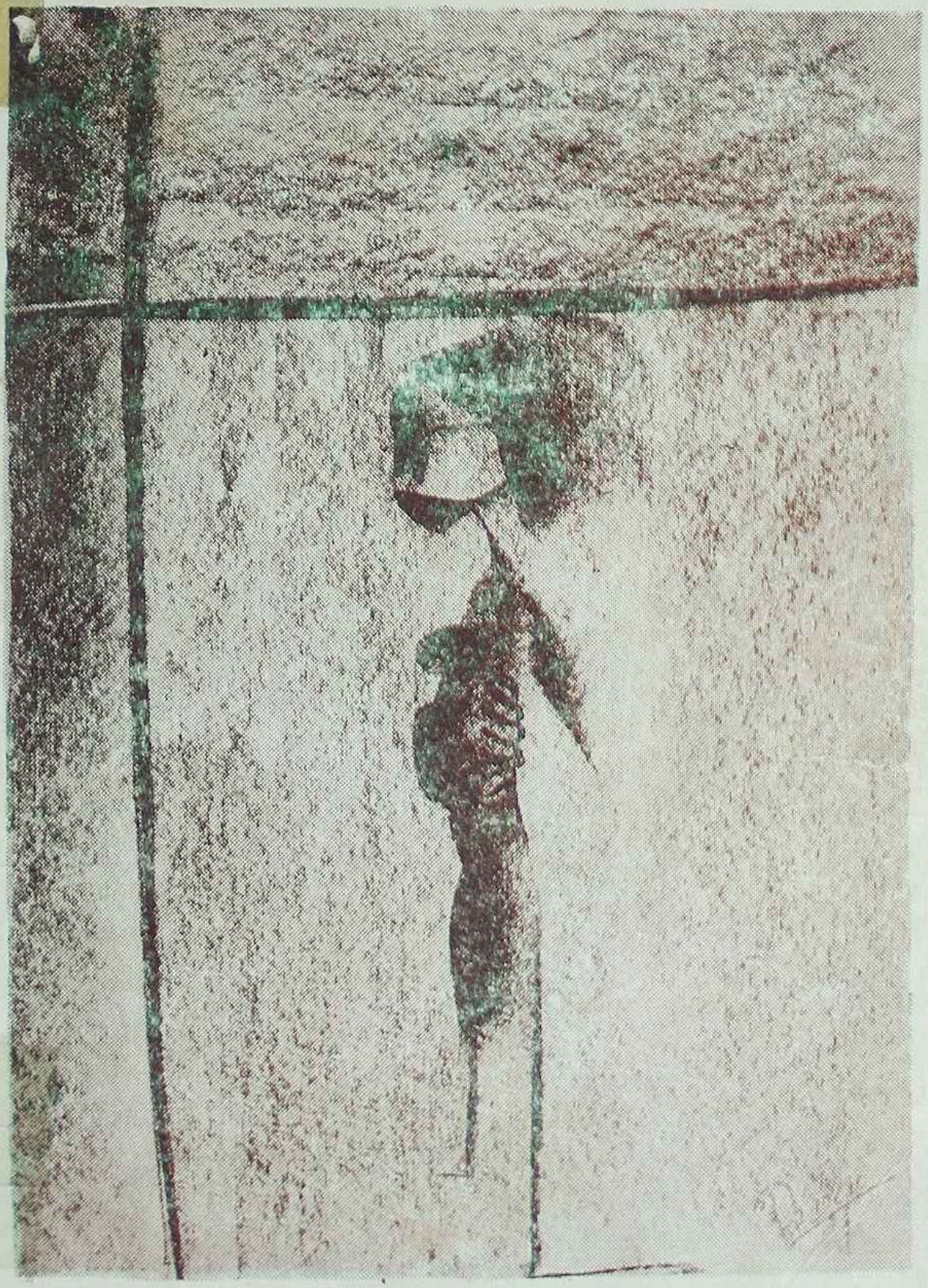
PUCARA 2



~ P U C A R A ~

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

U N I V E R S I D A D D E C U E N C A

Nº 2 ~ junio 1977.

P U C A R A 2 - 1977

Editada por el Departamento de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias
de la Educación de la Universidad de Cuenca.

SE SOLICITA CANJE.-

LAS OPINIONES VERTIDAS EN LOS ARTICULOS
SON DE EXCLUSIVA RESPONSABILIDAD DE
LOS AUTORES.-

LA DIRECCION DE LA REVISTA SE RESERVA EL DERECHO
DE ACEPTAR O NO LAS COLABORACIONES QUE LE SEAN
ENVIADAS, EN BASE A LA CALIDAD ACADEMICA Y LI-
TERARIA DE LOS TRABAJOS.-

PUCARA - REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA,
LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACION.- UNIVERSIDAD
DE CUENCA.-
Casilla Nº 168.- C U E N C A, E C U A D O R.-

Pedimos a nuestros lectores dis-
culpas por las dificultades de
lectura ocasionadas por errores
dactilográficos imposibles de -
evitar en esta edición.-

LA DIRECCION.-

UNIVERSIDAD E INVESTIGACION

horacio cerutti g.

"GALILEI: ..."Enseño y enseño, ¿y cuándo aprenderé? Bendito señor, yo no poseo la ciencia infusa como los señores de la Facultad de Filosofía. Soy tonto. No entiendo y me veo obligado a llenar los agujeros de mi sabiduría. ¿ Y cuando podré hacerlo? ¿ Cuándo podré investigar ? Señor mío, mi ciencia tiene sed de saber más. ¿ Qué hemos resuelto de los grandes problemas ? Sólo tenemos hipótesis. Pero hoy nos exigimos pruebas hasta de nosotros mismos. Y ¿ cómo puedo adelantar si para poder vivir tengo que meterle en la cabeza de todo idiota con dinero que las rectas paralelas se cortan en el infinito?" (BERTOLT BRECHT: Galileo Galilei. Bs. As., Nueva Visión, 1976,pp. 105-106).-

Hay dos dimensiones en las cuales se polariza la problemática universitaria en América Latina. Por una parte, la relación universidad y política; por la otra, universidad e investigación. Ambas están íntimamente ligadas. Hoy quisiéramos dedicar nuestra reflexión editorial a la segunda de estas cuestiones.

¿Hasta qué punto las universidades latinoamericanas son hoy centros de investigación? Es esta una pregunta y un problema que no sólo se hace la llamada "opinión pública", sino que cala en la conciencia de una gran mayoría de integrantes de la misma universidad. Y es que, con mayor o menor precisión, esta pregunta por la investigación va unida a la pregunta por la productividad cultural y científica de nuestras universidades y también a la pregunta por la mayor o menor calidad de capacitación que reciben los estudiantes. Es por demás sabido que una universidad dedicada sólo a la repetición mecánica de conocimientos manualescos, termina por agostar la formación de sus estudiantes y por esterilizar las iniciativas de sus docentes al negarles, no ya la posibilidad de la investigación, sino la mínima actualización requerida por un trabajo docente y universitario medianamente serio. ¡Y que no se diga que esto significa adherir a la idea humboldtiana de universidad! Se debe constatar que no siempre es verdad que la investigación se vea recortada o menoscabada por el excesivo activismo político. No. Lo más grave es que muchas veces las trabas provienen de la misma estructura universitaria y de cierta burocracia docente y administrativa, que tiene más cuidado con el cumplimiento literal de perimidos reglamentos, que preocupación por la incentivación de la investigación y por el mejoramiento del nivel académico.

En la presentación del primer número de esta revista se intentaba un primer abordaje crítico al tema de la universidad, un "echar el guante" para promover el necesario debate. Se desechaban allí dos tipos de mixtificaciones simétricamente enfrentadas. La universidad no es lugar de cese de las contradicciones en virtud de una unidad o síntesis Racional que refleje límpidamente lo real como pretende la mixtificación liberal, ni es, tampoco, lugar de preparación y adiestramiento de revolucionarios profesionales como lo suele suele suponer una pretendida interpretación "izquierdista". No lo es, ni aquí, ni en parte alguna de América Latina. Ni lo es, ni lo ha sido. La universidad ha vivido (y para fundamentar debidamente esta afirmación habría que realizar un extenso excurso histórico imposible de presentar aquí) y vive en medio de las contradicciones y los conflictos en que se debaten nuestras sociedades. Ni está, ni puede estar fuera de ellos. En este contexto creemos que debe ubicarse el tema de la investigación. También sobre él se ha mixtificado bastante. Entre otras versiones de la ilusión mencionemos las siguientes:

. La investigación supone una adscripción pura y simple a las pautas de los grandes centros internacionales, sus metodologías y prioridades - (cientificismo).
. La investigación aséptica (no política) es lo único que puede salvar a las universidades latinoamericanas carentes de todo timón.
. La investigación en ciencias sociales es barata pero conflictiva, mientras que en ciencias naturales, puras, exactas y en tecnologías es cara pero eficaz a la larga.

La lista podría ser más larga, pero estos aspectos son más que suficientes para ilustrar la mixtificación. Las dos primeras opiniones res

ponden simétricamente a las mixtificaciones antes mencionadas y en boga sobre la universidad. La tercera, responde a una ilusión que aparece como efecto del deslumbramiento que la tecnología de los países hiperdesarrollados produce como refracción en situaciones de dependencia.

Creemos que la investigación en ciencias sociales es tan cara, por lo menos, como la investigación en el resto del espectro científico. Lo que ocurre es que el desarrollo sensiblemente menor de las ciencias sociales respecto del resto de las ciencias, hace que las investigaciones que se realicen sean por el momento bastante raquíticas y que quizá pueda financiarse más fácilmente el inicio de las investigaciones, la primera formulación de hipótesis, pero no se pueda culminar ni comunicar sus resultados sin una financiación adecuada. En cuanto a la conflictividad no proviene ésta, ni remotamente, de la teoría sino del mismo objeto de consideración. Por último, cabría señalar que la división tan tajante entre ciencias sociales y el resto de las ciencias no parece muy justificada del punto de vista epistemológico.

Es el momento de señalar que la investigación a que nos referimos no es, ni por asomo, investigación de "generalidades". Investigación es siempre un proceso que se ejerce sobre una materia u objeto concreto, con una metodología y unos objetivos también concretos. No se trata de generalidades, se trata de avanzar de la teoría a la investigación de casos y de estos casos a la reformulación de la teoría. No se trata de refugiarse en criterios de autoridad, como algunos pretenden, y repitiendo fórmulas que parecieran cargadas de una fuerza hermenéutica cuasi mágica creer que se está explicando la realidad. En esos casos sólo se la está mixtificando y ocultando por la aplicación indiscriminada de formulismos vacíos o sacados de contexto. Debe asumirse, con todos sus riesgos, el difícil camino de la ascensión al monte sin ningún tipo de mediación "mágica". Y no se trata aquí de promover un teoricismo. No se trata de teoricismos sino de la elaboración del necesario nivel teórico requerido por transformaciones impostergables. Es tal la urgencia en que nos debatimos en nuestra América que ha llegado hace ya bastante el momento de tomarnos todo el tiempo que sea necesario para elaborar los instrumentos teóricos indispensables. De lo contrario, ahí se extienden a lo ancho y a lo largo del subcontinente las muestras de irresponsables activismos y agitacionismos sin trascendencia ni efectividad.

La cuestión metodológica también es de decisiva importancia en orden a fomentar la investigación y la producción científica y cultural. No cualquier metodología puede ser fecunda en este caso. Mucho menos, cuando de lo que se trata es de enfocar decisivamente la problemática latinoamericana contemporánea. El complejo de problemas y cuestiones en que hoy nos debatimos es el acicate mayor y decisivo de nuestra tarea investigativa. Se trata entonces de superar la mera recolección de datos o resúmenes librescos para avanzar en la proposición imaginativa de alternativas metodológicas adecuadas a nuestros problemas. Esta vía pasa, necesariamente, por la asimilación crítica y rigurosa de elementos elaborados en otras situaciones. Pensamos, por tanto, que no puede haber docencia universitaria sin investigación. Muchas veces se ha querido con-

fundir la investigación en ciencia social con mera recopilación de datos o sucesión cronológica de hechos (hechología), con mera descripción y yuxtaposición de textos a veces de segunda mano (método de tijeras y engrudo). Pensamos que la investigación en ciencia social necesariamente pasa por la etapa de relevamiento de materiales y de expurgación de bibliotecas y archivos. Pero no puede agotarse en esto. Sin esta tarea es imposible avanzar, sólo con esto se cae en un reduccionismo inconsistente. Es necesario promover metodologías que permitan orientar la formación de nuestros estudiantes hacia la investigación desde el primer año de sus estudios, sabiendo que se irán puliendo estas armas de trabajo y crítica a medida que se avance en la carrera y quizá en la labor profesional ulterior. Hay cuestiones teóricas e ideológicas decisivas que deben ser rigurosamente elaboradas por nuestra Facultad. Muchas veces se ha pretendido reducir la importancia de la elaboración teórica por un presunto aprendizaje en la práctica. Esta reducción subjetivista, empirista y dogmática de la teoría en la práctica fue ya suficientemente criticada por el pensamiento revolucionario del siglo XIX, que tuvo el mérito de haber establecido las interconexiones entre ambos aspectos. La teoría es en función de la práctica y no hay práctica sin teoría, aún supuesta. Se trata, por tanto, de hacer un esfuerzo denodado por contar con elaboraciones teóricas que hagan eficaz y renovadora la práctica en el campo que sea. En este caso en la docencia universitaria so pena de seguir colaborando, a pesar de múltiples declaraciones y propuestas de reformas, con una domesticación frustrante de nuestros pueblos.

Pucara tiene su razón de ser, entre otras, en las observaciones anteriores. Tanto es así que en el anteproyecto que a pedido del Sr. Decano elaboráramos en agosto de 1976 indicábamos: "La función primordial de esta publicación sería promover e incentivar la mejora de la docencia y el aumento y calidad de la investigación desarrollando nuevos hábitos de trabajo".

La etapa de lanzamiento de la revista se ha cumplido. Contra todos los pronósticos pesimistas, que incluso nosotros mismos nos hacíamos, aquí está el número 2. A pesar de las dificultades económicas y de todo tipo, la decisión y ejecutividad del Decano de la Facultad, Dr. Mario Jaramillo Paredes, ha hecho posible la aparición de Pucara y su consolidación. Esta revista es un testimonio de la contracción al trabajo de Mario Jaramillo y de su decisión inquebrantable de promover todo tipo de actividad que pueda fortalecer la práctica académica reformada en nuestra Facultad. La organización del número anterior estuvo a cargo del primer director, el Lic. Iván Carvajar Aguirre, quien se esforzó para que la revista tuviera un nivel adecuado a sus objetivos. Todos los que hemos tenido ocasión de compartir con Iván Carvajal la actividad docente y de investigación sabemos de su probada capacidad y reconocemos su aporte a Cuenca. Sea este el momento y el lugar oportunos para rendir un homenaje merecidísimo a estos dos intelectuales ecuatorianos que hicieron posible la vida de Pucara.

Algunas tareas indispensables se han cumplido silenciosamente para -

consolidar la vida de Pucara. Se ha organizado el canje y la distribución a nivel nacional con más de 400 entidades e investigadores dedicados a la ciencia social. También se ha organizado mínimamente la sección reseñas, para que esos mismos materiales recibidos en canje, junto a otros de indudable valor, puedan ser evaluados críticamente por nuestros colaboradores. Hay también pasos que dar en el futuro. Es que Pucara significa para nosotros un medio de ponernos al día y comunicarnos con el mundo. No sólo nos permite dar a conocer nuestros afanes sino también recibir los trabajos y preocupaciones de otros horizontes geográficos y mentales. Pucara no quiere ser una de esas tradicionales revistas académicas que se reciben de regalo y nadie lee. Requerimos, exigimos la lectura y la crítica implacable. Aquí estamos para hacernos cargo de nuestra responsabilidad y corregir todo lo que deba serlo y nos acerque a los objetivos propuestos.

En esta línea de fomento de la investigación rigurosa y seria incluímos en el presente número algunos trabajos muy significativos. Tal es el caso del riguroso y documentado estudio de Manuel Ignacio Santos en el que analiza las posibilidades epistemológicas mínimas de una filosofía latinoamericana liberada y liberadora. El aporte de Guillermo Henríquez en cuanto a la metodología de la investigación es un paso didáctico muy importante en orden a difundir entre nuestros estudiantes instrumentos de elaboración teórica. También son destacables los aportes de Gustavo Ortiz, Cristina Mella, Alfonso Carrasco. Se incluyen también en este número documentos, informaciones y reseñas que brindan una perspectiva amplia de la labor intelectual en nuestro medio y ...¡tratan de promoverla!.-

COLEGIO NACIONAL DE SEÑORITAS
"Manuela Garaicoa de Calderón"

Cuenca, 2 de Mayo de 1971

Señor Licenciado
Ernesto Cevallos Balseca
Encargado de Cursos y Difusión Revista
de "Pucará"

Ciudad.-

De mi consideración:

Gustosos de "Pucará", agradecemos el gentil envío de la primera publicación de la Revista "Pucará" de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca, además nos es amenable así felicitarnos a todos los miembros y colaboradores de la misma, por los temas de suma importancia tales como: Históricos, Políticos y económicos, sobre nuestra realidad, los cuales han despertado el interés de las alumnas.

Deseando estos pocos que vayan adelante en sus próximos números y se encuentren hacer el canje de la revista nuestra institución gustosa.

Muy atentamente,

Nardie Chacriego de V.
BIBLIOTECARIA.

ALIANZA FRANCESA

Cuenca, 14 de mayo de 1971

Señor Licenciado
Ernesto CEVALLOS B.
Cuenca.

De nuestra consideración:

Agradecemos en general nuestros saludos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Universidad Central, por el gran interés y valor que tiene la publicación "Pucará".

Deseamos que la presentación de la obra se mantenga y conserve nuestro alegre de colaboración.

Sinceramente nuestros saludos, gratitud y enhorabuena de nuestra parte, atentamente.

FILOSOFIA

Y

ESTUDIOS SOCIALES

LA FILOSOFIA EN LA ACTUAL COYUNTURA HISTORICA LATINOAMERICANA

manuel ignacio santos

[são paulo, brasil - julio 1975]

NOTAS CRITICAS SOBRE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA COMO FILOSOFIA DE LA LIBERACION (.)

Equivocidad en la hora del compromiso

El título general de este trabajo es deliberadamente equívoco. Su intención y hasta su "mala fe" (¿no es la filosofía, al fin y al cabo, cuestión de mala fe?) van más allá del simple juego de palabras o de equivocidades lógico-formales. Quiere expresar de algún modo el difícil trance en que se encuentran la filosofía y los filósofos de América Latina: el tener que optar o por una filosofía acerca de la liberación o por el compromiso total e incondicional con un proceso histórico concreto de liberación, del que tan sólo sería una parte la misma filosofía.

El plantear así la situación o siquiera insinuar que la opción por el segundo extremo de la alternativa parece aquí y ahora lo único viable podría hacer sospechar a alguien que lo que proponemos es algo así como una renuncia a la filosofía, como si ésta fuera aquello de que hay que liberarse, o una reedición latinoamericana de la superación de la filosofía que, al menos como cuestión, se planteara hace ya más de un siglo Karl MARX.

Sin embargo, no es así. No se trata de proponer aquí ni renuncias tal vez fáciles, pero por eso mismo ilusorias, ni rebautismos de problemas que ya han sido planteados en otros espacios históricos y teóricos. Por más que no puede dejarse de reconocer que la reasunción de tales problemas bien pudiera ser ya una nueva forma, más adecuada quizás, de hacer filosofía. Cabría preguntarse si no habría llegado para el Continente Latinoamericano la hora filosófica de establecer el espacio adecuado para el correcto planteo y solución del viejo problema de la superación de la Filosofía. ¿No pudiera ser éste el aporte singular, intransferible, de Latinoamérica a la historia de la filosofía universal?. ¿Por qué no apostar a cómo tendría que llamarse eso que nacería de las cenizas de la secular filosofía, cómo podría epigramarse la página que seguiría inmediatamente a aquella muerte, escrita exclusivamente por Latinoamérica?.

Todo esto no tendría por qué ser un vano trabajo de fantástica ficción. Pero es el caso de que se corre el riesgo de que se convierta en el campo abonado para el estéril juego de nuevos espejismos de la conciencia de nuestros filósofos. No podríamos asegurar que todos han acertado a hurtarse a ese juego, entre nosotros. El que más y el que menos, todos tenemos hoy el presentimiento o la ilusión de que es ahora y aquí donde de veras está surgiendo un nuevo Continente, no precisamente geográfico, sino histórico, social y humano. ¿Será ahora quizás y no en la Europa que constituía el horizonte más inmediato y forzoso del pensamiento de MARX, cuando está a punto de romper el Continente-Historia? (1). La virtud de esta hipótesis nos obligaría a plantear como una rigurosa cuestión filosófica y no simple juego de ficción cómo tendría que ser la filosofía surgida en esa mutante histórica.

Evidentemente, la sola aventura de una cuestión como ésta supone una determinada toma de posición (¿cómo el planteo, siquiera imaginario, de una cuestión podría no suponer una toma de posición?). Pues bien, como es ése el desafío que nos lanzamos a nosotros mismos, en este trabajo intentamos explicitar las implicaciones de todo género que tales cuestiones contienen.

Hablamos de desafío. Pero de uno muy distinto del que parece haberse hecho a sí misma la llamada "filosofía latinoamericana de la liberación". No creemos exagerar si afirmamos que la situación de la filosofía en Latinoamérica no puede menos de ocasionar sorpresa y preocupación, observadas las cosas a contrapunto de los acontecimientos de todo tipo, sin excluir los de signo político, que vienen sucediéndose en casi todos los países del Continente. De una filosofía que se afirmaba "filosofía" o, más categóricamente aún, "filosofía sin más", pareciera que se

quiere pasar "sin más" a una "filosofía de la liberación" que, a la postre, pretende erigirse en "la" filosofía latinoamericana. Pero, cuando se examina más de cerca esa filosofía en cualquiera de sus versiones, uno creería encontrar en ella tan sólo el saludo anticipado y alborozado de la "salvación", la liberación, que se ve subir de un proceso histórico en mutante o en profunda inflexión. El filósofo de esa liberación está en lo alto, fuera de las olas de la historia, como un buen vigía que se cubre los ojos con las manos para no ser cegado por el resplandor del día nuevo que sólo él puede vislumbrar desde el presente.

Uno se pregunta entonces, a los pies de esos agigantados filósofos vigías, si no empezaremos a padecer de un profundo daltonismo o de espejismo, cuando aseguramos percibir ya los colores de la liberación futura y mostramos una ceguera casi absoluta para los del proceso que en nosotros, con o sin nosotros, se está desarrollando y en el que se está gestando aquella liberación a la que ya hemos puesto un nombre, nuestro propio nombre. Nuestros filósofos ya están pensando, imaginando, la salvación, nuestra salvación; pero nadie piensa nuestra historia, nuestro hacer la historia. ¿Serán ellos como HEGEL que pretendió que la Idea se pensase en él? ¿O serán menos que HEGEL que, mientras creía estar pensando la Historia Universal, la Historia de la Idea, no la circunstancial y vicisitudinal de su entorno, se descubrió que al menos había pensado, para bien o para mal no interesa ahora, la historia de su tiempo y de su patria?. Lo desesperado de esto está en que, queráموslo o no, sabiéndolo o no, con nuestro pensamiento, por pequeño y aun absurdo que fuere, contribuimos a hacer nuestra historia, y sería terrible despertar y encontrar que nuestra filosofía habrá contribuido a una liberación que es tal vez la negación de la que asegurábamos entrever y nombrar. Recientes acontecimientos, leves indicios por el momento quizás (ojalá!), a nuestro alrededor, en el pequeño mundo de los filósofos latinoamericanos, de nuestros compañeros de fatiga pensante, podrían abonar lo que estamos diciendo y que a alguno habrá podido parecer exageración. Está bien. No vamos a pretender poner sordina a los que ya cantan la superación de la "filosofía liberal" y anuncian a golpe de trompeta la entrada en escena de la nueva y definitiva generación (2).

Solamente quisiéramos hacer volver los ojos al atrás de la escena, al revés del tapiz o, si se prefiere, a los entre-bastidores de esta pretendida gloria filosófica. Intentar preguntarnos cómo se hace la liberación en la historia. Convencernos a nosotros mismos de que es más fundamental pensar la historia que hace la liberación y no el pensar la liberación para poder decir luego cómo es nuestro pensamiento de la liberación. De otro modo: plantearnos la cuestión, por absurda que nos parezca en sus termi

nos, de si será posible pensar la liberación dentro de este proceso histórico que vivimos y que tiene ya un nombre que no le fue puesto por nosotros. Es, sí, un problema epistemológico el que queremos proponer a la consideración, muy elemental: si y cómo es posible pensar desde la práctica histórica, si vale la pena pensar en orden a contribuir a que esa historia dé su fruto que postulamos de liberación. Eso es todo. Pero, si es tan sencillo, incluso si es tan banal, ¿por qué esa resistencia a plantearlo como problema? ¿A favor de quién y de qué juega en esto el espejismo de las ideologías?. Nuestros filósofos latinoamericanos de la liberación se han fabricado un nuevo tabú: el de la necesidad de una epistemología fundamental del pensar filosófico.

Lejos de nosotros el pretender que esta cuestión es original ni siquiera inédita. Todo lo contrario. Sostenemos que las decisivas mutantes de la historia de la filosofía, aquellas que desembocaron por necesidad interna, no por voluntad o por deseo de los filósofos, en la constitución de una nueva filosofía o una nueva ciencia, llevaron aparejadas ésta o parecidas cuestiones radicales referentes al hacer filosofía. Bajo la forma de lo que Augusto SALAZAR BONDY aludía como "el famoso proyecto que siempre han tenido los filósofos de reconstruir la filosofía" (3) o lo que G. GUSDORF llamaba la lucha a muerte de "las" filosofías contra "la" filosofía y de ésta por erigirse en el lugar de "las" filosofías, o bajo otras formas, las grandes inflexiones de la historia de la filosofía consistieron fundamentalmente en un nuevo modo, substancialmente diferente, de hacer filosofía. No cambió, ni sólo ni principalmente siquiera, la temática de la filosofía, sino el discurso filosófico mismo en sus elementos constituyentes y en las leyes de su desarrollo. Proponer como hipótesis que la situación histórica de los países del Continente Latinoamericano importa un cambio en la constitución del pensar mismo y tratar de definir cuáles son las principales líneas de fuerza del campo en que dicho cambio ha de darse, eso es lo que llamamos una cuestión epistemológica acerca del filosofar.

Creo que fue Leopoldo ZEA el que aventuró hace ya mucho tiempo que la mutación que tendría que operarse para que hubiera una filosofía latinoamericana es la de la substantivación del adjetivo "latinoamericana" y, no sé si él completaba su pensamiento en esta forma, la adjetivación de la "filosofía". Algo así desearíamos ver que se hace allá en los cimientos de esta "filosofía latinoamericana de la liberación". Porque, desatentos a la ya vieja propuesta de Leopoldo ZEA, hemos seguido ensartando más y más adjetivos en una filosofía que suponíamos sólidamente fundada como supremo Sujeto de todas las predicaciones lógicas pensables. Con esto no proponemos, permítasenos in-

sistir, una disolución de la filosofía o del pensar en general. Todo lo contrario. Se trata de llevar el pensar a otros espacios. Se trata tal vez, no hay por qué ocultarlo, de relativizar un pensar en concreto, que nosotros habíamos absolutizado (la filosofía) o el pensar sin más, y considerarlo como formando parte y cumpliendo unas determinadas funciones dentro de un conjunto de otras prácticas, con las cuales siempre mantuvo ciertas relaciones de las que pareciéramos sonrojarnos a juzgar por el empeño que hemos tenido por no desvelarlas: ¡hasta tal punto somos víctimas del deslumbramiento de las ideologías!. A nuestro lado, no hace mucho, algún grupo de filósofos argentinos se constituyó en debate acerca de lo que ellos llamaron "ruptura teórica" del pensamiento latinoamericano, porque consideraban que la llamada "ruptura epistemológica" había sido por ellos superada (!). Otros preferían hablar, antes del encuentro a que acabamos de aludir, de una cierta "ruptura ontológica" (?). Aquí insistimos en un planteo epistemológico, y en la necesidad de pensar una ruptura epistemológica en el filosofar mismo, como condición de posibilidad para que ese filosofar sea tal y pueda tenerse así la garantía de que él piensa la realidad y no la proyección sobre la realidad de sus propias ideas e ilusiones.

Al plantear así las cosas puede muy bien suceder que no tengamos otro mérito, si alguno, que el de levantar una voz de alerta o el de invitar a un esfuerzo crítico. Esfuerzo que quisiéramos que fuera en el campo de la filosofía no menor que aquel que en el de la religión proponía también MARX. Viene bien citar sus palabras en este punto, porque nos permiten vislumbrar qué nueva filosofía podríamos hacer si la fundáramos o la pasáramos sobre el fuego de una crítica como de la religión dice MARX: "Superar la religión como felicidad ilusoria del pueblo -decía- implica exigir su felicidad real. Exigir que éste abandone las ilusiones acerca de su situación equivale a exigir que abandone una situación que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es por lo tanto, en germen, la crítica de este valle de lágrimas, cuya apariencia sagrada es la religión. La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, mas no para que el hombre la soporte ahora sin fantasías ni esperanzas, sino para que rompa sus cadenas y recoja la flor viva. La crítica de la religión quita al hombre sus ilusiones a fin de que piense, actúe y configure su realidad como un hombre sin ilusiones que ha alcanzado la razón; a fin de que gire en torno de sí mismo y, con ello, en torno del sol real. La religión no es más que el sol ilusorio que gira en torno del hombre mientras éste no gira en torno de sí mismo" (4).

Llevar la crítica, en el seno de la filosofía, hasta la raíz de sus condiciones de posibilidad como discurso.

Esto es lo que consideramos de la mayor urgencia, si no queremos construir filosofías de la liberación como otras tantas "religiones para el pueblo", cuyo mejor fruto habrá sido, al final, el de hermosear con mil y mil nuevas ilusiones de liberación las seculares cadenas de la dominación.

Con todo, no debe considerarse todo cuanto digamos aquí como la sola enfatización de la función crítica que debe cumplir la filosofía y que le es esencial. Sino el apunte de una secuencia de proposiciones pertenecientes a un dominio teórico. Algo así como lo que cierto autor llamaba en una reciente obra una "teoría de la filosofía"(5). Si se quiere, una teoría sobre las condiciones epistemológicas del filosofar, que incluye aquella función crítica que, al menos como a pensar racional, le corresponde a toda práctica teórica dentro de la filosofía.

Sólo una observación más, que consideramos importante para situar adecuadamente la dirección en que apuntan estas líneas. Nuestras consideraciones epistemológicas no pueden entenderse como una función teórica previa al filosofar propiamente tal. Tampoco debe suponerse que su objeto pertenece al terreno de lo temático de la filosofía. No abordamos aquí, por tanto, la vieja cuestión del punto de partida del filosofar o del objeto primero de la filosofía ni el acto de "fundación" del auténtico filosofar. Son consideraciones que quieren conformar una teoría básica completa sobre aquellos condicionamientos que operan en el proceso del pensamiento filosófico en todos los momentos de su desarrollo, aunque con diferentes modalidades en cada momento. Tomar esos condicionamientos como objeto de pensamiento o reflexión puede hacerlo el filósofo o bien en el punto de partida de su discurso filosófico tematizador o bien en un punto determinado de ese mismo discurso por efecto de algún obstáculo o estímulo que se interpone en el hilo de su discurso. Aunque no interesa en este instante, conviene advertir que la función que puede cumplir esta instancia teórico-epistemológica puede matizarse y aun corregirse según el punto exacto del discurso filosófico en que se sitúe. Lo que queremos destacar es que el ejercicio de su función debe ser constituyente del discurso filosófico mismo, con igual razón y medida como lo es el conjunto de condiciones epistemológicas que esta teoría toma por objeto.

Tampoco se crea que planteamos aquí la cuestión de la necesaria mediación del discurso "propiamente" filosófico por los discursos de otras ciencias. Cuestión ésta muy importante, nadie lo duda hoy. Ella, sin embargo, es cuestión secundaria y siempre derivada de aquellas fundamentales que aquí se abordarán o, si hubiéramos de ser más exactos, tal vez tendríamos que decir que el tratamiento epis-

temológico de la mediación del discurso filosófico por otros discursos, científicos o no, podría ser incluído como un momento, sólo un momento pero nada despreciable o "secundario" en el sentido de accidental, del planteamiento teórico que vamos a exponer. Si hubiera de mantenerse aquí el concepto de "mediación" (de lo que no estamos seguros, ya que el planteo de la cuestión tal como se hace en el presente trabajo implica, como podrá comprobarse, el rebasamiento del mismo concepto de "mediación"), habría que decir que tratamos la mediación del pensar por el hacer, de la "theoría" por la práctica, de la "práctica teórica" que es la filosofía por la "práctica social" como conjunto de prácticas. Viejo problema éste de las relaciones entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la "acción". Pero que hoy puede replantearse a una nueva luz, hasta tal punto que tal vez podamos reformular, cargándolo de un significado que el desarrollo de muchos siglos de teoría y de práctica han podido ir decantando, aquella sentencia de ARISTOTELES de que "la suprema praxis es la teoría". Con todo, no estaríamos muy seguros de que lo inverso no sea también verdad: "la suprema teoría es la praxis".

PRIMERA PARTE

Hacia la definición del campo teórico sobre la posibilidad de una filosofía de la liberación

En el SIMPOSIO DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA, organizado en SAN MIGUEL (Buenos Aires) por la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador como coronación de la IVº Semana Académica de Filosofía, en el mes de agosto de 1973, se sometió a discusión el problema de una filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación.

Las actas del Simposio, con los textos de las exposiciones de los profesores invitados y las intervenciones de los participantes en el diálogo que siguió a las exposiciones, han sido publicadas por la revista STROMATA en su número de octubre-diciembre del mismo año 1973. En la presentación de ese material el Dr. Juan C. SCANNONE afirma que "estamos entrando en una nueva etapa de la reflexión filosófica hecha en y desde América Latina, etapa que se ha dado en llamar 'filosofía de la liberación', cuya originalidad es la de estar al servicio, como pensamiento

reflexivo y crítico, del proceso histórico de liberación del pueblo latinoamericano" (6). El mismo Dr. SCANNONE señala, en nota al pie de página, los principales hitos del tratamiento de esta filosofía latinoamericana en la misma revista STROMATA, que, aunque no exclusivamente, parecerían poder atribuirse el mérito de haber hecho aportes sólidos para la constitución de dicha filosofía que, como se nos dice inmediatamente, no es la "filosofía que se cultiva en nuestra América, sino el pensar filosófico que se hace desde América Latina, desde su peculiar situación histórica y respondiendo a ella". Allí mismo se habla luego de una "búsqueda" de un tal pensamiento, en la que hay que incluir sin duda en un lugar destacado el mismo Simposio de San Miguel.

Si bien cabría preguntarse si la alusión a esa "búsqueda" no equilibra o relativiza el énfasis puesto, en otros momentos de la citada presentación de las actas del Simposio, sobre la existencia de una filosofía latinoamericana de liberación, es mucho más importante subrayar que todo el Simposio se centró sobre la existencia de esa filosofía como problema. Quien imprimió desde el comienzo ese giro al Simposio, tanto más cuanto fue el primero en el orden en el uso de la palabra, fue el Prof. Augusto SALAZAR BONDY. Para éste el problema consistía, en términos realistas, en hacer de la filosofía que se cultiva en América Latina una "filosofía de la liberación" y no de dominación.

Ninguno de los profesores, que siguieron a SALAZAR BONDY en su exposición, se sitúa en el mismo campo que aquél: el de la filosofía latinoamericana de la liberación como problema. Leopoldo ZEA, dando por constituida esa filosofía, matiza algunas de sus características que considera él principales. J. C. TERAN DUTARI expone la permanente presencia del pensamiento cristiano en una filosofía latinoamericana de la liberación que también da por constituida. Félix SCHWARTZMANN se remonta a los tópicos de la "singularidad y universalidad" de la filosofía y la experiencia americanas. Fenómeno curioso de la dinámica del desarrollo del Simposio a partir del diálogo con los expositores: la discusión gira en torno al problema de una filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Vale decir que el debate se mueve en el espacio delimitado claramente por SALAZAR BONDY: ¿qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación?. He ahí el problema: hay que determinar unas condiciones mínimas de posibilidad de la constitución de esa filosofía. El mismo desarrollo del diálogo, jalonado por nuevas intervenciones de los mismos profesores invitados y especialmente de SALAZAR BONDY, fue permitiendo una comprensión de las distintas posiciones teóricas acerca del problema representadas entre los participantes del Simposio. Tam-

bién obligó a unos y a otros, a los que aún no se habían planteado el problema y a los que pensaban haberlo resuelto ya o haberlo planteado en otro espacio distinto y más adecuado que el de SALAZAR BONDY, a replanteárselo precisamente en este último espacio. Sin la intención de agotar su caracterización, necesitamos presentar aquí brevemente las principales líneas de esas posiciones, con la mayor precisión y objetividad que nos permite el texto escrito por encima de la volatilidad de la palabra oral en el rápido curso de numerosas intervenciones.

Todas estas posiciones, si bien se nos ofrecen deficitarias en su planteo básico, por referirse todas, a veces muy a pesar de ellas mismas, al espacio en que SALAZAR BONDY había situado el problema, nos permitirán definir después mejor dicho campo y las condiciones fundamentales de posibilidad de una filosofía de la liberación latinoamericana como las marca el citado pensador, hoy fallecido, desde un campo previamente delimitado.

1. Planteos deficitarios

a. La frustrada identificación del Sujeto del filosofar

Para algunos, el problema de la constitución de una filosofía de la liberación se reduce a una cuestión de extrañamiento de la filosofía del recinto enclaustrado de las Facultades universitarias para convertirse a una filosofía, al parecer innata, que en la forma de una "comprensión del mundo" (no como "actividad del filósofo, profesión, saber") existe en los "pueblos latinoamericanos". Una filosofía que no es de élites ni "repite el idioma del imperio" como lo hace la académica.

Dada esta hipótesis (¿tesis?), al filósofo académico sólo le queda una doble posibilidad: o bien repetir la filosofía como se hace desde la Universidad, iniciando un largo proceso de destrucción, reconstrucción y reformulación, o bien "hacer filosofía desde lo que yo -se nos dice- he llamado 'la ciudadanía', o sea, desde los pueblos. Y eso le significará más que la destrucción, reconstrucción y reformulación, la inserción política en la práctica coherente de su pueblo" (9). Es decir, la filosofía auténtica, que se da por supuesto que es de liberación, la hacen los "pueblos". El "filósofo", hasta ahora "académico", debe insertarse en la práctica del pueblo; pero no sabemos si para morir definitivamente como filósofo o para qué. Tampoco se indica, aunque sea mínimamente, de qué naturaleza es o cómo puede realizarse esa inserción política, a la que pareciera considerarse como condición para que nazca una filosofía que, por otro lado, se nos dice que ya existe en el "pueblo". Mucho menos se nos define al "pueblo", Sujeto infalible del filosofar liberador. En

todo caso, se da por supuesto que la "práctica coherente" de ese "pueblo" es garantía suficiente de que su filosofía, y aquella misma práctica de la que ésta parece surgir, estará al abrigo de todo contagio proveniente de la situación de dominación, situación que parece que se admite como un hecho. SALAZAR BONDY observó finamente al exponente de esta posición: "Estaba tratando de evitar esa palabra (pueblo), pues a mi juicio es un término equívoco, si no lo definimos estipulativamente como yo creo que hay que definirlo (...) pero no estoy seguro de que podamos ir a sacar del pueblo un pensamiento que por milagro estaría desalienado y por milagro no estaría en condición de defectividad, como lo está el de los otros estamentos de la sociedad. Por que es justamente quien más ha sufrido; por tanto se revela en la lucha, pero no en la formulación de un pensamiento" (10).

En esta misma línea y prolongando el intento de identificar un Sujeto del filosofar que nos garantice que éste es de liberación y no participa de las condiciones de la situación histórica y social de dominación de nuestros pueblos, otro afirmaba la existencia de una ruptura. Esta se da en la llamada "civilización occidental y cristiana", en la modernidad europea. Pero por partida doble se da en nuestro Continente, porque rompemos (se está rompiendo) con la modernidad, pero además "con nuestra dependencia, es decir, romper con la modernidad dependiente". Pero en la ruptura tal como la vivimos nosotros, desde la vertiente latinoamericana, se da un giro, que es algo nuevo: "Ese giro no se da meramente por la apertura a la historicidad o a la praxis histórica, sino que descubrimos que la historia, la praxis histórica, se dan en los pueblos. Se trata de un giro o con-versión al pueblo. Y aquí vuelve a entrar en la reflexión la categoría de "pueblo" tan discutida en estos días, que es quizás tan ambigua porque es tan rica: una especie de "categoría-símbolo". Yo diría -se concluye- que forman el pueblo aquellos que realmente se orientan hacia un proyecto común de liberación. En ese sentido, sí, el criterio son los oprimidos. MARX hablaba del proletariado, pero ya la Biblia hablaba de los pobres".

Según este punto de vista, además de la función crítica y de lucha contra la razón dominadora, le corresponde a la filosofía "el aspecto positivo de una hermenéutica de ese logos popular del que hablaba -se continúa-, hermenéutica que, evidentemente, no puede hacerse fuera de la praxis, de una opción por dicho pueblo. Se trata de una praxis política en sentido amplio, en cuanto esa praxis intelectual surge de una opción ético-política" (11).

Dentro de su clara afinidad con la posición anteriormente presentada, a ésta la caracteriza la matización de algunos elementos o notas con que se querría definir el

Sujeto del filosofar sobre todo. Se enfatiza aún más, si cabe, que el sujeto es el pueblo: sujeto, no sólo del filosofar, sino aun de la praxis histórica. Más aún, el que la praxis histórica sea hecha por los pueblos es la propiedad, el "giro", lo nuevo, de lo que está aconteciendo del lado de acá de la ruptura con la modernidad europea (nos gustaría preguntar quién hizo la "revolución" francesa por ejemplo; ¿la burguesía?; y sin embargo el filósofo de ese tipo de "revoluciones", J. J. ROUSSEAU, las pensó como la praxis propia del "pueblo": ¿qué recubría en el discurso de ROUSSEAU el concepto de "pueblo"?). Con eso, pareciera que se quiere soslayar la posibilidad de que la praxis histórica esté contaminada de dominación por darse en una situación global de dominación: siempre habrá un "substrato", el pueblo, que permanece "liberado" de toda "dominación", su praxis es sin duda de liberación por eso mismo.

Aun cuando se nos dice que casi se renuncia a definir el "pueblo", indefinible propiamente por ser una "categoría-símbolo", algo así como la hipóstasis metafísica y trascendente de la absolutamente pura praxis histórica de liberación, enseguida se añade que bien pudieran considerarse "pueblo" todos aquellos que realmente (?) se orientan hacia un proyecto común de liberación. No aparece claro si el conjunto de estas notas está articulado alrededor de la nota de "real orientación", la "orientación" sin más, el "proyecto", el "proyecto común" (nota, por tanto, de "comunitariedad", suponemos que no cabría ni en la denotación ni en la connotación del expositor de este pensamiento el hablar de una nota de "comunismo" o algo por el estilo) o, finalmente, la "liberación", o si es el conjunto de notas el que define al pueblo. En un caso o en otro, la acumulación de conceptos ambiguos, y hasta equívocos, no puede sacar de su ambigüedad al concepto de pueblo que se intenta definir o describir. La confusión aumenta, cuando vemos situados en la misma línea, al parecer, al proletariado de MARX y a los "pobres" de la BIBLIA, y ello para referirlos a los "oprimidos" con quienes se quiere identificar al "pueblo". No tenemos duda de que MARX y la BIBLIA definen, y bien pormenorizadamente en sus respectivas situaciones históricas incluso, al proletariado y a los pobres; pero, además de que nos parece imposible considerarlos como términos o cosas ni siquiera equivalentes, difícilmente podríamos admitir que ambos equivalgan a "los oprimidos" que, por otro lado, se considera como la definición del "pueblo" (11 bis). Sobre un "sujeto" tan poco identificado, imposible incluso de ser pensado dentro del marco de referencia en el que se mueve el expositor que estamos citando, consideramos que no puede sostenerse ninguna praxis histórica de liberación o de "ruptura", mucho menos una filosofía cualquiera.

