el escéptico al afirmar que no hay una verdad absoluta está mostrando que conoce el concepto de verdad ideal, del tipo de verdad que intenta fundamentar el racionalismo (Ortega)<sup>6, 6'</sup>

Todas estas objeciones son insuperables. Pero lo único que muestran es que el ser humano es capaz de llegar a unas pocas verdades triviales. Se trata de unas verdades que no nos sirven para nada. Porque lo único que significan, en los tres primeros casos, es que todas nuestras creencias referidas al conocimiento de las diferentes regiones objetivas son falsas; y que existe una verdad, que no se refiere a ninguna región objetiva sino a las creencias que se refieren a dichas regiones, que es incommovible. Este hecho es cierto, pero no significa ninguna garantía sobre la posibilidad de fundamentar racionalmente verdades universales que nos revelen propiedades objetivas.

En cuanto a la cuarta objeción muestra que tenemos una idea clara de lo que debe ser el conocimiento racionalmente fundado. Este hecho es, por cierto, extraordinario, pero no nos ofrece ninguna metodología para lograr conocimientos racionalmente fundados.

Es asombrosa la escasez de argumentos que se han elaborado para hacer frente al escepticismo. Leibniz es, sin duda, el filósofo que lo ha atacado de manera más sistemática. Pero, debido a la falta de recursos analíticos en su época ( el mismo comenzó a crearlos mas, debido a las circunstancias imperantes, a pesar de su genio no pudo avanzar lo suficiente ) y a sus propios supuestos filosóficos, sus argumentos son escasos y poco convincentes. Entre los antiguos probablemente es San Agustín el que hace mayores esfuerzos para enfrentarse a los argumentos escépticos Mas sus planteamientos son demasiado elementales e ingenuos.<sup>7</sup> Tal vez la escasez de argumentos se deba al hecho de que la variación de los sistemas cognoscitivos, tanto filosóficos como científicos, es tan grande a través de la historia que los filósofos de tendencia racionalista sienten algo así como una timidez invencible. Esta va-

riación se ha acelerado en los últimos años, lo que hace aún más difícil enfrentarse a la argumentación historicista y, en general, escéptica.

Pero creemos que hay una manera de proceder que permite descubrir una racionalidad en la variación del conocimiento racional a través de la historia: analizar sistemáticamente los argumentos escépticos. Si hacemos esto descubrimos, en el punto de partida, que el escepticismo es tan racional como el racionalismo. En efecto todos los argumentos que presenta en contra de la validez universal de los principios racionales derivan su validez de la utilización de principios racionales.

La expresión "principio racional" es vaga pues si se le quiere dar una significación precisa hay que disponer de un criterio que permita reconocer todos los principios racionales, lo que es, obviamente, imposible. Pero se le puede dar una significación aceptable si se incluye entre los principios racionales los principios lógicos sea cual sea el tipo de lógica utilizada, con tal de que tenga aplicaciones efectivas, théticas o athéticas y matemáticos, entendiéndose por estos últimos, los que han sido formulados en forma de axiomas ( o, de manera equivalente, en forma de reglas operativas ). También incluimos en la significación los procedimientos que se aplican para la elaboración y la verificación de las teorías científicas, tanto naturales como sociales ( principios epistemológicos ). Entre estos están incluidos, por cierto, principios lógicos y matemáticos. Pueden incluirse, también, los principios que se utilizan para comprender e interpretar las significaciones. Con estos cuatro tipos de principios, la expresión "principios racionales" resulta pasablemente precisa aunque, como es obvio, tiene una irreductible penumbra de vaguedad. Pero creemos que en relación a los planteamientos que hacemos en el presente texto dicha expresión puede usarse sin mucho peligro de ambigüedad.

Es frecuente aducir que no puede hablarse de auténticos principios lógicos porque hay muchos sistemas incompatibles de lógica. Pero cuando, en lugar de tomar este hecho a la ligera como hacen la mayor parte de los que sostienen el carácter histórico de la lógica ( por ejemplo Ortega, Granel, el propio )<sup>8</sup>, se analiza con cuidado se descubre que, en muchos casos, no se trata de sistemas incompatibles sino de sistemas complementarios ( por ejemplo la lógica clásica y la lógica modal tipo Lewis ) o de sistemas cuyos principios se refieren a tipos diferentes de oraciones ( como las lógicas théticas y las lógicas athéticas ). En muchos casos de lógicas aparentemente rivales, como sucede con la lógica clásica y la lógica intuicionista, no hay tal rivalidad. La discrepancia se debe a una concepción diferente del conocimiento matemático. La lógica clásica es ontológica, la lógica intuicionista

ta es epistémica y, cuando se trata de lógica epistémica, en el caso del intuicionismo, es racionalmente evidente que no puede ser bivalente.<sup>9</sup> No puede, por eso afirmarse con ligereza que la proliferación de los sistemas de lógica constituye un argumento definitivo a favor del historicismo.<sup>10</sup>

En general, los argumentos escépicos no se analizan con cuidado y, por eso, no se tiene una idea clara de la racionalidad básica que los constituye. Un ejemplo mostrará lo que decimos. Supongamos que un escéptico está atacando una verdad que se enuncia mediante una proposición universal. Para mostrar que dicha verdad no es tal, buscará algún caso que contradiga su universalidad. O sea, tendrá que dar un contraejemplo. Pero un contraejemplo no puede darse si no se acepta la validez de diversos principios lógicos sistemáticamente conectados entre sí. Inevitablemente deben utilizarse los principios de la ejemplificación universal y la eliminación y la reintroducción de los cuantificadores, así como el modus ponens. En suma, un sistema de lógica, pues todo lo utilizado remite, a su vez, a nuevos principios sin los cuales su validez pierde sentido.<sup>11, 12</sup>

Pasando de la lógica a la física cuando se analizan los argumentos de los que, como Kuhn y Rorty, consideran que dos teorías físicas son inconmensurables, se ve que están presuponiendo toda una teoría semántica. ¿Cómo puede saberse, en efecto, que dos teorías son inconmensurables? Para saberlo es necesario disponer de un criterio de conmensurabilidad e inconmensurabilidad y esto remite a una teoría complicada. Explorar el tipo de teoría semántica sin la cual es imposible llegar racionalmente a la convicción de que dos teorías científicas son inconmensurables es, así, una vía directa para descubrir uno de los mecanismos racionales que hacen posibles el escepticismo.

La posición historicista utiliza la razón de manera más complicada, pero el mecanismo es análogo. El historicista tiene que mostrar que un principio que se considera válido dentro de un contexto histórico determinado es considerado como inválido en otro contexto (probablemente de la misma civilización). Para ello tiene que utilizar los mismos mecanismos lógicos que presupone el contraejemplo pero, además, tiene que suponer la posibilidad del conocimiento histórico. Y la manera como se constituye este conocimiento es, por cierto, compleja. Por lo pronto tiene que aplicar una serie de principios lingüísticos referentes a la interpretación de textos, tiene que utilizar procedimientos explicativos en los que intervienen, de una manera u otra, alguna teoría lógica, y una teoría psicológica de las motivaciones.

Cuando se trata de un historicismo o relativismo etnológico la situación es aún más compleja. Para fundamentar el relativismo etnológico hay que recurrir a todos los supuestos del conocimiento histórico y, además, al conocimiento de la manera como se relaciona el pensamiento de una cultura extraña a la nuestra (por ejemplo que funciones mitológicamente) con los supuestos fundamentales de dicha cultura. Así, qué significa que un mito satisfaga la necesidad de "saber a qué atenerse" que tiene un individuo o un grupo, cómo se explican ciertos hechos, por ejemplo, que la desgracia que ha sucedido a un miembro de la tribu se deba a la envidia de determinado dios porque dicho miembro era demasiado feliz. Para analizar los dinanismos psico-sociales que conducen a la formación de mitos y para tratar de comprender la manera real como determinadas comunidades vivieron o viven estos mitos, se necesita hacer uso de un verdadero arsenal de principios lógicos y epistemológicos, es decir de principios racionales.

Pero hay más. En la manera como el hombre mítico vive sus mitos y estos mitos contribuyen a hacer que pueda orientarse en su mundo, se descubren mecanismos racionales. Durante un buen tiempo, debido a la influencia de Lévy-Brühl, se creyó que la mentalidad "salvaje" era alógica; pero los estudios de Lévy-Strauss y de otros antropólogos muestran que hay que tomar esta afirmación con cuidado. Es cierto que muchos mitos, en cuanto historias, violan los principios de identidad y de contradicción, (por ejemplo hay divinidades que resultan abuelas de sí mismas).<sup>13</sup> Pero esta violación es para explicar algo, y dicha explicación no puede vivirse si no se utilizan principios lógicos como, por ejemplo, la transitividad del entrañamiento. Por otra parte, con independencia de la historia mitológica, el hombre mítico maneja perfectamente bien los mismos principios lógicos que manejamos nosotros. Así, si alguien hubiera dicho a Homero o a Hesíodo que Zeus existía y no existía habrían considerado dicha afirmación ininteligible, lo mismo que si alguien hubiese declarado que todo lo contado por ellos, además de ser verdadero era falso. Para los griegos en la era mítica, Zeus era Zeus y no Afrodita y Afrodita era Afrodita y no Zeus. Y lo mismo puede decirse en relación a todas las culturas míticas.