Por eso mismo, sufre alteraciones, dignas de notarse, el concepto de "opción" con aquel pueblo. Ya no se habla de "opción con o en el pueblo" ("insertarse en su práctica coherente", se nos decía en la primera de las posiciones citadas), sino de opción por el pueblo. Sólo este detalle, al parecer mínimo, sería suficiente para invalidar tanto el discurso entero dentro del cual aparece como el de la posición anteriormente referida. Pues una opción por el pueblo bien podría darse desde fuera del pueblo, desde el espacio, académico incluso, de la filosofía preconstituida en el exterior de la praxis histórica y política del pueblo. Otras palabras del mismo autor que estamos citando ("su originalidad (la del nuevo pensamiento en América Latina) es la de estar al servicio, como pensamiento reflexivo y crítico, del proceso histórico de liberación del pueblo latinoamericano") acaban convenciéndonos de que se está refiriendo a una filosofía que piensa para el pueblo (¿por el pueblo?), que podría llegar incluso a pensar al pueblo, que opta por el pueblo en su pensamiento, pero que se constituye mediante una praxis en otra parte que no es la praxis misma del pueblo. Si el pueblo, como se nos había asegurado, es el que hace la práctica segura de liberación, una filosofía así bien pudiera no ser una filosofía de la liberación.

Por último, la opción por el pueblo que se nos propone es ahora, ya no "política" como se nos decía en la posición anteriormente citada, sino "ético-política" o "política en sentido amplio". Uno no acierta a comprender sobre qué extremo recaerá el acento de lo "ético": ¿sobre la opción misma? ¿sobre lo popular o "populista" de esa opción?. En otras palabras, ¿cuál es el objeto de esa normatividad ética y cuál su fundamento? ¿No se apunta a que la filosofía que podrán seguir haciendo los "intelectuales" con su práctica "intelectual" deberá fundamentarse en una "proto-filosofía" de carácter ético-político? ¿No será ése el comienzo de la filosofía de la liberación que esta y parecidas posiciones defienden?. De paso, no podemos menos de sugerir que una filosofía primera de esta naturaleza nos parece moverse en el aire o, cuando más, pretender sostenerse a sí misma, a no ser que se reclame de una metafísica implícita y, tal vez, vergonzante.

He aquí un pensamiento incoherente y contradictorio consigo mismo, pero que, en negativo, nos muestra por dónde podría ir el camino para la constitución de una auténtica filosofía de la liberación latinoamericana. Tan contradictorio consigo mismo este pensamiento, que acaba considerando a la nueva filosofía como una mera cuestión de "perspectiva nueva", ya que "en los contenidos falta mucho por hacer" (12). Al final, por lo que se ve, no podemos decidir si la novedad de la filosofía que se postu

la está en los contenidos (¿cantidad de contenidos o "grados" de profundidad en su tratamiento, cuando se nos habla de que "falta mucho por hacer"?) o la perspectiva con que se miran unos mismos contenidos. Un pensamiento que se ha truncado inmediatamente después de su primer impulso, que hubiera sido aceptable como hipótesis de partida, o que se ha extraviado bien pronto. En todo caso, no ha acertado a plantearse si y cómo una praxis nueva, por ejemplo la del pueblo latinoamericano, lleva a una filosofía nueva y en qué consiste su novedad. Eso hubiera sido centrar en el punto exacto el problema.

b. La negación del problema. Toda filosofía es filosofía de liberación.

Para otros, filosofía y liberación son términos equivalentes. No hay, por tanto, problema real de una filosofía latinoamericana de la liberación. "El afán de liberación lleva a la filosofía y la filosofía lleva a la liberación. Pues filosofía es, en último término, autoconciencia. Y autoconciencia lleva evidentemente a la autodecisión, que es liberación del verdadero ser, autorrealización". Puede concluirse entonces: "si siempre ha habido filosofía en América, y realmente la ha habido, hemos tenido siempre en alguna forma un cierto nivel de liberación, y no de mera dependencia". Pero no, no puede concluirse así, sin más. Porque el "grado" de liberación o su correspondiente "grado" de dependencia, y el "modo" en que podremos liberarnos dentro de aquellos grados, ofrecen un campo al filosofar y una concreta (?) tarea al filósofo: "la revisión de los esquemas culturales en los que nos movemos, revisión -se nos dice- no sólo del esquema cultural europeo ni sólo del esquema cristiano de la colonia, sino también del esquema griego. En otras palabras: debemos revisar todos los esquemas culturales y tener conciencia de lo que en ellos encuadra con el hombre y de lo que no encuadra con el hombre"(13). En estas palabras se acusa el acento de un pensador interesado por temas y experiencias orientales de pensamiento. Está bien ese interés; pero de ninguna manera se nos muestra como puede iniciarse una praxis de pensamiento que lleve a nuestra realidad, aunque sólo sea la realidad de nuestra filosofía, a esa superación del horizonte greco-occidental a que se alude. Por eso, las incursiones en el Oriente podrían parecerse a buenas e ilusorias evasiones.

Al final del párrafo transcrito se insinúa incluso una revisión de "nuestra situación histórica", pero se nos frustra cuando se nos añade que esa revisión apunta a "analizar y mostrar los esquemas de liberación del hombre universal y americano", de modo que no volvamos a utilizar como en el pasado "esquemas ajenos, los que, a la lar

ga, llevaron a una nueva dependencia". Y se termina con una voz de alerta "para siempre buscar una auténtica liberación para América Latina". En estas últimas palabras pareciera admitirse que existe o puede existir algún problema en el buscar, si no en el pensar, la liberación latinoamericana. Pero todo queda diluido en esa vaga exhortación a la búsqueda de la "auténtica liberación", a la que nos conducirá indudablemente la filosofía como autoconciencia, con sólo que nos dejemos conducir por el "afán de liberación".

Intimamente relacionada con esta posición negadora del problema se manifestó en SAN MIGUEL otra, a la que nos interesa referirnos especialmente. Ella resume y perfila con contornos bien acusados su propia postura, las derivaciones que de ella se siguen hasta los límites más increíbles, y al mismo tiempo destaca la vanidad de la llamada "filosofía latinoamericana de la liberación". Según esta intervención en San Miguel a que nos referimos, esa filosofía latinoamericana de la liberación no existe. Se ha hablado mucho de ella, de sus métodos, de normas y modos cómo debería procederse, lo mismo que ha sucedido con "la teología latinoamericana de la liberación" -se nos dice-. Pero falta concreción: "no existe un libro que concretamente exponga la teología latinoamericana de la liberación". En esto, estamos en déficit respecto de los norteamericanos: "ellos por lo menos tienen una "Teología negra de la liberación"".

Tampoco existe esa filosofía "latinoamericana" de la que "se viene hablando...desde hace muchos años: de métodos y propósitos, pero en concreto no se pone el dedo en la llaga". Pero de repente la línea de este discurso sufre una inflexión sorprendente: esa filosofía latinoamericana no existe, porque siempre ha existido y con características bien propias. "Sin embargo -voy a hablar de la filosofía argentina, pues es lo que más conozco- se pueden encontrar en el pasado características propias: por ejemplo, el positivismo argentino tiene un carácter tal que hace que no se pueda decir que sea simplemente la introducción del positivismo en la Argentina". Al final, se propone como la tarea de la filosofía y de los filósofos de hoy el estudiar a nuestros pensadores del pasado, ver cómo ellos abordan la filosofía europea, porque aunque aparentemente no hacen sino repetir a los pensadores europeos, lo hacen desde un enfoque latinoamericano, argentino, etc. (14).

Hay varios matices que observar en estas palabras. Toda la referencia a nuestros pensadores del pasado hace pensar. Uno no estaría tan seguro de que nuestra recién "descubierta" filosofía latinoamericana haya nacido con unas características más "propias" y, más que eso, con

una adecuación más acabada al proyecto histórico y político de su tiempo o de sus generaciones coetáneas. Una cosa, relativamente fácil, es declarar superada la generación de la filosofía positivista y liberal, o la de los "ontólogos", como dice el Dr. Juan C. SCANNONE en la presentación del Simposio de San Miguel, y otra cosa muy distinta y mucho más difícil es igualar siquiera la eficaz, rigurosa y certera inserción de aquel pensamiento en su momento histórico. No cabe duda de que la filosofía positivista y liberal funcionó perfectamente dentro del proyecto político y de la praxis histórica de la Argentina de su tiempo. Al lado de ese hecho, pasan a segundo plano otras consideraciones como, por ejemplo, la de la originalidad del pensamiento y de su correspondiente proyecto político. Entrar en una discusión de ese tipo no conduciría a nada, porque nuestro interlocutor, aquél cuyas palabras representativas hemos transcrito hace poco, podrá argüirnos que a juzgar por las obras producidas por nuestra "filosofía latinoamericana de la liberación", no podría dirimirse cuál es el avance realizado en la sustitución de los positivistas europeos por Hegel, Heidegger, Stern, Levinas o Spengler, por sólo citar algunos de los pensadores europeos que están en la base de las obras de nuestros mejores filósofos latinoamericanos. Discusión vana si la proponemos en ese plano, porque supone, sigue suponiendo, que la liberación de la modernidad europea ha de venir del campo del "pensamiento", y en ese campo difícilmente podría mostrarse cómo puede superarse el horizonte de un pensamiento, que constituye nuestro horizonte, nuestro único horizonte, si no es basándonos en elementos y usando las mismas armas, las únicas armas, que ese horizonte nos suministra. A este respecto nos conviene recordar que los primeros en plantearse el rebasamiento del horizonte greco-occidental, ya no sólo el europeo, fueron los mismos europeos, por ejemplo M. HEIDEGGER con su tema de la clausura de la metafísica onto-teológica o J. DERRIDA, continuando a HEIDEGGER, con su tema de la clausura de la era de la metafísica logocéntrica que procede de Platón (15).

No queremos con esto negar que no se pueda pensar en volver contra la modernidad europea los mismos instrumentos de pensamiento que ella nos ofrece. Al contrario, sostenemos que eso es posible, pero a condición de que la revolución renuncie a darse tan sólo en el plano del pensamiento. La revolución, la superación del pensamiento, ha de darse refiriendo el pensamiento a un conjunto más vasto, donde podremos encontrar elementos originarios y específicos que no han sido aprehendidos o abarcados por el horizonte de pensamiento dentro del que necesariamente tenemos que movernos.

Sólo una observación más acerca de la evocación, que

se nos hacía, de una "teología negra de la liberación". Efectivamente, no tenemos noticia de que se haya hecho una "Filosofía negra" o una "filosofía obrera o proletaria" de la liberación. Sin duda se advierte lo que queremos decir con esto. Aventuramos que algo empezaría a cambiar en la filosofía, en la que hacemos o pretendemos hacer, si nos preguntáramos acerca de ella quién se piensa en esa filosofía o quién se piensa en nosotros cuando aseguramos estar pensando la liberación o el pueblo o los oprimidos que son "los otros", etc. Como ya lo hemos indicado, no importa quién creía J.J. ROUSSEAU que se estaba pensando en la filosofía contenida en "El contrato social" por ejemplo. Lo importante y decisivo es que allí se estaba pensando la burguesía emergente del tiempo de ROUSSEAU y nos atreveríamos a decir que la filosofía de "El contrato social" fue válida y debe ser considerada hoy como válida porque fue una eficaz herramienta en la praxis de ascensión y afirmación de la burguesía de la época. Como la llamada filosofía liberal o positivista de la generación del mismo nombre en la Argentina. Volviendo a nosotros, preguntémonos: ¿quién se piensa en el discurso de nuestra pretendida "filosofía latinoamericana de la liberación"?. En el esfuerzo por contestar a esa y parecidas preguntas podríamos ir entreviendo el mejor camino para determinar si nuestra filosofía es latinoamericana y de liberación, dos cosas que no están dadas de por sí. Para no prolongar más el hilo de esta reflexión, que no corresponde a este momento, tendríamos que subrayar solamente que el plantearnos esas cuestiones implica al tornar al problema del sujeto del filosofar; pero refiriéndolo, y éste sería el cambio radical, a otra cosa, a otro campo concreto y específico que puede ser la práctica social en sus determinaciones históricas. De esto más adelante.

Como hemos visto, estas nuevas posiciones que estamos recensionando tratan de invalidar la pretensión de la filosofía latinoamericana de la liberación de erigirse en "la" filosofía con tal categoría de latinoamericana y de liberación. El fundamento de tal invalidación sería más o menos éste: dada la definición (o indefinición) de esa filosofía latinoamericana, o no existe tal filosofía o toda filosofía es latinoamericana y de liberación. Aunque pueda parecer peregrino, unas y otras posiciones nos recuerdan, al moverse en el mismo espacio y arena de planteo del problema, a aquel juego interminable y aporístico en que caían las largas disputas escolásticas sobre la existencia de una filosofía cristiana: en resumidas cuentas -se concluía casi siempre- hay una filosofía cristiana, porque indudablemente hay cristianos que hacen filosofía. Algo parecido aquí: existe una filosofía latinoamericana, porque existen latinoamericanos que hacen filosofía. O tal vez así: hay una filosofía de la liberación, porque hay.... (¿tendremos el suficiente valor o la suficiente

falta de pudor como para decir "proletariado" o "pobres" o "liberales", etc., sabiendo que tendremos que incluirnos a nosotros mismos, si pretendemos que nuestra filosofía sea de liberación?) "pueblo" que hace filosofía. Problema resuelto. Sólo ha sido necesario atribuir al concepto de "pueblo" la mínima comprensión, para que su "extensión" llegue al máximo. Así, ya no hay por qué seguir tratando de precisar cómo se inserta el filósofo en la práctica política del pueblo o de qué naturaleza es esa misma inserción. Nada de eso. Pero también así se habrá renunciado a definir el estatuto de nuestra filosofía latinoamericana de la liberación: porque, como al fin y al cabo todo es pueblo o todos somos pueblo, toda filosofía es filosofía de liberación. No existe, pues, una filosofía específica de la liberación ni una filosofía latinoamericana.

2. Límite mínimo del campo de problematicidad: Augusto SALAZAR BONDY.

Diferentes en muchos aspectos, los dos tipos de posiciones teóricas que hemos expuesto coinciden en una cosa: son deficitarias en el planteo del problema de una filosofía latinoamericana de la liberación. Esa coincidencia las hace desembocar, tras largas divergencias en su desarrollo, en la misma salida, que no es realmente salida ni para unos ni para otros: no existe una filosofía de la liberación. Estaríamos tentados de decir que en realidad de verdad de lo que adolecen todas estas posturas es de una inexacta comprensión y un incorrecto análisis de la realidad histórica y social en que operamos y pensamos como filósofos. Como vamos a ver enseguida, bastaría con que trabajáramos más con un concepto sistemático de lo que es "situación de dominación", que nos propusiéramos la duda de que, por surgir de una situación global de dominación, el pensamiento filosófico latinoamericano puede nacer marcado con esa misma dominación. Al tener que pensar dentro de un sistema de dominación, nadie nos garantiza que nuestro pensamiento no sea el pensamiento del polo dominador del sistema, sino el del polo dominado. Pero todos estos puntos de sospecha ni siquiera podían proponérselos las posiciones citadas, ya que no se cuestionan acerca del condicionamiento del pensar por la práctica social o, cuando rozan el problema, tratan de solucionarlo buscando un nivel, "sujeto", de la praxis social que esté al abrigo de los efectos condicionadores de la situación de dominación. Es decir, no se ha comprendido todo el alcance de una situación de dominación en tanto sistema. Defecto de daltonismo: semejantes posturas sentirán grande dificultad en analizar la realidad social de un país o de un conjunto de países dentro de un sistema capitalista que opera hoy con un capital internacionalmente estructurado,

por ejemplo a través de las empresas multinacionales. No podrán comprender por qué tiene tanto empeño ese mismo capitalismo en hacer ver que los trabajadores de un país no tienen nada en común con los de otro país, que los problemas de unos y otros son esencialmente distintos, que eso sería un internacionalismo predicado e imaginado por la conspiración marxista o comunista mundial. Lo que se trata de reprimir es precisamente el punto exacto del problema: que los obreros asalariados de Estados Unidos, por ejemplo, tienen mucho que ver con los de la Argentina, el Brasil o Bolivia, en tanto todos trabajan dentro de un sistema capitalista verdaderamente internacional o, mejor, supranacional, que necesita para subsistir crear desequilibrios constantes entre los polos desarrollados y los polos subdesarrollados del mismo sistema. No cabe duda de que el discurso filosófico no puede en este terreno despegar demasiado pronto y demasiado seguro de sí mismo, sin acudir a la mediación del discurso de otras ciencias cuyo desarrollo desigual con el de nuestra filosofía es manifiesto.

El Prof. Augusto SALAZAR BONDY en el Simposio de SAN MIGUEL planteó las cuestiones en ese terreno (¿reflejo o índice del influjo de su acción política en su país sobre su propio pensamiento?). Y a ese terreno creemos que hay que volverlas, como un nivel mínimo de consideración que nos permita enfocar bien nuestro problema. Retomemos, pues, las líneas principales del pensamiento de SALAZAR BONDY tal como él lo expuso en San Miguel.

a. La filosofía de nuestra América, filosofía deficitaria

SALAZAR BONDY parte de la constatación de un hecho histórico presente, que no se puede disimular: "para los países latinoamericanos, o -para decirlo con la expresión de Martí-, de nuestra América, considerados separadamente o en conjunto, la situación más clara y definitoria es la situación de dominación, sea que algunos estén saliendo ya de ella, como Cuba, el Perú, Chile (Nota: téngase en cuenta la fecha en que SALAZAR BONDY pronunciaba estas palabras: agosto de 1973) u otros países que están en proceso de cambio, sea que estén totalmente embalsamados en la situación de dominación" (16).

El registrar el hecho de la dominación de los países latinoamericanos no sería nada nuevo. Es un hecho evidente, imposible de negar. Con todo, la afirmación de ese hecho por SALAZAR BONDY está hecha en un contexto que es preciso destacar. La dominación opera dentro de un sistema o, mejor, como un sistema, determinando en el interior de cada país disfunciones que caracterizan bien en concreto la situación de dominación: "la dominación de un país respecto a otro se da en íntima relación con la domina-

ción de grupos al interior de cada país, grupos que pueden definirse como clases, castas o regiones -lo que se quiera-, pero siempre hay una ligazón entre la dominación de país a país y la dominación al interior" (p. 394). El concepto de "país", demasiado globalizante, del que había partido SALAZAR BONDY, se especifica bien aquí. "País" era, al principio, algo heterogéneo, "esa agrupación de gente que está en un territorio dentro de la jurisdicción de un estado, con todo lo que dentro hay de divergencias, contrastes e inclusive relaciones de dominación e intereses. Vamos a entender, pues, "país" en el sentido de conjuntos, de sociedades globales dentro de un territorio y jurisdicción de un estado" (p. 394). Como puede verse, podría fácilmente confundirse el "país" en el sentido salazariano con el "pueblo" de que otros hablan. Sin embargo, las diferencias son substanciales: el "país" es entendido en última instancia por referencia a una dominación con estructuras concretas; por eso mismo, cada "país" es sujeto de dominación y de liberación a un mismo tiempo y habrá que analizar los elementos o unidades más pequeñas que componen al país para determinar hasta qué punto éste vive un proceso de liberación, a qué nivel, sobre la base de qué elementos, etc. De ahí la indicación de las clases, castas o regiones, hecha por SALAZAR BONDY, como elementos propios de un análisis de esa globalidad que inicialmente se toma en consideración y se llama "país". Expresamente lo dice un poco antes: "No voy a usar la noción de "pueblo", para no confundir" (p. 393).

Otro aspecto clave para entender el planteo salazariano es el de su concepción de la cultura: "Voy a entender "cultura" en el sentido de un sistema de valores, símbolos, actitudes, con el cual un grupo humano, de cualquier magnitud, responde a las solicitaciones y conflictos que provienen del mundo y de la existencia" (p. 393; la bastardilla es nuestra). La cultura es, pues, un nivel de la vida de esa sociedad global que constituye cada país. Una instancia, como matizaremos más adelante. No debe llevarnos a engaño las connotaciones excesivamente existenciales de esta definición salazariana. Un poco más adelante, ya lo hemos visto, esas "solicitaciones y conflictos que provienen del mundo y la existencia" toman cuerpo bien concreto en las condiciones económico-sociales motivadas por el desarrollo/subdesarrollo. Se hace referencia, además, a "intereses", "contrastes", "relaciones de dominación", "divergencias" entre grupos, clases o castas. Todo ello no deja lugar a duda de que la cultura se inserta en una globalidad bien concreta, la sociedad de cada país.

La situación global de dominación de cada país o del conjunto de países latinoamericanos es caracterizada, en otra parte, como una relación entre dos instancias (personas, clases o países) de tipo "defectivo". Es importante

notarlo, puesto que marca el punto central de la visión que SALAZAR BONDY tiene de la filosofía latinoamericana, como vamos a ver enseguida. Las dos instancias en situación de dominación "están en relación tal que son dependientes el uno del otro en el sentido de que están trabajando juntos, viviendo juntos, compartiendo determinadas tareas vitales juntos, pero en la cual uno domina al otro", es decir, "tiene el poder de decisión sobre lo que es fundamental respecto al otro" y el "que es dominado, sufre como resultado una depresión, una falta de posibilidades de desarrollo, una limitación, es decir, todo lo que se puede considerar como defectivo porque el dominador lo subyuga en cuanto tiene la capacidad de decidir siempre por él" (p. 393).

En una situación de dominación, así definida, que es deficitaria, la cultura tiene que ser también deficitaria, por el solo hecho de ser una de las instancias de la situación global. Y la filosofía, como expresión de la cultura, como región de la instancia cultural si se prefiere, ha de ser igualmente deficitaria. SALAZAR BONDY lo afirma categóricamente: "la condición de dominación y de subdesarrollo hace que la cultura -en el sentido definido- de un país, sea afectada de todas maneras: queda afectada en cuanto esa cultura resulta defectiva, con una serie de limitaciones, de debilidades, con una merma de sus capacidades de creación. Todo lo cual lo afirmo globalmente (...) en conjunto se trata de una cultura defectiva, que yo por esa razón llamo una "cultura de dominación", o sea, una cultura en el estado de la dominación o que corresponde a la condición de dominación". Y enseguida bien explícitamente: "Sostengo que la filosofía, como producto de expresión de una cultura, cuando se trata de una filosofía que se hace dentro de un país que está en situación de dominación, es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación (...) La filosofía de nuestra América, nuestra filosofía, de cada uno de los países o del conjunto de los países latinoamericanos, es una filosofía de la dominación, y por lo tanto defectiva" (p. 395).

b. ¿Qué se puede hacer?

El cuadro de situación no puede ser más nítido. Dentro de él, solamente puede pensarse en una acción o un conjunto de acciones destinadas a constituir una filosofía que, surgida de una condición de dominación, supere esa misma condición. Una acción liberadora de la filosofía misma. Aunque sea sólo en este sentido, ya puede hablarse de una liberación de la filosofía en cuanto la filosofía es parte de una de las instancias de la globalidad que necesita ser liberada de su situación de dominación.

1)- Acción liberadora intra-filosófica. SALAZAR BONDY reconoce que la liberación puede y debe darse como acción dentro de la filosofía misma: "se puede proponer una acción en la filosofía, en la docencia filosófica y/o en el ejercicio no docente de la filosofía, que no se limite a continuar el camino de la filosofía de la dominación" (p. 396). Habría, según él, "resquicios", "posibilidades" de una acción liberadora, de iniciar un proceso que transcurra fuera del "flujo concreto del desarrollo histórico de los países dominados".

A continuación, señala tres direcciones, no propiamente etapas o momentos sucesivos, por donde podría discurrir esa acción: primeramente, una "acentuación de la acción crítica de la filosofía (...) una crítica que implica el tratar de lograr la máxima conciencia sobre lo que está produciendo el conjunto de nuestra situación. Esa dimensión crítica implica análisis, con los instrumentos de la epistemología, del análisis lingüístico, de la crítica histórico-social: análisis que nos va a dar un diagnóstico de la situación vital en la cual estamos" (p. 396); segundo, "un replanteo de los problemas, que nos haga ver las cosas en el sentido problemático, pero con una óptica distinta" (ibid); en tercer lugar, "ir hacia la reconstrucción de un pensamiento filosófico que fuera resultante de esa crítica y de ese replanteamiento. Es el famoso proyecto que siempre han tenido los filósofos, de reconstruir la filosofía: sigue siendo válido, solamente que tenemos que hacerlo a nuestro modo" (p. 397) (17).

2)- Condicionada por la acción extra-filosófica. Todas las acciones de liberación surgidas en el interior de la filosofía misma sólo son viables si se realizan "en conexión estrecha con otros procesos en el interior de la sociedad global" (p. 396). Esta conexión es, para SALAZAR BONDY, una verdadera condición de posibilidad de aquella acción liberadora intra-filosófica. Nos lo da a entender cuando se plantea la "posibilidad" de que sobre la situación de dominación general pueda haber "productos individuales notables por su creatividad", no defectivos por tanto, o puedan darse "sectores o textos de una realidad nacional, de un conjunto o sociedad global, que emergen, trascienden, tienen la posibilidad, aunque sea momentánea, de salir de esa situación global" (p. 395). Acepta la "posibilidad", pero condicionada por lo que en los países o en la sociedad se haga o por los aspectos y coyunturas que esos mismos países presenten. Usando una metáfora biológica, admite que puede aparecer una "mutante" en la historia de dominación de un determinado país, como ha podido darse -son sus palabras- "un Marx o un Lenin en una situación global de dominación. Todo ello nos muestra que la situación global de dominación "no es total y cerradamente determinante"" (p. 395). Es decir, es posible la ac-

ción fuera de la filosofía, la acción liberadora o superadora de la dominación. Y esa acción extrafilosófica, posible, es la condición de aquella acción transformadora de la filosofía en el interior de ésta.

3)- En el campo económico-social. Un elemento más, decisivo para caracterizar la acción liberadora global que incluye a la filosofía. Los procesos extra-filosóficos, nos dice SALAZAR BONDY, los que se desarrollan en el interior de la sociedad "están vinculados especialmente con acciones en el sentido de cambios sociales y económicos" (p. 396). En dos momentos alude al concepto de "coyuntura", - con lo que parece apuntar al terreno político, pero enseguida conecta el plano político con el "económico-social": "Se puede hacer un cambio en la filosofía, aprovechando - ciertas coyunturas, pero que están vinculadas estrechamente con los cambios en otros sectores, que son los sectores económico-sociales de base (ibid.). A la luz de este párrafo creemos que hay que entender el otro en el que también se habla de "coyunturas": "los países presentan aspectos, coyunturas, en los cuales hay emergencias...." - (p. 395).

No nos puede caber duda acerca de cómo entiende SALAZAR BONDY la acción liberadora en el interior de cada país o en el sistema global de dominación, la acción global y las acciones sectoriales o de cada una de las instancias, las relaciones de estas acciones entre sí (que él llama "conexiones"), las funciones que han de desarrollar o cumplir cada una de ellas, a cuál de ellas le cabe el papel determinante (advierte que no es "total y cerradamente determinante"). Todo ello lleva a la formulación de una como ley general, que corona el pensamiento salazariano y lo sintetiza perfectamente: "las posibilidades de cambios en un sector están vinculadas siempre con las posibilidades de cambios en los sectores económico-sociales" (p. 396)(la cita ha sido reproducida en bastardilla en su totalidad por su gran importancia).

Al mismo SALAZAR BONDY no se le escapa que en todo esto está al menos implícita una filosofía. Lo advierte expresamente: "y aquí está una filosofía o una concepción - ya implícita" (p. 395). Una filosofía de la filosofía. Una "teoría" de la filosofía, que consiste fundamentalmente en referir a ésta última a la sociedad total, a la situación histórica de cada país o de cada sociedad, al conjunto de acciones que se desarrollan en esa sociedad o - dentro del sistema.

c. Coordenadas principales del campo y línea de avance

Diríamos que más que una "teoría" el pensamiento de SALAZAR BONDY marca un campo definido teóricamente, confor-

me a unas líneas de fondo y a unos límites que permiten plantearse adecuadamente el problema básico: ¿en qué condiciones la filosofía deficitaria de Latinoamérica, nuestra filosofía, puede pasar de ser una filosofía de la dominación a ser una filosofía de la liberación?. Aunque deberíamos haberlo observado, no es tarde para recordar que una teoría o un campo teórico en general derivan su validez de la medida en que permiten la comprensión y explicación coherente de unos hechos empíricamente constatados, así como una ulterior operatividad sobre la misma realidad de la que los hechos son fenómenos o manifestaciones. Por eso mismo, una teoría sólo podría ser invalidad con otra que, partiendo de los mismos fenómenos, consiga encuadrarlos en un marco más amplio, establecer relaciones con mayor número de hechos y operar de mejor manera sobre la realidad.

A nuestro entender, en SAN MIGUEL y sobre el problema propuesto (si se quiere, sobre el hecho de una filosofía latinoamericana que quiere ser de liberación) Augusto SALAZAR BONDY logró establecer un campo teórico mínimo, comparado con el cual ninguno de los esbozados en las intervenciones en el diálogo, y que hemos recencionado en este trabajo, puede pretender explicar mejos los hechos. Por eso mismo, señala una línea a partir de la cual se ha de avanzar, nunca retroceder.

Conviene resumir, antes de pasar adelante, las coordenadas de fondo de ese campo que hace inteligible siquiera el planteo del problema de una filosofía latinoamericana de la liberación. Son las siguientes:

1. referencia de la filosofía, en tanto región del nivel cultural, a la totalidad de la sociedad, de un país o de un sistema de dominación;

2. carácter de "práctica" de esa totalidad: práctica social;

3. base económico-social de la práctica social total;

4. papel determinante, aunque no absolutamente, de esa base;

5. carácter de sistema, propio de cada sociedad y del conjunto de sociedades o países, con dos grandes niveles (el macro-sistema o conjunto de países y sociedades, el micro-sistema o interior de cada sociedad y país) y la configuración de polos (dominador y dominado, desarrollado o "desarrollante" y "subdesarrollante" o subdesarrollado);

6. estructura social conflictiva, propia del macro-sistema y del micro-sistema;

7. estructura de clases o "instancias" en el interior de cada país o sociedad;

8. interrelación de las acciones o prácticas que se desarrollan dentro del sistema, sobre todo en el interior de cada sociedad;

9. papel determinante de la acción liberadora en su base económico-social respecto de las acciones en los otros sectores o instancias sociales, en concreto el sector de la filosofía.

Prolongando estas líneas, matizando algunos de sus puntos, completando algunas de sus definiciones, corrigiendo tal vez algunas de sus deficiencias, consideramos que podría darse forma a un estatuto epistemológico y teórico más firme de nuestra filosofía latinoamericana como filosofía de liberación.

Así lo indicábamos en nuestra corta intervención en el Simposio de SAN MIGUEL. Proponíamos entonces una reflexión sobre el sujeto del filosofar en el campo de la práctica social, sin detenernos en "sujetos" mediadores o intermediarios como podría ser el de "pueblo". Nuestro planteo se situaba aún en el terreno del "Sujeto". Era tan sólo el signo de la aceptación de la necesidad, lingüística al menos, de operar en nuestras predicaciones lógicas con esa categoría de Sujeto, sin que ello implique negar que podría intentarse la fundamentación de la filosofía, la nueva filosofía latinoamericana, en la ausencia y la destrucción del "Sujeto". Por el contrario, la coherencia consigo mismo de un pensamiento como el que proponíamos ayer y reproponemos hoy, lleva inevitablemente a cuestionar el Sujeto, como la vía más certera, ¿única con salida?, para superar la modernidad, no sólo la modernidad de la "conciencia" cartesiana, sino la del "Sujeto" pensante. Nuestra propuesta en San Miguel, aún en clave lingüística de "Sujeto" (18), era la siguiente: "Si la liberación es el sujeto -entiendo que debe ser el sujeto de la filosofía-, entonces habría que preguntar cómo es y cuáles son las condiciones de posibilidad de ese sujeto. Pienso que debe ser entendido en un sentido estructural, es decir, el sujeto de la filosofía es la liberación que se hace en la praxis social, en una praxis que es un entramado, una estructura de prácticas. ¿Cuál es entonces esa práctica social? ¿Cómo surge de esa práctica social eso que específicamente se llama filosofía (...) Y habría que reformular a partir de ahí, entiendo yo, cómo se inserta epistemológicamente este discurso específico que es el discurso filosófico, dentro de la práctica social" (p. 444).

El curso de la "filosofía de la liberación", al menos entre nosotros, durante estos últimos dos años nos ha -

convencido de que en San Miguel y en nuestra propuesta estaba encerrado un programa de trabajo que sigue siendo válido, más ahora que antes si cabe. Una tarea urgente que nosotros caracterizaríamos así: profundizar y fundamentar mejor la naturaleza de práctica, propia de la filosofía, en la totalidad de prácticas que componen la práctica social. Qué clase de práctica teórica es la filosofía y qué función específica cumple dentro del conjunto de prácticas teóricas, como la práctica científica de las distintas ciencias. Qué relación guarda la práctica filosófica, en cuanto práctica social, con la dimensión política de ésta.

Para el desarrollo de estos elementos consideramos necesario el tratamiento de conceptos como el de "intervención", que una obra reciente ha abordado arrojando bastante luz sobre el problema, y el mismo de "coyuntura" solamente insinuado aquí y allá por SALAZAR BONDY. Solamente así podría comprenderse de qué naturaleza específica es esa "inserción política" que algunos postulan como la imperiosa necesidad para el filósofo, hasta un momento antes filósofo "académico". Se podrá también ver a una nueva luz la necesaria mediación que sobre el discurso filosófico ejercen los discursos de otras ciencias, no porque la filosofía tenga como misión "elaborar" filosóficamente esas mediaciones, como parece que lo entienden algunos (19), sino porque la filosofía debe intervenir en la elaboración conjunta de un único discurso que siempre es mediador entre la realidad y un discurso último que está en emergencia y constitución constante. O, si fuéramos un poco más precisos, mediación entre un discurso constituyente y un discurso constituído que normalmente y sin razón se considera como el discurso-Sujeto (tendremos oportunidad en otros ensayos de mostrar el fundamento de este espejismo del "enunciado" como Sujeto). Ya se está comprendiendo que, con ello, cortamos de raíz la pretensión de hacer de la filosofía el supremo tribunal de todos los discursos de las ciencias, algo así como el dominio de un discurso que ya se ha instalado en el más-allá de cualquier discurso humano y tiene en el tiempo y en la historia la sublime misión de re-encaminar aquel discurso humano hacia la vía de la que se había desviado y "decaído" desde el primer "logos" racional y terreno constituído en el comienzo del tiempo. ¿No es ahí donde hay que intentar matar el eterno Logos platónico, o su reedición aristotélica en la forma de la filosofía como "discurso primero" (proto-filosofía)? ¿No siguen vigentes en muchas de nuestras "filosofías de la liberación" esas pretensiones de una "filosofía primera", es decir, de una filosofía que es primera respecto de todo otro discurso, aun cuando a esa filosofía se la llame "política" o "ética" o incluso "ético-política"? (20).

N O T A S

(.) Este trabajo intenta reconstruir los hitos principales de una experiencia grupal de la filosofía. Lo que sus protagonistas han llamado familiarmente "la experiencia salteña de la filosofía". O tal vez mejor, la experiencia del país y de Latinoamérica desde la filosofía en Salta. Hacemos aquí, por tanto, unas cuantas reflexiones "post factum", apuntando a marcar lo más nítidamente posible los cuadros teóricos que fueron encauzando cada vez con mayor fuerza y cohesión las realizaciones académicas de la filosofía en la Universidad Nacional de Salta.

Las Jornadas Académicas de SAN MIGUEL del mes de agosto de 1973 y el Simposio de Filosofía Latinoamericana que las coronó, importantes en sí y por los temas abordados, lo fueron más, si cabe, para el numeroso grupo docente-estudiantil salteño que participó de las primeras: nos tocó precisamente a nosotros entonces, como Delegado Interventor del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta (UNSa), la responsabilidad y la satisfacción de que pudieran concurrir a San Miguel más de veinte docentes y alumnos. La importancia de SAN MIGUEL 1973, a la que se refiere casi exclusivamente la parte del trabajo que hoy presentamos, reside en que allí se manifestaron las distintas y a veces irreconciliables concepciones de la postulada "filosofía latinoamericana" y "de la liberación". Para el grupo salteño, al que se integraron en los meses siguientes de 1973 y durante todo el año 1974 nuevos docentes de excepcional valor y clarividencia, SAN MIGUEL significó sobre todo una necesidad de definición teórica y de compromiso práctico en la acción académica y universitaria que le correspondía. Definición y compromiso que llevó inevitablemente al cernimiento del mismo grupo salteño. Algún docente entonces recién incorporado al claustro salteño, fundamentalmente dos, procedentes de un grupo que pretendía elaborar una "filosofía en ruptura" con los cuadros academicistas y europeizantes de la filosofía argentina, sirvieron de desencadenante de una "ruptura" dentro del grupo salteño de muy distinto género que aquella de la que ellos mismos se querían teorizadores. Poco a poco se fue viendo que la verdadera ruptura no pasaba entre filosofía academicista y no academicista o entre filosofía europeizante y no europeizante, sino entre filosofía y práctica o entre pensamiento y compromiso u opción políticos e históricos.

La prueba de lo que estamos diciendo está a la vista: los entonces pretendidamente "antiacademicistas"

y "antieuropeizantes", hoy "dueños" de la Universidad gracias a ciertas circunstancias que les han brindado los resortes del poder "administrativo" universitario, además de haber frustrado la maduración de la vivencia salteña de la filosofía llegando para ello a la persecución y expulsión de sus protagonistas, han restaurado los más viejos y caducos cuadros academicistas: con el estudio del latín y el griego ha de volverse a las raíces grecooccidentales de nuestro ser y nuestra cultura (a Europa, en suma), con las clases magistrales y la enseñanza vertical hay que implantar la "jerarquización" de la docencia, etc. La flagrante contradicción con lo que alguno de esos "amos" universitarios (¿por cuánto tiempo?) se atreviera a formular en SAN MIGUEL, aparece en estas "realizaciones" y casi nos podría eximir de dedicarle un espacio en este trabajo.

(NOTA DEL EDITOR: No debe perderse de vista que el autor se refiere aquí a la situación creada en los tiempos de la "misión Ivanissevich" (1974) cuando la derecha peronista copó las Universidades argentinas con saldos sangrientos, secuestros, expulsiones masivas y un deterioro significativo de la actividad académica. En este sector del peronismo estaban incorporados paradójicamente algunos de los autodenominados "filósofos de la liberación" como Mario Casalla y Rodolfo Kusch. La posterior situación política argentina exime de mayores aclaraciones respecto de por cuánto tiempo estos señores fueron "amos" de la filosofía en la Universidad salteña).

Todo lo que se hizo en Salta hasta diciembre de 1974 fue obra de un formidable equipo docente-estudiantil, del que personalmente soy deudor, y así quiero certificarlo aquí. Si bien las realizaciones académicas de Salta, hasta la intervención de su Universidad Nacional, en el área de Filosofía, especialmente la elaboración, aprobación y puesta en marcha del Plan de Estudios Filosóficos, tuvieron su inspiración en las sugerencias que nosotros mismos formulamos al final del Simposio de Filosofía Latinoamericana de San Miguel (ver STROMATA, XXIX (1973), 4, p. 443-444), su concreción y sus verdaderas dimensiones se debieron a los profesores José S. CROATTO, Horacio V. CERUTTI, Miguel A. SANTILLAN, Elena T. JOSE, Horacio LESCANO.

La parte del trabajo que hoy ofrecemos a los lectores de nuestra revista, al abordar el punto de par

tida e inspiración que significó el Simposio de San Miguel, no puede menos de ser crítica respecto de las líneas de concepción que allí despuntaron. Esta actitud crítica frente a los de fuera del grupo, nunca mayor que la que el mismo grupo estableció como ley fundamental de su propio funcionamiento y cohesión internos, ha de tomarse al menos aquí como la necesidad de autoidentificación de un grupo humano y de pensamiento. Consideramos que ello es más urgente hoy, precisamente cuando venimos constatando que la vida universitaria y política de ciertos "filósofos latinoamericanos de la liberación" adolece claramente de ambigüedad o equivocidad.

Esperamos a que llegue al conocimiento de los lectores algunas otras muestras de la experiencia salteña de la filosofía (muy especialmente, el llamado "manifiesto de abril", elaborado en ese mes de 1974), para formular y explicitar positivamente los principales supuestos teóricos de aquella reflexión filosófica salteña. Asimismo, es importante que conozca el lector las personales y originales reflexiones de otros profesores que formaron, dentro y fuera de Salta, el grupo salteño de acción filosófica: así aparecerá el aporte de cada uno a la común obra. Y se evitará siquiera la imagen de que nuestro pensamiento hubiera sido la única fuente o algún pretendido "fundamento" del pensamiento del grupo.

(1) Ver, por ejemplo, Saül KARSZ: Théorie et politique, Fayard, 1974, 165 y ss.

(2) Ver, por ejemplo, lo que proclama J. C. SCANNONE en la presentación de las actas del Simposio de Filosofía Latinoamericana: "Estamos entrando en una nueva etapa de la reflexión filosófica hecha en y desde América Latina, etapa que se ha dado en llamar "filosofía de la liberación". Sólo un detalle al paso: para el Dr. Juan C. SCANNONE, en esa misma presentación los profesores venidos de otros países hermanos del Continente son "invitados extranjeros" y "pensadores extranjeros" (sic). Un buen síntoma, nada más y nada menos.

(3) STROMATA, XXIX (1973) 4, 397.

(4) Apud Kurt LENK: El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos, trad. cast. Amorrortu Editores, Bs. As., 1974, p. 87 y s.

(5) Ver Saül Karsz, ob. cit. Para KARSZ esa "teoría de la filosofía" sería, en definitiva, la teoría de la "articulación de lo teórico y de lo político", p. 309.

Si bien la concepción althusseriana de esa teoría, que el mismo S. KARSZ expone críticamente, podría ser discutida en algunos de sus presupuestos, no cabe duda de que significa un gran esfuerzo por plantearse el problema de un nuevo modo de filosofía. Sólo por eso, hay que tomarlo en cuenta.

(6) Juan C. SCANNONE, en STROMATA, cit., p. 392.

(7) Lamentablemente no encuentro citado un trabajo que habíamos publicado también en STROMATA acerca de las bases de una nueva antropología filosófica. Y, sin embargo, consideramos que aquel trabajo representaba el mismo esfuerzo por pensar, por ejemplo, la novedad y originalidad del hombre latinoamericano, que el que podría pretenderse característico de algunos de los estudios que cita J. C. SCANNONE. Esta omisión tal vez se deba a que estamos ya en pleno nominalismo filosófico y lo de "latinoamericano" o "de liberación" no pasa de ser un "flatus vocis" ockamiano.

(8) El Dr. J. TERAN DUTARI publica en el mismo número de STROMATA otro estudio sobre "la liberación en el pensamiento de San Agustín". Pero tampoco en él podemos descubrir cómo el pensamiento agustiniano podría llevarnos a una nueva filosofía, la "filosofía latinoamericana".

(9) Mario C. CASALLA, en STROMATA, cit., p. 431. Cuando ya teníamos escrito el texto de este trabajo, nos llegan referencias de la obra de Juan J. SEBRELI: Tercer Mundo mito burgués, donde se señala muy bien la línea genealógica del "pensamiento" de Mario C. CASALLA. Para situar mejor la intervención de M. CASALLA en San Miguel en la pretensión de restaurar vergonzantemente el "proyecto mureniano de una ontología del ser americano", que CASALLA comparte, al parecer, con E. DUSSEL, basten estas palabras de SEBRELI: "Para Mario CASALLA por su parte: Existir latinoamericanamente quiere decir: forjarse un lugar y un destino en el seno del ser y ejercitar desde él la comprensión que le es inherente". Como en DUSSEL, en Casalla la liberación del hombre latinoamericano debe ser ontológica: "la recuperación ontológica de nuestro ser", "el profundo sentido ontológico del proceso liberador latinoamericano". Ver Juan J. SEBRELI, ob. cit., pp. 62 y 63.