En los últimos tiempos se está estudiando cada vez más la racionalidad de las diversas concepciones míticas y se está llegando a conclusiones que refuerzan las anteriores consideraciones.<sup>14</sup>

Como se ve, los argumentos que utilizan los escépticos para mostrar que la verdad no puede fundamentarse racionalmente son auténticamente racionales. Conforme el escepticismo va derruyendo las bases racionales del conocimiento, como una antitela de Penélope, las va reconstruyendo. El es-

cepticismo, en todas sus modalidades, es un movimiento racional de autodestrucción que sólo puede lograr su propósito si la razón funciona. Su destrucción funciona como la que se efectúa (en muchos casos) en el mundo real. Para destruir artefactos se necesitan artefactos.

### La racionalidad en la historicidad

Hemos visto que el escepticismo, con su variante historicista y etnoligista no puede constituirse sin la utilización de un vasto complejo de principios racionales. Y esto nos revela que es imposible negar la posibilidad del conocimiento racional.

Pero, además de ésta, hay otra perspectiva que despliega ante nosotros la existencia de dinamismo racionalista básicos: la propia evolución de los sistemas racionales. Cuando se analiza esta evolución se nos revela algo fundamental: que un cambio en la concepción de los principios que utiliza la razón (por ejemplo un cambio en relación a sistemas lógicos o a axiomas matemáticos) se debe siempre a razones determinadas. Cuando se analizan estas razones se descubre que presuponen la validez de principios que son considerados de manera explícita o implícita de validez necesaria y universal.

Hay, pues, dos perspectivas desde las cuales se descubre el dinamismo profundo de la razón: de un lado en el propio cambio de los sistemas racionales que se van utilizando a través de la historia; de otro lado en la crítica escéptica a la posibilidad de una fundamentación racional del conocimiento.

Ambas perspectivas se deben enfocar históricamente. Debe investigarse si los principios racionales que sirven de base para proponer un cambio en algún sistema de principios racionales, son siempre los mismos o si varían a través de la historia; y debe investigarse asimismo si los principios utilizados por los escépticos para justificar su crítica a la racionalidad son invariantes o variables. Una investigación seria puede darnos sorpresas, por ejemplo que existan, en ambos casos, núcleos de invariancia. Por lo pronto es fácil advertir, en el caso de las teorías físicas que, a pesar de su cambio y de su pretendida inconmensurabilidad, las razones por las que se rechazan son invariantes, por lo menos en parte: una razón que siempre está presente es la falta de coincidencia de una predicción de la teoría con los hechos y la imposibilidad de explicar un nuevo hecho. Es cierto, como muestra Kuhn, que una teoría que adolece de estos defectos puede mantenerse durante mu-

cho tiempo. Pero si todas sus predicciones se cumplieran y lograrse explicar todos los nuevos hechos, es seguro que nunca se reemplazaría por otra.

Asimismo, pasando al nivel de la crítica escéptica, uno de los argumentos racionales que se presentan de manera constante a través de la historia es el del contraejemplo.

Las consideraciones que anteceden muestran que un estudio detallado de los dinamismos racionales señalados es la vía de acceso indicada para comprender la racionalidad con que los principios de la razón se manifiestan a través de la historia.

### **Historicismo y universalismo en la filosofía latinoamericana**

Hemos presentado de manera general el problema que presenta la contraposición del historicismo y del universalismo en el pensamiento filosófico. Como hemos señalado, esta contraposición se ha manifestado en todas las épocas con diferencias de énfasis. Y también se ha presentado en el proceso que culmina en la formación del actual pensamiento latinoamericano. Por pertenecer al ámbito latinoamericano, el autor de estas líneas considera que es de interés mostrar la manera como se ha presentado la contraposición entre nosotros, así como los lineamientos de su evolución.

Desde que los patriarcas de la filosofía latinoamericana comienzan a difundir las ideas filosóficas en nuestro medio, se manifiestan aspectos de la contraposición.<sup>15</sup> Pero ella adquiere carácter definido e, incluso, dramático, a comienzos de la década del cincuenta. En éstos años encontramos dos tendencias muy bien definidas sobre lo que debe ser la filosofía latinoamericana. De un lado existe un grupo mayoritario que considera que la misión del filósofo latinoamericano es hacer filosofía sobre los grandes temas de valor universal que son los que interesan a la comunidad filosófica occidental. En este grupo muchos están influenciados por la fenomenología y, luego, por el existencialismo de Heidegger. Pero hay algunos que siguen un camino diferente, especialmente en el estudio de la epistemología de las ciencias naturales, de la filosofía del derecho, de la lógica en general y de la filosofía matemática. Algunos de ellos, como Klimovski están influenciados por el empirismo lógico pero otros, como Bunge, son de tendencia más bien racionalista.