(10) STROMATA, cit., p. 432.

(11) Juan C. SCANNONE, en STROMATA, 439 y s.

(11 bis) En el modo de producción esclavista, por ejemplo,

(entendiendo modo de producción como 'todo complejo con dominante') "...incluso el antagonismo ricos-pobres, que era fundamentalmente un antagonismo propietarios-desposeídos, venía a formalizarse en un plano relativamente superficial, como mero antagonismo acreedores-deudores. Mientras que el antagonismo propietarios-desposeídos pertenece a las relaciones de producción, el antagonismo acreedores-deudores se inscribe solamente en las relaciones de distribución" (GONZALO PUENTE OJEA: Ideología e Historia; El fenómeno estoico en la sociedad antigua. Madris, Siglo XXI de España, 1974, p. 19).

(12) STROMATA, 440.

(13) P. Ismael QUILES, en STROMATA, 436 y s.

(14) Prof. Luis FARRE, en STROMATA, 432 y s.

(15) Una buena manera de sacar a la luz todas las motivaciones subyacentes en estas concepciones, desde las más aparentemente "populistas" (con su "categoría-símbolo" de "pueblo") hasta las más clásicamente liberales, sería estudiarlas precisamente a contrapunto de lo que GIlles DELEUZE llama muy bien "invertir el platonismo", en su espléndido estudio "Simulacro y filosofía antigua. I.- Platón y el simulacro". Para DELEUZE, hay que notarlo, la motivación última del platonismo (de la teoría de las Ideas, del método de la división, de la "dialéctica", etc.) hay que buscarla en la Política. "En el Político -dice DELEUZE- se llega a una primera definición: el político es el pastor de los hombres. Pero surgen toda suerte de rivales, el médico, el comerciante, el labrador, que también dicen: "El pastor de los hombres soy yo" (...) La finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género de especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir el puro del impuro, el auténtico del inauténtico." Y, refiriéndose a la función del mito en la filosofía platónica, añade: "El mito, con su estructura siempre circular, es sin duda alguna el relato de una fundación. El es lo que permite erigir un modelo según el cual puedan ser juzgados los diferentes pretendientes. Pues lo que ha de ser fundado, en efecto, es siempre una pretensión. Es el pretendiente quien reclama un fundamento; es su pretensión la que está bien fundada o mal fundada, no fundada (...) Lo mismo sucede en el Político, donde el mito circular muestra que la definición del político como "pastor de los hombres" no conviene literalmente más que al dios arcaico; pero un criterio selectivo se desprende de ahí, según el cual los di-

ferentes hombres de la ciudad participan desigualmente del modelo mítico".

Para DELEUZE, las líneas para la "inversión del platonismo" están esbozadas, y al mismo tiempo reprimidas, en el Sofista: "Puede ser que el final del Sofista contenga la aventura más extraordinaria del platonismo: a fuerza de buscar del lado del simulacro y de penderse hacia su abismo, Platón descubre, en el resplandor fugaz de un relámpago, que no es simplemente una copia falsa, sino que incluso pone en tela de juicio hasta las nociones mismas de copia...y de modelo (...) ¿No era necesario que fuese Platón el primero que indicase esta dirección de la inversión del platonismo?" (Gilles DELEUZE. Lógica del sentido, Barral Editores, Barcelona, 1971, pp. 322 y ss.).

Todavía queremos destacar la concepción deleuziana de la "modernidad" y la función de la filosofía dentro de ella: "Definimos la modernidad por la potencia del simulacro. Es propio de la filosofía no ser moderna a cualquier precio, no más que ser intemporal, lo suyo es desprender de la modernidad algo que Nietzsche designaba como lo intempestivo, que pertenece a la modernidad, pero que también ha de ser vuelto contra ella...'en favor, eso espero, de un tiempo por venir' (...) Lo intempestivo se establece en relación con el pasado más lejano, en la inversión del platonismo, en relación con el presente, en el simulacro concebido como el punto de esta modernidad crítica, en relación con el futuro, en el fantasma del eterno retorno como creencia en lo porvenir (..) Hay una gran diferencia entre destruir para conservar y perpetuar el orden establecido de las representaciones, de los modelos y las copias, y destruir los modelos y las copias para instaurar el caos que crea, que hace marchar los simulacros y levantar un fantasma: la más inocente de todas las destrucciones, la del platonismo" (ob. cit., 336-337).

¿No están aquí desveladas las "motivaciones" de muchas de estas "filosofías latinoamericanas de liberación" que dicen haber superado la modernidad dependiente o el Occidente mismo? ¿No divisamos ahí, en esas palabras de DELEUZE, sus "mitos" del "pueblo" o de "lo americano" como otros tantos mitos "selectivos" y "fundantes" al servicio de unos pretendientes (¿quiénes son realmente?) anticipadamente, "pretendidamente", considerados "buenos", "auténticos"?. ¿No habría que pensar despacio por qué molesta tan profundamente a algunos de estos filósofos lo intempestivo nietzscheano, a que aludía DELEUZE?. En esto, las motivaciones de la filosofía liberal, al menos

en la Argentina, están mucho más a flor de piel y, por eso mismo, esa filosofía está mucho más en la línea de inversión o superación del platonismo, tal vez, que las filosofías latinoamericanas de la liberación. Al menos, hay mucho aquí para pensar.

(16) STROMATA, 394.

(17) No aparece claro el pensamiento de SALAZAR BONDY en este punto. No sabemos si se refiere solamente a un "cambio de óptica" en el planteo de los problemas o, más bien, a un cambio del planteamiento mismo, es decir, un cambio de "campo problemático" (usando un concepto muy generalmente aceptado y establecido en la epistemología moderna y que no se debe ni exclusiva ni principalmente a L. ALTHUSSER o a su expositor S. KARSZ como parece suponer G. R. KUSCH en sus erráticas elucubraciones sobre "trabajo de campo" y "campo de problematicidad"; cf. "Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo" en: Revista de filosofía latinoamericana. Padua, T. I, enero-junio 1975, nº 1, pp. 90-100.

No podemos dejar de notar que es el mismo SALAZAR BONDY quien cita como un ejemplo de "replanteamiento de la problemática tradicional con nueva óptica" (¿replanteamiento o simplemente nueva óptica?, sigue la misma ambigüedad que estamos resaltando) "lo que están haciendo gente como DUSSEL". Sólo que la ambigüedad no depende tal vez solamente de la terminología usada por SALAZAR BONDY, sino de las profundas "motivaciones" (siempre en expresión deleuziana) que se ocultan en la obra de E. D. DUSSEL y que ha tratado de airear, siquiera un poco, el citado Juan J. SEBRELI: "La 'dependencia' de América Latina, para DUSSEL, no será económica, sino ontológica; el hombre latinoamericano será "un ser oprimido, colonial, ontológicamente dependiente". De conocer bien SALAZAR BONDY las paternidades ideológicas del pensamiento dusseliano, tal como las ha mostrado SEBRELI, no sabemos si se hubiera atrevido a afirmar que en DUSSEL se dé un "replanteamiento de la problemática tradicional" ni siquiera una "nueva óptica".

(18) En SAN MIGUEL, y ahora, aceptábamos la "necesidad lingüística" del "Sujeto", pero añadiendo la voluntad crítica de negar en el mismo discurso (sobre la filosofía, por ejemplo) la categoría misma de "sujeto" y su hipóstasis ontológica a que nos lleva inevitablemente nuestro lenguaje. Hablamos de "necesidad lingüística" en el sentido que le da por ejemplo Roman JAKOBSON. Ver su estudio A procura da essencia da linguagem, en Roman JAKOBSON: Lingüística e comunicaçao, trad. portuguesa, Ed. Cultrix, Sao Paulo, 1975, pp. 106 y ss.

Pero nadie tendrá dificultad en ver cuánto nos distanciamos de la posición de los que, como ya hemos notado, identifican el Sujeto del filosofar en el Pueblo, considerando a éste una "categoría-símbolo", es decir, si hemos de hablar con exactitud, categoría en el significado de condición de posibilidad de la misma predicabilidad lógica o lingüística, que como ellos mismos añaden, es indefinible, porque es irreductible a elementos más simples. Ahí está la raíz del error de esa concepción.

En otros trabajos trataremos de mostrar la posibilidad de una filosofía o un pensamiento, sin más, sin Sujeto o después de la disolución del Sujeto: único camino, a nuestro entender, para poder pensar y entender la realidad de América Latina en la clausura de la modernidad dominadora y dominada.

Baste ahora esta cita de Gilles DELEUZE: "Es el problema fundamental del"¿Quién habla en filosofía?" o ¿Cuál es el "sujeto" del discurso filosófico? Pero, a riesgo de hacer hablar al fondo informe o al abismo indiferenciado con toda la fuerza de su voz ebria y colérica, no salimos de la alternativa impuesta tanto por la filosofía trascendental como por la metafísica: fuera de la persona y del individuo, no distinguiréis nada....(...) El sujeto de este nuevo discurso -¡pero si ya no hay sujeto!- no es el hombre o Dios, y menos aún el hombre en el lugar de Dios. Es esta singularidad libre, anónima y nómada que transita por los hombres como por las plantas, independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad (...) Extraño discurso que terminaría renovando la filosofía y que trata el sentido no como predicado, propiedad, sino como acontecimiento" (Lógica del sentido, cit., p. 142-143).

Extraño y nuevo discurso, que no sería propiamente discurso: porque un discurso sin "Sujeto" no es discurso, la disolución del discurso es lo correlativo de la disolución del "Sujeto". Un tratamiento de este problema en relación con el pensamiento latinoamericano en el artículo de mi compañero de trabajo Horacio V. CERUTTI: "Necesidad e imposibilidad de una filosofía política" (1975).

(19) A eso parece aludir O. ARDILES en su trabajo "Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana", que J. C. SCANNONE cita como uno de los trabajos típicos de la filosofía latinoamericana, al menos de los aparecidos en STROMATA. Nos permitimos reiterar que, a nuestro entender, no es -

función de la filosofía, aunque se la considerara como un discurso específico, elaborar ni las mediaciones histórico-sociales ni siquiera los discursos (de las ciencias sociales, por ejemplo) sobre esas mediaciones.

(20) Viene bien a este respecto lo que dice Saül KARSZ a propósito de ciertas tendencias filosóficas bien clásicas dentro de la tradición occidental: "Lo que la filosofía tradicionalmente niega en su doble relación constitutiva: con las ciencias y con la política. Ella niega lo que hace, desconoce lo que es. De ahí, el filósofo definido como "funcionario de la humanidad" por E. HUSSERL, el único que se escapa de la caverna según Platón, el único en angustiarse por el hombre total según el humanismo, etc. En todos estos casos, la filosofía se ve como "reina de las ciencias", philosophia perennis, Logos y Discurso Original que trata de un Objeto Primero subyacente a los objetos segundos de las ciencias y a las perspectivas políticas particulares. Muy frecuentemente, la filosofía edifica teorías que considera como "fundamentales" porque serían las únicas que acceden al fundamento universal de toda ciencia y de toda política". (Saül KARSZ: Théorie et politique, cit., p. 89).

TECNICAS DE INVESTIGACION BIBLIOGRAFICA

guillermo henríquez a.

1. INTRODUCCION.

Por lo general los estudiantes universitarios, en el transcurso de sus años de estudio, deben realizar trabajos de investigación -de tipo bibliográfico- en diversas cátedras; estos trabajos, posteriormente, se convierten en las monografías solicitadas como resultado del trabajo de investigación bibliográfica.

El objetivo del presente trabajo es indicar, de forma más o menos general, algunas de las técnicas utilizadas para la realización de tales tareas; lo hacemos convencidos de que pueden servir de guía a los estudiantes que deban realizar estos trabajos, dado que no siempre los profesores que encargan trabajos de investigación bibliográfica, señalan a sus estudiantes cuáles han de ser los pasos que deben cumplir para llevar a cabo la tarea encomendada y deben ser los propios alumnos quienes -a riesgo de cometer errores- tienen que hacer el aprendizaje de ellas por sí solos.

De esta forma, entonces, pasamos revista aquí a los principales pasos para elaborar un plan de investigación, el uso de la biblioteca, distintos tipos de fichas que podemos confeccionar; también vemos algo de cómo abordar un texto para su lectura y cómo elaborar el informe o monografía. Creemos que éstas son las técnicas fundamentales para realizar un buen trabajo de investigación bibliográfica, podríamos seguramente agregar otras pero, insistimos, las aquí presentadas nos parecen las fundamentales.

Esperamos que efectivamente el presente artículo sea de utilidad a los estudiantes con lo cual nos sentiríamos satisfechos, ya que cumpliría con el objetivo para el cual fue escrito.

2. PLAN DE INVESTIGACION.

No podemos decir que exista un único plan de investigación, sino que este varía de acuerdo con los fines que se persiguen, de tal forma que estamos en condiciones de afirmar que la estructura del diseño de investigación tiene cierta flexibilidad de acuerdo a los objetivos perseguidos. Sin embargo, es posible establecer una serie de etapas que son comunes a todos ellos, éstas serían las siguientes:

a) Relación con el marco teórico al cual se recurre para fundamentar la necesidad y carácter de la investigación.

b) Planteamiento del problema, donde se precisa el objeto de estudio y se marcan los fines y las limitaciones.

c) Formulación de hipótesis, las cuales pretenden explicar las relaciones causales entre los fenómenos o partes del objeto sometidos a estudio, y que sirven de guía en el proceso de investigación.

d) Desarrollo y verificación de las hipótesis. Esta etapa incluye los procedimientos de recolección de datos y las técnicas apropiadas, así también, se refiere al procesamiento de los datos.

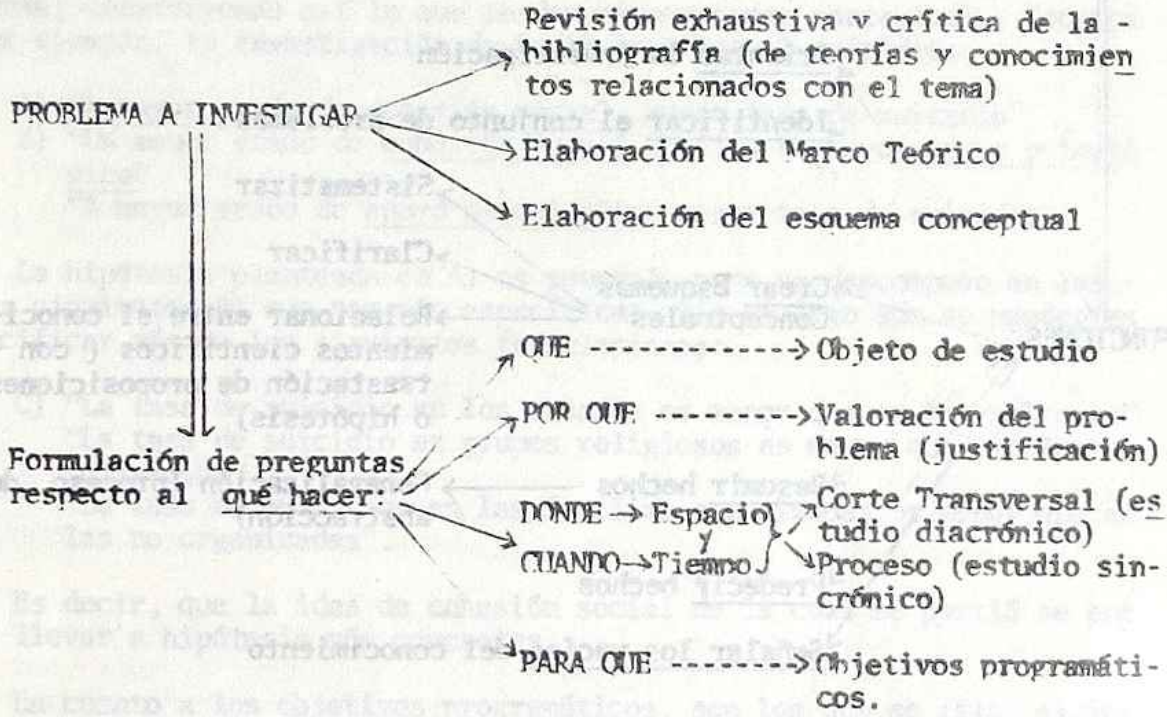
e) Finalmente, la etapa de análisis y conclusiones. En esta fase se llevan a cabo las interpretaciones de los resultados, se elaboran las conclusiones y se redacta el informe.

Veamos algunas de las cuestiones a que hace referencia el plan de investigación.

En primer lugar el problema a investigar. Podemos definir un problema como una pregunta surgida de una observación más o menos estructurada o sugerida también por alguna inquietud personal hacia determinada área. Las preguntas que se pueden hacer toman diferentes formas según el objetivo del trabajo; podemos hablar, por ejemplo, de un estudio descriptivo en que nos preocuparemos de las características de un cierto fenómeno; también puede ser un trabajo de tipo explicativo, en que establecemos relaciones causales.

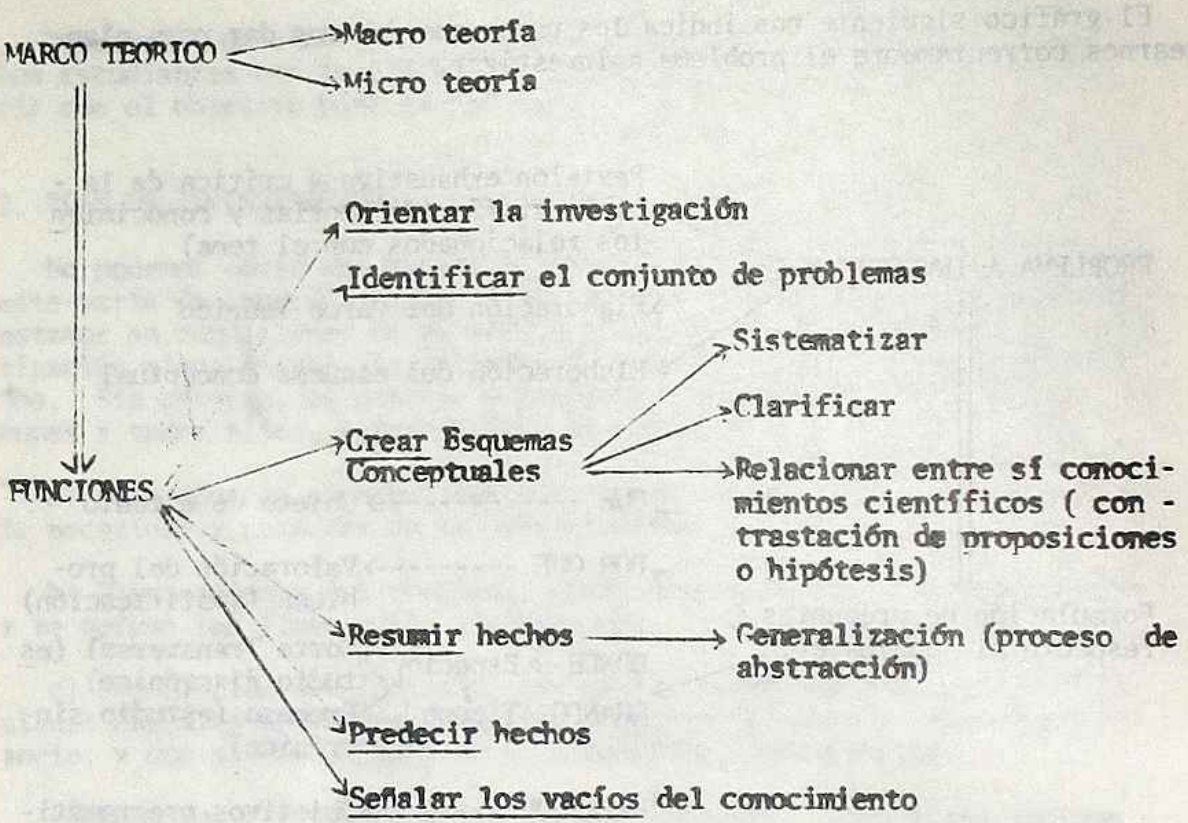
Limitándonos sólo a la elección de un problema de investigación, el procedimiento práctico podría ser anotar una serie de preguntas que nos son sugeridas por la observación del área de fenómenos que vamos a estudiar. La presentación del tema a estudiar parte de estas preguntas, que son referidas a la totalidad del problema y que, al responderlas, orientan a quien lee el estudio respecto a la visualización, significación y proyección de dicho estudio en cuanto a solucionar el problema.

El gráfico siguiente nos indica los pasos que debemos dar para plantearnos correctamente el problema a investigar.



El gráfico anterior nos plantea la necesidad de hacer una revisión exhaustiva y crítica de la bibliografía: ello implica que antes que se formule específicamente el tema a estudiar, se busquen todos los antecedentes que existan sobre dicho problema. Esto implica revisar, en forma crítica, libros que traten sobre el tema, investigaciones realizadas, diarios, revistas especializadas, etc., lo que nos permitirá delimitar mejor nuestro problema, así como también puede sugerirnos una línea a seguir, hipótesis, etc., ya veremos más adelante las técnicas apropiadas para llevar a cabo esta tarea.

También el gráfico nos muestra la necesidad de elaborar un marco teórico, que no es otra cosa que la teoría pertinente a la investigación. El marco teórico se refiere a un conjunto o cuerpo de conocimientos científicos obtenidos en ciencias sociales: es una síntesis, razón por la cual debe hacerse la revisión sistemática y exhaustiva de distintos cuerpos teóricos, a que hacíamos referencia más arriba, para visualizar el problema en su totalidad. Quizás podríamos resumir las funciones que cumple el marco teórico a través del gráfico siguiente:



Esto es lo fundamental en cuanto al problema. Pero en el plan general de investigación, también hablábamos de la formulación de hipótesis. Intimamente relacionado con este último están los objetivos de la investigación, especialmente los objetivos específicos, punto en el cual cabe -en caso de ser necesario- el planteamiento de las hipótesis.

Los objetivos de la investigación, como el mismo nombre lo indica, no son otra cosa que las razones del estudio y lo que se persigue con él; podemos dividirlos en tres tipos: generales, específicos y programáticos.

Los objetivos generales, tienen relación con el planteamiento general del tema que interesa investigar y con el aspecto metodológico.

Los objetivos específicos son los que establecen un puente entre lo general y la metodología a usar. Pueden hacerse en la forma de un inventario de temas a tratar, que generalmente se usa cuando el estudio es de carácter descriptivo, o bien se puede formular hipótesis, cuando el tema en estudio pretende ser explicativo.

La hipótesis es una proposición enunciada para responder tentativamente a un problema y que necesita ser verificada en la realidad: una hipótesis podría ser, por ejemplo, "las sociedades atrasadas tienden a mantener un mayor control social sobre sus miembros que las sociedades avanzadas". En general las hipótesis deben surgir de la teoría y deben ser

conceptualmente claras, tener referente empírico, es decir, que se refiere a fenómenos que existen en la realidad, y, ser específicas, o sea, no se deben formular hipótesis muy generales, Sin embargo partiendo de hipótesis generales, podemos llegar a hipótesis más concretas o específicas relacionando conceptos que ya conocemos o hemos definido anteriormente, construyendo así lo que se denomina esquema conceptual. Tomemos por ejemplo, la investigación de Durkhein sobre el suicidio:

A) "A mayor grado de cohesión social, menor tasa de suicidio"
B) "Un menor grado de cohesión social implica un mayor apoyo psicológico".
"A mayor grado de apoyo psicológico, menor tasa de suicidio"

La hipótesis planteada en A) es general, pero se descompuso en las dos siguientes B) que son más específicas, sin embargo aún se pueden especificar más en las siguientes formulaciones:

C) "La tasa de suicidio en los casados es menor que en los solteros"
"La tasa de suicidio en grupos religiosos es menor que en los no religiosos"
"La tasa de suicidios en las familias organizadas es menor que en las no organizadas".

Es decir, que la idea de cohesión social de la cual se partió se puede llevar a hipótesis más concretas.

En cuanto a los objetivos programáticos, son los que se fija el investigador con vistas a ver qué se puede hacer con los resultados del estudio, es decir, a cómo pueden ser utilizados los resultados que han surgido de la investigación en la realidad.

3. USO DE LA BIBLIOTECA.

Por todo lo que significa el trabajo bibliográfico que se requiere para realizar una investigación es conveniente que conozcamos la forma de utilizar la biblioteca.

Al escoger un tema de investigación, no hay por qué limitarse a tener en consideración sólo los problemas que hacen necesaria una investigación de campo, pero aún así se hace necesaria la revisión de una extensa bibliografía; también se pueden hacer buenos estudios basándose en materiales existentes en las colecciones de las bibliotecas.

La habilidad para hacer investigaciones en bibliotecas, empieza con la comprensión de la forma en que éstas organizan sus colecciones y, también, con un cierto conocimiento de los materiales fundamentales, tanto bibliográficos como de consulta. En cualquier biblioteca encontramos un sistema de clasificación por temas, un catálogo constituído por fichas y, ciertos materiales bibliográficos y de consulta.

En general, la primera fuente que hay que consultar para encontrar

materiales en las bibliotecas, es el catálogo por fichas de ella. Este catálogo es un índice que enumera todas las publicaciones que figuran en la colección de la biblioteca, y que aparecen indicadas por autor, tema y título. Estos tres tipos de encabezamientos nos señalan las formas en que podemos hacer la búsqueda; en otras palabras, al iniciar la búsqueda podemos hacer al catálogo las siguientes preguntas: ¿la biblioteca tiene materiales sobre un tema X?; ¿tiene materiales debidos a tal autor?;- ¿tiene tal libro escrito por tal autor?; ¿tiene un libro con X título?

El catálogo está dispuesto con las fichas guardadas en orden alfabético, determinado por la primera palabra que figura en cada una de ellas,- la cual puede ser el apellido del autor -si es el catálogo por autor-, - el encabezamiento correspondiente al tema -si es catálogo por tema-,o el título de la publicación si corresponde al catálogo por título. Esta -- forma de disposición reune en una misma sección del catálogo las fichas correspondientes a todas las obras de un autor determinado, y todos los libros que existen en la biblioteca sobre un tema determinado.

Todas las fichas de las obras de un mismo autor aparecen colocadas alfabéticamente por su título, bajo el apellido de éste. Dentro de cada - tema dado, las fichas de las publicaciones aparecen dispuestas por orden alfabético por apellidos de los autores.

En el catálogo hay archivados también, dos tipos de fichas de contrareferencia, para que ayuden a quien lo utiliza a encontrar el encabezado o sección bajo el cual aparecen enumerados los materiales acerca de un - tema dado. Una de estas fichas es la de "Véase", que remiten de un título o encabezado que no se utiliza para un tema, a otro que sí se emplea. Por ejemplo, una ficha que diga;

Movimiento Obrero
Véase
Movimientos laborales.

Nos indica que los materiales que la biblioteca posee en relación con el tema, figuran catalogados bajo el segundo de los encabezados. Otro - tipo de ficha de contrarreferencia es el que indica "Véase también"; estas fichas se encuentran siempre colocadas detrás de todas las demás referentes a un tema dado, para remitirnos a los encabezados bajo los cuales aparecen catalogados los materiales acerca de temas relacionados con el primero. Así, por ejemplo, después de la última ficha catalogada bajo el encabezamiento "Movimientos laborales", habrá otra que diga: "Movimientos laborales, véanse también: Organización sindical, Conflictos del trabajo, Legislación laboral".

La información que aparece en el anverso de la ficha, identifica precisamente cada una de las publicaciones existentes en la biblioteca por autor, título, lugar de edición, fecha de edición, número de páginas y otras características distintivas. Además de identificar una publicación, la ficha proporciona la información que se necesita para localizarla. Esto lo hace dado el "número de colocación" que se encuentra en el ángulo superior derecho de la ficha y que lo constituyen: a) un símbolo o número de clasificación, que forma la línea superior del número de colocación

y designa el tema de la publicación, por ejemplo 300 en el caso que el tema sea de sociología, y b) el "número de Cutter", que forma la segunda línea y designa el autor o el título, por ejemplo W425.

Esto es lo básico que debemos conocer para hacer un buen uso de la biblioteca y de los materiales que ella nos ofrece para nuestro trabajo de investigación, es necesario que veamos ahora cómo podemos trabajar de una forma útil con ese material, es lo que veremos a continuación.

4. TECNICA DE FICHAJE.

Decíamos anteriormente que una vez planteado el problema, es necesario proveerse de toda la documentación posible o de aquella que se considere la más importante: a esta técnica -que dice relación con la revisión bibliográfica- la podemos denominar "sistema de sustentación documental" (Tecla y Garza). Tenemos acá en primer lugar la Ficha Bibliográfica; en ella anotamos los datos que nos permitan registrar y localizar la fuente, esta ficha nos da también una orientación general acerca de su contenido. Su función es permitirnos tener una visión total e integrada de las fuentes bibliográficas. En ella se registran los siguientes datos:

a) Apellidos y nombres del autor. Si la obra es de varios autores, se cita al primero de ellos y se emplea a continuación la locución et.al.
b) El título del libro, que generalmente va subrayado.
c) El nombre del compilador. Cuando el libro está formado por artículos de varios autores, y sólo se quiere hacer referencia a uno de ellos se procede de la siguiente forma: el autor del artículo, el título entre comillas, el nombre del compilador y finalmente el título de la obra subrayado.
d) Nombre del traductor en caso de haberlo.
e) Nombre del prologuista lo mismo que en el caso anterior.
f) Lugar de la impresión, señalando el país y la ciudad en la que fue impresa la obra. En caso de no existir el dato, se pone (s.l.i.)
g) Nombre de la editorial o imprenta, o (s.p.i.)
h) Año de la publicación, o (s.f.)
i) Número de la edición. Si es la primera se omite.
j) Número de tomos, indicando el volumen a que se hace referencia.
k) Nombre de la serie o colección.
l) Es conveniente también agregar el dato que permita colocar la ficha en un determinado orden en el fichero. Este dato lo ponemos en el extremo superior derecho de la ficha. Veamos dos ejemplos de ficha bibliográfica:

Métodos y Técnicas

LUNDBERG, George A.

Técnicas de la investigación social

Trad. por José Miranda

México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 1949.

Contiene definiciones de teoría y método. Se concentra principalmente en las técnicas de observación, muestreo, cuestionarios y entrevistas.

Métodos y Técnicas

YOUNG, Pauling.

"Métodos y técnicas de los Estudios Sociales"

Revista Mexicana de Sociología

Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM

Año X, Vol. X, N°3

Se refiere a las fuentes científicas de información. Uso de la biblioteca, contiene además una exposición sobre los métodos de observación sobre el terreno.

Otro tipo de ficha es la Hemerográfica General. Es más sencilla que la anterior y nos sirve para clasificar una revista o un periódico. Los datos que contiene son los siguientes:

a) Título de la publicación.
b) Nombre del Director.
c) Lugar de edición.
d) Periodicidad. Pongamos también un ejemplo de este tipo de ficha:

El Mercurio

Ing. Miguel Merchán Ochoa

Cuenca

Diario

Una ficha que se deriva de la anterior es la ficha hemerográfica Analítica, la cual permite la clasificación de un artículo de revista o periódico. Registra los siguientes datos:

a) Nombre del autor del artículo, empezando por el apellido.
b) Título del artículo entre comillas.
c) Nombre de la revista o periódico, subrayado.
d) Volumen con números romanos o folleto con números arábigos.
e) Lugar donde se publica y la fecha, todo entre paréntesis.
f) Si es revista, las páginas entre las cuales está el artículo: si es periódico la sección. Veamos un ejemplo:

VEGA DELGADO, José

"Filosofía y Etica"

El Mercurio

Sección Editorial

Año LII, Núm. 18.248

(Cuenca, 1°de Agosto 1976)

Se refiere al núcleo ético de la Filosofía: hace una división de la filosofía en tres grandes partes: la de lo fundamental, la de lo teórico y la de lo práctico.

Por último tenemos la Ficha de Trabajo; en general su elaboración debe ser un trabajo creador, de análisis, de crítica, o bien de síntesis. La ficha de trabajo refleja nuestra capacidad de profundización y los propósitos de nuestra investigación. Es el producto de la lectura y de la reflexión, en ella extraemos los aspectos que nos interesan y que nos son útiles. Es por esencia el instrumento que nos permitirá ordenar y clasificar los datos consultados, incluyendo nuestras observaciones y críticas, facilitando así el trabajo de redacción. Su función cumple los siguientes requisitos:

a) Permite acumular información referente al tema de nuestra investigación.
b) Permite ordenar la información.
c) Nos da la base para la clasificación de nuestro material, lo que constituye nuestro fichero de trabajo.

En la ficha de trabajo ordenamos los elementos de la siguiente manera:

a) Encabezado, va colocando en el ángulo superior derecho de la ficha y debe reflejar el contenido de ésta.
b) El nombre del autor del libro, que observa la misma norma del re-

gistro de la ficha bibliográfica. A continuación se anota el título del libro (subrayado) y el número de la página.

c) El dato, que es la información que se extrae del libro, revista o periódico y que nos va a servir para la redacción de nuestro informe. El dato puede ser una cita textual, una síntesis, una crítica, las tres cosas a la vez. Cuando se trata de una cita textual se entrecomilla: si se quiere intercalar una observación nuestra en la cita, usamos corchetes. En la síntesis extraemos lo esencial de la información, en este caso no usamos comillas. En el caso de que la ficha contenga una crítica, después de registrar la página se agrega la palabra CRITICA. A continuación presentamos un ejemplo de ficha de trabajo en que el dato es una cita textual.

MOVIMIENTOS LABORALES

MARAVALL, José María. El Desarrollo Económico y la Clase Obrera, p. 17

"... Concretamente, parece poderse afirmar por lo menos que 1) la transformación del régimen económico va acompañada de transformaciones más lentas en las otras partes de la estructura social, por lo que este desface actúa como resistencia en el propio proceso de desarrollo: 2) el cambio y el desarrollo no se producen uniformemente sobre todos los grupos sociales ni tienen siempre el mismo signo, y 3) las transformaciones no son tampoco similares y equilibradas en las diferentes zonas geográficas. Estos "retrasos" (lags) tienden a fraccionar y a contraponer conflictualmente diversos intereses de grupos".

5. LECTURA DE TEXTOS.

En el trabajo de investigación hemos dicho que es fundamental el manejo que se realice del material bibliográfico existente en relación con el tema, en este sentido hemos hablado de la importancia de un buen uso de la biblioteca, así como también de la conveniencia de la confección de distintos tipos de fichas. Pero para realizar este último es necesario que también sepamos cómo manejar los textos, esto es, cómo debemos organizar la lectura del texto que tenemos entre manos.

En este sentido, lo primero que se debe hacer con el material es ver si se trata de un trabajo inédito o manuscrito, problema que en caso de las Ciencias Sociales reviste gran importancia en el caso del historiador fundamentalmente o en aquellas ocasiones que debemos trabajar en archivos. De tratarse de esta última situación, hay que analizar las condiciones de la obra: la primera cuestión consiste en determinar la autenticidad del

texto, problema que no siempre puede resolverse con facilidad debido a que a veces los manuscritos han sido copiados y/o traducidos y han sufrido toda clase de interpolaciones, de cualquier forma para resolver este problema se debe recurrir a paleontólogos y filólogos.

En consecuencia, el problema previo de las fuentes implica determinar:

a) si se posee la obra completa del autor
b) si ha llegado hasta nosotros directamente o a través de copias
c) si se han perdido algunas obras
d) si sólo se tiene fragmentos
e) si sólo se posee referencias a dichos fragmentos
f) tratándose de copias, transcripciones o referencias indirectas, establecer su exactitud y corrección, es decir, si ha habido o nó alteraciones del texto, errores, omisiones o alteraciones cronológicas.
g) en qué medida los textos reflejan el pensamiento del autor.

Cuando no se trabaja con materiales inéditos, podemos decir que la reflexión crítica sobre el material bibliográfico comienza desde el instante mismo de la selección, que implica ya observar una actitud crítica frente a los textos. La crítica de la documentación, en sentido estricto, consiste en formular un jucio valorativo sobre los textos mismos.

En este sentido existe una crítica externa y una crítica interna o de interpretación. La crítica externa se refiere a las fuentes y es de naturaleza histórica: incluye una crítica de: a) los textos, b) la autenticidad y, c) la originalidad. El cumplimiento de la crítica textual, que debe responder una serie de preguntas respecto al texto, se impone en toda publicación de inéditos, lo que no es el caso de un trabajo monográfico. La crítica de autenticidad y originalidad, suele ser previa a toda investigación, para poder determinar si la obra tiene algún valor para la investigación que se piensa realizar. ¿cómo se conoce si un libro es útil o nó para nuestra investigación?, para valorar un libro debemos seguir los siguientes pasos:

a) El título, si es un título general o específico
b) El subtítulo: en él se señala temas específicos
c) La lengua, y si es traducción, el traductor del libro. Es muy importante tener en cuenta esto, ya que no es lo mismo un libro escrito en su lengua original que una traducción: en la traducción generalmente se pierde mucho debido a que existen palabras y giros que no son traducibles y que si se traducen pierden parte de su significado.
d) El autor, título académico y nivel profesional
e) Edición, reimpresión y reedición: generalmente la reedición es más completa que la edición, pues en ella se han evitado los posibles errores cometidos en la edición.
f) El prólogo: es escrito por una persona distinta del autor y en el se exponen las características, los aportes y los alcances del libro, es importante ya que nos podemos dar cuenta del valor científico del mismo.

g) La introducción, que es escrita por el autor del libro, nos señala los objetivos, métodos, partes en que se divide la obra, limitaciones que se han encontrado, las teorías desarrolladas, los aportes y el uso de términos; una vez leída la introducción estamos en condiciones de determinar si el libro sirve o nó para nuestra investigación.

h) El índice, muestra los temas tratados de modo que podemos ubicar los capítulos que nos sirven.

Todo lo indicado hasta aquí nos permite conocer la mecánica del trabajo bibliográfico, pero si queremos conocer a fondo el tema, debemos leer el libro. Hay dos maneras de enfrentar la lectura del libro; la primera es la que podemos denominar la lectura inocente, que consiste en leer el libro aceptando todo lo que el autor dice, o en otras palabras, sin ningún espíritu crítico.

La otra forma, es la lectura crítica. En este caso el lector no sólo lee, sino que cuestiona al autor acerca de la veracidad de sus afirmaciones o teorías, emitiendo también su opinión respecto de lo que él considera correcto. En este caso leer es trabajar, es decir, tratar de determinar el valor que el texto asigna a cada uno de sus términos y en este sentido debemos tener una perspectiva desde la cual realizar la lectura, ésta va a estar dada por una pregunta no contestada todavía, en otras palabras, la pregunta que guía nuestra investigación, es decir, debemos leer a la luz de un problema que nos interesa resolver.

La crítica interna o hermenéutica implica, entonces, penetrar en el texto hasta identificarse con el pensamiento y las intenciones de su autor, esta identificación no implica sin embargo, hacer nuestras las posiciones del autor sino tomar los conceptos emitidos por el autor con el significado que él quiso darles, ya vendrá posteriormente la crítica a los conceptos, marco teórico y teoría por él utilizados, si no estamos de acuerdo con ellos o son mal empleados en el desarrollo de la obra.

Esta identificación de que hablamos, implica leer tratando de comprender antes que refutar. Al utilizar los trabajos de los comentadores de un autor, hay que tener en cuenta que el grado de objetividad está casi siempre afectado por la propia ideología de quien comenta. Volviendo a la comprensión del texto, comprenderlo equivale a haber entendido lo que el autor ha querido decir, los problemas que ha planteado y las soluciones que ha propuesto, para los mismos.

Una tentación frecuente es la de interpretar a los autores clásicos a la luz de los modernos, lo que lleva a modernizar peligrosamente hasta el texto mismo. Hay que leer a los lautores en función de toda su obra, pero también en el contexto de su época y su medio.

Al término de todo este trabajo, se poseerá datos proporcionados por las fuentes, análisis y estudios debidos a especialistas en el tema elegido y críticas personales: observaciones, problemas e hipótesis sintetizados o desglosados, relaciones y conclusiones preliminares. La totalidad de este material es la documentación que servirá de base a la construcción

de la monografía o el trabajo de investigación que se proyecta realizar. Todo lo que hemos expresado aquí lo podemos resumir en el siguiente gráfico:

Problema a investigar ----> Objeto -----> Objetivos -----> Hipótesis

Preguntas

TEXTO -----> Guía de Lectura (Preguntas específicas) -----> Lectura analítica (Subrayado de los problemas que plantea el autor desde su perspectiva y de los conceptos usados) ---> Comprender (terminología)

---> Encontrar la respuesta que da el texto a nuestras preguntas.

---> Encontrar los vacíos del texto.

---> Síntesis: Resumen o reseña del texto, resumen de las respuestas que da el texto a nuestras preguntas y un comentario crítico global del tema al cual se refiere el texto.

Aún podemos agregar a todo lo dicho algunas consideraciones de tipo práctico, que se manifiestan concretamente en el trabajo sobre el texto mismo, estas indicaciones hacen referencia a subrayados, comentarios, signos, y observaciones en los márgenes del libro. Por lo general el estudiante guarda un cierto respeto y temor a rayar o escribir sobre el libro, pero si realmente estamos trabajando con él se hace necesario, como forma de facilitarnos el trabajo, que nos acostumbremos a hacer algún tipo de llamada de atención sobre aquellas partes que nos parecen de importancia dentro del texto.

Respecto al subrayado, siempre es importante hacerlo en aquellos puntos en los cuales el autor plantea un problema que piensa desarrollar en el libro, o en los conceptos utilizados por el autor, esto es, el concepto definido desde su perspectiva o de la forma en que él lo entiende, esto facilitará nuestra comprensión de lo que el autor quiere significar cuando lo utiliza a lo largo de la obra y nos permitirá esa identificación de que hablábamos anteriormente.

En cuanto a los comentarios y observaciones en los márgenes, es recomendable hacerlos en aquellos párrafos o líneas en que encontramos aspectos que pueden sernos de alguna utilidad para el trabajo posterior, es decir, si alguna de las ideas del autor por ejemplo, nos parecen que pueden servirnos para formular posteriormente algunas hipótesis, conviene que

las dejemos señaladas en el margen con esa misma palabra, o si alguna de sus concepciones nos parecen criticables, podemos poner al margen la palabra "crítica" o incluso la idea de nuestra crítica, por ejemplo: "erroneo", "falso", "confuso", etc., lo cual puede ser más recomendable ya que en ese caso la palabra crítica nos puede servir para señalar cuando es el autor el que hace una crítica a otro o a algún concepto.

En lo referente a los signos, si hay algo que nos merece dudas, podemos indicarlo con un signo interrogativo en el margen, o si algo nos llama demasiado la atención con un signo exclamativo; también si hay una idea que se conecta con otra anterior, unir ambos párrafos o líneas con una flecha, etc. Lo importante es que nos acostumbremos a un determinado tipo de palabras para indicar una idea a desarrollar posteriormente y a un conjunto de signos que nos permitan identificar aquello que nos parece de importancia dentro del texto.

6. LA MONOGRAFIA.

La tarea de redacción recapitula todos los momentos ya analizados del plan de trabajo. Habría incluso que pensar en realizar el plan de investigación con vistas a la redacción y publicación del informe o monografía. Esta podemos definirla como un trabajo de proporciones variables, sobre un tema determinado, con una unidad interna y que pretende exponer los resultados de una tarea de investigación. La UNESCO (1) distingue tres tipos de monografías:

a) memoria científica original, que contribuye a ampliar considerablemente el conocimiento o la comprensión de un problema; es un trabajo que contiene la descripción de investigaciones, de técnicas o de aparatos nuevos.
b) publicación provisional o nota inicial, que contiene una o varias informaciones científicas nuevas, sin que sea lo suficientemente detallado.
c) estudios recapitulados, es el estudio de un tema particular en el que se reunen, analizan y discuten informaciones ya publicadas. Es el tipo de trabajo que por lo general realiza el estudiante universitario en el transcurso de su carrera.

Es pensando en este último tipo de monografía que desarrollamos a continuación los pasos de elaboración de una monografía, sin embargo, la mayor parte de las indicaciones que damos más abajo son también válidas para los otros tipos de trabajos escritos.

---

(1) UNESCO: "Guía para la redacción de artículos científicos destinados a la publicación", en Boletín para bibliotecas (París), XXIII, 1969.

A. Pasos en la elaboración de la monografía.

a) Elección del tema; para la elección del tema hay que tener presente lo siguiente:

- la propia formación y dominio previo de la temática general que supone el trabajo en que se inscribe el tema.
- las disponibilidades bibliográficas.
- el manejo de idiomas instrumentales, para acceder a los textos en otras lenguas.
- necesidad de circunscribir la temática de modo de facilitar su tratamiento y no cerrar la posibilidad de nuevos aportes.
- la propia motivación e interés personal en el tema a considerar.
- la relevancia de la cuestión a considerar.

b) Elaboración del plan de redacción; en general el plan de redacción sigue los pasos de las preguntas que nos hemos formulados en el planteamiento del problema y en las preguntas que realizamos para la guía de lectura.

Hay que tener presente que todo plan o proyecto tiene carácter provisorio e instrumental. Debe ser reelaborado tantas veces como lo exija el tratamiento de la misma temática; supone una comprensión y elaboración, también provisional, y algunas sospechas o pistas a seguir, debe incluir claramente explicitada la hipótesis a verificar en el transcurso del trabajo.

c) Organización del material; una vez que tenemos elegido el tema y elaborado el plan de trabajo, lo primero que debemos hacer, como dijimos anteriormente, es la recopilación de materiales, de esta forma podremos hacer una buena revisión bibliográfica y hemerográfica. Siempre es conveniente empezar a leer por la última monografía dedicada al tema para poder establecer el status quaestionis. Es necesario entonces, que acá hagamos todo el fichaje del material; ligado a esto va el momento heurístico y hermenéutico, vale decir, la crítica e interpretación de los materiales. Estos momentos no los podemos seguir uno a otro con distinciones claras dado que son momentos componentes de un proceso productivo complejo, sólo los distinguimos y separamos para poder analizarlos, pero en la práctica componen un todo y por lo tanto van muy ligados entre sí. Esta totalidad nos va a permitir elegir lo que queremos decir, seleccionar las ideas y hechos esenciales, que previamente se han recopilado y ordenado y, clasificar el material seleccionado, de tal forma de poder utilizarlo en el momento adecuado.

Con todo esto tenemos lo fundamental para la elaboración de la monografía; es necesario ver ahora cuál es la estructura de ésta para pasar luego a señalar algunas características de la redacción, ya que con todo el trabajo previo se ha ido redactando parcialmente el trabajo, en esto juegan un papel importante las fichas que hemos ido sacando, ya que permiten reordenar el plan de trabajo por un lado, y por otro ordenarlas para ser utilizadas en la redacción.

B. Estructura de la monografía.

La monografía está compuesta de las siguientes partes:

a) La introducción; en que debe plantearse la revisión bibliográfica realizada, el objetivo del trabajo o hipótesis a sostener, el status quaestionis y los pasos a desarrollar. En otras palabras, la finalidad de la introducción es el planteo -claro y simple- del tema de la investigación y la presentación sintética del status quaestionis, lo que implica una rápida referencia a los trabajos anteriores dedicados al tema. En ella hay que dedicar atención a fijar el sentido de las expresiones usadas:

- los términos ambiguos
- los términos que son introducidos con una significación distinta a la habitual
- los términos técnicos
- las palabras y giros introducidos por el autor
- hay que evitar las pseudodefiniciones y tampoco intentar definir los términos primitivos.

En la introducción conviene exponer la intención del trabajo, sus límites y cualquier indicación sobre el material, las normas y el métodos de investigación. Es decir, en la introducción hay que señalar el sentido de la investigación, pero no anticipar el desarrollo ni la conclusión.

b) El desarrollo, suele dividirse en capítulos y éstos en parágrafos, o bien se utiliza el sistema de decimalización. El desarrollo es la fundamentación lógica del trabajo, cuya finalidad es exponer y demostrar; se desarrollan ciertos argumentos, en que se propone la justificación lógica, y se llega a una conclusión. Se trata en otras palabras, de realizar un "contexto de justificación", es decir, aquí no interesa el cómo se llega a las conclusiones, sino si se las ha justificado lógicamente.

Se pueden considerar tres fases en el desarrollo de la monografía:
a) la explicación
b) la discusión
c) la demostración

La explicación es el acto por el cual se hace explícito lo implícito, se aclara lo oscuro. El desarrollo de un tema comienza, pues, con su explicación; ésta tiende a suprimir la vaguedad, de allí que eche mano a las definiciones.

La discusión es un momento dialéctico y consiste en examinar dos tesis opuestas a fin de optar por alguna de estas soluciones:
- rechazar una y aceptar la otra
- rechazar ambas
- alcanzar una solución complementaria (síntesis)

La demostración no es más que un caso particular de la deducción, en consecuencia, la esencia de un trabajo de investigación reside en el ejercicio del razonamiento.

Por último, no hay que olvidar que la base de la investigación es una idea central, por eso, aunque durante la argumentación se manejen conceptos subsidiarios, no hay que perder de vista el objetivo final del trabajo. Hay que evitar que las ideas subordinadas nos alejen del tema; más aún, si se viera que el desarrollo de un concepto complementario pudiera desviarnos demasiado del tema central, hay que renunciar a ese desarrollo para mantener la unidad temática y el sentido originario de la investigación.

c) La conclusión debe proporcionar un resumen sintético, pero completo de la argumentación, las pruebas y los ejemplos consignados en las dos primeras partes del trabajo. Debe relacionar las diversas partes de la argumentación, unir las ideas desarrolladas; de alguna manera es un regreso a la introducción: se cierra sobre el comienzo.

d) La bibliografía también debe ser consignada en la monografía, para que el lector sepa a qué fuentes se ha remitido el autor. En íntima relación con la bibliografía aparece en el trabajo monográfico lo que se ha dado en llamar el aparato crítico, que es todo el conjunto de notas a pié de página, citas textuales utilizadas en el trabajo. La finalidad del aparato crítico no es reproducir opiniones ajenas, sino ilustrar y mediatizar nuestra propia elaboración.

Respecto a las notas a pié de página, se realizan de la siguientes forma:

Nota de libro: ANTONIO GRAMSCI: La formación de los intelectuales, Medellín, Colombia, La Oveja Negra, 1972, p.83

Nota de artículo: IVAN CARVAJAL: "Para qué Pucará?", en Pucará, Revista de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Cuenca, N°1, Enero 1977, p.12

C. Redacción.

Una vez comprendido el tema, sus implicaciones y su alcance, hay que formular el problema mediante una expresión linguística lo más estricta posible. La palabra representa,simboliza o sugiere la idea, de allí que sea necesario ponderar los términos empleados, aclarar su relación con el contexto total y determinar la unidad semántica de éste. En general, las cualidades de la redacción podemos decir que son las siguientes:

- importancia de que el título refleje el contenido
- lenguaje sencillo
- oraciones breves y de estilo directo
- se puede utilizar la tercera persona del singular y la primera del singular o plural. El uso de la primera plural es signo de relativa humildad en las afirmaciones.
- cuidar la ortografía y tipeado.

7. A MODO DE CONCLUSION.

Hemos pasado revista en forma muy rápida y resumida a lo fundamental de las técnicas bibliográficas y de redacción de monografías, esperamos con ello haber cumplido el objetivo que nos propusimos, esto es, dar alguna guía a los estudiantes que en su actividad como tales deben realizar algunos trabajos de investigación bibliográfica. Agregamos al final de éste alguna bibliografía que puede servir de consulta a los estudiantes que se sientan interesados en ampliar los conceptos aquí emitidos. Dicha bibliografía es de fácil acceso y parte de ella suele ser utilizada como manuales por parte de los profesores que se dedican a esta rama dentro de las ciencias sociales.

Bibliografía.

ASTI VERA, Armando: Metodología de la investigación. Editorial Kapeluz, S.A., Buenos Aires, 1968.

GOODE, William y Paul HATT: Métodos de investigación social. Editorial Trillas, México, 1969.

PARDINAS, Felipe: Metodología y técnicas de investigación en Ciencias Sociales. Siglo XXI editores, S.A.México, 1973.

SELLTIZ, Claire et. al.: Métodos de investigación en las relaciones sociales. Editorial Rialp, S.A., Madrid, 1965.

TECLA, Alfredo y Alberto GARZA: Teoría, métodos y técnicas en la investigación social. Ediciones de Cultura Popular, S.A., México, 1975.

UNESCO: "Guía para la redacción de artículos destinados a la publicación", en Boletín para las Bibliotecas, París, XXIII, 1969.

ZULETA, Estanislao: "Sobre la lectura", reproducción realizada por la Fac. de Filosofía, Universidad de Cuenca, no se cita fuente.

STATUS QUAESTIONIS EN LA FILOSOFIA ESPAÑOLA

horacio cerutti g.

(PRIMERA NOTA)

A Nöel Salomon,
iberoamericanista ejemplar, i.m.

Esta primera nota sobre las características que actualmente asume la filosofía en España, no pretende más que llamar la atención sobre un fenómeno de productividad intelectual nada desdeñable, a juzgar por las pautas que brinda la entusiasmante lectura del Diccionario de filosofía contemporánea dirigido por Miguel A. Quintanilla y editado por Sígueme de Salamanca.

Para los latinoamericanos ha existido siempre una tendencia a preocuparse por la evolución intelectual de la madre patria. ¿Será quizá por aquello de que "España es la puerta de Europa"?. Es probable, porque la dependencia cultural ha hecho que durante muchos años (siglos, por qué no decirlo) hayamos vivido con los ojos puestos más allá del charco y de los Pirineos, a pesar que de allá venían para este lado a "hacerse la América". Más probablemente, quizá, porque España ha estado durante años al margen de Europa y en este sentido la hemos sentido más cerca nuestro, más cerca de la marginación. El hecho es que la vida intelectual española tiene mucho que ver con la latinoamericana. No sólo por

la influencia forzosa de tres siglos de conquista, sino por la difusión del pensamiento de Unamuno y Ortega, de sus discípulos, esa plévade de transterrados desde la Guerra Civil que colaboraron en la constitución del pensar contemporáneo de nuestra América. Muy bien ha planteado el problema el uruguayo Arturo Ardao:

> "Surge de ahí --de la comunidad de lengua, dice Ardao-- la solidaridad profunda con que el problema de la afirmación de sus respectivas personalidades filosóficas se les presenta a España y a la América Hispánica. Este problema ha sido planteado en términos similares en nuestro siglo para ambas entidades históricas. Ya en el orden general de la cultura se formula, por un lado, la cuestión España y Europa, tan vívamente debatida por la generación del 98 y sus epígonos, y, por otro, la cuestión América y Europa. Ambas cuestiones son, sin duda, irreductibles la una a la otra, por virtud de lo específico de los elementos y circunstancias que las configuran. Pero guardan puntos de contacto. Y ninguno mayor que el que se establece entre la particular cuestión filosofía española y filosofía europea, y la también particular, filosofía latinoamericana y filosofía europea. El carácter históricamente conflictual con que se ofrece la confrontación de lo español con lo europeo, y, por separado, de lo americano con lo europeo, tiende a aproximar lo hispanoamericano con lo español en ese juego de conflictos. Pero en ningún sector de la cultura esa aproximación llega a determinar situaciones de solidaridad, como en el sector de la filosofía. Resulta ello decisivamente, aunque obren también otros factores, del común vaciado de uno y otro pensamiento en los cuadros verboconceptuales de la lengua española" (1).

La lengua por tanto, es el elemento común. Y más cuando se ha repetido hasta el cansancio que se carece de un lenguaje filosófico afinado en lengua española. Los intercambios han sido siempre motivadores en su mayor o menor fecundidad y ha habido esfuerzos de ambas partes para promoverlos. Así gracias a la curiosidad de algunos argentinos se pudo acceder hace ya algunos años, a la historia del pensamiento español a través de la autorizada pluma del hispanista francés Alain Guy (2). En Ecuador la presencia de otro hispanista francés, Monseñor Pierre Jobit, permitió conocer algunas de sus ideas sobre el krausismo en especial(3). En nuestros días, ecos de la temática más discutida en España llegan en forma muy dispersa y desigual a través de algunos trabajos de Xavier Rubert de Ventós, Eugenio Trías, Crespo y Ramoneda Molins y, un poco antes, por los trabajos de Sacristán, Aranguren, Zubiri, etc, por mencionar ahora sólo algunos que nos vienen a la mente (4). Con todo, la re

cepción de materiales y cuestionamientos y la presencia de un diálogo e intercambio entre los jóvenes pensadores españoles y los también jóvenes latinoamericanos no ha entrado por cauces de fluidez, todavía. Algunos esfuerzos ha realizado (desde una óptica muy peculiar) Isidoro Requena - para difundir en España parte del pensamiento actual latinoamericano(5). Sin embargo, ahora disponemos los latinoamericanos de una obra digna de trabajarse con intensidad (6). Una primera aproximación a la misma nos permitirá establecer algunos rasgos que caracterizan la problemática que preocupa actualmente a los españoles quienes viven uno de los momentos - cruciales de su historia en lo que va del siglo y padecen dolores pro - pios del parto de una nueva España que no olvida su pasado.

Nada mejor, para iniciar este tratamiento de la obra que nos ocupa, - que transcribir la dedicatoria y algunos párrafos de la presentación.

"A quienes nos han precedido en la lucha por un pensamiento libre.

A quienes nos sucedan en la lucha por un pensamiento liberador"

Esta dedicatoria no puede menos que hacernos sentir, apenas abierto - el libro, una comunidad de intereses y de anhelos junto a los españoles. No por nada, el último movimiento que ha dado el pensamiento latinoamericano ha sido la autodenominada "filosofía de la liberación" (7).

"Frente a todos los pronósticos de signo pesimista y frente a no pocas intenciones liquidacionistas --a veces traducidas incluso en disposiciones ofi - ciales, como planes de estudio, etc.,-- la filoso - fía en la España de hoy no está en baja. Uno de los espectáculos más interesantes de nuestra vida intelectual en los últimos años lo constituye la gestación y progresiva consolidación de una nueva filosofía.

El diccionario que presentamos es en cierto modo la primera obra colectiva de la nueva filosofía española. En primer lugar por las características generacionales e ideológicas de sus redactores. En segundo lugar por el amplio conjunto de temas y perspectivas que el propio carácter de la obra nos ha permitido abarcar.

Los criterios con que se ha redactado nos hacen esperar algunas objeciones a las que quisiéramos anticipar una breve consideración. No espere el lector encontrar aquí el consuelo y la tranquilidad de la falsa objetividad --púdicamente arropada de erudición y estilo despersonalizado-- con la que se pretende que un diccionario debe informar acerca de - los temas que trata. La filosofía actual está cua-

jada de tensiones y contradicciones: las mismas que aparecen aquí reflejadas a través de las palabras de sus protagonistas. Aunque obvias limitaciones de espacio y tiempo no nos hayan permitido lograrlo, nuestra intención fue que solamente quedaran excluidas aquellas posiciones que, más que un verdadero componente de la lucha ideológica actual, constituyen curiosos residuos del pasado o cómicas deformaciones del presente. Y hemos buscado también --con toda la intención-- que la obra estuviera redactada desde la posición peculiar que a nuestro pensamiento filosófico le confiere el conjunto de circunstancias culturales, sociales y políticas del medio en que nos movemos. Si queremos salir de una vez de la colonización cultural que padecemos, es hora ya de que nos tomemos en serio a nosotros mismos y nos escuchemos unos a otros".

Creemos plenamente justificada la inclusión de este largo texto. Demás está señalar que los subrayados son nuestros. Quisiéramos detenernos un poco en ellos. Hemos querido subrayar estas líneas porque a nuestro juicio reflejan algunos puntos medulares para la comprensión del proceso actual del filosofar en España y en nuestra América. A pesar de todos los atentados que ha debido padecer la filosofía española no está en baja. Tampoco la filosofía latinoamericana. Se gesta y consolida una nueva filosofía. En el caso español diríamos más bien una nueva manera de filosofar que viene exigida por la presencia de corrientes filosóficas que pretendieron ser ignoradas por un pensamiento excesivamente academicista, en el peor sentido, tradicionalista a ultranza y por una dogmática represiva. Es la primera obra colectiva de un grupo con características generacionales e ideológicas propias. La filosofía actual está cuajada de tensiones y estas tensiones no pueden ser púdicamente soslayadas bajo el manto de una pretendida objetividad absolutamente puesta en cuestión como posibilidad misma del pensar. Se trata de dejar paso a la manifestación rigurosa de tensiones que forman parte de la lucha ideológica y que, por lo tanto, no son producto de la filosofía misma, de la filosofía entendida en sentido restringido e inmanente, sino de las compulsiones sociales que sacuden duramente a nuestras sociedades. El de los españoles es un pensar desde, desde la peculiaridad cultural de la España de hoy. También los latinoamericanos se han preocupado a partir de la década del 30 por un filosofar desde la propia circunstancia americana. Incluso planteado el problema en los mismos términos bajo la influencia del raciovitalismo orteguiano, que en ese sentido preciso produjo fruto positivo entre nosotros. Los latinoamericanos también queremos salir de la colonización cultural que padecemos. El argentino Arturo Roig ha señalado como nadie la importancia de tomarnos a nosotros mismos como valiosos y dignos de reflexión y esfuerzo, como única actitud prefilosófica que puede engendrar o avivar el pensar entre nosotros. Entonces, se ve claro que la lectura de este "diccionario" tan particular puede provocar gran entusiasmo entre nosotros. Es que sentimos, gracias a la lengua, pero mucho más gracias a su impostación en esta obra, una solidaridad de problemas y búsquedas.

Hemos realizado la lectura del mismo, siguiendo las pautas que organizaron su redacción. Leímos primeramente los once grandes artículos de fondo que presentan la armadura teórica del conjunto. Luego hemos ido seleccionando de los artículos firmados los que nos interesaban y lo propio realizamos con las notas más breves.

Hemos contado entre los colaboradores a 55 intelectuales que oscilan alrededor de los 30 años. Entre ellos 3 mujeres, algún doctor en matemáticas y algunos ingenieros. La mayor parte cuenta con publicaciones y trabajan en las universidades españolas. Cabe entonces, hacer una referencia al proceso de renovación producido desde fines de la década del 60 en la universidad española. Mucho queda por hacer, pero es cierto que mucho se ha avanzado para abrir las puertas y ventanas de España hacia el resto del mundo, en especial América del norte y Europa. La polémica protagonizada por Manuel Sacristán y Gustavo Bueno sobre el lugar de la filosofía en la universidad debe haber causado extraordinaria repercusión. En alguna medida, el resultado es este diccionario que refleja la decisiva influencia de los escritos y el magisterio de ambos maestros marxistas españoles. Es curioso, si bien el breve trabajo de Sacristán que desata la polémica tuvo alguna difusión entre nosotros, no ocurrió igual con el trabajo de Gustavo Bueno (8). En general, este autor es bastante poco conocido en Latinoamérica. Un artículo reciente de Alain Guy realiza su presentación en este ámbito (9).

El panorama actual de la joven filosofía española podríamos caracterizarlo en dos trazos, evitando los matices que por suerte son abundantemente analizados en esta obra. Está articulado por dos tendencias principales, sus relaciones y demarcaciones mutuas y las dificultades al interior de estas grandes tendencias: el marxismo y la filosofía analítica. En esto concordamos con el planteo de Pedro Ribas (10). Claro que caben hacer algunas observaciones a esta primera aproximación. La filosofía analítica o neopositivismo, como muy impropiamente puede denominársela, se caracteriza en España por una extrema permeabilidad a los planteamientos marxistas. Los analistas españoles, por ejemplo, caen bien en la cuenta de que las críticas de Popper al "marxismo" y al "freudismo" son en verdad críticas a ciertas caricaturas de los mismos. Hay una permeabilidad y una receptividad que permite combinar los planteos de la tradición epistemológica francesa (Bachelard, Canguilhem, Foucault) con los aportes de la línea anglosajona caracterizada por el influjo del Círculo de Viena (Polanyi, Kuhn, Lakatos, Feyerabend).

Al interior del marxismo se nota la fuerte impronta dejada por la reflexión del grupo de Althusser. Se filosofa desde Althusser o contra Althusser (Sacristán, Bueno, el grupo de Comunicación). Según Luis Crespo porque "en rigor, no puede hablarse de la existencia de una tendencia filosófica althusseriana / ... / Y es que en España el marxismo es aún cosa de "filósofos"" (11). Sin embargo, se nota la influencia de esa "vuelta" a Gramsci generalizada en la mayor parte de los estudios marxistas actuales. Es muy interesante la actitud comprensiva y crítica que se adopta frente a la Escuela de Frankfurt y sus principales representantes. Acerca de la primera, aclara Julio Carabaña: "Si la escuela de

Frankfurt era, en la Alemania de los sesenta, "obligado lugar de paso para toda una generación", fue ciertamente importante, pero precisamente como eso, como lugar de paso" (12). Y con relación a Jürgen Habermas el mismo autor aclara "Habermas ha destilado, en aparente solidaridad con ella /con la teoría crítica/, su reconciliación con una abstracta posibilidad de democracia hic et nunc fundada en la ilustración de las conciencias de los ciudadanos, posibilidad largo tiempo desatendida por aquella en la teoría, pero que fue siempre su única alternativa situacional concreta" (13).

Indudablemente esta obra manifiesta la extraordinaria capacidad de recepción y elaboración rigurosa de los jóvenes filósofos españoles. Toda la tradición filosófica contemporánea está sobre la mesa. La excepción parece ser el pensamiento elaborado en Latinoamérica. Indudablemente se debe constatar que la reflexión de los latinoamericanos en nada ha incidido sobre la reflexión de los españoles, al menos a estar por los testimonios de la obra que comentamos. Esta carencia puede ser subsanada en la medida en que se consolide la apertura democrática de España y se aumenten los lazos de intercambio entre aquellos que actualmente trabajamos por una nueva filosofía, que no reniega de la tradición sino que la pone en función de una nueva problemática, tanto allá como acá. Entre nosotros, dos eventos pueden servir para realizar una evaluación interesante de las posibilidades filosóficas: el Coloquio de Filosofía de Morelia, México 1975 y el IX Congreso Interamericano de Filosofía realizado recientemente en Venezuela (14).

Debemos señalar finalmente, que este Diccionario cumple cabalmente con el intento de ubicar el pensar de los españoles en relación con el torbellino de la reflexión filosófica contemporánea a nivel mundial.

Quisiéramos cerrar estas breves líneas, esbozos de futuros desarrollos, con una sincera expresión de deseos. ¡Ojalá no sea el caso de aplicar a España aquellas certeras palabras que el ingenio popular difundiera en Ecuador a poco de la independencia: último día del despotismo y primero de lo mismo! Para ser justos, la actividad filosófica que testimonia el Diccionario no parece justificarlo.

NOTAS.

1. ARTURO ARDAO: "Pensamiento de lengua española" (1960) en: Filosofía de Lengua española; Ensayos (Carabela, 16). Montevideo, Alfa, 1963, pp. 30-31.-

2. ALAIN GUY: Los filósofos españoles de ayer y de hoy; Epocas y autores. Trad. de la ed. francesa de 1956 por Luis Echavarri. Pról. de Georges Bastide. Bs. As., Losada, 1966, 344 págs.-

3. PIERRE JOBIT: Notas sobre el moderno pensamiento español. Quito, Casa

de la Cultura ecuatoriana, 1959, 93 págs. Incluye las siguientes conferencias: "El Krausismo y sus consecuencias modernas", "Menéndez y Pelayo, valor internacional", "El humanismo de Ortega" y "Dios a la busca de un hombre".-

4. Una brevísima e interesante visión de conjunto de la obra de Eugenio Trías en la entrevista que por su carácter de presidente de las "Convivencias de filósofos jóvenes" de Barcelona le realizara J. P. QUIÑONERO: "Metodología para una provocación" en: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. V. VIII, Julio-diciembre 1970, n°2, pp. 291-294.-

5. ISIDORO REQUENA TORRES: "La utopía de la filosofía de la liberación latinoamericana" de próxima aparición en Anthropologica y también su ponencia en el IX Congreso Interamericano de Filosofía de Venezuela:- "Lectura hermenéutica de la filosofía de la liberación latinoamericana".-

6. (Hermeneia, 1). Salamanca, Sígueme, 1976, 490 págs.-

7. Cf. nuestro libro de próxima aparición: Para una historia crítica de la filosofía de la liberación latinoamericana.

8. MANUEL SACRISTAN: Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores (Debate Universitario, 2). Barcelona, Nova Terra, 1968, - 37 págs.-

9. ALAIN GUY:"El materialismo crítico y socialista de Gustavo Bueno" en: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. San José, V. - XIV, enero-junio 1976, n°38, pp. 85-95.-

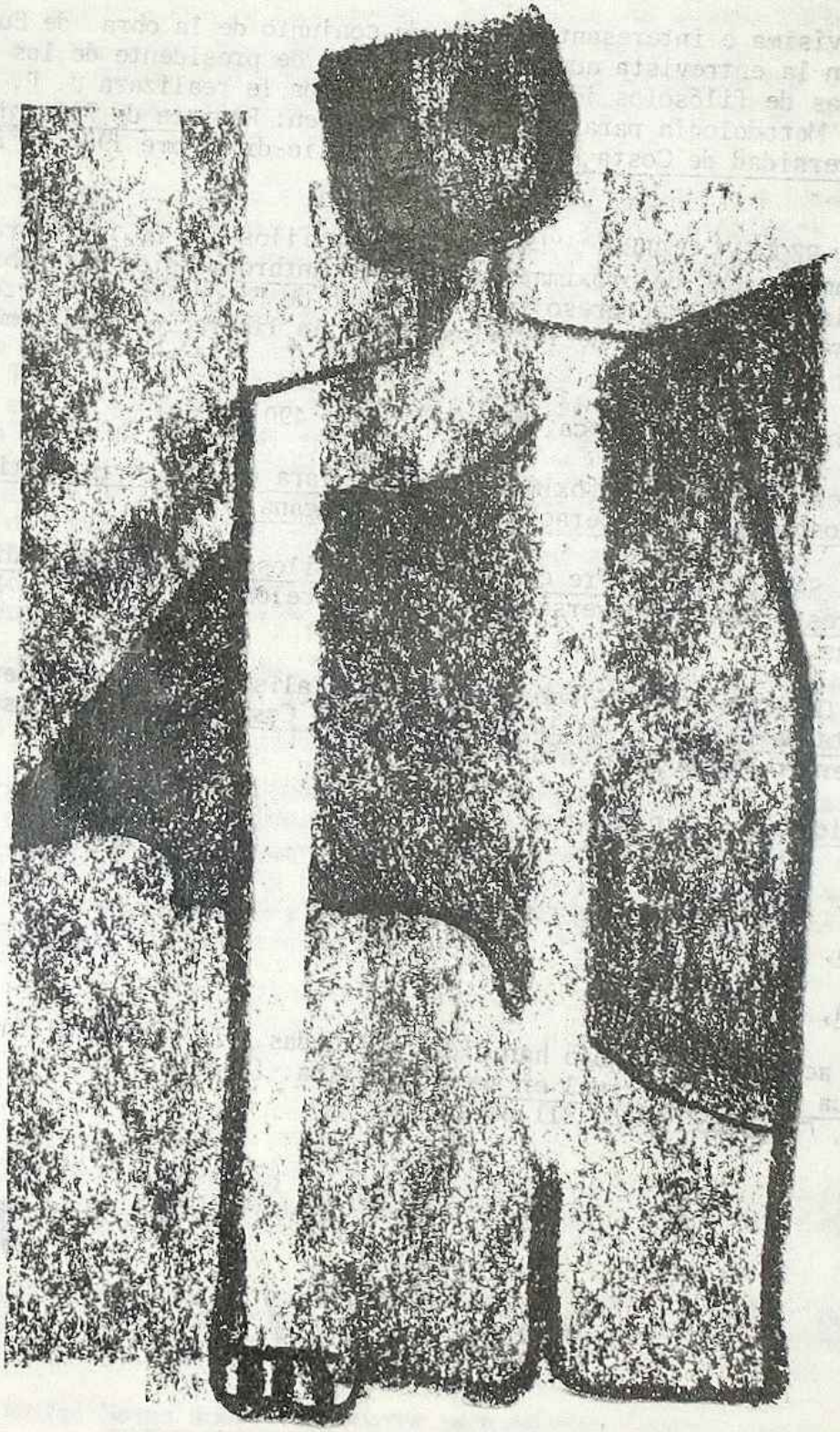
10. Diccionario..., p.376.-

11. Idem, p. 16.-

12. Idem, p. 133.-

13. Idem, p. 195.-

14. Las actas del Coloquio han sido publicadas. La parte que interesa - es: La filosofía actual en América Latina. (Teoría y praxis, 25). México, Grijalbo, 1976, 211 págs.-



CONSIDERACIONES ACERCA DE LA NOCION DE OBSTACULO EPISTEMOLOGICO Y EL FENOMENO RELIGIOSO

gustavo ortiz

1) UN AMBICIOSO PROYECTO

El problema del conocimiemto, y del conocimiento científico, de su posibilidad y naturaleza, fue planteado ya entre los griegos. En Platón y en sus precursores nace asociado a las matemáticas; en Aristóteles, instalado dentro de la Lógica. En ambos, ubicado en el transfondo de sus concepciones metafísicas.

La noción aristotélica de ciencia ejercerá una exclusiva y prolongada influencia en Occidente hasta bien entrada la época moderna. Los medievales trabajaron también el tema (la disputa sobre los universales; los intentos por demostrar el carácter "científico" de la Filosofía y analógicamente de la Teología; las elaboraciones lógicas en la Escolástica tardía), pero sin abandonar el marco, reelaborado, de la epistemología aristotélica.

El nominalismo introduce las primeras grietas en la, todavía por entonces, sólida estructura gnoseológica y metafísica. Pero la causa decisiva de la revolución epistemológica en ciernes no proviene, tampoco esta vez, de la reflexión filosófica. Será el reemplazo de la astronomía ptolomeica y el concurso de la nueva física y de la antigua matemática,

lo que posibilitará el surgimiento de un registro epistemológico distinto. Desde entonces el "problema del conocimiento", mejor definido y más rigurosamente determinado, focaliza la elaboración filosófica.

El desplazamiento hacia el estudio de la naturaleza y la nueva valoración del conocimiento científico tuvo mucho que ver con la irrupción de la burguesía capitalista, de la economía monetaria y de su ideología de poder y dominio.

En estas condiciones de poder emerge el discurso moderno exigiendo, para que el conocimiento sea científico, los criterios de necesidad, universalidad y verdad, criterios que habían ya definido la antigua concepción de ciencia. Se subraya, empero, con un énfasis especial, la nota de objetividad.

Para asegurar estas características al conocimiento, características que tienen y habrían de tener acepciones, se ajustan con el máximo rigor sus mecanismos de funcionamiento y se buscan garantías en la observación, la experimentación, y los métodos inductivos. De esta manera se procuraba eliminar cualquier elemento perturbador que obstaculizara o impidiera el conocimiento científico.

La historia de la epistemología ha sido, en ese sentido, la historia del proceso de creación, justificación y aplicación del conocimiento científico, y correlativamente, la historia de destrucción crítica de factores que empañaran la relación sujeto-objeto. Que son estas "interferencias". cuáles son, por qué y de dónde provienen, cómo actúan y qué efectos producen, son cuestiones que dependen de las distintas concepciones de lo que se ha de entender por conocimiento científico. La pregunta, por lo tanto, tendrá diferentes respuestas.

Vamos a llamar, convencionalmente, obstáculos epistemológicos a esos elementos que inciden en forma negativa en la captación adecuada del objeto. El vocablo proviene de Bachelard, quien lo caracteriza de un modo determinado. Prescindamos de la significación que él le da y retengamos su origen en el discurso y su función: elementos extrateóricos que obtaculizan el conocimiento científico.

El objeto de este trabajo es indagar qué relación se dió entre el hecho religioso cristiano, su cristalización doctrinal, la Teología, y su soporte racional, la metafísica, con la noción antes descrita de obstáculo epistemológico. Esta relación, a primera vista, es evidente. La revisión de algunos autores muestra que en la articulación del conocimiento científico lo religioso (en la acepción que le damos) aparece como obtáculo. Y nosotros añadimos: de facto, lo ha sido. Para quiénes y por qué? La contestación deta-

llada insumiría un estudio especial que excede los límites de este artículo. Sin embargo, algo diremos.

Lo cierto es que la ciencia y la razón humana, en su proceso de constitución, han ido expurgando y expulsando lo "religioso". Al menos lo dicho es verdadero para el empirismo inglés, la filosofía de la Ilustración y el neopositivismo lógico. Pero esto no significó la desaparición del fenómeno religioso; significó, sí, el cuestionamiento de un determinado paradigma religioso. Quiere decir que la ciencia ha ejercido y ejerce, indirectamente, una función correctiva, crítica y catártica sobre el hecho religioso. En una forma más decisiva, nos parece, que "la filosofía". ¿Es que la "muerte" de ciertas teologías y filosofías, fueron la condición para el nacimiento de la ciencia? Quizá. Y a la inversa: ¿no es la constitución de la ciencia la posibilidad de una auténtica teología y de una filosofía no "delirante"? Tal vez.

Nuestra intención es estudiar precisamente los efectos "reactivos" que el discurso científico ha tenido en el cristianismo, de cómo éste se fue redefiniendo, liberándose de sobrecargas y añadidos acumulados secularmente. La ciencia, al producir su objeto, ha ido quitando el "obstáculo religioso" y ha configurado un "nuevo mundo". ¿Cuáles han sido y pueden ser los efectos de esta dinámica del discurso científico en el cristianismo? Ese es nuestro tema. En su desarrollo, procederemos de la siguiente manera.

En un primer momento haremos relevamiento en algunas direcciones de la epistemología moderna y contemporanea, para advertir si la noción de lo religioso en cuanto obstáculo epistemológico está presente y cómo. Seguidamente caracterizaremos el obstáculo epistemológico en Bachelard. En tercer lugar, formularemos algunas consideraciones acerca de las consecuencias que para el cristianismo se siguen de la aplicación de este instrumental crítico. Añadiremos finalmente un par de reflexiones, tratando de mostrar la posibilidad de utilizar la noción de paradigma kuhniano para el estudio del dogma.

Somos conscientes de la ambición del proyecto. Cada punto o un solo autor podría ser más que suficiente. Pero en realidad nuestra afirmación fuerte y central es ésta: la ciencia critica y regula indirectamente el hecho religioso. Y otra más, que está implícita: la ciencia sin embargo, por sí yen sí, no puede ni negar ni aprobar la legitimidad del hecho religioso. Pues la ciencia y la teología tienen dos estatutos diferentes.

2) EL OBSTACULO EPISTEMOLOGICO EN LA FILOSOFIA MODERNA

Puntualizaba Descartes en la primera regla del Discurso del Método, su decisión de "no admitir como verdadera cosa alguna que no sepa con evidencia que lo es" (1). Y añadía otras tres condiciones para la consecución de un auténtico conocimiento.

La búsqueda de una certeza fundada en la evidencia de ideas claras y distintas lo lleva a postular su duda metódica, con el fin de aventar cualquier tipo de engaño o ilusión. En su radical y despiadada exploración, se topa con un hecho primario, con un núcleo irreductible y autosuficiente : de algo no puede dudar, y es de que duda. Y si duda, piensa. Y si piensa, existe.

No nos preocupa analizar la filosofía de Descartes. Nos interesa, sí, señalar su actitud. Testigo de la prolongada crisis y desmoronamiento de las ideas, valores e instituciones que configuraron el orden medieval, presenció también sus síntomas inequívocos: la anarquía y el caos del pensamiento filosófico. Busca entonces, por un lado, desembarazarse de una herencia intelectual especiosa que conducía al escepticismo. En este sentido reproduce con alguna similitud la conducta de Sócrates frente a los sofistas. Por otro, comienza una época y estructura un nuevo pensamiento.

La duda cartesiana, de no estar instalada en una gnoseología optimista y racionalista al decir de Popper (2), podría ser considerada el gérmen de la sospecha moderna y contemporánea, de la cual Nietszche, Marx y Freud fueron algunos de sus consumados maestros. El "como si", supuesto con el que trabaja la duda metódica, no pasa de ser sin embargo una cabriola mental, una apuesta asegurada y ganada de antemano. Para Descartes, al menos el ámbito de la naturaleza física y de la matemática, era en el fondo transparente y la razón podía conocerlos en su totalidad, asistida y garantizada por la divinidad. Algunas brumas opacaban esta relación del sujeto con su objeto. Eran trabas "accidentales", cuya superación descansaba en el poder del pensamiento.

Con todo, Descartes había dado un paso irreversible. Bordeando los límites del universo teológico y metafísico puso los cimientos del inmanentismo, del humanismo total y de una comprensión secularizada de la realidad. Otros, con el tiempo, habrían de "extirpar" definitivamente la "idea de Dios" y de ser, como obstáculos para el conocimiento y la emancipación humana.

Contemporáneo suyo, Bacon, depositario de otra tradición, sustituía el Organon aristotélico por una nueva herramienta más apta para la ciencia reformada de su tiempo. En lugar de la "anticipatio mentis" (fundada en los dogmas y opiniones) propone la "interpretatio naturae", razón obtenida de

los hechos por medio de procedimientos metódicos" (3). Su sugestiva doctrina de los "ídolos" reconoce la existencia de ideas preconcebidas, experiencias y analogías que enturbian y dificultan el desarrollo del conocimiento humano. Sólo el recurso a su capacidad crítica y la eucatalepsia o acopio de medios para entender la realidadpodían liberarlo de estos elementos perturbadores.

La remisión a la experiencia sensorial como garantía de conocimiento reaparece en Locke. Los adversarios son el dogmatismo en su vertiente innatista y el escepticismo, amenaza de la escolástica decadente todavía practicada en Oxford. Su "Ensayo sobre el Entendimiento Humano", es un intento por investigar "los orígenes, certidumbres y alcances del conocimiento humano, junto con los fundamentos y grados de creencias, opiniones y asentimientos" (4). La validez del conocimiento está determinada por su "fuente". Y aunque es evidente la acriticidad del entendimiento frente a los datos sensoriales y la presencia de un remanente sustancialista, es evidente también el esfuerzo de Locke por evitar la infiltración de elementos extrasensoriales, corrosivos según él del conocimiento verdadero.

Hume es taxativo al respecto: toda ciencia debe basarse en la experiencia y la observación y no en especulaciones y quimeras (5). La distinción que establece entre proposiciones sobre relaciones, además de ejercer una influencia preponderante en el empirismo y positivismo posteriores elimina todas las entidades no adquiridas por razonamiento demostrativo (como el de la lógica o el de la matemática) o por razonamiento probable (el de la experiencia).

Su crítica, entre otras a la idea de existencia, de relación causal, y de sustancia, es una muestra de su decisión al respecto y su resultado, en esa perspectiva, un certificado de defunción de la metafísica tradicional, "falsa y adulterada". La intención de determinar los límites del conocimiento se reafirma en su investigación acerca del origen de nuestras ideas y en su conclusión de que todo lo que el espíritu contiene son percepciones.

La gnoseología de Hume queda sin embargo maniatada. Es conocido el problema de la inducción tal como él mismo planteara: no hay garantías que justifiquen y validen el que los casos de los que no hemos tenido experiencia se asemejen a aquellos de los cuales hemos tenido experiencia. Esta refutación de la inferencia inductiva hace que termine refugiándose en la certidumbre moral provocada por la observación y la repetición.

Es a Hume a quien Kant reconoce haberlo despertado de su sueñodogmático. Obviamente resulta imposible sintetizar en

pocas palabras la filosofía kantiana; tampoco es nuestro objeto. Quisiéramos señalar sólamente su pretención de fundamentar la posibilidad, y por ende los límites, de toda experiencia y de todo conocimiento riguroso. Este propósito nace dado que la explicación genético-psicológica ofrecida por Hume al problema de la inducción dejaba pendiente, como hemos dicho, el de su validez. Para Kant la universalidad y la necesidad de las leyes científicas (la mecánica de Newton) son posibles por un conocimiento fundado en juicios sintéticos "a priori". La posibilidad de estos juicios es el tema de su Crítica de la Razón Pura (6).

La "revolución copernicana" operada por Kant tendrá una profunda incidencia en la reflexión posterior. Su decisión de constituir y legitimar el conocimiento racional, universal y necesario, lo hace desembocar en una nueva formulación del papel de la teología y de la metafísica. En la dialéctica trascendental el objeto es mostrar lo que ya entonces es la "ilusión metafísica". No es que las proposiciones metafísicas no tengan sentido, como dirá posteriormente la escuela analítica; es que no pueden ser probadas teóricamente. La ilusión metafísica, concluirá Kant, es sin embargo una necesidad humana. Su posición, evidentemente irritativa y subversiva, le acarreará consecuencias dolorosas. Poco antes de su muerte fue amenazado con sanciones por desfigurar y menospreciar doctrinas capitales de la escritura en su obra La Religión dentro de los límites de la razón.

Este nuevo "carril" en el que son ubicadas la teología y la metafísica posibilita su control. Quedan reducidas a una función regulativa, positiva en el fondo, pero neutralizada frente a posibles desbordes. Aguijoneado por la "antinomia" fe-ciencia Kant vivió el desgarrón de las dos fidelidades.

El aforismo medieval "la filosofía esclava de la teología" carecía definitivamente de vigencia. La concepción y la función de la filosofía, más específicamente de la metafísica en el entramado del conocimiento humano, habían sufrido una notable redefinición y transformación. El carácter no probatorio de los argumentos "racionales" en favor de la existencia de Dios, especialmente la invalidación de la prueba ontológica; la imposibilidad de demostrar racionalmente la naturaleza creada del universo o la inmortalidad del alma, en Kant, producen un primer corte de amarras.

El hombre y su historia, el universo, adquieren autonomía, y la certeza de que su origen y desarrollo, su naturaleza y las leyes de su funcionamiento podían ser explicados sin la tutela teológica o metafísica, se arraiga. La ciencia física tenía ya una breve pero brillante trayectoria, señalada por Galileo, Kepler y Newton. Vico entrevió lejanamente el

"continente" de la historia. A comienzos del siglo XVI, Lutero iniciaba su Reforma. El capitalismo y la ideología liberal habían revolucionado a Europa. La filosofía de la Ilustración destilaba optimismo en el poder de la razón para conocer la naturaleza y organizar la sociedad en base a principios racionales. Era la emergencia de una humanidad con conciencia de sí misma, de sus posibilidades, y única responsable de sus errores y aciertos.

Esta breve reseña tenía una finalidad, indicar la presencia o latencia de la noción de obstáculo epistemológico aplicado a lo religioso en la filosofía moderna. Evidentemente la localización y caracterización de lo que para cada autor configura un obstáculo, ya lo hemos adelantado, depende de su concepción del conocimiento. No hemos entrado en el análisis y menos en la refutación de las gnoseologías respectivas. Por razones metodológicas, subrayábamos ciertos puntos; en algunos de nuestros filósofos éstos constituyen el núcleo de su pensamiento. Pero lo que centró nuestra atención ha sido el rastreo de una, por ahora genérica, noción de obstáculo.

A modo de resumen primero lanzaremos las siguientes conclusiones provisorias.

El problema del conocimiento, de sus fuentes, alcance y justificación, centra la reflexión filosófica desde Descartes en adelante. El modelo matemático y físico operó como referencia última, especialmente en el llamado empirismo inglés, pero también en el racionalismo continental. Lentamente se produce un desplazamiento en las relaciones teología-filosofía-ciencia; la teología tiende a desaparecer en la articulación conceptual; la filosofía se reduce a la gnoseología y a la cosmología, con el trasfondo de una nueva metafísica (en Descartes y Kant).

En el empirismo inglés lo visualizado como impedimento u obstáculo, a veces reconocido y otras veces implícito, son la teología y la metafísica sustancialista. Éstas conformaban una cosmovisión que por efecto de arrastre permeaba todavía los nuevos paradigmas en formación. Los amagos de nuestros autores por amputarla se veían frenados más por la presión y sanción social y los resabios religiosos que por la lógica interna del razonamiento. Fue una larga batalla y en muchos frentes. La continuarían librando desde otra perspectiva y ya en nuestro siglo distintas escuelas.

El término positivismo es genérico y ambiguo. Vamos a producir de entrada un corte: nos referimos al llamado positivismo lógico o neopositivismo. Dentro de esta denominación, todavía inespecífica, expondremos las tesis principales del llamado "Circulo de Viena". Marcaremos algunas dis

tinciones entre los autores pertenecientes a dicha escuela pero sin entrar en mayores detalles.