De otro lado se constituye un grupo influenciado, primero, por las ideas de Ortega y de su discípulo Gaos y luego, por las de Sartre, que consi-

dera que América Latina sólo podrá tener filosofía auténtica cuando sus pensadores se enfrenten a problemas surgidos de su propia realidad histórica. El grupo Hiperión, encabezado por Zea, al que pertenecen Uranga, Portilla, Villoro (que luego evoluciona hacia la fenomenología y adopta la posición universalista) es el representante más típico de esta tendencia. La filosofía, según ellos, que se ocupa de problemas abstractos y que nada tiene que ver con la realidad humana de las comunidades en las que viven y trabajan quienes la hacen, se reduce a una delicada flor de invernadero; no tiene autenticidad porque no cumple su función: contribuir a resolver problemas que atañen a la condición humana en una época determinada de su historia. Por eso la autenticidad filosófica debe consistir en una meditación sobre nuestra propia realidad que trate de desentrañar el sentido del ser del latinoamericano.

Esta segunda actitud adquiere especial vigor en México pero se presenta, también, en otros países. Hacia los años 60 hay un movimiento en toda América Latina que culmina primero en la filosofía de lo americano y, luego, en la filosofía del Tercer Mundo y en la filosofía de la liberación.<sup>16</sup>

Si se analizan con cuidado los trabajos de los miembros de ambos grupos se ve que presentan tendencias, a veces, muy diferentes. Pero, de manera general, puede decirse con plena seguridad que la actitud universalista corresponde a los del primer grupo, mientras que la tendencia historicista corresponde a los del segundo. Es bastante claro que quienes sostienen que la autenticidad filosófica en América Latina consiste en hacer contribuciones a los problemas de carácter universal que interesan a la comunidad filosófica de Occidente, piensan que estas contribuciones deben tener, de una manera u otra, valor universal. En todo caso, si la experiencia histórica muestra que los sistemas filosóficos varían a través del tiempo, los pensadores individuales deben esforzarse para que su pensamiento pueda superar esta relatividad. Y en este esfuerzo, aunque no se pueda nunca llegar a lo definitivo, se manifiesta algo así como un progreso, un mayor rigor, una mayor profundización de los temas tradicionales, o un descubrimiento de nuevos temas pero que sólo pueden ser tratados dentro de determinados marcos de rigor conceptual. La filosofía para ellos, no es una disciplina que varía en forma incomprensible, sino de acuerdo a desarrollos característicos del análisis racional que va explorando sus propias posibilidades.

Es interesante observar que los filósofos de tendencia universalista que han sido influenciados por Husserl, primero, y luego por Heidegger no se dan cuenta, en un comienzo, que la filosofía de Heidegger lleva, en último término, no sólo al relativismo y al historicismo sino a la disolución de la propia fi-

losófia. Esta consecuencia sale a relucir claramente en lo que se ha llamado el segundo Heidegger. Son pocos los que aceptan esta consecuencia; algunos heideggerianos sostienen que el Heidegger de los últimos años sigue siendo el mismo de Ser y Tiempo; otros, o bien se han apartado de Heidegger o, como Danilo Cruz Vélez, hacen fuertes reparos a los planteamientos de sus últimos trabajos.<sup>17</sup> En cuanto a los filósofos de tendencia analítica encontramos las más variadas posiciones. Algunas como Bunge, Castañeda o Nino mantienen una actitud racionalista y son, en principio, universalistas. Otros como Da Costa, aunque manteniendo en algunos puntos una actitud más bien universalista, tratan de conciliar su posición con el historicismo.<sup>18</sup>

Como se ve, la situación en América Latina, en el estado presente, no es clara. En un principio lo fue aunque, como hemos dicho, siempre hubo pensadores que no pertenecieron a ninguna escuela. Lo que sí puede decirse es lo siguiente: el grupo formado por Zea y los que se dedican a desarrollar una filosofía de lo americano y una filosofía de la liberación y del Tercer Mundo mantienen su posición historicista. Hay unos pocos de los que se han interesado en este tipo de filosofía que pueden considerarse analíticos y que seguramente no aceptarían el denominativo de "historicista" como, por ejemplo Augusto Salazar Bondy.<sup>19</sup> Pero la gran mayoría de los que se dedican a este tipo de trabajo aceptarían la denominación.