El "Wiener Kreis" se constituye como contrapartida al idealismo alemán de principios de siglo y a las corrientes que propugnaban una distinción del status teórico entre las ciencias sociales y naturales. La ambición era fundar una filosofía, una concepción del mundo y un lenguaje científico. Este último se haría posible con la participación de la lógica tal como había sido estructurada por Frege, Peano, Russell y Whitehead. Más atrás estaba la sombra de Hume, con su eliminación de todas las proposiciones que no pertenecieran a la lógica o a las ciencias de la naturaleza. Pero a diferencia del empirismo anterior, se atenúa el juicio sobre los enunciados teológicos, metafísicos o axiológicos.

> "La originalidad de los positivistas respecto del empirismo clásico radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer sino en la naturaleza de lo que se puede decir" (7).

Los enunciados teológicos o metafísicos carecen de sentido, no son ni verdaderos ni falsos y nada podemos saber acerca de lo que afirman. Tendrían a lo sumo un significado emotivo o un mérito poético.

Las proposiciones tienen sentido y por lo tanto son científicas si, y solo si, son verificables empírica y efectivamente. Los enunciados lógicos y matemáticos, imposibles de verificación empírica, son tautológicos, pero no por eso desechables. Esta formulación hecha por Schlick (8) del principio de verificación fue considerada demasiado estrecha : puede en efecto haber proposiciones empíricas que no sean efectivamente verificables.

Se introduce entonces una modificación: los postulados tendrían que ser en principio verificables, sea o no posible efectiva y actualmente su verificación. Ayer propone otras variables que tienden a "complicar" y al mismo tiempo a eliminar dificultades que conllevan los anteriores enunciados del principio (9). Carnap sustituye el principio de verificabilidad por el de confirmación, directamente relacionado con la inferencia inductiva. Consiste en preguntarse qué criterios permiten distinguir entre inferencias válidas y no válidas (10).

Reichenbach abre todavía más la cuestión y plantea la existencia de proposiciones significativas que no sean estrictamente lógicas ni completamente empíricas y que tengan en consecuencia una referencia supra empírica (11).

El principio de verificabilidad había sido propuesto ini

cialmente para los enunciados sobre hechos y con la intención de determinar qué proposiciones podían ser consideradas significativas, y por esto verdaderas y por ende científicas. El problema se presenta cuando observamos que muchas hipótesis y leyes científicas, como tales, son directamente inverificables. A pesar entonces de las reformulaciones, el principio de verificación ofrecía demasiados flancos débiles.

Quien ataca al reduccionismo con su aseveración de que cada enunciado con sentido es equivalente a cierta estructura lógica de términos que se refieren a la experiencia inmediata; objeta también la división rígida de los enunciados en analíticos y sintéticos, tal como ha sido mantenido por el positivismo lógico. Propone a su vez una concepción holística y pragmática del conjunto del conocimiento como un todo estructural que responde como todo a la experiencia(12). La articulación que sugiere del sistema científico se asemeja a la planteada por Hempel con su imagen de la red conceptual (13).

En Quine la experiencia y la verificabilidad no tienen el caracter de tribunal supremo y necesario para cada enunciado científico. Los mitos, las ficciones, los principios metafísicos, los enunciados de la lógica y las leyes científicas forman una estructura construida por el hombre. Estas perspectivas abren nuevos horizontes.

Margenau da la impresión de que lo religioso, ciertamente lo metafísico, no constituyen un obstáculo para el conocimiento científico. Y en Popper esto es claro cuando afirma que los mitos y doctrinas metafísicas pueden contener importantes anticipaciones de teorias científicas. Más todavia; históricamente las doctrinas científicas se originaron, todas o casi todas, en mitos (14).

La exposición sumaria de algunos autores enrolados en el positivismo lógico nos permite confeccionar, a partir de una concepción más o menos común del conocimiento científico, lo que para esta corriente se comporta como obstáculo epistemológico. La consideración de la metafísica en cuanto seudo ciencia es una de las características del positivismo lógico, coherente también en esto con las tesis de Hume. El propósito fudacional de constituir una "Wissenschaftliche Weltanschauung" imponía visualizar a la metafísica como discurso vacío de significación. Ella surgiría a consecuencia de las ilusiones en la que nos envuelve el lenguaje. La introducción del problema del lenguaje es una novedad del positivismo lógico, trabajada también por la escuela oxoniense de la filosofía del lenguaje ordinario y bajo la fuerte influencia de las obras de Wittgenstein. En Wittgenstein y en Carnap se aprecia el esfuerzo de reconstruir lógicamente

el lenguaje científico, eliminando los obstáculos lingüísticos mediante el instrumento de la sintaxis lógica. Según Carnap, la lógica rompe la tiranía que las palabras ejercen sobre el pensamiento, eliminando las confusiones que son inevitables en el uso del lenguaje (15). Para Wittgenstein, los problemas filosóficos son artificiales y bastardos y se suscitan cuando el lenguaje "sale de vacaciones". La finalidad de su Tractatus era precisamente disolverlos mediante la mostración de su carácter espurio.

El lenguaje entonces sería otro de los obstáculos computado por la filosofía que comentamos. Finalmente y a partir de las exigencias de objetividad y neutralidad científica, el ámbito de lo ético y valorativo, lo político, lo religioso, el mundo sedimentado de las profundidades de la vida psíquica, en fin, todo lo que el marxismo desde otra perspectiva entiende como ideología, vendría así mismo a colorear y tergiversar el conocimiento científico. También el marxismo lo afirma, pero hace un tratamiento de la cuestión desde un ángulo completamente diferente. La posición del neopositivismo se extiende a las ciencias sociales. Es allí donde el enfrentamiento con el marxismo ha sido frontal y violento. El caracter de estas reflexiones nos impide entrar en la cuestión.

Frente a esta inflexible y rigurosa búsqueda "aséptica" de objetividad en el conocimiento científico, existen pensadores que privilegian el papel del inconciente en el descubrimiento y desarrollo de la ciencia. Según White por ejemplo, el inconciente cumple una función positiva, creadora y organizadora de la realidad, junto con la conciencia (16). En Koestler aparece subrayada la importancia de la casualidad, el escepticismo con respecto al pensamiento demasiado consciente y una desconfianza en la consistencia excesiva del discurso científico (17). Hanson insistirá a su vez en la idea de que el ver es una experiencia. Los datos no nos llegan en su pureza total, los organizamos de acuerdo a nuestra óptica e intereses (18). La importancia decisiva del "conocimiento personal" en el conocimiento científico, la preeminencia del conocimiento tácito sobre el conocimiento explícito y formalizado, aparece remarcada finalmente en Polanyi (19). La intervención del sujeto en la constitución y formación del conocimiento rectifica radicalmente las posiciones del empirismo en todas sus versiones y también las del racionalismo externo tipo cartesiano, donde el sujeto había quedado reducido a una "sustancia pensante".

Para nuestros últimos autores, entonces, la prescindencia del sujeto personal y de su "mundo" atenta en contra de la creatividad y del progreso del conocimiento. Cabe pues pensar que la experiencia religiosa, al ser existencialmente profunda y abarcativa, puede constituirse en impulsora e

inspiradora en la búsqueda científica. La objetividad fundada solamente en la razón o en un concepto restringido de racionalidad, en la experiencia empírica y en la observación y verificación, o en un constructivismo formal, con estipulaciones antimetafísicas, se convertirían, en contraposición al positivismo lógico, en obstáculos epistemológicos.

Pasamos de inmediato al estudio de Bachelard.

3) EL OBSTACULO EPISTEMOLOGICO EN BACHELARD

La obra de Bachelard es de difícil acceso. No por su profundidad y penetración (que las tiene), sino por su ausencia de sistematicidad. Esta sistemática asistemacidad, no estructurada e inacabada, que avanza por rodeos, zigzagueante, dialécticamente, es una modalidad que lo recorre todo: su concepción de la ciencia, su método, y su estilo. Es que nace primariamente en el hombre Bachelard "debemos ser hombres de varias maneras", repetía. Y en él convivían el "hombre del día" y "de la noche", el científico y el doctor en sueños. Bachelard: un romántico de la inteligencia, le llamará Jean Hyppolite (20). Quizá por eso, y a pesar de valorar el aporte de Bachelard con su noción de "obstáculo" y "ruptura", Foucault, en el momento del balance crítico, califica a su epistemología como antropología vergonzante(20).

Con el riesgo de empobrecerlo y disecarlo, pues, deberemos inevitablemente centrar nuestra atención. La tarea consiste en caracterizar su noción de obstáculo epistemológico.

El psicoanálisis de la razón en Gastton Bachelard parte de la necesidad de eliminar lo que proviniendo de capas ocultas de la subjetividad, empaña la relación sujeto-objeto. Los movimientos inconscientes y "subterraneos", las efervescencias de la vida onírica, aquel ámbito secreto donde se desarrollan "luchas de larvas y de sombras", todo eso, tiñe nuestro conocimiento.

El acto de conocer fue tenido por prístino y puro, tanto en el racionalismo como en el empirismo. En Descartes, el conocimiento era, al menos parcialmente, un espectáculo, una contemplación inmediata de lo intuído. Para Bachelard, nada es espontáneo, nada está dado. Todo se constituye, también la verdad. Las intuiciones, señala Bachelard agudamente, son utilísimas: sirven para ser destruidas (22). Debe sustituirse en consecuencia la captación inmediata del objeto, ambición de los grandes filósofos, por una intuición progresivamente organizada. En lugar de conocimiento intuitivo, se da el conocimiento aproximado.

No hay verdad primera; solo hay errores primeros: "una verdad, sobre un fondo de error; tal es la forma del pensamiento científico" (23). La duda cartesiana era hiperbólica,

ontológica, definitiva y estática. Bachelard propicia por el contrario una duda específica, aplicada a un objeto, no general. Una duda epistemológica que verse sobre la organización de nuestro conocimiento y que produzca la objetividad como terminal. Una duda recurrente; abierta al pasado de conocimientos ciertos; a las formaciones progresivas de la verdad. Una duda, finalmente, discursiva y no definitiva; desarticulizadora de los vínculos de lo real, dialectizante de todas las variables de la experiencia. (24).

La objetividad científica no es posible si de antemano no se ha roto con el objeto immediato. Lejos de maravillarse, el pensamiento objetivo debe ironizar, desmenuzarlo todo; la sensación, el sentido común, la práctica incluso más constante; y también la etimología, pues el verbo, hecho para cantar y seducir, raramente se encuentra con el pensamiento (25). El racionalismo de Bachelard es discursivo, militante; un racionalismo del detalle. Anticartesiano, el conocimiento no es reductor sino productor. Toda noción precisa es una noción precisada. El racionalismo no es puro, sino purificado por el psicoanálisis del conocimiento objetivo. No hay cogito cartesiano, solitario y privado. Hay un cogitamus: la comunidad científica, la ciudad técnica(26).

Bachelard se vuelve también en contra del empirismo clásico. Preguntar cuál es el primer dato, es una pregunta tan inútil como preguntar cuál es el primer hombre; cuando un dato es recibido es ya comprendido. La historia del conocimiento realizada hasta ahora descarta las cuestiones de origen, los aspectos de inmediatez, la aceptación pasiva de los fenómenos naturales. Hay que romper con ese postulado que reduce todo conocimiento, en última instancia, a la sensación (27).

Existe una ruptura primera entre conocimiento sensible y conocimiento científico. Se ve la temperatura en un termómetro pero no se la siente. Sin teoría, no sabríamos jamás si lo que se ve y se siente corresponde al mismo fenómeno (28). El conocimiento sensible está empregnado de realismo inmediato; el científico, es una investigación racional, hipotética y rectificadora.

Las críticas y las afirmaciones epistemológicas de Bachelard, parten de las enseñanzas de la microfísica. La teoría de los cuanta, la de la relatividad, la mecánica ondulatoria, el principio de indeterminación, han revolucionado el pensamiento científico de la primera mitad del siglo XX, abriendo el reino de la discontinuidad, de lo infinitamente pequeño. Para comprender a Bachelard, hay que tener en cuenta este movimiento de descomposición de la evidencia primera (29). De allí, su filosofía del no: "es necesario tomar conciencia del hecho de que la experiencia nueva dice no

a la experiencia anterior, sin lo cual no se trata evidentemente de una experiencia nueva" (30). Pero el nuevo espíritu científico no se forma sólo en el campo de la microfísica. La investigación epistemológica de Bachelard, se extiende también al ámbito de la evolución histórica de la ciencia. El pase de una teoría a otra no se realiza unidireccionalmente:

> "en la evolución de un problema particular, no se puede ocultar que hay verdaderas rupturas, mutaciones bruscas, que anulan la tesis de la continuidad epistemológica" (31).

De la investigación microfísica y del rastreo de la historia de las ciencias, Bachelard extrae su noción de ruptura. Afín a esta y ubicada en la relación de sujeto-objeto, instala su otra categoría clave: la de obstáculo epistemológico.

Dice Bachelard al comienzo de su capítulo I de La Formación del Espíritu Científico:

> "cuando se investigan las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia, se llega muy pronto a la convicción de que hay que plantear el problema del conocimiento científico en términos de obstáculo. No se trata de considerar los obstáculos externos, como la complejidad o fugacidad de los fenómenos, ni de incriminar a la debilidad de los sentidos o del espíritu humano: es el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y confusiones. Es ahí donde mostraremos causas de inercia" (32).

Psicoanalizar el espíritu científico es liberarlo de todas estas impurezas. No resulta tarea fácil: cuando el espíritu se presenta a la cultura científica, jamás es joven. Hasta es demasiado viejo, pues tiene la edad de los prejuicios (33). Este tejido de errores tenaces, que aprisionan al espíritu se reproduce en la enseñanza, con el abuso de imágenes, es la filosofía, que tiende a generalizarlo todo. Y en la misma práctica de la ciencia. En este sentido, el obstáculo en un resultante de la relación imaginaria del sabio con su propia ciencia. Su efecto es polimorfo; pero su mecanismo de funcionamiento es único, tiende a restablecer la ruptura entre conocimiento común y científico (34). Opera en contra del NO (33).

Algunos de estos obstáculos están aguda y brillantemente localizados en la Formación del espíritu científico. Un sistema matemático dificulta a veces la comprensión de un nuevo sistema (36). Al satisfacer la curiosidad se traba la cultura científica: se reemplaza el conocimiento por la admiración; las ideas por las imágenes (37). Una ciencia que

acepta las imágenes, es víctima de las metáforas (38). El mundo fantástico del espíritu infantil; el inconsciente; - el empirismo ingenuo (39). Todo vestigio de valoración es también un mal signo para el espíritu científico (40). El lenguaje, las intuiciones, el conocimiento unitario y pragmático, lo religioso, el utilitarismo (41). El sustancialismo; el mito de lo oculto, de lo interior (42). El animismo (43); la libido (44). En fin, en toda su obra, dispersa pero constantemente, Bachelard denuncia la presencia y los efectos del obstáculo.

El obstáculo no fue una característica del primer estadio del conocimiento científico, solamente. Siempre reaparece, ligado a nuestra naturaleza animal que sueña mediante imágenes y palabras. Emerge en el momento de constitución del pensamiento como contrapensamiento; o en una fase ulterior de su desarrollo, como detención del pensamiento (45). Es una resistencia del pensamiento al pensamiento, y surge en el punto en que amenaza la ruptura (46).

Pero ¿cuál es la causa de esta persistencia del obstáculo? ¿Por qué siempre renace? Bachelard lo atribuye a la - poética y a la filosofía que subyacen en nosotros mismos, inextirpable, a la permanencia repetitiva de los grandes mitos, temas o complejos de un inconsciente eterno (47).

La presencia de obstáculos que amenazan el conocimiento científico no imposibilita, sin embargo, la objetividad. Pero una condición para que ésta se constituya es el reconocimiento de aquéllos. La objetividad, como el objeto, como la verdad, entonces, se construye. La objetividad sólo puede descubrirse como culminación de un proceso de objetivación.

4) CONSECUENCIAS DEL DISCURSO CIENTIFICO EN EL FENOMENO RELIGIOSO

Las reflexiones siguientes tendrán por razones metodológicas -la amplitud del objeto-, y por razones prácticas -la - conveniencia de brevedad- una modalidad selectiva y casi enunciativa.

La doctrina teológico-metafísica de la "analogía entis" permitía a los medievales demostrar la existencia de un Dios creador y de una realidad creada y dependiente. El hombre, criatura inteligente, por la fe y la teología, podía conocer a Dios y a las obras de Dios: el orígen, sentido y finalidad del universo; el orígen, sentido y finalidad del mismo hombre. Por la razón, a su vez, tenía acceso a Dios (teología natural), y a través de la metafísica, el conocimiento "científico" (por sus últimas causas) de todo lo que existe.

Dios no se identificaba con el mundo, pero al haberlo creado, se manifestaba en él. Por ser Espíritu puro, era omnisciente, omnipotente, y omnipresente, recibiendo la veneración de espíritus también inmateriales: los ángeles. La Iglesia era su presencia visible en el mundo. Como lógica consecuencia, la teología y la metafísica, ciencias supremas, orientaban y fiscalizaban el resto del conocimiento.

Rigurosamente calibrado y ensamblado y cuidadosamente construido, el paradigma teológico-metafísico medieval no ofrecía fisuras, y era impermeable e irrefutable desde el interior de sí mismo. Dante, en su Divina Comedia, traza un fresco magnífico de él. La ideología medieval lo penetraba todo, progresivamente, las ciencias inician su liberación.

Lo religioso como obstáculo epistemológico en el empirismo inglés, en las corrientes de la Ilustración y fundamentalmente el desarrollo de las ciencias físicas y posteriormente las biológicas, generan un lento proceso de secularización y el nacimiento de un nuevo humanismo. Por secularización entendemos una concepción que explica el universo sin la ingerencia de tesis teológicas y metafísicas.

Desdivinizado el mundo, desacralizado y desustancializado, se rompe el embrujo y el encantamiento; la realidad adquiere su propia consistencia y autonomía. El hombre la explora, analiza su estructura, la transforma y la recrea, sin el temor de estar invadiendo y profanando un recinto sagrado. La ciencia potencialmente puede conocer y penetrar su objeto: Dios deja de ser la hipótesis explicatoria, o el tapa agujero, al cual se recurre cuando el conocimiento no ha podido dar cuenta de un fenómeno. Se destruye la imagen de un mundo invadido por la divinidad y de una realidad "misteriosa". Expulsado Dios de las fronteras del universo, restan pendientes todavía las preguntas del por qué y el hacia dónde o para qué del universo. La ciencia no responde y queda la posibilidad de que o las remita a la filosofía y a la teología, o las encuentre carentes de sentido. Si ocurre lo último, lo hará o afirmando que el conocimiento científico es el único conocimiento válido, y que por lo tanto las preguntas anteriores no tienen significación, o aceptando junto al conocimiento científico otros tipos de conocimiento. Entrar en el problema nos desviaría de nuestro cometido.

Esta crítica de la ciencia produjo una primera reformulación teológica. La teología abandona su función tutelar y su ingerencia en el discurso científico; se articula como conocimiento específico; renuncia al instrumental filosófico griego y medieval; asume categorias existencialistas y redescubre la peculiaridad histórica de la revelación del Dios cristiano. Pero éstos han sido pasos recientes y no

generalizados en los círculos teológicos.

Antes la teología había soportado los embates agresivos y virulentos del humanismo ilustrado. Esta es una larga y compleja historia. Cuando Nietszche proclama la muerte de Dios y el nacimiento del hombre en aquel brillante texto de la Gaya ciencia recién comienzan los funerales de aquel personaje que había acompañado a la humanidad mientras ésta era todavía niña. Pero, ¿quién había muerto? ¿El Dios de los filósofos o el Dios de Abraham, Isaac y Jacob? ¿ Por quién sonaban las campanas? ¿Por la cristiandad o por el cristianismo? De cualquier manera, la teología habla de la época posterior como de la era post-cristiana. Su esfuerzo se orienta entonces a la afirmación del hombre y a la presentación del Dios hecho hombre en el hombre-Jesús, ni Hostil, ni celoso, ni competidor del hombre, sino su compañero de ruta. La teología se hace cristología y ésta, antropología. Dios habla en los acontecimientos históricos y en el hombre mismo. El hombre es el lugar de encuentro con Dios porque Dios ha sido hombre. Conocer a Dios implica conocer al hombre; amar a Dios sólo es posible si se ama al hombre. Se retorna a la Biblia y a la historia de Israel, con el auxilio de las ciencias por un lado (filología, arqueología, etc.), y de la filosofía existencialista, por otro.

Valiéndose de la hermenéutica heideggeriana, Bullman y su Escuela de las Formas se dan a las tareas de desmitologizar el lenguaje de la Escritura. Pero se levanta un nuevo escollo: el positivismo lógico y la filosofía del lenguaje. Carnap, en 1932, intenta demostrar que la mayor parte de los términos específicamente metafísicos, incluido el de Dios, se hallan desposeídos de su significado. Y analiza lo que para él, son las seudoproposiciones de la filosofía heideggeriana (48). Los teólogos receptan el golpe y contra atacan, polemizando con la nueva corriente. Pero ya se empieza a hablar de una teología de la muerte de Dios, y pasado el primer momento, se analiza desapasionadamente el reto de la filosofía del lenguaje.

El marxismo, desde el siglo pasado, se convirtió en, quizá, el más poderoso desafío a la teología cristiana. Por otro lado, aquel Dios, arrojado por las ciencias físicas fuera del Universo, termina refugiándose en las profundidades de la existencia humana. Hasta allí llega el psicoanálisis freudiano, dispuesto a expulsarlo de éste, tal vez, su último refugio.

En fin, estas son sólo consideraciones marginales, pistas abiertas que exigirían, cada una, una investigación. Lo cierto es que la historia de la ciencia ha señalado, indicativamente, también la historia del fenómeno religioso. Absolutamente todas las nociones teológicas centrales fueron

afectadas por las revoluciones científicas. Un cristiano - honesto debe reconocer su deuda. La ciencia hizo en ocasiones lo que no pudieron ni los mártires, santos, reformadores y profetas: destruir los ídolos y las falsas imágenes - de Dios.

En el mismo sentido apunta la reflexión sugerida por la lectura de Bachelard. ¿No resultaría por demás útil e interesante hacer un "psicoanálisis del espíritu religioso", pero utilizando el instrumentalcientífico? Es un hecho, especialmente en pueblos con fuertes raigambres religiosos, que este elemento, lo religioso, pasa a conformar una especie - de "inconsciente colectivo" que incluye cosmovisiones, valores, creencias, costumbres, hábitos, lenguaje, etc. En una palabra, aquello que Althusser define como los componentes de la ideología; un sistema de imágenes y representaciones y de hábitos y comportamientos. Estos configuran una verdadera urdimbre. Son enseñados e internalizados por procesos diferentes de socialización, pasan a formar una "segunda naturaleza", indiscernible de la experiencia vivida, una red sutil pero increíblemente resistente. La religiosidad espuria, con sus supersticiones e ingenuidad, su moral asfixiante y atormentadora, y su disciplina deshumanizante, sigue hoy todavía provocando sus víctimas. No se trata de buscar culpables o responsables; los que parecen serlo son en realidad las primeras víctimas.

Este psicoanálisis científico del espíritu religioso se diferenciaría del freudiano, cuya terapia supone siempre - postulados antropológicos y una cierta noción de salud psíquica. En lo nuestro, se trataría más bien de que las ciencias "naturales", con la realidad tal como ha sido construída a partir de sus descubrimientos, enfrentaran no ya en el plano teórico, sino en el social, educativo y cultural, al fenómeno religioso. Esto se hace y lo nuestro dista de ser original. Tampoco es la única vía para desbrozar el camino. Pero es una posibilidad más y, creemos, no suficientemente utilizada.

Las etapas en el desarrollo de un paradigma, tal como se encuentran en Kuhn, pueden ser, finalmente, útiles para el estudio de la evolución del paradigma dogmático-teológico. Habría que realizar algunos "ajustes", pero las perspectivas son apasionantes. Nos reducimos nada más que a plantear la sugerencia. Algún día, quizá, estas sugerencias - puedan concretarse.

N O T A S :

(1) Descartes, Renato, Discurso del método y meditaciones Filosóficas, Espasa Calpe, Bs. As.-México, p. 37.

(2) Popper, K., Las fuentes del conocimiento y la ignorancia, Universidad Nacional de Bs. As., p. 4.

(3) Bacon Francis, Novum Organum en el Concepto de Ideología, selección de textos, de Lenk, pp. 49-52, Ed. Amorrortu.

(4) Locke J., Ensayos sobre el entendimiento humano, Biblioteca Iniciación filosófica, Bs. As. p. 25.

(5) Hume, Ensayos sobre el conocimiento, Aguilar, España, Madrid, 1973.

(6) Kant E., Crítica de la Razón Pura, Losada, Bs. As. 1970.

(7) Ayer, El Positivismo Lógico (compilación de), Schlick, "La superación de la metafísica", F.C.E. México, p. 62.

(8) Op. cit. Ayer, "Verificación y experiencia", p. 16.

(9) Op. cit. pp. 232-248.

(10) Carnap R., en Enrique Marí: Neopositivismo e ideología, Ed. Eudeba, Bs. As., 1974, p. 113.

(11) Reichenbach, La filosofía científica, F.C.E., México, 1952.

(12) Quine, Dos dogmas del empirismo, Universidad Nacional de Bs. As.

(13) Hempel, Empiricist Criteria of Cognitive Significance

(14) Popper K., El desarrollo del conocimiento científico, Ed. Paidos, Bs. As., 1966, p. 49.

(15) Carnap R., Filosofía y sintaxis lógica, Cuaderno U.A. M. México, p. 35.

(16) White, El inconsciente antes de Freud.

(17) Koestler, The act of creation, London, Macmillan, 1969.

(18) Hanson, Patterns of Discovery

(19) Polanyi, El estudio del hombre, cap. I, Ed. Paidos.

(20) Varios autores, Introducción a Bachelard, Ed. Calden, p. 33.

(21) Foucault M., La arqueología del saber, Siglo XXI, México, pp. 37-43.

(22) Bachelard Gaston, La filosofía del no, Ed. Amorrortu, p.115.

(23) Op. cit. p.11

(24) Bachelard G., Le rationalisme applique, p. 48, Presses Universitaires de France, 1968.

(25) Bachelard G., La formación del espíritu científico, Ed. Argos, Bs. As. 1948, p.94

(26) Bachelard G., El psicoanálisis del fuego, Ed. Argos, - Bs. As. 1952, p. 7-8.

(27) Bachelard G., Le rationalisme applique, pp. 1, 2 y 6.

(28) Op. cit., p. 113.

(29) Bachelard G., La filosofía del no, p. 8.

(30) Varios, Introducción a Bachelard, pp. 80-85.

(31) Bachelard G., Filosofía del no, p. 12

(32) Bachelard G., Le rationalisme applique, p. 113.

(33) Bachelard, La formación..., p. 15.

(34) Op. cit., p. 16

(35) Op. cit., p. 30

(36) Op. cit., p. 15

(37) Op. cit., p. 25

(38) Op. cit., p. 34

(39) Op. cit., p. 45

(40) Op. cit., p. 53-4

(41) Op. cit., p. 78

(42) Op. cit., pp. 91, 93, 99, 100.

(43) Op. cit., p. 116.

(44) Op. cit., cap. 8

(45) Op. cit., cap. 10.

(46) Lecout D., Introducción a la epistemología, Siglo XXI, p. 30.

(47) Op. cit., p. 31.

(48) Op. cit., p. 38.

(49) En Ayer, El positivismo lógico, Carnap: "Filosofía, metafísica y significado", p. 66-7.

LA PALABRA COMO INSTRUMENTO DE DOMINACION

carlos rojas r.

A MODO DE PROGRAMA

Este trabajo intenta hacer un estudio no-literario de tres novelas: María Joaquina, en la vida y en la muerte de Jorge Dávila V, La Linares de Iván Egües y Entre Marx y una Mujer Desnuda de Jorge Enrique Adoum. Estas tres han sido escogidas, porque, según creemos, representan un síntoma de la cultura ecuatoriana, en el sentido que este trabajo intentará mostrar.

¿ Por qué una crítica no-literaria?

La necesidad de un análisis así llamado surge de ciertas consideraciones:

> " Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder 'material' dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder 'espiritual' dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan , al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios para producir espiritualmente " (1).

La cuestión que surge de este texto de Marx podría denominarse la cuestión del cómo. ¿ Cómo se realiza el paso de la dominación material a la dominación espiritual ?, ¿ Cómo se expresa la clase dominante en el arte, en la literatura?, etc.

Pero, los caminos que llevan directamente desde la dominación material a la espiritual han sido cortados, precisamente para que no se vea la estructura de dominación; por esto, habrá que dar un rodeo, tomar una vía indirecta.

El método de análisis que se intenta en este trabajo, pretende abrir estas vías indirectas. Mostrar cómo es posible que "este" tipo de literatura, "esta" elección ideológica, "este" autor y "esta" obra han podido surgir justamente aquí y ahora y cómo esto implica que ha habido una elección, que a su vez se han dejado de lado, ignorándolas, otras posibilidades igualmente válidas. Se trata de reconstruir el esquema de dominación indicando su funcionamiento en la literatura. Con otros términos, diríamos que se buscan las relaciones que encadenan este ámbito de las palabras con otros campos pretendidamente externos a ella.

Este trabajo, a pesar de su apariencia, no intenta destruir la literatura, el arte en general. No quiebra los valores estéticos, el arte sigue impresionándonos como tal, no nos vuelve insensibles ante las construcciones de los hombres. Supone que hay niveles y 'niveles' Se inserta en otras consideraciones, tomando en cuenta que los análisis literarios, fonéticos, estilísticos, sociológicos son necesarios, útiles, pero los creo insuficientes, porque no resuelven la cuestión del cómo.

Aunque no pretenda destruir la literatura, se afirma que está puesto en cuestión el arte, la literatura misma; porque para conservar las obras de arte, para admitirlas dentro del funcionamiento social tenemos que ver cómo actúan, en qué dirección lo hacen, qué suponen, en qué medida reflejan una dominación material. El reflejo, en este caso, no puede ser reflejo directo, como de espejo. La cuestión es mucho más compleja.

No hay que engañarse tampoco en cuanto a ciertas afirmaciones. Estas, más que dar un veredicto definitivo, abren posibles caminos -científicos- de investigación. Son puntos de vista críticos, hipótesis de trabajo, que de ningún modo pueden ser agotados por la investigación de un solo individuo.

El gran peligro de este tipo de investigaciones es que caiga en lo que pretende criticar: el dominio de la palabra. Hay que reconocer lo problemático de un análisis no-literario, porque justamente trata de decir con las mismas "palabras", conceptos nuevos. He ahí la dificultad y el peligro. Mas, consideramos que el riesgo debe correrse. Riesgo no sólo de quedarse atrapado en el sistema mismo de dominación sino en las redes mismas de la palabra. En definitiva, el riesgo de ser un intelectual privilegiado, instrumento de dominación, excrecencia del sistema.

I.- LA PALABRA, INSTRUMENTO DE DOMINACION.

(Análisis no-literario de María Joaquina en la vida y en la muerte de Jorge Dávila V.)

¿Qué intenta este trabajo? Hallar la relación entre la novela y la estructura de dominación de la sociedad de clases, respondiendo a la pregunta: ¿es esta novela un instrumento de dominación y contribuye a la explotación del hombre por el hombre?

Pero, estas cuestiones van a mostrar otras. Implican una respuesta - nada simple. Todo lo contrario, muy compleja.

No se puede decidir diciendo simplemente: "es una obra reaccionaria", lo cual puede ser falso o verdadero y está por verse.

Encontrar pues, el cómo es nuestro propósito. Cómo se incluye esta obra dentro de la sociedad de clases. Partiendo de esta idea básica, intentaremos hallar el campo de acción en el cual la novela actúa, el ámbito desde el cual se nos da, y finalmente el horizonte que nos abre, si es que lo hace.

Es, además, una lectura no-neutra, sino --como todo lo que hace el hombre-- inclinada en una cierta dirección.

Evidentemente que este análisis no trata de resolver de una vez y por todas, los problemas que la novela hace surgir, No pretende convertirse en la "última palabra crítica". Si se logra plantear el problema en los términos que más adelante especificamos, se dará por cumplida esta aproximación a la obra de Dávila.

1. CRITICA NO-LITERARIA.

Comencemos leyendo la contratapa de la primera edición de esta novela, editada por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador:

> "...La novela de Dávila Vázquez recuerda el arte de novelar de García Márquez: haber plantado una carpa de circo en el olvido...la locura de Xavier Albornoz, violador de mujeres, hombres y bestias --uno de los diecisiete aurelianos--. Pero este garciamarquismo es una trampa porque...los personajes se convierten en rumores que recuerdan los rumores de Rulfo en PEDRO PARAMO. Pero también esto es una trampa -- porque los personajes de Rulfo son subterráneos y los de - Dávila, en todo caso, se reconocen en el cielo, cuando Valbuena busca a su hermano y encuentra a los tres mil pretendientes. Los niveles temporales entrecruzados recuerdan a Fuentes en LA MUERTE DE ARTEMIO CRUZ. ¿ Qué es entonces - la novela de Dávila? Es la novela de un autor atento a - una gran literatura y atento a los grandes y graves problemas de su tiempo".

¿Que sentido puede tener una crítica así? ¿Qué dilucida? Reduciendo la obra a similitudes, a influencias, evita comprenderla. Dehecho que la novela de Dávila puede analizarse desde muchos puntos de vista y es necesario que así sea. Hay algunos críticos que buscarán niveles psicológicos, en la medida en que el autor ha expresado sus - conflictos -- si los tiene -- en la obra. Otros se enredarán en una discusión acerca de los recursos literarios, del estilo, de las formas usadas, del manejo del lenguaje. Otros buscarán las influencias, y, como la cita hecha, hallarán todas las que quieran y con esto se - evitarán decir algo serio acerca de la novela. Otros, la relación -- entre la precisión histórica de lo que se cuenta y la versión dada -- por el autor, intentando mostrar hasta qué punto coincide la imagen - del dictador Veintimilla con la imagen del mismo que sepresenta en la novela

Otros buscarán contenidos sociales, políticos explícitos. Finalmente- porque es posible que hayan muchos puntos de vista-- alguien podrá hallarle un profundo sentido humanístico, filosófico, y hallará quizás- toda una disquisición acerca de la desesperación. Pero, estos modos- de enfrentar la obra de Dávila no nos interesan.

Estos puntos de vista quizás son válidos. Algo descubren acerca - de la obra. Pero, se quedan dentro de ella, presos en su juego encubridor. La crítica no-literaria rechaza, todos estos modos antes nombrados, porque no nos dan justo lo que buscamos, lo que tratamos de - ver; esto es: la relación, el campo, el ámbito para responder a la -- pregunta básica, ya antes enunciada: ¿ es esta novela un instrumento de dominación?.

No se pretende hallar un hilo conductor, una "Clave" para resolver el"misterio" de la obra. No se quiere hallar un fondo metafísico, -- trascendente, intemporal, que confiriera sentido a la obra. No interresa hurgar en pos de una secreta unidad que le diera a la obra todo- su valor estético o que la transformara en una obra universal. NO es- lo que tenemos que decir a cualquier intento de erigir un principio - único que explicara la novela.

Por el contrario, buscamos cómo funciona la obra, cómo está construida, cómo es posible que el autor la haya hecho justamente así y - no de otra manera. Hallar las divergencias, las fallas, las rupturas, las incoherencias, las opciones tomadas y las dejadas a un lado. Y - este camino nos llevará --así lo pretendemos-- a mostrar en qué medida la novela de Dávila es un instrumento de dominación.

2. LA OBRA Y EL ESPACIO DE EMERGENCIA.

Intentemos hacer unos cuantos señalamientos, poner unas cuantas -- marcas a lo largo de esta selva no desbrozada, para cuando más tarde- -en un futuro que desborda los límites de este artículo-- se señale - el camino, podamos saber por dónde trazarlo.

Las relaciones a establecerse entre toda la tarea literaria hecha antes de Dávila --y esto sirve en general para cualquier autor--- de alguna manera lo determinan, positiva o negativamente.

En este caso concreto habrá que investigar cómo se opone a un realismo o cómo se pretende que sea una obra de denuncia. Indicar que Dávila hace literatura no sólo en otro tiempo, luego de varias generaciones, sino que su obra surge de otro ámbito, en otro campo, en otro medio social. Hay, pues, un corte, a despecho de cualquier similitud;- hay una ruptura, un no-encadenamiento entre lo hecho antes de él y su obra.

Se trata --y aquí radica la dificultad-- de romper un esquema interpretativo, un nivel de relaciones fáciles, que reducen todo a "generaciones" o que se quedan en el tráfico de influencias: García Márquez, Rulfo, Fuentes....o quizás Joyce, Asturias, Sófocles, etc. Esto nos parece un callejón sin salida.

De aquí salta nuestra primera duda, que nos obliga a planternos -- las cosas de otra manera , a preguntarnos por qué la obra, por ejem-- plo, trata de este tema y no de otro, y por qué lo hace así y no de-- otra forma.

Parecería que en vez de ubicar la obra, en vez de tratar de apresar la, la estuviésemos descentrando. Es para mostrar su verdadera inser ción en el tiempo, en la historia. No un tiempo metafísico, lineal,- abstracto que estuviese por debajo de los hechos unificándolos, sino- en el tiempo dialéctico, real, con sus fisuras, sus heridas, sus cica trices, sus atavismos, es decir, con sus discontinuidades.

En vez de mirar literariamente a la obra, veámosla, ahora sí, des- de la apertura de un nuevo campo de acción, de un nuevo espacio de -- funcionamiento de la novela.

La Pontificia Universidad Católica del Ecuador inicia ciertos movi mientos. Organiza premios de literatura, congresos o encuentros de - filosofía. Creemos que estos hechos no son independientes de sí. Los encuentros tratan de la razón. Las obras premiadas tienen tales y -- cuales características y justo por razones --que aquí no interesan de momento-- son privilegiadas por el premio. Algo, de una manera no de terminada, liga, junta, inscribe en el mismo movimiento, tanto a los- encuentros de filosofía como a estas dos obras premiadas: La Linares y María Joaquina...

Las obras han sido lanzadas a la publicidad, al renombre que cons- tituyen una delimitación bien concreta, puesto que sólo pueden actuar como generadores de privilegios en una sociedad de clases e implican- una cierta concepción del intelectual, como individuo privilegiado.

Los cortes temporales establecidos a lo largo de la obra, de toda- la novela, que constituyen su estructura básica, corresponden a una - concepción metafísica del tiempo. Un tiempo metafísico, único, eter- no, que por lo mismo puede ser dividido y estructurado a voluntad por un sujeto. Por esto mismo, una crítica no literaria debe negarse a - reestructurar la obra, a ponerla derecha, correcta de acuerdo al tiem po cronológico. Más bien, debe preguntarse acerca de cómo es posible que el tiempo sea tratado de esta manera, integrando una sucesión de - pasados, presentes, futuros, que aún entremezclados no pierden su i-- dentidad como momentos temporales.

Acercándonos más al mismo medio donde surge la obra de Dávila, ha- llamos que en Universidad de Cuenca hay una honda preocupación por la filología y los estudios estilísticos . Esto tiene relación con esta novela, sobre todo en su tratamiento de los recursos literarios. Es- tos son considerados autónomos y por eso se pretende que la única po- sibilidad de crítica sea una crítica literaria, autónoma, que no se - salga de los límites señalados.

Ahora, intentemos releer María Joaquina... desde una crítica no-li- teraria.

3. RE-LECTURA DE MARIA JOAQUINA...

Lo primero que nos llama la atención son los cortes temporales, que nos obligan a concentrarnos y efectuar virajes bruscos. Hilvanados a lo largo de la obra, la constituyen por su misma base. La unidad de la obra está dada por esta discontinuidad. La obra carece de un principio rector, interpretativo, por medio del cual se pudiera reubicar los párrafos, ordenar los cortes y hacerlos desaparecer.

¿Qué concepto de tiempo subyace a este "nuevo tiempo" establecido en esta novela? Este tiempo que la novela establece no se impone desde fuera a los párrafos, a la lectura de la obra. No es cuestión de disposición externa, en la cual se podría decir que tal párrafo corresponde a tal época y tal otro, a esa otra. El tiempo que se establece es el tiempo de los personajes.

Pero, este tiempo es, paradójicamente, un tiempo inmóvil. Nada en él se desliza, ni siquiera un argumento. Es la presencia del recuerdo detenido en su identidad absoluta. El tiempo es, pues, tiempo del recuerdo detenido que se objetiviza a través de la conciencia del autor, también omnipresente e inmóvil.

Y en este marco temporal surge el tema de la obra: el dictador y su amante. Y, junto a los dos, las demás personas --arlequines--dirá la obra-- que giran en torno a este centro. No hay que dejarse engañar por un pretendido tratamiento político del tema. Todo se resuelve en individualidades, en una lucha de personalidades, en un desarrollo anormal de seres anormales; y el medio ambiente, social, económico sólo es eso, medio, lugar -- en el peor de los sentidos: mero lugar físico, externo-- en donde se ubican y viven sus vidas estos personajes.

Podemos asumir una categoría para definir a los personajes de María Joaquina..., la de esperpentos, seres angulares, sin matices, medio sujetos al destino, libres únicamente para caer en los impulsos, en una cierta ruta trazada ya de antemano, desde siempre. Y estos individuos hacen ciertas cosas, en las cuales ellos mismos terminan por perderse, en el círculo vicioso de sus conciencias individuales.

Detengámonos aquí para resolver un pequeño problema: las citas. Los análisis aquí esbozados se niegan a remitirse a unas cuantas citas extraidas de la novela de Dávila, se niegan a ordenar la obra desde un nuevo punto de vista --el nuestro-- para dar razón de esta obra porque no quiere enredarse, caer en las redes que tiende María Joaquina...; quiere escaparse a la magia del lenguage, trata de romper el círculo. Los análisis remiten a toda la obra.

Quizás a pesar del autor, los temas surgen, se entrelazan, se superponen incontrolablemente y en su aparición tratan de ocultar su origen. Veamos estos temas:

La sexualidad tomada como impulso incontrolable, como principio negativo.

Dualidad pureza y pecado, presente sobre todo en la conciencia de María Joaquina.

Presencia del murmullo, de las voces que "dicen" calladamente, del chisme que forma el marco mismo desde el cual se delimitan los personajes; lo que el pueblo "dice", lo que las beatas hablan, los cuchicheos, los comentarios, las calumnias, etc.

La religión como instrumento de dominación ligado a las clases poderosas, pero también como voz de la conciencia, que martiriza a los personajes.

La rebelión, que a veces toma el rostro de un individuo que quiere enfrentarse al caudillo, al tirano. Es el caso de Enoc Altafuria.

Cierto existencialismo en los temas: la desesperación, la angustia el vacío, la nada, el sinsentido de la vida.

Y otros, asuntos más diseminados, pero de ningún modo secundarios, como son la constante referencia a cierto tipo de música, la descripción detallada de edificios, habitaciones, lugares, estatuas, etc., a tal extremo que a veces parece que las cosas, los decorados tuvieran más vida que los mismos personajes.

Estos temas no son independientes unos de otros y tampoco sufren la misma evolución. Cada uno se va mostrando a través de cierto lenguaje, y este ir apareciendo se va entrecruzando con los demás temas. Se forma así una red, la cual constituye la obra, la unidad que no proviene de la subjetividad del autor --individuo creador que transfiriera la unidad de su psiquismo--, unidad que de ningún modo tiene un origen simple, ni un tema que se desarrolle en una misma dirección, ni un argumento.

Red, pues, hilos que se tejen en diversas direcciones, que se anudan momentáneamente para volver a separarse, que señalan hitos, puntos de referencia que no tienen privilegios sobre otros puntos. Elecciones arbitrarias y, sin embargo, y más radicalmente, nada arbitrarias.

Arbitrarias, porque desde el momento en que el "sujeto", autor en este caso, se enfrenta a la tarea de hacer la novela, toma --¿de dónde?-- temas, modos de tratar éstos, concepciones filosóficas, como la del tiempo, y los anuda a su manera. No arbitrarias, porque la elección de los temas, de las concepciones, de los recursos literarios no se originan sobre un infinito de posibilidades neutras, sino sobre un determinado número de temas, recursos, posibilidades. Y de este montón perfectamente delimitado, el autor, también por razones perfectamente delimitadas, escoge, según ciertos principios que no son ni universales ni absolutos unos temas, unos recursos, concepciones y deja otro campo allí fuera, no tocado, no dicho, reprimido. Se ha hecho una elección de clase, que indica la pertenencia o no a determinada clase social.

En su medio no neutro, Dávila encuentra una diversidad de elementos. Conocedor de las técnicas literarias --como estudioso de la Literatura--, de los temas que se han dado en la novelística contemporánea, especialista en Carpentier, esto de un lado. De otro, está la

concepción del tiempo como "tiempo inmóvil" digamos tiempo de una -- trascendencia que se origina en una conciencia individual, confiriente de unidad supratemporal. Además, Dávila conoce el mundillo de -- las habladurías, de las familias nobles, de los pecados cometidos en las oscuridades de un tiempo pasado, conoce determinada sociedad y - cree describirla, pero al hacerlo se describe a sí mismo, en la medida que no delimita estrictamente su posición.

Hagamos aquí otro alto. La "obra" ya no es tal, porque no comienza en la primera página ni termina en la última. Se constituye a partir de temas que vienen desde antes y seguirán más allá de la obra. - Luego de la desaparición del libro como unidad, que incluso puede ser premiada por tal o cual característica, es necesario enfrentarnos con el último reducto que le queda para pretender ser lo que quiere ser: obra de un autor, producción de un individuo enmarcado estrictamente- en los límites de la literatura.

Así, de la misma manera que ha llegado a su fin la obra como tal,-- como unidad cerrada, autosuficiente, de la misma manera, ha terminado el tiempo del "autor". Como no se puede establecer una correspondencia directa entre lo que la "obra" dice o mejor desarrolla de cien - maneras, cien temas diversos, se pretenderá que el autor, es, en cierto modo, externo a su producción, la cual depende completamente de su arbitrariedad, de lo que él haya querido decir, o hacer.

Pero, el concepto de autor es suceptible de ser desconstruído de - la misma manera, porque el autor es idéntico a decir: sujeto omnipotente, que saca de su manga, como un mago, una novela. El autor enfrenta una serie de probables elecciones, un campo de acción. El sujeto está a su vez sujeto en la produccción de su obra a normas flexibles, pero en definitiva normas, o más que normas, a disposiciones, a un cierto ordenamiento de la realidad, que de ninguna manera se ha -- propuesto cambiar o transformar, sino que asume a su manera -- y aquí está el pequeño papel del individuo-- la tarea privilegiada que le ha sido encomendada por la clase social dominante, aunque de modo inconciente: ser "autor" y escribir "novela".

4. LA PALABRA: INSTRUMENTO DE DOMINIO.

Ahora se vislumbra ya --se ve aparecer a lo lejos en el horizonte-- la posibilidad de mostrar cómo María Joaquina.... es un instrumento de dominación.

Primero, porque pretende instaurarse y hacer una vez más juego al- "individuo" y a la "obra" como producción personal, con todos los influjos que se quiera, pero en definitiva, "obra" que se origina en una conciencia omnipotente, absoluta -- la del autor- que reuniría todos los elementos necesarios y elaborará una novela.

"Individuo" y "obra" como unidades aisladas son conceptos de clase de una clase dominante, privilegiada, que para mantenerse como tal, - tiene que ejercer su dominio, su explotación. El "autor" poseedor,-- propietario privado de la palabra, crea la "obra", que incluso puede- tener la pretensión de ser revolucionaria, y la presenta como un uni-

verso quizás disperso, inconexo, pero en el que en definitiva no pasó nada, todo está detenido.

Una "obra" que entrelaza temas, concepciones, recursos y que nunca nos muestra de dónde fueron tomados, de qué campo, de qué formación social provinieron. Una "obra" que nos dice muchas cosas con calidad, pero que nos esconde el secreto de su construcción, al referir ésta, en último término, al "autor", a la "obra"como unidad absoluta, literaria,independiente de cualquier otra consideración. Aquí se inicia la dominación de la palabra, que esconde su origen múltiple, su dependencia de ciertos elementos socio-económicos, y que quiere ser intemporal,"obra que perdure en la memoria de la gente por toda la eternidad de una "época".

Porque, además, los temas no son "temas inocentes", que pudieran hacer sido tomados como cualesquiera otros, porque los recursos son estos recursos, para estos fines. Porque las concepciones filosóficas corresponden a una cierta estructura ideológica, y porque los enunciados de la obra no son "dichos" críticamente, sino simplemente aceptados.

Sólo la pertenencia a una clase social determinada explica que esta "obra" trate de la sexualidad como impulso incontrolable, de dualidad pureza-pecado, y que lo social es descrito como cuchicheo, chisme, voz baja,comadreo; porque todo se queda en la esfera del sujeto, de su individualidad. Porque sólo adoptando una discutible posición individual, se puede pretender hacer "una obra" y mostrar a través de ésta ciertos temas -- los grandes y graves problemas de su tiempo que serían a no dudar: la desesperación, el vacío, la nada, el sinsentido de la existencia.

El discurso de la obra no es independiente de otros discursos, ni tampoco dependiente. Es correspondiente. Expresan a su manera lo que otros expresan también a su modo: la pertenencia a una clase privilegiada, explotadora.

Así, el escaso desarrollo de la izquierda en el país, el pequeño desarrollo del capitalismo, la salida hacia el petróleo, la subcultura sobre todo a nivel de las universidades: así, todo esto no se refleja en la novela. Sino ésta también expresa que ella misma está incluida dentro de este discurso dominador. El discurso dominador no puede provenir sino de la estructura de dominación socio-económica del país, porque los explotadores se expresan a través de sus canales más sutiles: literatura, arte, filosofía.

II LA PALABRA CONTRA LA PALABRA.

En lo que sigue, trataremos de dar unas cuantas indicaciones preliminares e insuficientes acerca de La Linares , únicamente como guía para entrar a la lectura de la obra de Adoum: Entre Marx y una mujer desnuda.

Incluidos dentro de una sociedad de clases, la palabra que pretenda ser instrumento de lucha y no de dominación, tiene que ser lanzada contra el fetichismo de sí misma, contra lo que se dice o murmura.

1. OBRA Y AUTOR

Toda la novela de Egüez está plagada de "autor", de presencia absoluta, autoconstituyente, de individuo asombrado por lo que descubre, que se decide a trasmitir su experiencia profunda, que pretende ser signo, imágen de una época, de un pueblo, de una ciudad. Es el "autor" quien recuerda a la Linares, quien interpreta y refleja la realidad, quien escoge los temas y los pone delante.

Los temas van surgiendo, se instalan a partir de cierta elección. Así, surge la mujer fatal, los gobernantes inmorales, la personificación de la murmuración: el gran difamador.

Sobre estos tres temas se desenvuelve la novela de Egüez. La elección de estos temas implica algo, una cierta concepción de la sociedad, que debería ser interpretada - y he aquí lo difícil de admitir-- a través de casos extremos, de misterios, de personajes fatales predestinados, inaccesibles.

El hecho mismo de escoger este tipo de personajes no sería tan grave, si no se pretendiera, al mismo tiempo, que ellos expresaran lo esencial de nuestra sociedad. La conclusión del lúcido razonamiento de Egüez bien podría ser la siguiente: estos son los personajes representativos, este es el reflejo de nuestra sociedad, así funciona el estado.

Por esto mismo, se torna sumamente dificil hallar diferencias fundamentales entre María Joaquina....y La Linares . Ambas mujeres, quedan el título a las obras, son inaccesibles, prostituídas, fatales, misteriosas, dignas de ser incluidas en la sección de cualquier periódico bajo el título "Aunque Ud. no lo crea".

Igualmente, no es posible diferenciar básicamente a Violeta Ahumada y el Gran Difamador. Ambos implican que la verdadera fuerza social es la murmuración, que a través del "que dirán" organiza la sociedad. La murmuración constituye la fuente del poder, la base de la dominación.

Sólo funcionando con los conceptos de la obra y de autor, de individuo genial que organiza temas a través de su omnipresencia, pueden surgir estos personajes. Porque, tan autor son Dávila como Egüez. Ambos han hecho obras cerradas, circulares, acabadas. Ambos manejan extraordinariamente el idioma y los recursos literarios --Dávila tremendamente barroco, Egüez deliciosamente barroco--.

Más allá de la estética tradicional, ambos pertenecen al ámbito de la palabra como instrumento de dominación.

Precisamente aquí radica la gran diferencia con la obra de Adoum, en la cual no podemos hallar ni "obra" ni "autor".

No existe "obra", porque no se inicia ni se cierra en ninguna parte, porque no se cuenta nada, porque no hay argumento, porque a cada paso hay cambio de recursos literarios y, al mismo tiempo, crítica de todo recurso. No hay forma literaria absoluta, independiente, sino que a-

cada paso es puesta en cuestión, criticada desde dentro mismo. Pero, tampoco existe autor, porque Adoum es un personaje más entre tantos. Es una posibilidad más de desarrollo de este texto, porque no hay omnipresencia, porque Adoum no lo sabe todo, no sabe qué vendrá en la próxima página, qué recurso será útilizado.

2. LOS TEMAS.

Los temas de las obras de Egüez y de Dávila no surgen exclusivamente de la voluntad creadora de los individuos. Están ya allí, expresando su pertenencia a una determinada formación social, porque solamente en la sociedad burguesa la elección de los temas pueden presentarse de la siguiente manera:

-la sexualidad como impulso irresistible,
-la murmuración, la calumnia como motor social,
-los individuos o personajes autosùficientes en torno a los cuales gira toda la novela,
-el recurso literario en su utilización barroca, para demostrar al lector, el mundo de la palabra, y para esconder su origen.

Y, finalmente, tanto La Linares como María Joaquina nos ocultan el principio de su construcción, y del origen de los temas. Esto no quiere decir que las novelas en general deban mostrar explícitamente de dónde provienen, sino que deben dejar abierto el camino para que el lector sepa cómo han sido hechas y en qué medida el autor debe a la sociedad lo que él pretende que sea "su" obra.

De este modo, los temas no se presentan como escogidos dentro de otros temas, sino como posibilidades absolutas, como un "Así tenía que ser".

En Adoum, también hay temas; mas, éstos son siempre remitidos a su origen. Hay recursos, pero son siempre criticados y se muestra cómo funcionan. Hay sexualidad, pero ésta es la de todos los días, la normal, la común y corriente. Hay personajes, pero la novela no gira exclusivamente en torno a ellos, incluso los mismos recuerdos no son tratados como ausencias-presencias, sino como posibilidades de desarrollo del texto.

Adoum a todo lo largo de la obra hace "teoría literaria"; trata de encontrar la manera de construir una novela. Tiene un principio por medio del cual va integrando los diversos elementos o temas. Pero, este principio no es ni único ni absoluto, sino que actúa en la medida en que se niega como tal. Entre Marx... no tiene principio, no se origina en un autor, no es una obra. Expresa simplemente su origen múltiple, los muchos lugares, los diversos ámbitos.

Podría parecer, entoces que la novela de Adoum es una secuencia incoherente, alógica, hiperbarroca. Pero, no es así. Porque en todo momento, y esto constituye su "unidad móvil", remite a una formación social, que es precisamente una sociedad de clases, que organiza su dominación en todos los sitios posibles, incluso a través de la literatura.

Se muestra en el texto las posibilidades de hacer una novela. Estas sólo pueden actuar como tales en cuanto estén como plurales, cómo múltiples.

El texto de Adoum surge en un ámbito distinto de las otras dos obras mencionadas, refleja la lucha por la construcción de otra sociedad. Si puede utilizar la palabra contra la palabra es porque hay otro ámbito, otra clase social, explotada, dominada. Sólo la existencia, aunque sea rudimentaria y primitiva de la lucha de clases, ha posibilitado la aparición de Entre Marx y una mujer desnuda, porque la existencia del proletario como clase social, inaugura la posibilidad de otros temas, de otros orígenes, de otro modo de ver la literatura y el arte en general.

3. EL PROLOGO: UNA CUESTION CRITICA

Leyendo el texto de Adoum, de pronto en la página 233, nos hallamos frente al prólogo. ¿Qué significa este hecho ?

El prólogo bien puede ser un recurso literario más, una posibilidad más del desarrollo del texto, que no tiene por qué ser privilegiado y por lo mismo, no se ve por qué deba ir al principio. Aún más, ni siquiera hay principio de este texto.

El prólogo contiene explicitaciones muy importantes. Se lee que en la novela que se trata de Joaquín Gallegos Lara, pero que de ningún modo es una biografía.

Los temas han surgido de aquí:

> "Encontré los originales que dejó inéditos y que me entregó su madre. Sus verdaderos amigos me permitieron consultar su correspondencia. Falcón me habló de esa otra mitad de su cuerpo, ya perdida, con la ternura y el humor mezclados que se encuentran en la gente de nuestro pueblo. Me enteré por su médico de su anatomía ciega y de su espantosa dolencia final. Tuve en mis manos sus libros y anotaciones, las cuentas de sus deudas, sus cartas de amor, enteras o despedazadas en algún momento de recaída en animal sentimental" (2).

A pesar de lo dicho, esto nos induciría a creer que sí es una biografía, pero

> "...mientras me dedicaba a recomponer una vida, pegándola los pedazos que encontraba, se me fue convirtiendo en una biografía que debí romper antes de comenzar a escribirla". (3).

Más allá de la biografía, Joaquín Gallegos Lara permanece como personaje, contra todo olvido, luchando incluso para desbordar a Adoum.

Así, este personaje va más allá de su reducida existencia o presencia histórica, más allá de sí mismo se proyecta y se convierte en indispensable.

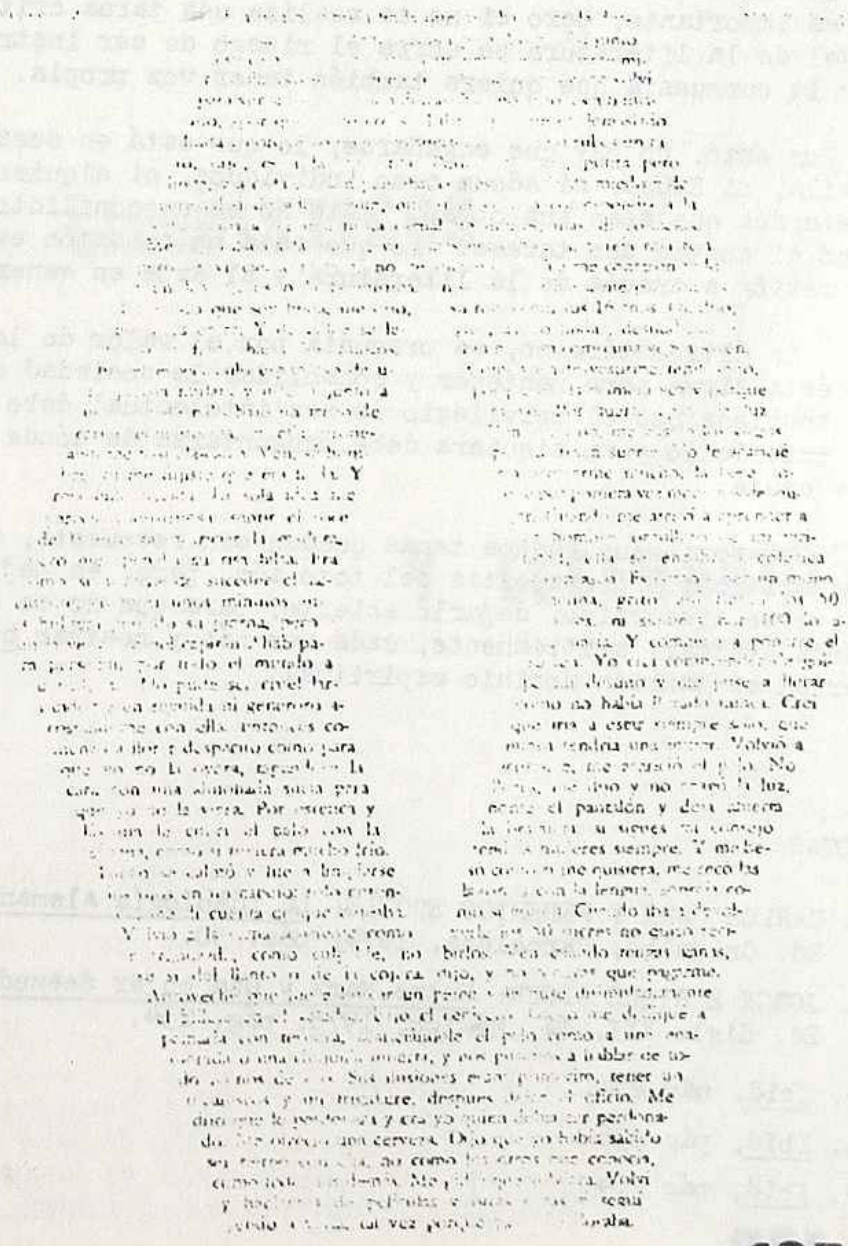
"...ese personaje me era indispensable para sobrevivir".(4)

Ni biografía, ni obra, ni autor, sino: BUSQUEDA.

El prólogo colocado justamente en medio de la novela, no se erige en principio a partir del cual podríamos interpretar el texto de Adoum. Abre sí cuestiones básicas, muestra el origen de ciertos temas, y al mismo tiempo señala la insuficiencia de éstos, la búsqueda, este desborde constante de los límites impuestos, para poder acceder a un nuevo ámbito, a otro campo, espacio de acción.

El valor crítico del prólogo se nota sobre todo porque no deja dudas acerca de los personajes, del "autor", de la "obra". Todo esto es dejado atrás, superado.

Pongamos nada más una hoja de la novela de Adoum para mostrar que la búsqueda desborda el prólogo, y vá más allá de cualquier principio unificador, omnipresente, que partiera del individuo llamado Adoum:(5)



Aquí haremos resaltar la estructura gráfica, ya de por sí sugerente.- El doble texto, que indica claramente cómo lo que se dice es solamente una posibilidad entre tantas, y finalmente señalar la abismal diferencia en la utilización del recurso, no es un absoluto subyacente a la obra, al texto, a lo que se narra, la estructura muestra su origen, su construcción y, a pesar de esto, no pierde su calidad estética.

CONCLUSION

Este artículo pretende de pies a cabeza, abrir un campo de preguntas, de relaciones, de cuestiones que solamente luego de un arduo trabajo podrán ser resueltas y no por un solo individuo.

La relación entre el país como sociedad de clases y la novela, entre la burguesía industrial, su ascenso y la literatura, la formación social, la religión, el estado, los militares en el poder, etc., y las obras de Egüez, Dávila, Adoum.

La izquierda ecuatoriana lucha por tener una voz propia. Su búsqueda es importante, pero si no se realiza una tarea crítica, incluso a nivel de la literatura se corre el riesgo de ser instrumentalizados por la burguesía que quiere también tener voz propia.

Por esto, no hay que engañarse, lo que está en cuestión no son ni Dávila, ni Egüez, ni Adoum como individuos, ni siquiera lo que ellos pretenden que sean sus obras. Este no es un conflicto contra individuos ni contra sus tareas. Lo que está en cuestión es el sistema y su expresión a través de la literatura y el arte en general.

En último término, se pregunta por el valor de la cultura, en cuanto ésta sirve para mantener y consolidar la sociedad de clases: en cuanto sostiene que el privilegio de ser intelectual debe continuar siendo un privilegio y ni siquiera debe preguntarse de dónde viene ni qué efectos causa.

Obviamente que muchos temas quedan sin respuesta, muchas cuestiones son críticas, no resueltas del todo aún, pero, es mejor no cerrar este universo discursivo, dejarlo abierto, para que no se torne absoluto y pueda avanzar, críticamente, cada vez más y mostrar cómo el dominio material es también dominio espiritual.

NOTAS

1. CARLOS MARX Y FEDERICO ENGELS: La ideología Alemana, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974; pág. 50.
2. JORGE ENRIQUE ADOUM: Entre Marx y una mujer desnuda, Ed. Siglo XXI, SA, México, 1976; pág. 234.
3. Ibid, pág 234.
4. Ibid, pág 236
5. Ibid, pág 264.

ESTUDIOS

LINGÜÍSTICOS

Y LITERARIOS

LOS ADVERBIOS DE TIEMPO Y DE LUGAR

maría cristina cárdenas

El presente trabajo ha sido realizado a partir de la estructura propia de la lengua francesa y el original ha sido escrito en francés. Sin embargo, consideramos de interés para los estudiosos de la gramática de cualquier lengua romance las consideraciones que aquí presentamos, las cuales podrían servir como punto de partida para un estudio de tipo contrastivo. La traducción ha sido realizada por la autora.

1. Introducción

1.1 Dentro del sistema tradicional de las partes de la oración, los adverbios constituyen una clase de tal manera heterogénea que bien pudiéramos pensar que se ha creado para los casos difíciles una categoría de elementos no clasificables llamada "adverbios". Hoy en día, por el contrario, es probable que ninguna teoría sintáctica general acepte reunir en una misma clase todas las formas tradicionalmente colocadas bajo la etiqueta "adverbios".

Es así como si examinamos los adverbios llamados de modo en francés, se verá que la mayor parte de ellos se encuentran ligados morfológicamente a ciertos adjetivos, de los cuales sin embargo aparecen como diferenciados. Ej.: Pierre est un nageur remarquable / Pierre nage remarquablement (1) Puesto que parece no existir ninguna posibilidad de oposición paradigmática entre el adverbio de modo y el adjetivo, se les podría considerar a ambos como variantes combinatorias de la misma

parte de la oración.

Con este ejemplo queremos introducir una objeción a la clasificación tradicional de los adverbios, cual es su falta de funcionalidad y de operatividad. Se puede decir que la clasificación de los elementos lingüísticos es operacional solamente cuando nos permite determinar los mecanismos de combinación que constituyen la base de toda percepción y producción de frases. Ahora bien, el inventario que presentan los manuales de gramática tradicional bajo la rúbrica "adverbios" ofrece comportamientos sintácticos muy variados. Si y trop son llamados adverbios sin que impliquen las mismas propiedades sintácticas: el mensaje il travaille trop es comprendido por cualquier hablante del francés, en tanto que *il travaille si no aparece en el uso de esa lengua.

Además de la operatividad, para definir una clase gramatical de elementos se puede también enumerar los miembros de esta clase y establecer los caracteres que poseen en común. Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos comunes de palabras tales como très, oui, heureusement, avant? "Nous nous refusons absolument, dice Bernard Pottier (2), à mettre hier et très dans la même catégorie de mots". Todos estos términos han sido enviados al campo de los adverbios sin que impliquen las mismas propiedades combinatorias y sin que posean caracteres comunes.

En la teoría gramatical tradicional, las partes del discurso eran definidas en términos nocionales: un adverbio sirve para modificar un verbo, un adjetivo u otro adverbio. Pero los gramáticos tradicionales tendieron a confundir dos problemas diferentes en su estudio de las partes de la oración. El primero consiste en establecer las condiciones en las cuales puede decirse que cierto signo lingüístico pertenece a cierta clase gramatical. El segundo problema concierne a la denominación de las clases gramaticales. Hoy en día podríamos afirmar que desde un punto de vista formal, todas las etiquetas tienen el mismo valor y que los términos tradicionales de sustantivo, adjetivo, adverbio no son ni mejores ni peores que otras designaciones. Y en este sentido se podría afirmar que las definiciones nocionales de las partes de la oración podrían ser utilizadas para determinar la denominación pero no los miembros de las grandes clases sintácticas del francés y de otras lenguas.

1.2 Para introducir otro elemento de juicio en la comprensión de nuestro problema, recordemos con Jean Dubois que "les diverses systèmes morpho-syntaxiques d'adver-

bes, de substituts, de conjonctions ne se comprennent que si on les replace dans l'opposition fondamentale qui sous-tend toute énonciation verbale" (3). Esto significa que todo enunciado de la lengua se produce en un lugar y en un momento dados: se realiza en cierta situación espacio-temporal. Es producido por una persona dada, el locutor y generalmente está dirigido a otra persona, el auditor. En la situación-tipo, el locutor y el auditor son diferentes el uno del otro pero se encuentran en el mismo cuadro espacio-temporal. Los gramáticos recurren a la noción de deixis para explicar los rasgos de orientación de la lengua, aquellos que actúan en el momento y en el lugar del enunciado. Lo que llamamos pronombre personal (yo, tú, él), no constituyen sino una de las clases de elementos cuyo sentido debe ser elucidado por referencia a las coordenadas deícticas de la situación de enunciado. Entre los demás elementos que comportan una situación de deixis están los adverbios de tiempo y de lugar tales como ici y là (en la proximidad del locutor/ en la no proximidad del locutor), maintenant y alors (en el momento del enunciado / no en el momento del enunciado) Aquellos constituyen los ejemplos más evidentes de la manera en que la estructura gramatical de la lengua refleja las coordenadas espacio-temporales de la situación de enunciado.

Por otra parte, el locutor puede constituirse también en objeto de la comunicación y contarse él mismo, lo cual constituye el relato. El relato puede tomarse en referencia al "yo, aquí, ahora" o bien puede referirse a un momento arbitrario del pasado tomado como el "yo, aquí, ahora" y a un "yo" transformado en "él". Se tiene entonces aquello que los gramáticos tradicionales llaman el "estilo indirecto" (relato del enunciado). La transformación del enunciado en un relato de enunciado permite constatar que los referentes espacio-temporales se ven modificados y que el sistema de adverbios y de locuciones temporales es particularmente diferente según los dos tipos.

1.3 Pasemos ahora a las llamadas funciones locales de la lengua. El término "local" abarca tanto las distinciones temporales como las distinciones espaciales, ya que ambos tipos se ven a menudo reunidos en los sistemas de orientación de las diferentes lenguas; es por ello que muchos lingüistas prefieren denominarlas concretas antes que locales, considerando también la necesidad de insistir en el enlace de la sintaxis y el cuadro espacio-temporal en que funciona la lengua.

En algunas lenguas se encuentra un sistema relativamente sencillo de oposiciones locales, como por ejem

plo en turco y en finlandés, en que la oposición interior/exterior es marcada por los sufijos aglutinantes -l y -s. El francés ofrece combinaciones más complejas y hace intervenir un punto de referencia, ya sea absoluto o relativo. Por punto de referencia absoluto se entiende un rasgo del entorno (un río o una montaña, por ejemplo) que sirve de referencia a la situación o la dirección (très loin de la montagne). Por punto de referencia relativo se entiende cierto componente de la situación de enunciado que sirve para indicar la situación o la dirección: en francés y en muchas lenguas las distinciones locales fundamentales (vers / dans / de) pueden combinarse con una referencia ya sea al locutor o al auditor. Nociones como à gauche/ à droite, devant/ derrière pueden referirse implícitamente al locutor, en tanto que centro de la situación de enunciado, o explícitamente a otro punto de referencia relativo, cuando están marcadas por la flexión de un sustantivo particular (derrière la maison). Es interesante observar que la aplicación de las distinciones locales reposa en forma visible sobre la transferencia al punto explícito de referencia de una categorización que concierne primeramente a la orientación en relación a los participantes de la comunicación.

1.4 Hemos considerado conveniente dividir nuestro trabajo en dos partes. Para la primera, hemos seguido de cerca la tesis de B. Pottier (4) según la cual los grupos de palabras clasificadas tradicionalmente en la categoría de adverbios de tiempo y lugar tienen un origen sintagmático común, separándose en el funcionamiento de la lengua a causa de sus diferentes posibilidades combinatorias, aspecto que constituye la segunda parte de nuestro trabajo, coincidiendo en aceptar la eliminación de las palabras que indican tiempo y lugar de la categoría adverbial. (5)

2. Génesis de los adverbios de tiempo y lugar.

2.1 Para una mejor comprensión de los principios teóricos que sostienen nuestro trabajo, hemos pensado que una pequeña revisión de las ideas de B. Pottier respecto a la morfología sería provechosa para nuestros lectores.

Según la noción de incidencia (6):

a) En el sintagma nominal, el sustantivo es un término primario, puesto que la sustancia de un sustantivo es incidente a sí misma: gato no puede decirse sino de un gato. El adjetivo es un término secundario, incidente al sustantivo.

El adverbio es un término terciario incidente, no al adjetivo sino a la incidencia del adjetivo al sustantivo.

gato ← blanco
↑
muy

b) En el sintagma verbal, el adjetivo del verbo es incidente al verbo y al adverbio, tal como en el SN, es incidente a la incidencia del adjetivo del verbo al verbo. Finalmente, el adverbio es incidente a sí mismo.

comer ← lentamente
↑
muy

Según Pottier, este esquema permite diferenciar, entre los adverbios, a aquellos que tienen idéntica función a la del adjetivo calificativo de aquellos que no son sino cuantitativos.

En las categorías intersintagmáticas, o sea los elementos de relación, encontramos:

a) Las variantes combinatorias sintácticas del sustantivo y del adjetivo.
b) Los sustitutos combinatorios lexicales.

Pottier entiende por sustitutos lexicales los elementos que, en el discurso, reemplazan a una construcción analítica habitual. Pero esta equivalencia no debe ser confundida con ciertas sustituciones que responden a procedimientos de estilo. Así, doucement no puede ser considerado como un sustituto de "d'une manière douce" o "avec un air doux".

Siguiendo este criterio, propone cinco categorías de sustitutos lexicales:
- Adverbios de lugar
- Adverbios de tiempo
- Adverbios pronominales
- Posesivos
- Demostrativos

2.2 Los adverbios de tiempo.

2.2.1 Para explicar la formación de los sustitutos lexicales que indican el tiempo, B. Pottier propone la serie siguiente:

...dans quatre jours
...dans trois jours
...dans deux jours

...*dans un jour

Nota: "...dans deux jours" puede expresarse también con "après-demain"; "...*dans un jour" no se usa en francés. Se utiliza de manera obligatoria la palabra "demain".

Para el pasado, el mecanismo es idéntico: "hier" reemplaza a "*il y a un jour".

...il y a trois jours
...il y a deux jours
(avant-hier)
...*il y a un jour
(hier)
...*il y a zéro jour
(aujourd'hui)

Con el instante-cero, tenemos la serie siguiente:

...à la tombée de la nuit
...à ce moment-ci
...maintenant

"Maintenant" es un sustituto lexical del grupo à+ SN cuando nos referimos al tiempo-cero (7). Puede haber también grados: maintenant / alors corresponderían a las expresiones analíticas à ce moment-ci / à ce moment-là. Otros términos como jadis, naguère, autrefois, bientôt, parecen corresponder a momentos alejados. Pero otras palabras tales como souvent, encore, déjà, plantean problemas. No se puede afirmar que sean palabras de la lengua o del discurso. Evidentemente es posible encontrar en el discurso expresiones analíticas equivalentes pero el problema no tiene, por el momento, una respuesta exacta.

Los adverbios de tiempo no serían pues sino variantes combinatorias de expresiones analíticas del discurso.

2.3 Los adverbios de lugar

2.3.1 Para determinar la proveniencia sintagmática de los sustitutos lexicales que indican el lugar, se aplica el mismo método. Tenemos la serie siguiente:

Pierre travaille à Paris } à + SN
Pierre travaille à la maison }
Pierre travaille à cet endroit-ci ⟶ a + SN + ci
Pierre travaille ici ⟶ sustitut lexical

La combinación R (elemento de relación) + SN se -

convierte, en la forma del discurso, en un solo elemento. Y ello porque a medida que la referencia de lugar expresada por el SN se aproxima al lugar-cero, el discurso se gramaticaliza cada vez más.

En las dos primeras oraciones, la forma del discurso es del tipo à + SN. La exterioridad del lugar designado en relación al lugar-cero es evidente. Pero en la tercera oración, la palabra "endroit" ofrece varias posibilidades, lo que Pottier designa con el nombre de carácter permisivo de esta palabra:

1) Endroit se refiere a un lugar exterior.
2) Endroit se refiere a un lugar exterior que se relaciona con el lugar-cero por medio del demostrativo cet. Vemos aparecer entonces el elemento ci en el SN à cet endroit-ci. En consecuencia constituye una forma semi-analítica.

En la última oración sólo se quiere expresar el lugar-cero. Se utiliza entonces el sustituto lexical ici. A partir de ici, se puede constituir un micro-sistema:

pas ici { là, là-bas
ailleurs, partout

Aun cuando desde el punto de vista sintagmático - estos sustitutos provienen del discurso, dice Pottier, pertenecen a la lengua, puesto que son elementos disponibles cuyo empleo sólo se encuentra limitado por - el contexto del discurso.

Por el contrario, nulle part y autre part no pertenecen a la lengua por cuanto su forma no ha llegado aún a unificarse. Se encuentran solamente en proceso de lexicalización, o sea en vías de integración a la lengua.

En cuanto a los adverbios de lugar del tipo dedans, dessous, avant, après, Pottier determina que son simplemente preposiciones situadas en contextos diferentes.

Según el análisis tradicional, tenemos el esquema siguiente:

je l'ai su avant son départ ⟶ préposition
je l'ai su avant de partir
je l'ai su avant qu'il parte } conjonction
je l'ai su avant ⟶ adverbe

Las tres primeras oraciones tienen la estructura siguiente:

terme A + élément de relation + terme B

$\underbrace{\text{je l'ai su}}_{A}\ \underbrace{\text{avant}}_{R}\ \underbrace{\text{son départ}}_{B}$

En la cuarta oración, el término B no aparece expresado.

$\underbrace{\text{je l'ai su}}_{A}\ \underbrace{\text{avant}}_{R}$

Según Pottier, en todas estas oraciones hay sólo un morfema: la preposición. La no expresión del término B en la última oración no cambia nada, lo cual puede ser verificado a partir del enunciado siguiente:

Preposición + SN: ...avant son départ } Const. dir.
Preposición + (SN): ...avant
Preposición + de + infinitivo:...avant de partir } Const. ind.
Preposición + que + verbo conjugado:...avant qu'il parte

El ejemplo que acabamos de analizar sirve para probar que las palabras que indican anterioridad o posterioridad en el tiempo o en el espacio, al igual que aquellas que precisan una situación en el interior o el exterior de algo o de alguien, no deben ser consideradas como parte de la clase "adverbios de lugar", dado que su función es la de elementos de relación de tipo preposicional.

En cuanto a los sustitutos lexicales de tiempo y de lugar cuya génesis sintagmática acabamos de exponer, son llamados por Pottier circunstantes y su forma ha perdido su carácter analítico. Tendrían pues un origen común en el discurso antes de haber cristalizado en lengua. (8)

2.4 El tiempo gramatical, por razones que no podríamos precisar en el presente trabajo, puesto que escapa a los límites de él, no es representable a partir de sí mismo y debe en consecuencia, pedir su representación al espacio. La construcción del tiempo, cualquiera que sea la lengua en que exista, es una representación sistematizada obtenida por medios espaciales. La simple representación lineal del tiempo que huye es ya, en su estado elemental, un comienzo de espacialización.

Esta visión espacio-temporal es el reflejo lejano del debate filosófico que ha asociado tradicionalmente espacio y tiempo. Aristóteles, Kant, Hegel se han ocupado de este paralelismo concediendo una importan-

cia similar a ambos conceptos, sin disociarlos en ningún momento. En algunos lingüistas modernos se consta ta la misma tendencia. Es así como para Ferdinand Brunet, espacio y tiempo son dos circunstancias del mismo rango en el pensamiento y en la lengua.

Tiempo y lugar constituyen pues dos categorías lógicas del pensamiento e incluso de la gramática tradicional, si es que utilizamos el criterio semántico. "Il y a parenté entre les compléments de temps et les compléments de lieu, dice G. Mauger; ici, là, peuvent signifier alors; el l'on construit au même moment - comme au même endroit; à ce moment comme à cet endroit. (9)

Sin embargo, si recurrimos a los criterios de la - teoría gramatical moderna, que pretende describir la estructura de cada lengua en sus propios términos, son las hipótesis formales las que constituirán la base - de un análisis actualizado.

3. Las relaciones de combinación.

3.1 En lo relativo al tiempo gramatical, es imprescindible marcar la diferencia entre la representación del tiempo, hecho permanente de la lengua, y la expresión del tiempo, hecho momentáneo del habla. (10)

Creemos que sería exacto decir a propósito de la representación del tiempo y de su expresión que constituyen dos operaciones del pensamiento no simultáneas en la actividad mental. La representación del tiempo preexiste a la expresión del tiempo producida en condiciones de momento, de habla, de las cuales depende.

La categoría del tiempo tiene como característica esencial la de unir el momento de la acción, del hecho o del estado de cosas de los cuales se trata en - la oración, es decir ahora (maintenant). Por consiguiente es una categoría deíctica, que constituye a la vez una propiedad de la oración y una propiedad del enunciado, del mismo modo que la referencia espacial.

Puesto que el tiempo y el lugar constituyen categorías del pensamiento que no podrían separarse de un modo tajante y que su proveniencia común sintagmática - les hace aparecer como poseyendo un origen común, se podría pensar que los sustitutos lexicales de tiempo y de lugar forman parte de una misma categoría lingüística. No obstante, si fijamos nuestra atención en el - criterio de la combinación con el verbo, veremos que - el comportamiento lingüístico de los sustitutos lexicales de tiempo difiere considerablemente de aquel de -

los sustitutos lexicales de lugar. Dado que los sustitutos de tiempo no están unidos al lexema, sino al morfema del verbo (11), su combinabilidad es más restringida.

3.2 La gramática tradicional define los tiempos verbales tomando su punto de partida en la cronología, pero la lingüística moderna ha abandonado esta definición prefiriendo una determinación funcional del presente como neutro o extensivo. El presente se ha convertido en el caso no marcado de todo el sistema verbal y es a la vez la no anterioridad, la no posterioridad, el enunciado, lo no sucedido y al mismo tiempo lo opuesto.

Ahora bien, el presente comunica un hecho o una situación que encierra el momento central m. Sin contexto especial, es éste el momento de la palabra. (12) Si el contexto desplaza al momento m, el vínculo entre m y el momento de la palabra subsiste. Aun cuando m es en principio puntual, puede llegar a ser lineal en un contexto especial. Entonces se presentan dos casos:

a) M es posterior al momento de la palabra pero ambos permanecen ligados, y el contexto es explicitado por el empleo de un adverbio de tiempo.

Peux-tu venir demain? Non, demain je travaille

b) El contexto indica que m es un momento del pasado. El presente se sitúa en el pasado y m es reforzado por el presente.

Hier je me promène au bois et qui est-ce que je rencontre? Jean!

En cuanto al passé composé, este tiempo señala un hecho o una situación cuyo término final no sobrepasa al momento m. Este momento es para el pasado idéntico a aquel del presente. Esto se comprueba porque el auxiliar del pretérito perfecto (passé composé) es morfológicamente un presente. Una vez más es el contexto el que determina si se trata de una acción pasada ligada al presente. El hecho de que el passé composé se combine con adverbios de tiempo que excluyen un vínculo directo con el momento central del pasado, tales como hier, autrefois, prueba que la realidad entregada por este tiempo no contiene una situación que implique m.

Se ha utilizado el término "subjetivo" para indicar el carácter especial del passé composé comparado a otros tiempos verbales del pasado. Habiendo desaparecido el pretérito indefinido (passé simple) del uso habi

tual del francés, la lengua hablada ya no dispone de un medio para expresar un pasado objetivo. Y allí donde la oposición ya no existe, el término que subsiste pierde su marca. Podemos constatar pues, que en el caso de las formas "atemporales", el sustituto lexical reemplaza casi enteramente al verbo y que la codificación de las oposiciones se hace solamente por medio de los adverbios de tiempo. Esto se debe a que la categoría verbal del tiempo es la expresión lingüística de la relación entre la acción y ciertos modificadores adverbiales de la acción: el morfema verbal que expresa la categoría tiempo refleja la significación del sustituto lexical de tiempo. Y puesto que la información suministrada por el morfema verbal se hace insuficiente, son los sustitutos lexicales de tiempo los que aseguran la información necesaria para la comprensión del mensaje.

Por el contrario, los sustitutos lexicales de lugar están ligados no al morfema, sino al lexema del verbo y la información de la cual son portadores solamente completa el sentido transmitido por el monema lexical. Es así como estos sustitutos se combinan con el verbo de una manera prácticamente ilimitada, en tanto que la combinatoria de los sustitutos de tiempo es necesariamente más restringida.

Así, el criterio de gramaticalidad del francés acepta sin problemas la combinación siguiente:

je suis ici maintenant

en tanto que la oración

*j'étais ici maintenant

no es aceptada. Es la significación del lexema verbal la que impone la elección de cierto sustituto lexical de lugar y no de otro, en tanto que la utilización de los sustitutos lexicales de tiempo está condicionada por la necesidad de precisar la indicación concerniente al tiempo dada por la desinencia verbal.

3.3 Observemos que la función sintáctica separa también a los adverbios de tiempo y de lugar en dos clases: los sustitutos de lugar (ailleurs, ici, là, loin, près) pueden igualmente desempeñar el papel de atributo en cuanto caracterizan al sujeto por intermedio del verbo, en un ejemplo como

je suis là

Por el contrario, los sustitutos de tiempo (demain,

encore, hier, aujourd'hui, jamais, lors, tard, tôt) - tienen como única función la de complemento del verbo. Una oración como

*je suis aujourd'hui

no tiene sentido en francés. Es verdad que puede decirse

il est tard

pero los adverbios de tiempo no pueden ser atributo de un sujeto personal. (13)

4. Para concluir, podemos decir que en francés, si bien el aspecto es traducido esencialmente por el verbo, el - tiempo se traduce con frecuencia en la lengua hablada por adverbios como hier, demain, maintenant, déjà, etc. En el verbo francés se constata que los casos no marcados sustituyen a los casos marcados y ello, a causa del principio de economía de la lengua que tiende a eliminar aquellos elementos que no aportan una contribución precisa a la comunicación. En estas circunstancias, la referencia temporal se hace por medio de los sustitutos lexicales de los cuales hemos hecho mención. El sentido de la categoría gramatical del tiempo puede por lo tanto ser especificada o determinada por los adverbios a los cuales se encuentra ligada sintagmáticamente en la frase.

Los sustitutos lexicales de tiempo y de lugar, si - bien aparecen como genéticamente similares, difieren - pues no solamente desde un punto de vista semántico sino también y especialmente en sus posibilidades combinatorias y en su funcionamiento sintáctico, aspectos - ambos que determinarían su inclusión dentro de una categoría gramatical diferente a la de los adverbios.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Entregamos aquí la lista de obras, artículos de referencia y notas en el orden en que se encuentran citados en nuestro texto. Las obras fundamentales -como el "Curso de Lingüística General" de F. de Saussure- que figuran implícitamente como base de todo estudio lingüístico en la actualidad, no aparecen en ella.

(1) Compárese con el español: Pedro es un nadador estupendo / Pedro nada estupendamente.

(2) Bernard Pottier, Systématique des éléments de relation, Librairie Klincksieck, Paris, 1962, p. 35

(3) Jean Dubois, Grammaire structurale du français: le verbe, Larousse, Paris, 1967

(4) B. Pottier, op. cit.

(5) B. Pottier, op. cit., p. 56. Este autor elimina de la clase "adverbios" a los sustitutos lexicales de tiempo y de lugar, a las preposiciones sin término B expresado, a los adjetivos de verbo y a las palabras-frases.

(6) Noción tomada de la geometría por la teoría psicosistemática del lingüista francés Gustave Guillaume. Expresa la relación directa o indirecta establecida entre un término subordinado o secundario y un término subordinante o principal.

(7) Tiempo-cero y lugar-cero corresponden, junto con el locutor, a las coordenadas del campo deíctico yo-aquí-ahora.

(8) Naturalmente, la distinción saussuriana langue / parole constituye uno de los pilares de nuestro trabajo.

(9) G. Mauger, Grammaire pratique du français d'aujourd'hui, Hachette, 1968, p. 315

(10) Gustave Guillaume, "La représentation du temps dans la langue française", en "Le Français Moderne", enero de 1951, p. 30.

(11) Los lexemas son los elementos portadores de la significación en el lenguaje; los morfemas, aquellos de -

la función. En la oración Il a chanté, -chant- es un lexema, en tanto que los segmentos il, a y -é- son morfemas cuya función consiste en modificar la significación del lexema y en determinarlo en vistas a la especificación que el lexema tendrá en esa oración.