En cuanto a los filósofos que, en la década del cincuenta, formaban el grupo universalista y los nuevos que se han ido incorporando al grupo, la situación es como sigue: hay todavía fenomenólogos que mantienen firmemente el universalismo (Villoro, Mayz Vallenilla, Silva Santisteban, Vilanova). Algunos heideggerianos son, hoy en día, historicistas. En cuanto a los de tendencia analítica, como hemos señalado, se encuentra en ellos diferentes posiciones. Tenemos la impresión de que muchos de ellos no se han planteado el problema, ni siquiera se han preocupado por saber si son universalistas o historicistas; simplemente, han trabajado sus temas. Lo que los distingue del anterior grupo no es su adhesión al universalismo sino la utilización de la metodología que, usualmente, es llamada analítica; es decir, análisis cuidadoso del significado de la terminología utilizada, aplicación rigurosa del razonamiento lógico, utilización de los resultados de la investigación científica o, por lo menos, respeto por estos resultados, etc. Sin embargo, de acuerdo a los planteamientos que hicimos al comienzo de este trabajo, el hecho de aplicar una metodología analítica significa la aceptación de una serie de presupuestos universalistas. Si no se aceptan estos supuestos, se hace difícil, si no imposible, comprender la actitud analítica.

## Importancia de una filosofía de lo americano

Una consecuencia negativa, a nuestro entender, de la polémica entre los historicistas y los universalistas que se desarrolla en la década del cincuenta, es el rechazo filosófico de cada uno de los grupos por el otro y el desconocimiento de los trabajos respectivos. Las razones que da el grupo universalista para desconocer al grupo historicista es que los trabajos de este último no sólo se ocupan de una temática que no es en sí misma filosófica sino que, además, carecen de rigor conceptual debido, especialmente, a que sus autores desconocen los desarrollos de la moderna filosofía analítica y de la lógica formal.<sup>20</sup> Las razones que esgrime el grupo historicista es que quienes pretenden hacer filosofía universal rehuyen su responsabilidad histórica y contribuyen, de esta manera, a que la realidad latinoamericana siga soportando una serie de opresiones, tanto de origen interno como externo (en general consideran que los opresores internos son instrumentos de los externos).

No vamos a entrar en el delicado tema de la responsabilidad histórica y social del filósofo, que rebasa el marco del presente trabajo. Sólo queremos observar que, debido a que la mayoría (aunque no todos) de los filósofos de tendencia historicista, no utilizan la metodología analítica en sus trabajos, los filósofos de tendencia universalista, en los primeros tiempos, y los de tendencia analítica (a los que se han incorporado la mayoría de los primeros) han considerado que no vale la pena ocuparse de temas como la filosofía de lo americano o la filosofía de la liberación.

Creemos que esto es un grave error pues si América Latina se distingue por algo es por la búsqueda de su identidad. Es cierto que este problema no es exclusivamente nuestro y que se presenta en muchas regiones de origen colonial. Se presenta, incluso, en países europeos en que pequeñas regiones tratan de diferenciarse de los países que las engloban. Pero el hecho es que en América Latina se presenta con especial intensidad y que es importante tratar de contribuir a resolverlo. Meditar filosóficamente sobre nuestra realidad y sobre lo que significa ser latinoamericano es un tema que pertenece a nuestro ámbito filosófico. Es la meditación sobre lo que significa ser latinoamericano lo que ha llevado a plantear una filosofía de la liberación en el sentido de que el pensamiento racional en su nivel filosófico puede y debe utilizarse para contribuir a transformar nuestra sociedad y hacerla cada vez más humana. Estamos convencidos de que estos temas pueden tratarse con rigor conceptual y que muchos filósofos latinoamericanos de fuerte capacidad especulativa y rigurosa formación teórica podrían hacer contribuciones del mayor interés sobre estos temas. No pocos trabajos del