(12) Henri Schogt, Le système verbal du français contemporain, Mouton, 1968.

(13) Knud Togeby, Structure immanente de la langue française, Larousse, 1965.

EN UNA DE ESTAS

TE PASAS AL

OTRO LADO

DEL ESPEJO

alfonso carrasco V.

EL MONO QUE QUIERE SER CRITICO PERO SE SIENTE RIDICULO

La crítica es en última instancia una forma o género literario. Es literatura: creación, potenciación estética del lenguaje. Pero también intenta ser explicación científica. Las ciencias emplean el método discursivo para conocer o explicar. Las artes practican un método representativo. La crítica (por ser arte) se vale fundamentalmente del segundo, aunque siempre ha intentado incorporar métodos científicos: biológicos, sicológicos, sociológicos, estadísticos... Ello por esta doble naturaleza de que es poseedora. Pero en definitiva en la crítica sigue siendo más importante la expresión estética; es una reflexión sobre esta porción de realidades que son las obras literarias, pero expresada artísticamente.

En verdad, el crítico une a su gran capacidad de percepción y de análisis una mayor capacidad de síntesis y expresión. Analiza la obra literaria, reflexiona sobre ella y luego hace una obra literaria en la que expone artísticamente sus reflexiones.

Sin embargo la crítica ofrece una enorme cantidad de tendencias. Forzando su compleja realidad, podríamos reducir sus múltiples manifestaciones a tres tipos o métodos fundamentales: a) crítica impresionista; b) crítica determinista y c) crítica técnica o estilística. Cada uno de ellos con manifestaciones específicas muy peculiares, casi tantas como críticos hay.

Sabemos que la crítica impresionista es un puro devaneo en torno a una obra literaria, a veces cargado de adjetivos sonoros como vacíos. Es tomar la obra como pretexto (no como "texto") para que el crítico exponga libremente las impresiones, emociones e ideas sugeridas por la lectura. Como dice Anatole France, el crítico impresionista se fundamenta en la tesis: "Voy a hablar de mí a propósito de tal obra". Es crítica intuitiva, de lectores inteligentes y de sensibilidad muy afinada. Para que sea efectiva debe sustentarse en una forma de expresión bella. Si no se dan los otros ingredientes (talento, sensibilidad muy aguda y estilo perfecto) se cae en la adjetivación vacía, en la paráfrasis insulsa de la obra comentada. En suma, esta crítica está más próxima a la naturaleza específica de la literatura, lo que deviene en un menor rigor científico.

La segunda, la crítica determinista e historicista tuvo su mayor desarrollo en el siglo XIX: Madame de Stäel, Taine, Brunetière, Sainte-Beuve, Villemain, etc., pero se mantiene hasta hoy vigente. Más aún ha adquirido un enorme rigor con la escuela sociológica creada por Luckacs y Goldmann. Al igual que en la crítica impresionista, en la determinista el crítico tampoco habla de la obra si bien no habla de

sí mismo. Parafrasendo a Anatole France, el crítico determinista dice: "Voy a hablar de los fenómenos histórico sociales a propósito de esta obra". Lógico es que esta crítica exige o presenta un rigor científico más profundo: tiene más de historia, de sociología, de sicología, de economía... Aunque no debe descuidar la calidad del estilo y por ella sigue siendo literatura.

Pero ninguna de las dos se preocupa directamente de la obra literaria. Ya lo dijimos: toman a la obra como un pretexto. La impresionista describe la emoción estética que la lectura de la obra concreta produce en el alma del crítico, pero es incapaz de explicar "técnicamente" el porqué de esa emoción. La determinista explica las circunstancias que condicionaron el nacimiento de la obra literaria concreta, se refiere a fenómenos políticos, sociales, económicos, geográficos... pero muy poco a la obra misma. Olvida que una obra no sólo es un testimonio y un producto de una época sino que es ante todo una obra de arte, un ente que causa belleza.

La crítica técnica o estilística, por el contrario, es síntesis y complemento de las dos anteriores.

En efecto: al igual que la impresionista, describe y pondera la emoción estética que se origina en la lectura de una obra literaria, pero intenta explicar racionalmente dónde está el origen de dicha emoción. Considera a la obra como un arte del lenguaje, por ello indaga fundamentalmente en el plano de la lengua del escritor.

Sin embargo, no se olvida que ese lenguaje y ese escritor son producto de una época y de unas circunstancias determinadas. Reconoce que el escritor está condicionado por su tiempo y es antena del mismo. Pero va más allá: no se limita a registrar aquello que la época dio al escritor sino que le preocupa sobre todo qué hizo éste con los materiales recibidos, con qué nueva fuerza los devuelve, cómo los potenció para crear una obra o Forma superior, de naturaleza estética, tracendiendo la simple categoría de documento.

Naturalmente que dentro de esta tercera tendencia existen extremos: ciertas formas del estructuralismo, el formalismo, la estética pura (y aún la crítica sociológica) que olvidan la naturaleza y la esencia de la obra literaria al reducirla a puros esquemas lingüísticos, formales o sociológicos los cuales nada nos dicen de la belleza de la obra y de la emoción estética que nos produce. Críticas que realizan una disección de la obra, cuando siempre es preferible la vivisección por más que sea dolorosa. La crítica estilística es e intenta ser científica pero sin olvidar el aspecto estético. Es ensayo literario (1).

Este largo preámbulo lo hemos traído (acaso un poco por los cabellos) para justificar una cierta impotencia a la que nos hemos visto enfrentados al tratar de hacer un estudio de la obra de Augusto Monterroso. Pero expliquémonos un poco más.

Toda crítica es en última instancia un "traducir" a otros términos, un intento de explicar o racionalizar lo que en la obra está expresado en forma "figurada", representativa, metafórica, simbólica, alegórica... o como se quiera llamar. Es un extremo traducir a un código racional lo que se nos entrega por medio de un código estético. Es, por lo común, explicar a base de lugares comunes y moldes mentales.

Pero la obra de Monterroso es "intraducible" a cualquier molde mental, porque precisamente los rompe, los disloca.

Tentar una explicación de su obra empleando cualesquiera de los métodos antes referidos es para sentirse ridículo, como si se estuviese realizando una disección (es decir destruyendo) de la obra demasiado viva y singular de Monterroso.

En verdad: aproximarnos a su obra impresionistamente, requeriría la misma agudeza, el mismo humor y talento del autor y aun así se haría el ridículo, lo que en otras palabras quiere significar que se trata de un escritor inimitable.

Referirnos a la vida y a la personalidad de Monterroso, a su país, a su tiempo...: sí, nos ayudaría a comprender mejor su obra, pero no a explicar el valor de la misma.

Ante la necesidad de estudiarla confiamos una vez más en la crítica estilística: porque incorpora a las dos anteriores y porque va más allá, permitiéndonos (si acaso) salvar el escollo del ridículo.

Y es que la obra de Monterroso resulta esquiva y equívoca, huidiza, mortificante. Sí: mortificante: nos regocija a la par que nos descubre nuestra naturaleza ridícula "desde el momento en que respiramos, somos humanos, cometemos errores y caemos en actos ridículos" (2). Nos hace pensar, meditar, sonreir, nos emociona, nos mortifica... Es lo blanco y lo negro... Es todo esto sin ser esto, mejor dicho: sin que el autor lo haya pretendido: "Jamás me he propuesto escribir algo amargo o alegre", apunta (3).

"Tampoco (...) es un moralista. Su proceso es levemente distinto: es una instrucción moral sin conclusiones. Se le ha juzgado humorista y es algo muy diferente: es un escritor con sentido del humor. No es humorista porque carece de la mecánica, la profesionalización del chiste, el amor por las facilida-

des de pago del retruécano. A la obra de Monterroso se le podrían aplicar las palabras de Octavio Paz sobre las caritas sonrientes veracruzanas: "Ríe de los hombres. Ríe para sí y porque sí. Ignora nuestra existencia; está viva y ríe con todo lo que está vivo. Ríe para germinar y para que germine la mañana. Reír es una manera de nacer (la otra, la nuestra, es llorar)" " (4).

En fin, obra paradójica. Obra para leerla con fruición y aguzando las entendederas. Para leerla, comprenderla, (si se lo consigue), estremecerse y no poder olvidarla nunca. Obra para tornar a ser ese grande y único lector verdadero que es el lector común, el aficionado, dejando a un lado cualquier intento crítico. Bien lo dice el crítico y escritor José Durand, aunque la cita resulte extensa:

> "A diferencia de los arquitectos de grandes conglomerados narrativos, Monterroso no escribe para ser estudiado ni enseñado, ni erige castillos novelísticos que requieren catapultas o torres de asalto previas a todo ingreso. Se dirige al lector, llamadas a quien conteste, sin aviso previo. Nada más distinto de los cálculos resobados de los ingenieros de la novela, amantes de la grandeza con pantógrafo. Ni hermético ni tan fácil. Se deja leer, con sabor, a pocos, quizá como si fuera poesía, y parece nada recomendable sobre un pupitre de biblioteca. Nos dará aquí y allí la alegría del pequeño hallazgo pero sin martirios. Un pudor previo y secreto constituye su mayor cortesía. Ese pudor crea, probablemente, salvo caso de indiferencia, progresiva complicidad con el lector. A la última intimidad difícilmente se llega -puede resultar indefinible- pero se da por supuesta; hecho de masa de desazón y calma, de sencillez y dolor, alegría y desengaño, pero como quien no quiere la cosa" (5).

Pero y es que sólo el lector aficionado no puede tener "martirios", pues el que se mete a crítico... Este tiene que desesperarse al no poder llegar a la "última intimidad".

En fin, confieso que si no hubiera sido por la obligación de realizar un trabajo y porque de alguna forma (la irreductible conciencia o malaconciencia del que se cree crítico) me sentí retado por la obra de Monterroso, hoy no estuviera escribiendo estas líneas. Hubiese preferido leerlo y encerrarme en lo más ridículo de mi ser a rumiar mis frustraciones sin intentar hacerlas públicas. Pero cuando el mono quiere ser crítico...

EL SABIO QUE ESTUDIABA PARA PARECERSE AL MONO

Concientes del peligro de hacer el ridículo y aceptando el reto antes mentado, voy a intentar explicar algunas de las características de la obra de Monterroso, pese a que, dando por solucionado el problema, ya hemos citado anteriormente algunas de ellas. Naturalmente que no pretendo explicar toda la obra de Monterroso. En lo personal me gusta quizá más "Obras completas (y otros cuentos)". "Movimiento perpetuo" es fascinante. Pero ninguno de los dos libros me parece tan perturbador como "La Oveja Negra y demás fábulas" (6). Por ello me voy a concretar al estudio del mismo. Quizá algunos hallazgos sean aplicables a las otras obras del autor. Quizá algún día nos decidamos a hacer un estudio serio; por ahora va este...

Un juicio de García Márquez sobre "La Oveja Negra" nos parece de lo más perspicaz: "Este libro hay que leerlo manos arriba: su peligrosidad se funda en la sabiduría solapada y la belleza mortífera de la falta de seriedad" (7).

En verdad, aquí radica una de las dificultades perturbadoras del libro. Y esta es una de las características de toda obra poseedora de un auténtico y profundo Humor. Alguien decía que sólo por medio del Humor se puede expresar las verdades más serias.

Ahora bien, el humor crea un contexto autosuficiente que no puede ni necesita ser traducido a un lenguaje estrictamente racional. Basándose como se basa en la paradoja, en la dislocación de lo racional, en la reducción al absurdo, el humor es irreductible a términos de lógica y coherencia... Digo a la lógica del sentido común, basada en moldes mentales.

El humor además, para ser tal y bueno, tiene que caracterizarse por la sobriedad y laconismo. Una "sentencia" cargada de humor suple (casi) a todo un tratado de filosofía.

Y en realidad que al leer a Monterroso se recibe la impresión de que escribe con otra lógica del absurdo (si cabe la paradoja) o una lógica de niño (que no infantil). Una anécdota que relata el mismo escritor me parece muy sugerente: cuenta que sus fábulas se leen mucho en las escuelas porque los buenos maestros creen que están escritas para los niños: y no se equivocan: salvo que son para niños bastante crecidos. Este hecho es semejante al que le sucedía y le sucede todavía a Swift con su Gulliver, sin que se den cuenta del poder explosivo que se esconde detrás de la sencillez y casi ingenuidad del relato. Pero acaso ese poder disolutivo sólo existe para los adultos porque tenemos una visión polarizada del mundo y la existencia (bien-mal, blanco-negro...)

mientras que los niños tienen una lógica de una sola dimensión (vaya Ud. a saber cuál es ésta). Y aquí viene la anécdota: Se le invitó a donar y entregar en una escuela un premio a un niño triunfador en un certamen de composición sobre las fábulas del libro que nos ocupa. Entonces un niño se le acercó para entregarle una hoja en la cual había un dibujo "bellamente mal hecho" de un dinosaurio con la leyenda al estilo "comic" que decía: "Todavía estoy aquí" (8). Esta nueva invención del mismo autor nos revela que (conciente o inconcientemente) él mismo atribuye a sus fábulas una lógica distinta que más bien corresponde a esa tremenda e impacable lógica de los niños. Forma de razonar que lleva a estos seres maravillosos a calar en lo hondo de las verdades sin tener la sapiencia (léase: "moldes mentales de los adultos"). Esa lógica que lo llevó a un niño a preguntarme un día por qué las gentes eran tristes (obsérvese: "eran", no: "están"). Yo recurrí a los lugares comunes para salir del apuro antes que tratar de darle una explicación: que si las injusticias, que si los sufrimientos... Entonces él, como fastidiado, me interrumpió y me dijo: "Yo creo que son tristes porque Dios ha muerto".

La misma lógica de otro niño que al contemplar la portada de un número de la revista LIFE dedicado a Charles Darwin en donde aparecía el sabio inglés con un rostro indudablemente antropoide, de pie al lado de un escritorio donde yacían una pila de sus obras, junto a las cuales había sentado un mono indudablemente muy parecido al sabio, este otro niño, digo, ante esta caricatura (y sin saber nada del Evolucionismo, por supuesto) dentro de las consabidas volutas de los "comics" entabló el siguiente diálogo entre los dos personajes:

MONO.- Por qué estudia Ud. tanto señor?

DARWIN.- Porque quiero parecerme al mono.

No cabe duda de que se trata de la misma lógica, mala fe, laconismo, sabiduría, humor y doble juego conceptual empleados por Monterroso. El mismo lo confiesa: "El verdadero humorista pretende hacer pensar, y a veces hasta hace reir. Pero no se hace ilusiones y sabe que está perdido. Si cree que su causa va a triunfar deja en el acto de ser humorista" (9). Actividad lúdica, en suma: y ella es la dominante en el comportamiento del niño.

Volveremos con frecuencia sobre estos aspectos. Por ahora sigamos a

EL MONO EN EL LABORATORIO DE ESPEJOS

Al leer las obras de Monterroso me fue invadiendo la im-

presión cada vez más fuerte de que me adentraba en un laberinto de espejos... Pero con "La Oveja Negra" la impresión era ya impositiva.

Aunque se trate de espejos cóncavos o convexos de esos que deforman las imágenes.

Luego me surgió la intuición de asociar sus fábulas con la importancia que daban los manieristas de todos los tiempos al espejo como una suerte de artefacto mágico para penetrar a la "verdad" a la Verdad o a "otra verdad" o a "la otra cara de la verdad". La misma importancia le conceden algunas sectas más o menos esotéricas como masones y creo que también los rosacruces, y la cual alienta en el fondo de todos los hombres para quienes (conciente o inconcientemente), el espejo tiene alguna virtud mágica.

Después descubrí que esta impresión no me era privativa y otros más perspicaces también la habían sentido. En la recopilación de notas sobre Monterroso que ya hemos citado, en muchos párrafos, se adivina que los críticos tienen la misma opinión. No viene ahora al caso citar estas opiniones veladas. Nada más queremos hacerlo cuando aparece en forma explícita esta impresión. Así, José Miguel Oviedo dice:

> "Pero hay un conjunto de textos en los que Monterroso vuelve el espejo contra sí mismo..." (10).

Y más adelante completa:

> "Este espejo es infinito..." (p. 36 del estudio citado).

Por su parte Francisco Posada anota:

> "... Monterroso traspone el umbral que separa la visión supuestamente normal de la visión supuestamente anormal, o sea, se introduce en el mundo que queda detrás del espejo para obtener así otra perspectiva aceptable en la tentativa de proferir un discurso inaudito" (11).

La apreciación no puede ser más acertada. Porque la compartimos y nos parece una de las claves de la obra de Monterroso justamente nosotros hemos adoptado una máxima o dicho de la masonería para título del presente trabajo:

"En una de éstas te pasas al otro lado del espejo".

Nada más que la "otra verdad" o la Verdad, al otro lado del espejo, la percibimos siempre reflejada en una infinita superficie tersa de cristal azogado donde se produce el misterio del reflejo infinito y deformado pues se trata de espejos cóncavos que apenas nos permiten adivinar la "verdad" de lo reflejado, abriéndonos la puerta a múltiples interpre

taciones que se nos escapan y producen esa sensación de desasosiego ante la imposibilidad de reducir a términos racionales una realidad intuitiva (por lo mismo fugitiva), quizá porque "nuestro fuerte no sea la racionalidad aunque creamos en la racionalidad". Quizá por

> "esa inusual costumbre (de Monterroso) de mirar al sesgo, de incidir de una manera oblicua e imprevista sobre los temas, especialmente los comunes, generando algo más que sorpresa: desacomodo, disgusto, la inconfortable sensación de transitar sitios conocidos a contracorriente, la incomodidad de ver atendidas sensaciones u ocurrencias que la conciencia educada rechaza con disgusto." (12).

En verdad, no es casual que Monterroso haya resucitado la fábula. Esta le era la forma más idónea para expresarse. Esta característica de doble visión es propia del género.

En realidad, todos sabemos que la fábula tiene una estructura de "espejo": escenas en las que actúan y dialogan animales para satirizar actitudes o defectos humanos. Se fundamenta en un convencionalismo literario: la humanización de los animales. Pero en la fábula tradicional se terminaba por romper el efecto de "espejo" al introducir la moraleja, instante en el cual la verdad dicha se la reducía al simple mundo humano, convencional, racional, situado de "este lado del espejo"; pero Monterroso al suprimirla nos traslada al "otro lado" para extraviarnos en ese laberinto de azogue. O cuando alguna vez nos permite quedarnos a este lado, se trata sin embargo de un espejo poliédrico que quiebra la verdad obvia y de lugar común, la fragmenta en mil destellos, la torna paradójica.

LA TOMADURA DE PELO A LOS MONOS

Ya hemos señalado el humor que existe en la obra de Monterroso. Su capacidad de reir, de jugar. Creo que es Oscar Wilde quien dijo que el cínico es aquel que se ríe de los demás, pero que el humorista es aquel que se ríe de sí mismo para poder reir luego de los demás. Hemos dicho también (creo) que a veces no se sabe si Monterroso está escribiendo en serio o completamente tomándonos el pelo...

Al abrir la obra nos encontramos con unos "agradecimientos". Como se funciona con moldes mentales, se piensa que estamos ante algo así como un tratado científico antes que al inicio de una obra de ficción. La lectura del texto desconcierta: nos huele a lugar común por lo hiperbólico:

> "Este libro JAMAS hubiera podido ser escrito sin la GENEROSA ayuda y la asistencia PERMANENTE de don Eugenio Pereda Salazar, entomólogo, y don Luis Reta, EXPERTO en costumbres de las aves nocturnas que aparecen en el texto; y MUCHO MENOS sin el LIBRE acce-

so que las autoridades del Jardín Zoológico de Chapultepec....."

Vaya Ud. a saber si esos "dones" de hombres pomposos existen. Y el lugar común, por la hipérbole, adquiere un tono zumbón, complementado por ese latinajo "in situ". Quien haya leido antes "Obras completas", se sentirá sorprendido de esa verborrea cursi en un autor tan cuidadoso, nada sorprendente, por otra parte, encontrarle en cualquiera de esos tratados seudo-científicos. Por fin remata con aquello de "la RECONOCIDA modestia" que nos sabe a burla irónica de aquellos que se hacen célebres (triste celebridad) precisamente por su excesiva modestia.

Y ya trabajando bajo los moldes mentales nos predisponemos a entrar en un libro donde se nos dirán las cosas más serias (y por lo mismo aburridas) sobre las costumbres de los insectos, aves y demás fieras de la Selva. A ella nos introduce un epígrafe o lema (13) de los más serios que pudan haberse escrito y para colmo firmado por un "sabio" de nombre exótico y completamente desconocido, por lo mismo más fascinante y que le da un carácter más profundo. Pero si por casualidad se revisa el "Indice onomástico y geográfico" (propio también de los tratados científicos pero que aquí tiene sólo una función lúdica) se encontrará con que el famoso K'nyo Mobutu es nada más ni nada menos que un antropófago. El lector ya está hipnotizado por los "Agradecimientos", luego completa la tarea el lema sapiente y el nombre exótico y complicado. Pero al saber el oficio de tan sabio gourmet, aquello de:

"Los animales se parecen tanto al hombre que a veces es imposible distinguirlos de éste"

adquiere un sentido hilarante: quién más que un sabio antropófago puede elaborar una sentencia tan sabia sobre hombres y animales. Pues nadie más que él, puesto que ha degustado de ambos. Y ya no se sabe en qué terreno se pisa: ese lema es una verdad, pero es también una tomadura del pelo.

Este hecho me recuerda aquella frase de García Márquez para quien la literatura es el instrumento más idóneo para tomar el pelo a la gente.

Y vuelve a tomárnoslo cuando nos narra un combate en "La Jirafa que de pronto comprendió que todo es relativo":

"... la nieve se teñía de púrpura con la sangre de los heridos..."

Sabiendo como sabemos, pero siempre olvidamos, que en el "país lejano" de las jirafas no existe nieve. Seguido ello de aquel tono altisonante del más puro relato heroico del siglo pasado.

Por fin, en la fábula de "El perro que deseaba ser un ser

humano" nos pone una cáscara de plátano o (hablando de perros) nos da "pan con veneno". Se trata de un perro que hace esfuerzo por convertirse en humano. Hay un instante en que siente que está a punto de conseguirlo, salvo porque sigue haciendo todo lo que hace un perro. Pero al final está el veneno:

> "... y por las noches se SUBIA a una BARDA a GEMIR viendo largamente a la luna".

El pobre perro que quería ser humano, acaba por ser un gato.

Nos toma otra vez el pelo, pero al mismo tiempo (entre otros significados), hay una muy refinada y profunda reflexión sobre aquellos seres que reniegan de su Yo.

Estas tomaduras de pelo junto con otros recursos crean este juego de doble visión del otro lado del espejo.

A veces de la broma sutil al lector pasa a la sátira o la ironía volanderas, sutiles, como quien no dice nada.

Piénsese, por ejemplo, en "Orígen de los ancianos": burla abierta (me parece) de la caída del mito de la cigüeña cuando la popularización de la sicología freudiana. Se luchó entonces contra un molde mental, pero a base de crear otro. Quien no recordará aquella campaña de sicólogos y educadores para convencer a los padres de la necesidad de enfrentar con franqueza los problemas de la sexualidad ante los niños para evitarles traumas posteriores. Surgió entonces toda aquella explicación sofisticada de que la madre era como un surco en el cual el padre depositaba la semilla, igual que ocurría con el nacimiento de las plantas: explicación tan franca y clara como la de la cigüeña y el capullo de rosa. Pero con esa terrible mala fe de Monterroso, da la vuelta al molde mental y crea una situación humorística y no menos desconcertante y mordaz por la seriedad.

En la primera fábula, en cambio, nos presenta a un Psicoanalista "semiperdido" (¡imagínense!) en medio de la Selva. Imprevistamente, sin causa alguna, el sabio conocedor de la naturaleza humana, se encarama a un árbol. Y es cuando Monterroso recurre a un simple artificio gramatical para lograr la ironía:

> "Con la fuerza que dan el INSTINTO... y el afán de investigación logró fácilmente subirse a un altísimo árbol".

Al anteponer "instinto" (yo he añadido los puntos suspensivos) a "afán de investigación" da al traste con toda la sabiduría de estos conocedores de los otros pero incapaces de conocerse a sí mismos: en ellos quizá más que en los otros hombres domina el instinto.

Por su parte en "La Oveja Negra" al final crea una ironía desconcertante que nos traslada al otro lado del espejo y nos deja sin saber qué exactamente quiso decir:

> "Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura."

Creemos que resulta insulso seguir acumulando ejemplos: la ironía y la sátira saltan a cada instante; se combinan con el humor (o lo crean) y nacen, como veremos de la inversión de los convencionalismos y moldes mentales.

Pero en fin, un último ejemplo: aquella ironía pudorosa sobre el católico y/o el protestante que piensan "seriamente" en volverse cristianos, en "El apóstata arrepentido".

EL ZORRO Y LA INVERSION DE LOS MOLDES

La sicología contemporánea ha demostrado que cada individuo tiene una imágen interna de sí mismo. De acuerdo a experiencias de índole traumático, la imagen que cada hombre ha fijado puede corresponder a la infancia, la adolescencia, la juventud... O a veces algunos se han forjado una imagen de un Yo ideal. Ahora bien, para casi todas las personas mirarse a un espejo es una experiencia un poco extraña (de ahí la reputación mágica del mágico artefacto): como la imagen que devuelve el espejo casi nunca corresponde a la imagen interna de sí mismo, se establece un distanciamiento: como que no es uno el que aparece en la imagen que nos mira asombrada desde otro lado infinito; como que pertenece a otro ser y no al niño o el adolescente que llevamos dentro. Este distanciamiento provoca la reflexión objetiva: "Estoy viejo, tengo unas cuantas libras de exceso de grasa en el vientre" o "Esa cicatriz me afea". Aunque internamente nos seguimos viendo ágiles, con el cabello lustroso y apuestos. El constante mirarnos racional y objetivamente obliga, si no a modificar nuestra imagen interna, cuando menos a aceptar y resignarnos ante la imagen que nos devuelve la superficie bruñida.

Pues bien, hemos dicho ya que la fábula tiene en esencia una función y estructura similar a la del espejo: nos devuelve una imagen de nuestras virtudes y defectos: más de éstos que de aquellas. Al transferir el comportamiento humano a los animales se establece un similar distanciamiento al que establece el espejo. Se trata de un convencionalismo, una realidad fabricada, irreal, artificial, el lector sabe que aunque hablan y actúan animales se trata de humanos en verdad. La fábula establece un convencionalismo que tiene la misma mecánica de la alegoría (y en parte de la metáfora): es decir: se trata de un sistema de signos donde se estable

ce una relación entre dos campos de la realidad basada en la semejanza. A diferencia de la metáfora, la alegoría (o lo alegórico) desarrolla ese sistema y nos da una explicación clara de la correspondencia: cuando Berceo en "Los Milagros" nos describe un prado lleno de flores y surcado por fuentes cristalinas, a renglón seguido declara que ese prado es la Virgen; las florecillas son nuestras oraciones y las fuentes la fe que nos reconforta en el viaje, que es la vida... estamos ante una alegoría.

Pues bien, la fábula se basa en un juego alegórico muy similar. Nada más que la correspondencia es siempre:

Mundo humano ----- Mundo animal

Con esta transferencia se origina un distanciamiento, una objetividad: nos reconocemos en el cuervo que suelta el pan seducido por los halagos de la zorra, para demostrar las excelencias de su voz porque internamente está convencido de las mismas; o en el burro que toca la flauta por casualidad y se siente un gran artista, porque en su intimidad está convencido de su talento innato. Pero al ver ese mundo representado por animales actúa como hipnótico, atenúa el fastidio que pudiese ocasionar una reflexión directa sobre los defectos humanos. La moraleja al final, aunque regresa al mundo humano, no es suficiente para anular el efecto de engaño de la transferencia. Añádase a esto las fórmulas impersonales de iniciar la moraleja: "Hay hombres que hacen esto que aquí realiza este animal (zorra, cuervo, rana...)" completa la distancia: el individuo siente: "son otros, no me dice directamente: "Tú".. De esta manera la lección se torna objetiva, indirecta y menos ofensiva y es asimilada racionalmente.

Monterroso acepta en gran medida este juego: el lema de Mobutu ya estudiado lo atestigua (aunque ya sabemos la otra cara). Pero lo prueba también otras referencias: en la fábula de "El conejo y el león", el Psicoanalista subido en el árbol

> "pudo observar a su antojo (...) la vida y costumbres de algunos animales, que comparó una y otra vez con las de los humanos".

Y en la fábula de "El mono que quiso ser escritor satírico" es más explícito:

> "Finalmente elaboró una lista completa de las debilidades y los defectos humanos y no encontró contra quién dirigir sus baterías, pues todos estaban en los amigos que compartían su mesa y en él".

Sin embargo, Monterroso rompe los moldes de la fábula tradicional al suprimir la moraleja. Diría que sólo en tres fábulas hay una especie de moraleja expuesta de forma más o

menos clara: "El león y el conejo", "La jirafa" y "La parte del león". Digo "más o menos clara" porque este incorregible escurridizo que es Monterroso siempre nos abre mil puertas.

Pero en las otras fábulas al suprimir la moraleja se nos entrega la llave para penetrar al otro lado del espejo y allí se nos abandona a nuestra suerte en un laberinto donde no sabemos si se nos está tomando el pelo, o se nos está enseñando una verdad apenas intuida, nunca racional, pero siempre poética.

Ya Carmen Galindo apunta esto:

> "Los protagonistas de las fábulas se han transformado imperceptible, pero fundamentalmente. No tienen relación con sus ancestros el espejo neurótico, la jirafa que descubre que todo es relativo y el filósofo ecléctico que tiene dos soluciones válidas para un mismo problema. El código de señales, exigido por la fábula, se ha modificado. El león no es el fuerte; ni el mono, sabio; ni Ulises, viajero involuntario; ni Penélope, fiel; ni Caín, culpable; ni la oveja, negra" (15).

Todo esto nos lleva a otra de las técnicas claves de Monterroso: volver o poner al revés los moldes mentales. Ya la crítica ha señalado cómo Monterroso está contra el lugar común y los moldes mentales. Pero él mismo es explícito en el "Monólogo del mal":

A la gente "es difícil sacarla de sus moldes mentales".

En casi todas las fábulas hay una crítica tácita a dichos moldes. Con el fin de criticar, de hacerlos conscientes el autor los pone al revés, los invierte: como ocurre con la imágen reflejada en el espejo: es la misma nuestra, pero invertida, del otro lado, está al frente de nosotros y nos lanza su insultante objetividad.

En la cita de Carmen Galindo se habrá podido ver algunas muestras de esta técnica. Sólo quiero llamar la atención que Monterroso a esto le agrega un tono irónico, elemento del cual carecía por lo común la fábula tradicional. Además al invertir un molde inevitablemente surge el elemento de humor al producirse una especie de "desmitificación", al dársenos la otra cara de la medalla.

Por citar algunos casos: al invertir la concepción tradicional del león y el conejo, el primero ya no sólo es el más valiente y fuerte sino que es un "ser extravagante y fuera de sí"; mientras el conejo es el más valiente y sereno. La fábula tiene un final perfecto cuando el conejo se aleja despreciando a su rival "que después de todo no le ha hecho nada".

En "La tela de Penélope" la nota humorística (e irónica) está dada no sólo por la situación trastocada (Penélope teje no para mantener su fidelidad sino para fastidiar a Ulises y alejarlo, para de esta forma poder hacer de las suyas con los pretendientes) sino que además hay comentarios irónicos:

> "Hace muchos años vivía en Grecia un hombre llamado Ulises (quien A PESAR de ser bastante sabio era muy astuto), casado con Penélope, mujer bella y singularmente dotada cuyo UNICO DEFECTO ERA SU DESMEDIDA AFICION A TEJER".

De inmediato se acentúa la dislocación del mito en un juego exacto de espejo:

> "De esta manera ella conseguía mantenerle alejado mientras coqueteaba con sus pretendientes, haciéndoles creer que TEJIA MIENTRAS ULISES VIAJABA y no que ULISES VIAJABA MIENTRAS ELLA TEJIA".

Para rematar con la ironía de:

> "...como pudo haber imaginado Homero, que, como se sabe, a veces dormía y no se enteraba de nada".

Esta técnica de los finales imprevistos crea en el lector una sensación de sorpresa, y luego: desasosiego ante lo inasible, ante la ruptura de un molde muy arraigado.

A veces el final es desquiciante, hilarante: como en "La buena conciencia" donde las plantas carnívoras se tornan caníbales para acallar sus remordimientos suscitados por la crítica de los demás. O en la de "Los cuervos bien criados" que ahora no le sacan los ojos a su criador (son unos chicos bien educados) pero sí a los mirones, puesto que se hallan exhibidos en un zoológico.

Es decir ya no sólo se trata de poner al revés un dicho o lugar común sino de trasponerle a otra situación y circunstancia: la moderna en muchos casos, dándole al lector una visión de espejo deformante.

En efecto: el dicho tradicional de "cría cuervos y te sacarán los ojos", presuponía unos cuervos en estado "natural", convertidos nada más en aves domésticas. Pero entre la domesticación y el artificio de mantener en zoológico a una ave, hay una distancia enorme, distancia que destacada aquí crea una situación rayana en el absurdo, que desemboca en el humor.

Igual ocurre con la aporía de Zenón sobre el tiempo: al carácter abstracto que le daba el filósofo griego, Monterroso lo reduce a una carrera concreta que se desarrolla en nuestros días:

> "Por fin, según EL CABLE, la semana pasada la Tortuga llegó a la META. EN RUEDA DE PRENSA declaró modestamente que siempre temió perder, pues su contrin

cante le pisó todo el tiempo los talones..."
Y este poner al revés los moldes mentales, sacarlos de su situación original y reducirlos a lo concreto crea la sensación de espejo que confunde y encandila al lector.

Pero a lo anterior se debe agregar que Monterroso crea "reflejos de reflejos"; imágenes de imágenes. En palabras de Posada (17):

> "Ante todo, sus fábulas necesitan de las fábulas, los cuentos, los apólogos o las historias sobre las cuales, en una reiteración singular, aquellas se construyen. ¿Qué sería de la cucaracha sin Gregorio Sansa y de Gregorio Sansa sin Franz Kafka? De la infidelidad de Penélope sin los viajes de Ulises..."

Insistimos: la fábula es de por sí un espejo: refleja a través del comportamiento de los animales una realidad humana: el perro mirándose en el lago nos remite a la vanidad. Pero a Monterroso no le interesa esa realidad sino la otra, la creada por la fábula: o sea: la imagen que hay detrás de la imagen que se nos da en el espejo. Toma otras fábulas, mitos, dichos, temas de otros libros y los vuelve al revés para darnos una visión desconcertante.

Posada prácticamente ha enumerado los principales moldes mentales a los que Monterroso les somete al proceso descrito. Por ello sólo vamos a referirnos a otro que está presente en "El caballo imaginando a Dios". Hay allí toda una crítica velada a la crítica que se hizo del racionalismo absoluto oponiéndole un relativismo y que tuvo su expresión literaria en "Los viajes de Gulliver" cuando Swift dice que si los caballos pudiesen imaginar a Dios, lo imaginarían con figura de caballo. A este molde mental Monterroso lo pone al revés y vaya Ud. a saber cómo se lo puede interpretar exactamente. Y así, igual con lo de los cuervos, Caín y Abel; Ulises y Penélope, la mutabilidad del camaleón..... Laberinto de espejos: reflejo de reflejo.

Creo que el mismo Posada lo expresa mejor que yo y con términos semejantes:

> "Para Monterroso el Orden y las Normas expresadas en todo esto son algo absolutamente indispensable. Pero no para criticar este orden y esas normas, o para mostrar sus falacias -cosa que ya se ha hecho y hasta cierto punto es fácil hacer: del otro lado del espejo, es decir, habiéndose ya apropiado de otra visión, (sic), Monterroso retrotrae el problema del pro y el contra a un Otro radical, inaudito éste, porque no simplemente habla de las oposiciones sino de la fundamental hermandad de los enemigos, de esa tierra común que alimenta la pseudorrupture dialéctica y que hace de cualquier tesis y de

cualquier antítesis una pareja atada por vínculos de consanguinidad. Al colocarse detrás del espejo Monterroso alude a la infinita capacidad del orden para prolongarse a través de las inverosímiles astucias" (18).

ESPEJOS A NIVEL DEL LENGUAJE

Los recursos señalados anteriormente pertenecen fundamentalmente a la técnica a nivel de la situación o el acontecimiento. Pero ella se manifiesta también a nivel del discurso, aunque en verdad es difícil separar cuando es en el plano del acontecer y cuando en el del discurso: prueba de que la técnica funciona eficientemente.

Aunque los recursos son muchísimos, indaguemos por algunos, los más notorios.

En la fábula tradicional si bien existe el convencionalismo de que los animales hablen, por lo general casi se les hace realizar acciones que no están dentro de sus posibilidades de acción. Además durante el relato nunca se menta para nada a los hombres. Sólo en la moraleja se nos descubre el artificio y se realiza la transposición del ejemplo al mundo humano.

En Monterroso en cambio el procedimiento es otro desde el momento en que se suprime la moraleja: se da frecuentes saltos de un mundo a otro.

Así por (citar un caso), en la Fábula de "El mono que quiso ser escritor satírico", desde el título nos plantea un tema inusual en la fábula tradicional: un mono que quiere ser escritor. Se establece el convencionalismo alegórico de: mono: hombre. Pero aquí surge el elemento perturbador: Monterroso rompe de inmediato el convencionalismo: el mono no quiere estudiar a los "otros monos", sino a las "gentes". En la fábula tradicional se hubiera mantenido la coherencia puesto que se daba por descontada la aceptación por parte del lector. De inmediato se refuerza la ruptura con la mención de "cocteles... distraídos con la copa en la mano". Pero de inmediato se tornaala convención:

"Como era de veras gracioso y sus ágiles piruetas entretenían a los otros animales, en cualquier parte era bien recibido..."

La fábula continúa alternando este juego perturbador de reflejos, de entrar y salir del espejo:

"No había quien no se encantara con su conversación y cuando llegaba era agasajado con júbilo por las MONAS como por los esposos de las MONAS y por los DEMAS HABITANTES DE LA SELVA..."

La misma alternancia en el resto del párrafo, para terminar:

"Así llegó el momento en que entre los ANIMALES era el más experto conocedor de la naturaleza humana."

Y así prácticamente en toda la fábula: es inútil seguir con más detalles.

Pero es aquí cuando la estructura del discurso asume también un juego de espejos: obsérvese el paralelismo conceptual y sintáctico, inclusive con anáforas:

"Voy a escribir en contra de los ladrones
y se fijó en la Urraca

(A1) PERO reflexionó.....
Había muchas urracas
Y ESPECIALMENTE UNA y DESISTIO DE HACERLO.

"Después quise ESCRIBIR sobre los oportunistas
y puso el ojo en la Serpiente

(A2) PERO varias serpientes amigas
Y ESPECIALMENTE UNA y DESISTIO DE HACERLO

DESPUES deseó satirizar a los laberiosos compulsivos
y se detuvo en la abeja

(A3) PERO por miedo de sus amigos
terminó comparándola a la cigarra.

DESPUES se le ocurrió ESCRIBIR contra la promiscuidad sexual
(A4) y enfiló su sátira contra la gallina

PERO tantas de éstas..... Y DESISTIO DE HACERLO

A raíz de esto rompe definitivamente con el convencionalismo para situarnos en el mundo humano, en una como moraleja hasta cierto punto evidente.

Relaciónese esto con la reducción a lo concreto que realiza mediante la reiteración de ese "Una" indefinido, pero muy sugerente y tendrá el juego completo de los espejos.

En la fábula siguiente el procedimiento es distinto: todo el tiempo se mantiene en el mundo animal (salvo referencias como: "felicidad, angustia, tristísima.." que en un convencionalismo metafórico puede atribuirse a los animales sin que ello implique necesariamente una transferencia al mundo humano). Pero al final sí se produce el juego desconcertante:

"Se sentía tristísima de ser una mosca(...)y daba tantas vueltas, hasta que lentamente, por la noche, volvía A PONER LAS SIENES EN LA ALMOHADA".

Procedimientos semejantes los hemos señalado en la fábula de "La tela de Penélope, en frases como:

"Haciéndoles creer que tejía
mientras Ulises viajaba
y no que Ulises viajaba
mientras ella tejía"

O en la del búho con aquello de "sabía que sabía mucho". O en la misma:

"Pero los otros animales no apreciaban los esfuerzos del búho, por sabio que éste SUPIERA que lo SUPONIAN".

Y antes:

"En consecuencia se dio a meditar
sobre las evidentes maldades del León
sobre la debilidad de la Hormiga
sobre la risa de la Hiena
sobre la Paloma..."

Para completar con otro paralelismo:

"Sabía a ciencia cierta
cuando el León iba a rugir
y cuando la Hiena se iba a reir
y lo que iba a hacer el Ratón
y lo que haría
el Perro que traía una torta en la boca
cuando viera reflejado
un Perro que traía una torta en la boca.

Nos encontramos ante repeticiones de ideas ya incluidas antes en el texto al mismo tiempo que referencias a otras fábulas: reflejos de reflejos. Pero esta imagen de laberinto de espejos hacia el infinito se complementa al final:

"Si el León no hiciera lo que hace
sino lo que hace el Caballo
y el Caballo no hiciera lo que hace
sino lo que hace el León
y si la Boa no hiciera lo que hace
sino lo que hace el Ternero
y el Ternero no hiciera lo que hace
sino lo que hace la Boa
y así hasta el infinito...."

Esta misma técnica de reflejo hasta el infinito la utiliza extremada en la fábula del camaleón: casi se trata de una reducción al absurdo (y allí el humor) de un juego de espejos o apariencias: el camaleón "cambia de color según la ocasión; para contrarrestar su juego los demás empiezan a utilizar vidrios de colores; pero el camaleón se da cuenta

que todos son de su misma calaña y empieza él también a utilizar los cristales (espejos). Se llega entonces a un juego infinito cuando todos y a todas horas esgrimen sus cristales. Con ello ya era suficiente, pero la mala fe empedernida del autor no tiene límites y prolonga todavía más la situación: al caer en el caos por la práctica mentada, se dicta un reglamento en el cual se permite pedir prestados los cristales (si en el momento preciso no se dispone del pertinente) aunque sea al enemigo.

En la fábula del "Monólogo del mal" encontramos la misma técnica del espejo pero con otra variante. Antes, sin embargo recordemos que la experiencia de mirarse a un espejo, decíamos, es siempre fascinante y que casi siempre se da un divorcio entre la imagen mental que se tiene de sí mismo y y la imagen que le devuelve el espejo. La imagen mental es por lo común de tipo positivo y es la que se desearía tuviesen los demás de uno y no la que se mira en el espejo (se precisa ser demasiado vanidoso para que las dos imágenes coincidan). En suma: nos aferramos a la imagen aparencial, la impuesta por los demás, por la sociedad, la cual establece las características ideales del apuesto, el inteligente, el cómico, el modesto... A uno de esos ideales nos aferramos en nuestra más recóndita intimidad.

Pues bien, a este juego se enfrenta el Mal, en fábula en la que el lenguaje hace malabares espejeantes de casi retrucano:

"Si yo ahora me trago al Bien
la gente va a pensar que hice mal
y yo me encogeré de vergüenza
que el Bien me tragara a mí
entonces la gente pensará
que él sí hizo bien
pues es difícil sacarla de sus moldes mentales:
lo que hace el Bien está bién y lo que hace el Mal está mal".

El Mal al enfrentarse a sí mismo, ser él auténticamente (devorar al Bien), se arredra por la imagen que pueda dejar en los demás y no lo devora. Caramba: hemos dado un salto al otro lado del espejo y descubrimos que la imagen interna que tiene el Mal de sí mismo no es del Mal sino del Bien, se trata simplemente de un desajuste con la imagen que le devuelve el espejo (Mal) cuando él aspira a la imagen ideal del Bien: como del individuo que "viéndose" para sus adentros se siente un Charles Atlas (imagen de los 18 años) y rechaza la ofensa que le infiere el espejo de devolverle un vientre voluminoso. O igual que un mono tímido pensaba:

"Quisiera poder mirarme con los ojos de los demás;

de esa manera actuaría como ellos lo desean y no - habría el conflicto de imponer mi yo".