grupo historicista sobre el problema de la identidad latinoamericana, la filosofía de la liberación y otros tópicos afines, aunque no tienen el rigor conceptual que sería deseable de acuerdo a las actuales exigencias académicas, presentan puntos de vista de gran interés e innegable originalidad y abren trochas que si se explorasen con rigor analítico podrían conducir a resultados sumamente importantes. No estamos diciendo (queremos dejar bien en claro este punto) que la investigación filosófica sobre el problema de la identidad o de la manera como debe utilizarse la filosofía para hacer nuestro mundo más humano, debe ser el tema principal de la investigación filosófica en América Latina. En realidad la temática tiene su dinámica propia y va evolucionando a veces en forma imprevisible. En los actuales momentos los filósofos latinoamericanos, crean o no en la posibilidad de llegar a conocimientos universales, están mayormente preocupados con temas de epistemología, de lógica, de filosofía del derecho. Pero la preocupación centrada en la meditación sobre la realidad latinoamericana, el ser del latinoamericano y el tipo de sociedad que debemos forjar, ha producido obras de innegable importancia. Es un error considerar que sin rigor no puede haber creación filosófica auténtica. Estamos de acuerdo en que la filosofía debe ser lo más rigurosa posible pero, con frecuencia, hay pensamientos que, sin ser todo lo exactos que sería de desear, despliegan horizontes y señalan rumbos. Esto es lo que ha sucedido con la filosofía de lo americano y la filosofía de la liberación. Gracias a ellas se han abordado una serie de temas cuyo estudio ha contribuido y sigue contribuyendo a que tomemos cada vez mayor conciencia de nuestra identidad y de nuestras posibilidades culturales e históricas. Por esta razón la cantidad de pensadores latinoamericanos de la generación joven que dedican sus esfuerzos a meditar sobre nuestra realidad y a desarrollar y sistematizar una filosofía de la liberación es cada vez mayor. Quienes se ocupan de temas universales utilizando una metodología rigurosa deberían tomar conciencia de la importancia que tiene la meditación filosófica sobre nuestra propia realidad. No sólo podrían, debido al rigor de sus planteamientos, hacer significativas contribuciones sobre el problema de la identidad latinoamericana y la filosofía de la liberación, sino que deben hacerlas.

## NOTAS

1 Estamos simplificando para mayor claridad de la exposición. Hablar sobre el pragmatismo de manera general es difícil porque existen diferencias muy grandes entre las doctrinas de pensadores importantes que se colocan usualmente bajo el rubro de pragmatistas, como por ejemplo, James, Peirce y C.I. Lewis. Pero creemos estar en lo cierto si afirmamos que, de una manera u otra, los pragmatistas consideran que no puede mantenerse la posición de que una proposición es verdadera porque corresponde con los hechos que describe; y que lo que se llama "verdad" tiene que ver más con la acción que con la contemplación.

2 Hay veces en que un físico puede proponer una teoría como nueva hipótesis de trabajo, mientras encuentra algo mejor. Pero la búsqueda de algo mejor muestra su afán de elaborar una teoría permanente.

3 El hecho de que la mecánica cuántica sea no determinista no invalida lo que afirmamos. Que los valores de las variables referentes a propiedades de los sistemas sean probabilísticos no significa que la mecánica cuántica no se haya elaborado con la intención de que sea permanente. Una teoría probabilística tiene tanta pretensión de verdad como una determinista. La diferencia estriba en que en esta última, teóricamente, los valores de las variables remiten a posiciones, momentos, etc, que son únicos, mientras que en la primera hay una multiplicidad de posibilidades. Según la teoría es verdad que, si se cumplen ciertas condiciones, existe dicha multiplicidad.

4 Por ideal racionalista entendemos el afán de llegar a conocimientos absolutamente fundados que valgan con independencia del tiempo y del espacio. Desgraciadamente la palabra "racionalismo" además de remitir al ideal señalado, remite a una serie de supuestos y creencias características de cierto tipo de metafísica de los siglos XVII y XVIII. Creemos que esta filosofía debe calificarse de "racionalismo ingenuo" y que debe rescatarse el sentido fundamental del término "racionalismo" que se refiere al ideal de alcanzar conocimientos de validez necesaria y universal no necesariamente metafísicos.

5 En el tema de nuestro tiempo, Ortega dice: "Y esto es precisamente lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista - que salva la razón y nulifica la vida -, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón". Ortega, obras completas, III pág. 162, Revista de Occidente, Madrid; Ortega plantea y trata de resolver el problema en muchos de sus escritos. Especialmente importantes son: Ni vitalismo ni racionalismo y Las Atlántidas, Obras Completas III. Sobre un análisis crítico de la posición de Ortega. Ver: Miró Quesada (86).

6 La respuesta usual del escéptico a las anteriores objeciones es la de los niveles del lenguaje. En cada nivel todas las proposiciones son falsas. Pero esta respuesta viola el principio de los niveles puesto que se refiere a todos ellos. En consecuencia, no tiene sentido; además, como hemos dicho, el argumento antiescéptico no tiene mayor utilidad, pues no se saca nada demostrando que hay verdades como las que hemos señalado.

6' Ortega y Gasset, Investigaciones Psicológicas. Pág. 117, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1982.

7 San Agustín. Contra los Académicos. Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica S.A. Quinta Edición. Madrid.

8 Ortega: Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia, Obras completas, V; Granel, Lógica, Biblioteca de Occidente, 1949; Quine, Carnap's view on ontology, en The ways of paradox, RandomHouse, New York, 1966.

9 Sin embargo, a pesar de esta diferencia, ambos sistemas (la lógica clásica y la intuicionista) son válidas en relación a ciertos sistemas algebraicos, lo que quiere decir que la deducción proposicional, ya sea de proposiciones fácticas o epistémicas, tiene que cumplir (por lo menos en estos dos sistemas en apariencia tan distintos entre sí) condiciones necesarias comunes.

10 Sobre este punto ver Miró Quesada. On the concept of reason, en *Philosophical Analysis in Latin América* (84). Some philosophical issues concerning paraconsistent logic, en el libro colectivo en prensa: *Paraconsistent Logic-Essays on the inconsistency*, Philosophia Verlag, Munich; Truth in the formal sciences, ponencia presentada en la sesión del Institut International de Philosophie, realizada en Palermo en setiembre de 1985.

11 San Agustín en *Contra Académicos* recurre a determinados principios lógicos (contradicción, tercio excluido, necesidad de la consecuencia lógica) y, verdades necesarias y universales. Pero no logra analizar la manera misma como el escéptico razona. Además, maneja con ingenuidad los principios lógicos utilizados.

12 Sobre el concepto de contraejemplo y su relación con la lógica, ver, Miró Quesada, *Crítica*.

13 Sobre este punto ver, Mircea Eliade: *Traité d'histoire des religions*, Petite Bibliotheque Payot, Paris.

14 Sobre este punto, ver el trabajo de Bryan Wilson, en que critica la posición de Lévy-Brühl: A sociologist's introduction, en una obra colectiva sobre la racionalidad en las diferentes culturas.

15 Los "patriarcas" son aquellos pensadores que en nuestros respectivos países inician la enseñanza en serio de la filosofía y contribuyen a que ésta, después de haber languidecido durante los dos últimos tercios del siglo XIX, comience a transformarse rápidamente en una importante manifestación de la cultura latinoamericana. Es difícil saber quien fue el creador de la denominación pero es, a todas luces, Francisco Romero, quien contribuyó a su difusión y aceptación general.

16 Sobre filosofía del tercer mundo y filosofía de la liberación, ver bibliografía. No está demás señalar que, en su evolución más reciente, la filosofía de la liberación ha producido lo que se está llamando, ahora, con la feliz denominación de Juan Carlos Scannone, "Filosofía inculturada".

17 Cruz Vélez, 1967, 1977a, 1977b.

18 Da Costa, 1980.

19 Salazar Bondy. 1974.

20 Se ha escrito poco sobre este punto pero se ha hablado mucho. Opiniones como la señalada son sostenidas, por ejemplo, por Bunge, Rabossi, Bulygin, Alchourrón, y otros.

## BIBLIOGRAFIA

### 1.- Agustín

1982 - Contra los Académicos. Obras de San Agustín III, Obras Filosóficas. Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica S.A. Quinta Edición. Madrid.

### 2.- Bunge, Mario

1985 - Racionalidad y Realismo, Alianza Editorial, Madrid.

### 3.- Cerutti Guldberg, Horacio

1983 - Filosofía de la liberación latinoamericana, Fondo de Cultura Económica, México.

### 4.- Cruz Vélez, Danilo

1967 - ¿ Para qué ha servido la filosofía ?, Editorial Revista Colombiana, Ltda, Bogotá.

1977a - Heidegger y el porvenir de la filosofía. Eco, No 183, pp. 3 - 23.

1977b - Aproximaciones a la filosofía, Instituto Colombiano de Cultura Bogotá.

### 5.- Da Costa, Newton N.C.A.

1980 - Ensayo sobre os fundamentos da lógica, Editorial Hucitec, Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo.

6.- De la Riega, Agustín T.

1973 - Conocimiento, violencia y culpa, Editorial Paidós, Buenos Aires.

7.- Domínguez Caballero, Diego

1968 - Motivo y sentido de una investigación de lo panameño, en Filosofía americana contemporánea, B. Costa-Amic, Editor, México.

8.- Dussell, Enrique D.

1973 - Para una ética de la liberación latinoamericana, Siglo XXI, Buenos Aires.

1974 - Metodología para una filosofía de la liberación, Ediciones Sígueme, Salamanca.

1977 - Filosofía de la liberación, Editorial Edicol, México.

1977 - Filosofía ética latinoamericana III, Editorial Edicol, México.

1980 - Filosofía ética latinoamericana V, Universidad Santo Tomás, Bogotá.

9.- Eliade, Mircea

1975 - Traité d'histoire des religions, Petite Bibliothèque Payot, Paris.

10) Jaramillo Uribe, Jaime

1977 - La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.

11) Kuhn, Thomas S.

1974 - The structure of scientific revolutions, The University of Chicago Press, Chicago.

1982 - La tensión esencial, Fondo de Cultura Económica, México.

12) Lipp, Solomon

1980 - From mexicanidad to a philosophy of history, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario.

13) Mayz Vallenilla, Ernesto

1956 - Fenomenología del conocimiento, Universidad Central de Venezuela, Caracas,

1960 - Ontología del conocimiento, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

1969 - El problema de América, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

14.- Miró Quesada, Francisco

1971 - La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad del conocimiento histórico, Latinoamérica, 7, pp. 9 - 37, México.

1974 - Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, Fondo de Cultura Económica, México.

1977 - La filosofía de lo americano, treinta años después, Latinoamérica, No 10, pp. 11 - 23, México.

1978 - Declaración de Morelia: Filosofía e independencia. en Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina, Universidad Nacional Autónoma de México, México. (En colaboración con Dussel, Roig, Villegas y Zea).

1981 - Proyecto y realización del filosofar latinoamericano, Fondo de Cultura Económica, México.

1983 - Ortega y el conocimiento absoluto, en Ortega y el destino de América Latina, editado por Fundación Banco Boston, Buenos Aires.

1984 - On the concept of reason, en Philosophical Analysis in Latin America, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

1985 - Truth in the formal systems, ponencia presentada en el Encuentro del Institut Internationale de Philosophie, Palermo.

1986 - Razón e historia en Ortega y Gasset, en prensa, en Homenaje a Ortega y Gasset, Banco de Crédito, Lima.

1987 - Diferencia entre filosofía y ciencia-Texto preparado con ocasión del coloquio sobre Características del conocimiento científico, Organizado por la Académie Internationale de Philosophie des Sciences, Moscú.

15) Nino, Carlos

1984 - Etica y derechos humanos, Editorial Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México.

16) Ortega y Gasset, José

Obras Completas, Biblioteca de Occidente, Madrid, 1985, 1961, 1962.  
1981 - Investigaciones psicológicas, Revista de Occidente, Madrid.

17) Rorty, Richard

1980 - Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

18) Salazar Bondy, Augusto

1974 - Bartolomé o de la dominación, Ciencia Nueva, Buenos Aires.

19) Scannone, Juan Carlos

1984 - Religión del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada, en III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Universidad de Santo Tomás, Bogotá.

1986 - Reflexiones acerca de la meditación simbólica, Stromata 42, pp. 387 - 390, Buenos Aires.

1986 - Filosofía primera e intersubjetividad (El apriori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico), Stromata 42, pp. 367 - 386, Buenos Aires.

20 Sexto Empírico

1976 - I - Outlines of Pyrrhonism, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

- 1977 - Against the logicians, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets.
- 21.- Silva Santisteban, Luis
- 1981 - La estructura de la experiencia humana, Universidad de Lima, Lima,
- 22.- Uranga, Emilio
- 1952 - Análisis del ser del mexicano, Porrúa y Obregón, México.
23. Vilanova, José María
- 1973 - Filosofía del derecho y fenomenología existencial, Ed. Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires.
24. Villoro, Luis
- 1975 - Estudios sobre Husserl, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
25. Zea, Leopoldo
- 1953 - El positivismo en México, Ediciones Studium, México.
- 1952 a) - La filosofía como compromiso y otros ensayos, Texontle, México.
- 1952 b) - Conciencia y posibilidad del mexicano, Porrúa y Obregón, México.
- 1953 - El Occidente y la conciencia de México, Porrúa y Obregón, México.
- 1974 - Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana, Cuadernos de Joaquín Mortiz, México.
- 1976 - Diálectica de la conciencia americana, Alianza Editorial Mexicana, México.

1977 - Latinoamérica - Tercer Mundo, Extemporáneos, México.

1978 - Filosofía de la historia americana, Fondo de Cultura Económica, México.

1987 - La cultura latinoamericana y su sentido libertario, Conferencia en el Ciclo sobre Letras Peruanas, Banco Continental, Lima.



SOCIEDAD PERUANA DE FILOSOFÍA