O la misma idea del búho sobre que el "León no hiciera lo que hace sino lo que hace el Caballo". Nada más que el búho comete un pequeño error que desemboca en el absurdo al querer que "el Caballo haga lo que el León."

Lo anterior nos lleva (siempre al laberinto de espejos) a aquello de "las apariencias engañan", propia de la idea de la imagen reflejada en espejo que contrasta con la realidad: lo encontramos por ejemplo en el "Monólogo del Bien" donde se invierte el lugar común de la bondad de Abel.

Pero pronto se pasa a la repetición al infinito, sólo que ahora se trata de un laberinto en círculo:

> "Era una vez una Cucaracha llamada Gregorio Samsa que soñaba que era una Cucaracha llamada Franz Kafka que soñaba que era un escritor que escribía acerca de un empleado llamado Gregorio Samsa que - soñaba que era una Cucaracha."

Al terminarla sabemos que implacablemente los espejos nos devolverán eternamente la misma imagen de una Cucaracha llamada Gregorio Samsa que soñaba....

La fábula que le sigue a la anterior utiliza otra vez el tema de la repetición al infinito. (Obsérvese cómo cada fábula desarrolla una técnica utilizada en forma rápida en la que la antecede; pero al desarrollarla adquiere otros - matices, con lo cual el autor sigue siendo fiel a su aversión por la repetición; sin embargo, al repetirla en parte, sigue siendo fiel a la técnica del espejo: la imagen reflejada no puede ser igual a la real, de lo contrario cada - vez que nos mirásemos al espejo debería emerger vivito y coleando otro Yo, con lo cual terminaríamos por formar colonias de Cucarachas que se llaman Gregorio Samsa y que - sueñan....) Volviendo a la fábula que nos ocupa "El Salvador recurrente": empieza con aquello de

> "En la Selva se sabe, o debería saberse, que ha habido INFINITOS Cristos, antes y después de Cristo. Cada vez que uno muere NACE inmediatamente OTRO que predica SIEMPRE LO MISMO..."

Para terminar con

> "... saben que como ellos en su oportunidad, alguien, en alguna parte, espera ansioso el instante de su - muerte para salir al mundo Y COMENZAR DE NUEVO".

LA LUCHA DE LAS IMAGENES

El tema del desajuste entre la imagen interna y la que se proyecta en el espejo es uno de los recurrentes en "La Oveja Negra", aunque tiene una expresión magistral en el cuen

to "El concierto".

Es muy frecuente la actitud (neurótica) en todo caso morbosa del individuo que rechaza su propia imagen interna porque le obsesiona o se lo impone con más fuerza la imagen negativa (a menos que sea un vanidoso) que le lanza el espejo y trata de sustituirla por una imagen ideal nacida de los moldes mentales que le ha impuesto ese otro espejo que es la sociedad. Los tímidos pertenecen principalmente a esta casta privilegiada. Pero todos sabemos, o deberíamos saber, que es imposible ser otra cosa de lo que se es (excepto la conciencia, según Sartre); no se puede renunciar al Yo (si es que existe uno solo) y así se renuncie o se lo afirme, si no logramos imponerlo a la sociedad, no tiene caso.

La fábula de "La mosca que quería ser águila" es una prueba de este tema: la mosca desea y sueña que se ha convertido en águila; al sentirse liberada de su Yo, lo invade la felicidad, pero luego sufre

> "una sensación de angustia, pues hallaba
> las alas demasiado grandes
> el cuerpo demasiado pesado
> el pico demasiado duro
> y las garras demasiado fuertes.

En fin tratar de ser otro de lo que se es nos priva de gozar la dicha de ser nosotros mismos en medio de nuestras vivencias, así sean estas opuestas:

> "...todo ese gran aparato le impedía posarse a su gusto sobre los ricos pasteles o sobre las inmundicias... así como sufrir a conciencia dándose topos contra los vidrios".

Algo parecido ocurre a las estatuas de Pigmalión:

> "Discurrían que si ya sabían hablar, ahora sólo les faltaba volar. (...) En ocasiones realizaban un verdadero esfuerzo, se ponían rojas y lograban elevarse dos o tres centímetros, altura que, por supuesto, las mareaba, pues no estaban hechas para ella".

Las acotaciones hiperbólicas son muy significativas y confieren al relato su sentido preciso: "Verdadero; por supuesto."

Con una ironía mordaz en extremo se nos presenta el caso del que quiere renunciar a su autenticidad en la fábula "El perro que quería ser un ser humano": tanto esfuerzo para ello y el sorprender ante el espejo un ligero cambio le llevan a ilusionarse que la transformación total se ha realizado:

> "Al cabo de varios años, y después de persistentes esfuerzos sobre sí mismo, caminaba con facilidad en dos patas y a veces sentía que estaba ya a punto de ser un hombre, excepto por el hecho de que no (19) mordía, movía la cola cuando encontraba a algún conocido, daba tres vueltas antes de acostarse, sali-

vaba cuando oía las campanas de la iglesia, y por las noches se subía a una barda a gemir viendo largamente la luna".

Ya señalamos al comienzo la tomadura de pelo que nos hace. Pero en el fondo hay una lección amarga y pesimista: el que quiere dejar de ser él para convertirse en un ser ideal, termina por no ser ninguno de los dos seres sino un tercero distinto: siempre seguirá frustrado: técnica de espejos.

En "Paréntesis" las "baterías" se dirigen contra el abúlico, vulgarmente llamado "perezoso" (para muchos "Mediocre") en este lado del espejo. Estos seres (caramba: no sé por qué esta fábula me recuerda a un mono que piensa un tema), naturalmente, tienen siempre conciencia de su incapacidad de realizar el más insignificante acto para ser importantes o llegar a serlo (y vaya que lo puede decir este mono metido a crítico) y caen en delirios de grandeza; pero como son incapaces de enfrentar cualquier dificultad, en sus fantasías sueñan ser famosos, pero sin los bemoles que ello conlleva:

"...Imagino que soy, o que podría serlo si me lo propusiera con seriedad desde mañana, como Kafka (claro que sin su existencia miserable), o como Joyce (sin su vida de trabajos para subsistir con dignidad....."

Razonamiento típico del abúlico, quien a solas establece una especie de diálogo consigo mismo para reconfortarse y disculparse de no hacer nada, sugerido perfectamente por las acotaciones entre paréntesis; por ese condicional "si" y la condición de "seriamente desde mañana": el abúlico siempre deja para mañana lo que puede hacer hoy como para cuando ese mañana se haya convertido en "hoy" tendrá otro mañana, volvemos a caer en lo de la Cucaracha que sueña.

Este texto aunque destila un humor amargo salta juguetonamente a la broma para dar cierta objetividad, para establecer el distanciamiento:

"como Thoreau (a pesar de nada), o como Sor Juana (a pesar de todo)".

Y al final, ya tramontado por sus delirios de grandeza, el abúlico termina por renunciar a dejar de ser él, sin renunciar eso sí a ser famoso:

"Nunca Anónimo; siempre Lui Même, el colmo de los colmos de cualquier gloria terrestre".

Un poco la imagen opuesta de las anteriores fábulas estudiadas es la de "La Rana que quería ser una rana auténtica". Caso también de los tímidos (y los mediocres) que al darse cuenta de su realidad intentan afirmar un Super-Yo

(no en el estricto sentido sicológico -científico- sino más bien como en Super-man). Pero en el fondo lo que cuenta es la imagen que los otros tienen de nosotros (siempre: nos-otros):

> "Por fin pensó que la única forma de conocer su propio valor estaba en la opinión de la gente".

La ranita hace todos los esfuerzos para ser más rana de lo que era, aunque es falso, porque lo que hace es presentarse como ella se imagina que los demás la verán bien, es decir: auténtica. Pero el juicio del espejo es de una ironía y crueldad increíbles:

> "...se dejaba arrancar las ancas, y los otros se las comían, y ella todavía alcanzaba a oír con amargura cuando decían que qué buena Rana, que parecía Pollo".

No sé por qué lo que le pasa a la ranita me recuerda ese dicho popular que se aplica al falto de personalidad, acomodaticio, adulón y que dice:"Al meloso se lo comen las moscas" (Como para "Movimiento perpetuo").

Y EL CRITICO (MONO) SE SOMETE AHORA A SU CRITICADO Y SUS CRITICOS

Hemos intentado encontrar algunas de las técnicas, temas y más elementos que caracterizan el estilo de "La Oveja Negra". De ninguna manera se ha pretendido ser exhaustivo. Ni se podría: la confesada aversión de Monterroso a la repetición hacen de él un autor que se renueva en cada cuento, en cada fábula, párrafo... Por otra parte, para tener una visión un poco más certera de su estilo, es preciso hacer un estudio completo de toda su obra y el contexto total en que se integra. Sólo allí se podrá ver recurrencias y variaciones.

Además, la crítica ya ha señalado otras características de su estilo, a las cuales aquí a veces sólo hemos aludido o simplemente las hemos evitado por razones de tiempo. Tales son: el humor, la ironía, el laconismo, la reducción a lo concreto, el contrapunto.... Pero un análisis siquiera en algo perspicaz es preciso integrar todos estos elementos y factores.

Sin embargo, nos reafirmamos en la creencia de que pese a todos los estudios, por más sesudos que puedan ser, lo esencial de la obra de Monterroso (como acaso ocurre con toda buena literatura) se escapará a la crítica. Autor diferente; deslumbrante a ratos; mortificante a otros; siempre buen escritor; obra esquiva, huidiza; como pocas es para leerla, comprenderla intuitivamente, degustarla y olvidarse de majaderías críticas, se pena de hacer el ridículo, como este mono metido a crítico siente haberlo hecho.

México, septiembre 14 de 1976

N O T A S

(1) Quien conozca de Estilística encontrará que en las reflexiones anteriores se hallan sintetizadas ideas de autores como: Leo Spitzer, Dámaso Alonso, Stephen Ullmann; Mario Vargas Llosa, Carmelo Bonet... Además de algunos citados en el texto.

(2) GALINDO, Carmen: "Monterroso y las debilidades del hombre" (Incluído en: "Monterroso", Cuadernos de Texto Crítico, Universidad Veracruzana, México, 1976.

(3) RUFFINELLI, Jorge: "Monterroso por él mismo"; incluído en "Monterroso", ob. cit. p. 15.

(4) MONSIVAIS, Carlos: "Monterroso y demás fábulas" (p 29); incluído en op. cit.

(5) DURAND, José: "Nota al pie de Monterroso", incluído en op. cit. p. 66.

(6) Citamos por: MONTERROSO, Agusto: "La Oveja Negra y demás fábulas": México. 1973 (Tercera edición). Joaquín Mortiz.

(7) Citado por Jorge Ruffinelli: estudio citado.

(8) Pensamos que es una invención más típica del autor, pues difícilmente un niño habrá leído "Obras completas" pero en fin...

(9) Creemos útil hacer las siguientes citas sobre esta característica del estilo de Monterroso:

"El humor, la sátira, la mala fe son los reconstituyentes, los elementos que reintegran la armonía. La realidad es deforme: el humor le restituye sus proporciones ideales. La realidad es un caos disfrazado, un apocalipsis hipócrita que pretende pasar como orden y equilibrio: "el humor revela su otro legítimo rostro..." (Carlos Monsivais: est. cit. p. 29

(10) OVIEDO, José Miguel: "Lo bueno, si breve..." incluído en op. cit. p. 35. En el mismo estudio y un poco antes se podrá ver otras referencias a la técnica del espejo.

(11) POSADA, Francisco: "Para leer con las manos en alto": incluído en op. cit.; p. 51.

(12) RAMA, Angel "Un fabulista para nuestro tiempo": op. cit. p. 25.

(13) Me asalta una duda: todos dicen "epígrafe", pero este

significa también "título o encabezonamiento"; me parece preferible utilizar "lema", como lo dice Wolfgang - Kayser.

(14) GALINDO, Carmen: estudio citado; p. 47

(15) A los anteriores recursos, debe añadirse aquellos que crean distanciamiento: como ser: los títulos, siempre humorísticos; así como los comienzos de las fábulas: - "En la selva vivía una vez un mono..." "Había una vez una mosca..." "Al principio la fe movía montañas" etc. Todos ellos contribuyen a crear esta objetividad propia de la fábula, (es decir de espejo), junto con el humor. "Según la observación clásica de Baudelaire, lo cómico acentúa nuestra separación. Al reírnos de los demás o de nosotros mismos, insistimos en nuestras semejanzas en relación a aquello que convoca nuestra risa". (Carlos Monsiváis: est. cit. p. 30.

(17) POSADA, Francisco: est. cit. p. 51

(18) No se si ese "no" es un error de imprenta, que así me aparece. Pero me queda la duda si el autor acaso lo puso para hacer un juego lingüístico y conceptual y darnos otro dolor de cabeza.

INFORMES,

DOCUMENTOS.

SEGUNDO ECUENTRO DE FILOSOFIA

EN CUENCA

claudio malo g.

"Yo recuerdo que mi bueno y grande amigo Leopoldo Zea vino y me pidió que le ponga en contacto con filósofos —de esto aproximadamente ocho años—. Yo le dí dos o tres nombres y Leopoldo Zea vino después de visitarlos y me dijo: Son muy simpáticos, pero no son filósofos..." nos dice Benjamín Carrión en su ponencia presentada en el primer encuentro de filosofía que se realizó en Quito, en febrero de 1976, ratificando una vez más la ligera y generalizada opinión de que en Latinoamérica, y más aún en el Ecuador, no existe filosofía ni filósofos, opinión ésta seriamente cuestionada y exitosamente rebatida ese mismo año por el profesor argentino Arturo Andrés Roig.

La falta de medios de publicación, el sentido del límite y la excesiva modestia de los estudiosos de la filosofía en nuestra patria, han contribuído a robustecer esa falsa visión, que lamentablemente se ha encarnado inclusive en los más altos representantes de la cultura ecuatoriana; pero si nos remontamos a las décadas de los cincuentas y sesentas, nos encontramos con que surge en el Ecuador un centro internacional en el que se cultiva de manera sistemática y seria la filosofía: la Facultad de Filosofía de San Gregorio, a la que concurren estudiantes y profesores de toda Latinoamérica y España, y en la que se formaron personas de gran respetabilidad en la filosofía actual de habla hispana como Ignacio Ellacuría. Inicialmente este centro de estudios estaba dedicado exclusivamente a la formación de Jesuitas, pero luego abrió sus puertas a seglares contando con la asistencia de gentes de diferentes ideologías, unidas por el afán de lograr una formación intelectual sólida, al margen de prejuicios y sectarismos. Con el crecimiento de la Universidad Católica -

del Ecuador, la Facultad de Filosofía de San Gregorio, enriquecida y dinamizada con el aporte del elemento seglar, se incorporó a ella formando parte de la Facultad de Ciencias Humanas.

Ajeno a intereses económicos y profesionales, el estudioso de la filosofía es poco entusiasta para formar asociaciones y colegios; consciente de sus limitaciones y desposeído de vanidad, el verdadero filósofo no gusta de la publicidad, lo que explica que centros de la altura del San Gregorio hayan pasado desapercibidos, inclusive para los padres de la cultura ecuatoriana, y hayan sido conocidos solamente por las personas especialmente interesadas en las disciplinas filosóficas. Con motivo de las celebraciones del año jubilar XXX, los integrantes del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Ecuador, resolvieron romper este aislamiento, y exponer al público una muestra del quehacer filosófico ecuatoriano; se organizó el Primer Encuentro de Filosofía que se llevó a cabo en Quito en Febrero de 1976, y que abordó el rico tema de "La Crisis de la Razón".

Superando posiciones sectarias y exclusivistas, se trató de reunir en este evento a los más altos representantes del pensamiento ecuatoriano, sin distinción de ideologías; dice al respecto Manuel Agustín Aguirre en la ponencia presentada: "no soy un filósofo, y si me he atrevido a intervenir en este evento filosófico con estas breves notas, se debe a que no podía dejar sin respuesta una apertura ideológica de una institución como la Universidad Católica del Ecuador". Los ponentes y los temas de este primer encuentro fueron: Julio Terán Dutari: "La razón en Kant", Enzo Mella: "La razón en Hegel", Manuel Agustín Aguirre: "El problema de la razón en la concepción dialéctica de Marx", Benjamín Carrión: "Crisis de la razón en Miguel de Unamuno", Daniel Granda: "Símbolo y razón en el pensamiento de Paul Ricoeur", Klaus Graetzer: "La razón en la ley", Edmundo Ribadeneira: "La razón en el arte contemporáneo", Marco Vinicio Rueda: "La razón en el pensamiento cristiano", Hernán Malo González: "La universidad, sede de la Razón".

El éxito de este encuentro superó todas las espectativas, tanto en lo que se refiere a la calidad de las ponencias (publicadas en el número 13 de la Revista de la Universidad Católica, Mayo de 1976) como a la acogida y receptividad del público, lo que llevó a pensar en la organización de un segundo encuentro que se realizaría en Cuenca, como homenaje a una ciudad que se ha distinguido por el culto a los valores intelectuales. El proyecto era ambicioso, además de la Universidad Católica del Ecuador, participarían en su organización y financiamiento la Universidad Central del Ecuador, la Universidad de Cuenca, y la Sede en Cuenca de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Debían acudir en calidad de

invitados pensadores ecuatorianos o vinculados al Ecuador que ejercen la docencia en el extranjero como Gabriel Cevallos García, Francisco Alvarez González, Agustín Cueva Dávila, Bolívar Echeverría y Francisco Bravo; lamentablemente, circunstancias negativas que pesan sobre la universidad ecuatoriana, sobre todo la aguda crisis económica, no permitieron la realización de lo proyectado; las Universidades Central y de Cuenca no pudieron participar en la organización del encuentro, y la Universidad Católica del Ecuador con sus sedes en Quito y en Cuenca asumieron íntegramente el compromiso, prescindiendo de la participación de pensadores ecuatorianos que residen en el exterior.

El segundo encuentro se realizó entre el 23 y el 27 de Mayo; el tema, por su interés y extensión, fue el mismo: "La Crisis de la Razón"; la organización tuvo algunas innovaciones en relación con el primer encuentro: cinco ponencias fueron expuestas en el Salón de la Ciudad con asistencia abierta a todo público, las restantes, dedicadas especialmente a personas interesadas en los estudios y docencia filosófica, se realizaron en la sala de conferencias de la Sede en Cuenca de la Universidad Católica del Ecuador (Monay) y fueron seguidas de interesantes y constructivos debates.

Los temas y ponentes fueron los siguientes:
Francisco Olmedo: "La Razón en el pensamiento de M. Foucault", Joaquín Hernández: "La Razón en el pensamiento de F. Nietzsche", Gabriel Cevallos García: "Razón e historia", Manuel Agustín Aguirre: "La trayectoria del irracionalismo y su culminación en el Nazi-Fascismo, según Lukács", Daniel Granda: "La razón en la percepción histórica de W. Dilthey", Francisco Alvarez González: "La Razón y sus formas", Enzo Mella: "Razón y dialéctica en el pensamiento de Sartre", Julio Terán Dutari: "La Razón en la investigación ontológica de M. Heidegger", Rodolfo Agoglia: "Razón y libertad en la historia", Horacio Cerutti Guldberg: "Ideología, utopía y razón en la filosofía latinoamericana contemporánea", Hernán Malo González: "La Razón en el pensamiento de S. Kierkegaard". Cabe señalar que ni Cevallos ni Alvarez estuvieron presentes. Enviaron sus ponencias, las mismas que fueron leídas oportunamente. El Dr. Aguirre no pudo participar a causa de una catástrofe familiar y Hernández tampoco pudo hacerse presente por estar de viaje.

Hecho especial en este evento cultural, constituyó la circulación del libro Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana del Dr. Arturo Andrés Roig, fruto de seis meses de investigación en la Universidad Católica del Ecuador, y que, además de su valor intrínseco, señala pautas y caminos para el estudio y la investigación en este campo sistemáticamente abandonado.

Quede para los filósofos y críticos calificados el análisis

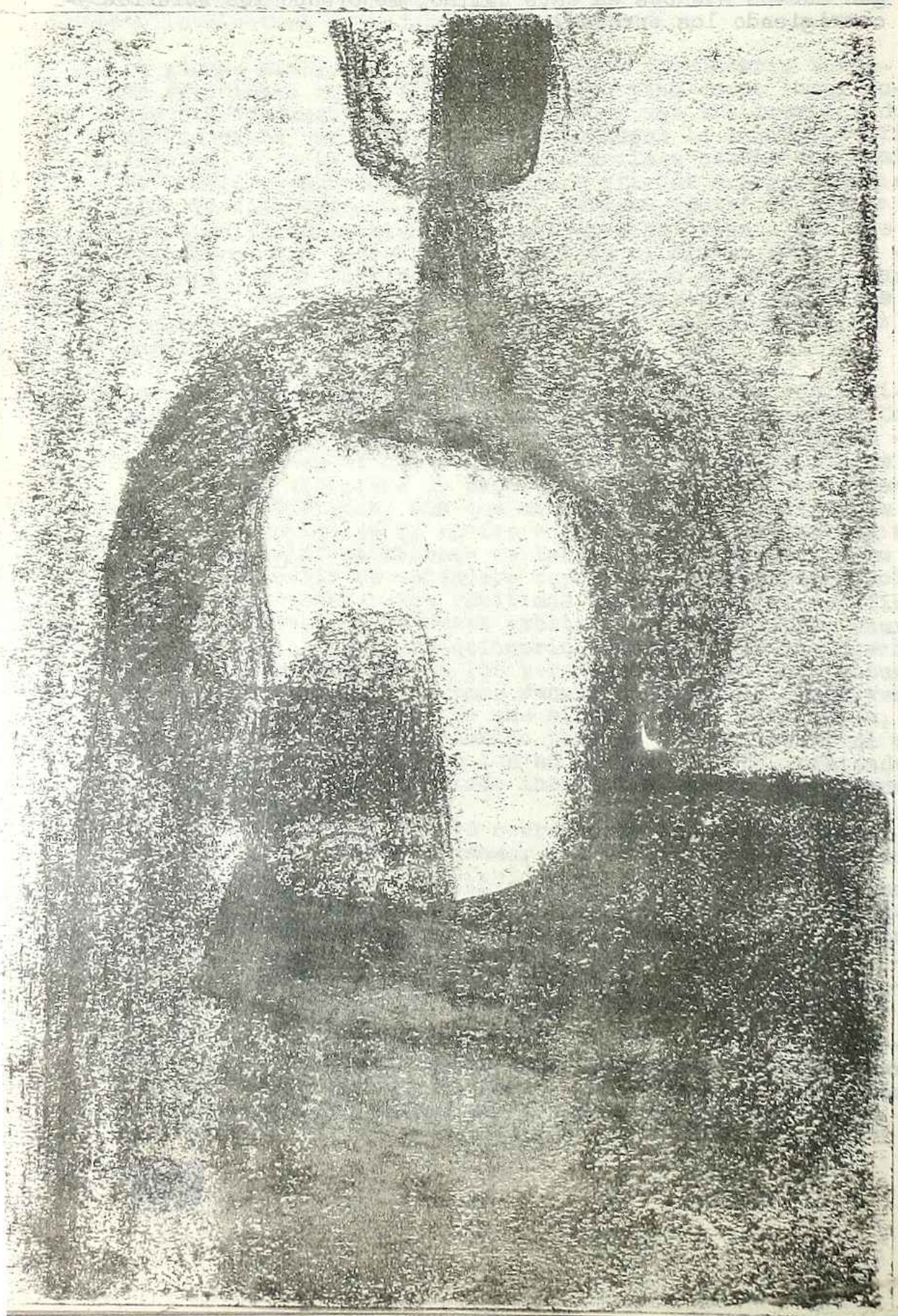
y la evaluación de las ponencias, las mismas que serán publicadas en un volúmen especial en los próximos meses. Quiero yo destacar algunas consecuencias positivias que este acontecimiento intelectual ha dejado en nuestro medio:

1.- De alguna manera se ha demostrado que la ausencia total de estudiosos de la filosofía ecuatoriana es un lugar común sin fundamento, producto quizá de una arbitraria y dogmática pauta para otorgar a las personas la calidad de filósofos, o de la incorregible tendencia a acudir sin sentido crítico a modelos europeos para afirmar o negar lo nuestro. No cabe tampoco caer en el extremo opuesto y pensar que el nivel descubierto en esta área es óptimo. Los dos encuentros han demostrado que existe el mínimo grado de decencia en el cultivo de la filosofía en el Ecuador. Cuando el Dr. Benjamín Carrión tenga que presentar filósofos ecuatorianos a algún ilustre visitante, ya no tendrá que sufrir un nuevo fiasco.

2.- Los encuentros han sido una clara prueba de las posibilidades constructivas y creativas de la apertura mental. Con plena libertad, personas con diferentes ideas acerca de la realidad han expuesto sus puntos de vista, los mismos que, en una atmósfera de madurez y respeto, han sido discutidos y objetados, sin que ninguno de los concurrentes haya captado olores de azufre o incienso. Si es que renunciamos al valor intrínseco de las personas como criterio para poder medir su verdadera capacidad intelectual y solidez de formación, y nos remitimos en cambio a una calificación adjetiva, muchas veces arbitraria (impío, ateo, anarquista, bolchevique, reaccionario, burgués, revolucionario, etc....) para conceder a las personas el rango intelectual que les corresponde, estamos renunciando a riquísimos veneros culturales a cambio de una miope visión politiquera, y estamos pavimentando el camino para el oportunista y el mediocre, que cabalgando en los adjetivos de moda, pretenden eludir las barreras que todo intelectual serio debe vencer.

3.- El interés del público, ha sobrepasado las espectativas, el viejo lugar común de pensar que el quehacer filosófico debe llevarse a cabo a coto cerrado entre un limitadísimo grupo de iniciados, y de que el público no está en condiciones de entenderlo, ni tiene interés en él, se ha visto seriamente cuestionado. Pensamos, quizás con optimismo, que si ha existido, real o supuestamente, recelo, temor o desprecio del público frente al filosofar, se debe a que el filósofo en nuestro medio, no le ha dado posibilidad de participación; nuevos acontecimientos de este tipo contribuirán a cambiar la imagen excesivamente complicada y nebulosa que "el hombre de la calle" se ha hecho de la filosofía.

Los pasos dados son pequeños y modestos, pero, quizás por ser los primeros, son significativos; que en el futuro se hagan nuevos avances en este camino, mejorando los aciertos y corrigiendo los errores.



DOCUMENTO

Nos resulta muy discutible el documento que se reproduce a continuación y, aunque parezca paradojal, por eso mismo lo reproducimos. Porque concebimos la tarea de Pucara no como tarea de censura o de censores ideológicos sino como tarea de promoción de la discusión y el debate fecundos. Quizá en su formulación el documento tenga deficiencias. Es perfectible, no cabe duda. ¡Ojalá esta reformulación sea realizada por un grupo de intelectuales y artistas cuencanos que asuman con todo rigor y seriedad la tarea de analizarlo críticamente! Si así fuera quedaría la función de Pucara con creces satisfecha y la inclusión de este texto en nuestro N°2 plenamente justificada.

EL DIRECTOR

FRENTE CULTURAL DEL ECUADOR

MANIFIESTO DE LOS TALLERES DEL FRENTE CULTURAL DEL ECUADOR

1. En forma equivocada se ha venido identificando la cultura con algo constituido casi exclusivamente por obras de la literatura, las bellas

artes y la indagación filosófica y científica. Esta concepción, se torna peligrosa cuando atrás de su candidez o ignorancia aparentes, se halla fundamentada una corriente que relieva la importancia de los productos finales, aisla los objetos de sus contextos generales e ignora las causas que lo generan y los intereses que presentan; de este modo, el intelectual es también un producto final, se remarca su posición elitista y el carácter utilitario -casi siempre comercial- de sus productos, y en última instancia, a él y a éstos se los codifica convencionalmente de acuerdo a la ideología (que incluye el gusto estético) de la clase dominante. Para otra corriente, igualmente reaccionaria, ese intelectual y su fecha de nacimiento sirven para soslayar la periodización histórico-social de la cultura, sirviéndose del sacrificio de las generaciones.

2. A pesar de haberse interpretado, generalmente, en ese sentido estrecho y malintencionado el campo cultural, en nuestro país existen algunas experiencias de intelectuales y artistas que trataron de superar el papel elitista que la sociedad les imponía y, aunque en forma espontánea, se organizaron y buscaron adoptar el punto de vista del pueblo, es decir -en el sentido gramsciano- de las clases marginales e instrumentales.

3. La división social del trabajo, en una sociedad antagónica como la nuestra, determinó históricamente un origen de clase bien definido de su intelectualidad y, por tanto, de sus escritores y artistas: cuando no pertenecían al clero, provenían del sector terrateniente o de la oligarquía comercial.

4. El emerger de las capas medias, determinado por el proceso de racionalización capitalista que impulsaron las montoneras alfaristas, generó un tipo de intelectual que, aun sin estar vinculado siempre a la propiedad de los medios de producción, tuvo un papel protagónico en la administración del Estado y en los procesos políticos y sociales de ls historia ecuatoriana hasta la década de los años 30.

5. El desarrollo del capitalismo en Ecuador, el surgimiento de la clase obrera, la constitución de organizaciones políticas que reivindicaban los intereses del proletariado, la revolución rusa, fueron -entre otros- los elementos fundamentales que determinaron la conformación de núcleos de intelectuales del sector medio que ya no respondían a los intereses de las clases dominantes. En esta época, hasta la década de los 50, aparecen intelectuales progresistas y otros que, al asumir su compromiso político con la historia, devinieron militantes de las organizaciones de izquierda.

6. La década de los años 60, se caracteriza por el emerger de movimientos iconoclastas, agrupados alrededor de programas inmediatistas que, aunque mecánicos y románticos, asumen -dentro de la concepción sartreana- el compromiso del intelectual y dan una ruptura total con el oficialismo cultural. Esto que fue más una actitud que una praxis real, logró sin embargo romper un lastre acumulado por el conformismo y llevó a alguno de estos grupos a plantearse su quehacer bajo una intención política que finalmente redundaría en una mejor aprehensión de la reali

dad social y cultural del país.

7. La historia y la dirección que ésta toma impulsada por la clase trabajadora, van demostrando que la única posibilidad de ser realmente intelectual es ir generando prácticas culturales insurgentes inscritas en un camino que va hacia la construcción del socialismo. Como esta práctica cultural no se da en camino neutro sino en la historia real -caracterizada por la lucha de clases- el intelectual como agente productor-reproductor de ideología, debe estar vinculado a los frentes de masas y asumir de este modo su función de intelectual orgánico, tal cual lo conceptualiza Gramsci.

8. El proceso de transformación conducido por las clases explotadas exige nuestra participación en el sentido de investigar, aprehender, divulgar y desarrollar la cultura del pueblo.

9. En estas circunstancias, reformulamos la cultura como la interrelación de las diversas manifestaciones del pueblo, y esta interrelación en permanente contradicción con las manifestaciones ajenas a él.

10. Entendemos por manifestaciones espirituales del pueblo:

a- Los comportamientos y formas de resistencia espontáneas frente a los mecanismos de colonización, dominación y alienación y,

b- Los comportamientos racionales encaminados hacia el conocimiento y transformación de la realidad.

Los comportamientos y formas de resistencia espontáneas, básicamente están expresados en:

10. a. 1. La participación popular en la Historia, participación que ha sido escamoteada o distorsionada por la historiografía oficial.

10. a. 2. La comunicación oral como acción imaginativa para resguardar la unidad del pueblo, frente a una representación falsa de la realidad, representación que hace aparecer como normales las condiciones de explotación, negando la existencia de una sociedad antagónica, con miras al debilitamiento de conductas insurgentes.

10. a. 3. La elaboración mítica, mágica y lúdica, frente a la pretención religiosa de monopolizar toda interpretación de la relación del hombre con la naturaleza, sus orígenes y su devenir.

10. a. 4. La capacidad de crítica expresada a través del rumor, del humor.

10 a. 5. La organización gremial, comunal y política del pueblo todavía restringida por cierto expontaneísmo y falta de autonomía.

10. a. 6. La solidaridad y la táctica del silencio.

10. a. 7. Los niveles primarios de organización ante toda práctica de acosamiento en el habitat rural y urbano, motivado en la reproducción de la sociedad de clases, tal cual ocurre frente a la impuesta movilidad social del campo a la ciudad y al hacinamiento urbano.

Entre los comportamientos racionales encaminados hacia el conocimiento y transformación de la realidad hacemos constar:

10. b. 1. La elaboración teórica;

10. b. 2. La práctica política;

10. b. 3. El desarrollo de un pensamiento liberador;

10. b. 4. El desarrollo de una ciencia útil a nuestras propias necesidades;

10. b. 5. Las formas de tecnología popular;

10. b. 6. La producción artística; producción artística contraria a la pretensión capitalista de darle un fin utilitario orientado hacia la ganancia y no hacia la satisfacción de las necesidades estéticas.

11. Las manifestaciones ajenas al pueblo.

Las manifestaciones ajenas al pueblo se expresan a través de la estructura del Poder y los organismos imperialistas. Se pueden concretar en:

11. 1. La existencia del estado capitalista dependiente, cuyos intereses se ven resguardados por la estructura jurídica, política e ideológica, expresada en:

11. 1. 1. La concepción y la práctica del Derecho, que legitima las condiciones de dominación y desigualdad;

11. 1. 2. Los partidos de la burguesía;

11. 1. 3. La familia como extensión del régimen feudal, de propiedad y de superioridad del hombre frente a la mujer;

11. 1. 4. La educación;

11. 1. 5. Los medios de comunicación;

11. 1. 6. Los aparatos represivos;

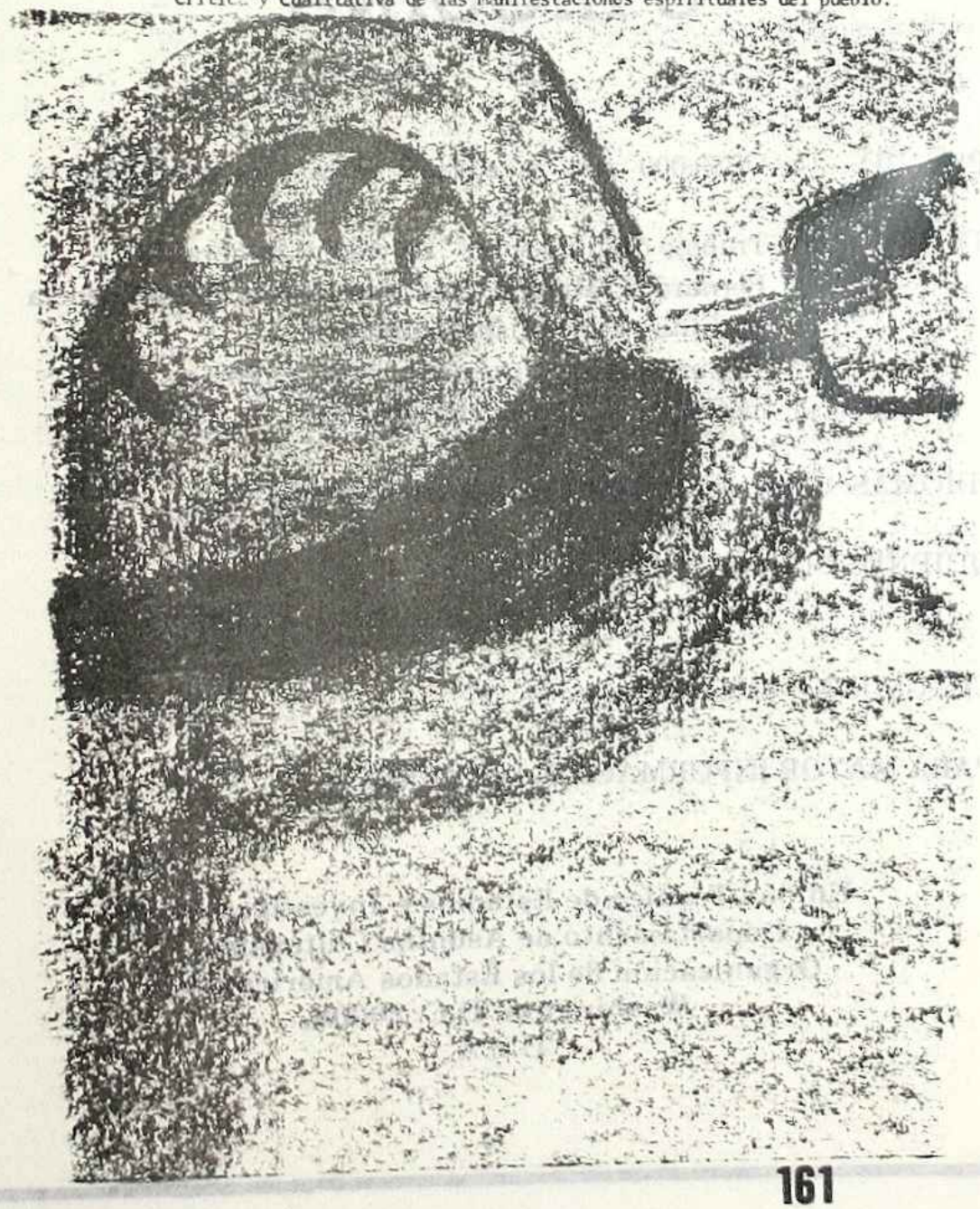
11. 1. 7. La penetración imperialista;

11. 1. 8. Los organismos oficiales de cultura.

12. LLAMAMIENTO

En base a la aprehensión de esta realidad anteriormente descrita, planteamos la organización de un Frente Cultural que aglutine a intelectuales orgánicos dentro de los frentes de masas y cuyas tareas estén orientadas a transformar y desarrollar las manifestaciones populares descritas, en un Contra Poder que contribuya a la destrucción de la cultura burguesa y la penetración cultural y que, en su articulación con la práctica política revolucionaria, coadyuve a la toma del Poder por parte de la clase trabajadora del campo y la ciudad dentro del proceso de construcción socialista.

Este frente procurará ampliarse en todas las organizaciones populares de cultura y se sustentará en talleres de investigación y producción de prácticas culturales insurgentes, fundamentadas en el análisis y estética materialistas, entendidos estos como la expresión más crítica y cualitativa de las manifestaciones espirituales del pueblo.



ORGANIZACION DE LOS ESTADOS AMERICANOS

Consejo Interamericano para la Educación, la Ciencia y la Cultura

CONCURSO SOBRE

O'HIGGINS

PREMIO: US$5.000 más la edición de la obra premiada

TEMA: Trabajo original sobre "La vida y la obra de Bernardo O'Higgins y su papel en la independencia de Chile y de Hispanoamérica" (mínimo de 300 y máximo de 500 páginas mecanografiadas a doble espacio)

IDIOMAS: Español, inglés, portugués o francés

QUIENES PUEDEN PARTICIPAR:
Ciudadanos de cualquier país del mundo

CLAUSURA: 31 de diciembre de 1977

PARA MAYOR INFORMACION DIRIGIRSE A:

Unidad Técnica de Estudios e Investigaciones
Departamento de Asuntos Culturales
Organización de los Estados Americanos
Washington, D.C. 20006,
U.S.A.

I V S I M P O S I O

D E A N T R O P O L O G I A

BARCELONA 7, 8, 9 noviembre 1977

ETNIA Y TERRITORIALIDAD

Para un estudio de la identidad de los Pueblos de España.

Organizado por el

INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA DE BARCELONA

Bajo los auspicios de:

SESION INAUGURAL

Lunes 7 noviembre

19'30

Palau de la Generalitat

Diputación de Barcelona

Actos Académicos

1.- Saludo y Presentación a los Participantes del Simposio
por

2.- Memoria Académica del Instituto de Antropología de Barcelona
por D. Angel AGUIRRE BAZTAN

3.- Conferencia inaugural: "Etnia y Territorialidad"
por el Prof. Dr. Carmelo LISON TOLOSANA

Vino español

El presente ANTEPROGRAMA 1 está confeccionado a base de las invitaciones que se han cursado a los diversos Profesores e Investigadores, por el Comité del IV SIMPOSIO.

En sucesivos anteprogramas se darán los datos definitivos.

Este ANTEPROGRAMA 1 se abre también como una invitación a sugerencias de todo tipo para la mejor realización del Simposio.

Para todo lo relacionado con el IV Simposio, dirigirse a:

IV Simposio de Antropología
Coordinador
c./ España 15
Hospitalet de Ll. (Barcelona)

Día 9 miércoles

11 h. mañana

Reu 3. anual del Instituto de Antropología de Barcelona. Balance y Prospectiva.

Pueden asistir como observadores todos aquellos Profesores que deseen conocer su gestión y trabajo.

6'30 h. tarde DETERMINACION DEL TERRITORIO HUMANO

Breves ponencias (resúmenes de 10 Din A.)

Jesús GARCIA FERNANDEZ (espacio y economía rural)

Mario GAVIRIA (espacio urbano)

---------- (espacio y nacionalidades)

J.L. GARCIA (antropología del territorio)

En las dos sesiones de tarde (días 8 y 9), los ponentes presentarán con brevedad (15 minutos/10 Din...) sus planteamientos, pasándose en la segunda hora a la discusión y preguntas.
Se procurará editar con anterioridad las ponencias integras del Simposio.

8 h. tarde Clausura del Simposio por el Exmo. Sr.
D. Miguel CRUZ HERNANDEZ

DURANTE EL SIMPOSIO SE EXPONDRA UNA MUESTRA DEL

LIBRO DE ANTROPOLOGIA EN ESPAÑA 1976-1977

Día 8 martes

11 h. Seminarios simultáneos

Con estos Seminarios se pretende polarizar cierto número de investigaciones convergentes, a la vez que se desea que tengan un carácter permanente. Sencillamente, responden:

-al trabajo concreto que han realizado o realizan algunos investigadores.

-al interés que dichos temas despiertan en el mundo universitario.

SEMINARIO I Antropología de la Religión

Coordinadores: L. Duch y J. Molserrat

Seminario: S. Mané, E. Aguilar, R. Limouzin-Lamothe...

SEMINARIO II Antropología del Lenguaje

Coordinadores: S. Trías Mercant y J. Rubio C.

Seminario: I. Muñoz, A. Ortiz Osés...

SEMINARIO III Antropología de L. Feuerbach

Coordinadores: J. Mané y M. Cabada

Seminario: P. Cerezo, F. Quesada, R. Larrañeta, A. Segura....

SEMINARIO IV Antropología de la Liberación

Coordinador: I. Requena

Seminario: (no tenemos datos)

SEMINARIO V Antropología y Sociedad

Coordinadores: J.A. Artamendi y A. Aguirre

Seminario: J. Mª Ortega, J. L. García...

6'30 h. tarde DETERMINACION DE LA ETNIA

Breves ponencias (resúmenes de 10 Din A)

Julio CARO BAROJA

María CATEDRA

Manuel JIMENEZ DE PARGA

Sebastián TRIAS MERCANT

1 hora de preguntas y discusión

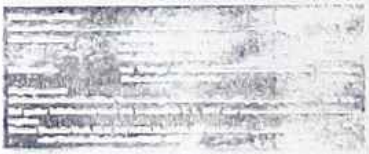
16. WELTKONGRESS FÜR PHILOSOPHIE

16EME CONGRES MONDIAL DE PHILOSOPHIE

16th WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY

DÜSSELDORF 1978

1. ZIRKULAR 1ere CIRCULAIRE 1st CIRCULAR



VIDA

UNIVERSITARIA

FILOSOFIA

CON ORIENTACION

LATINOAMERICANA

A continuación se reproducen una serie de documentos internos de trabajo que han ido sirviendo como instrumentos para redefinir progresivamente nuevos métodos y hábitos de docencia e investigación en la práctica filosófica de la Facultad. Sin duda, estamos todavía en momentos inciales de esta nueva experiencia, pero ya pueden evaluarse algunos frutos interesantes de la misma. En futuros números de Pucara daremos a conocer los avances de esta experiencia que se mueve básicamente entre dos parámetros: la investigación de la problemática presente y latinoamericana.

En esta entrega se incluyen los siguientes documentos:

- "Proyecto de pensum de Filosofía y Sociología", septiembre 1976.-
- "Anteproyecto de pensum para la especialidad de filosofía con orientación latinoamericana", enero 1977.-
- Nota al entonces Director del Centro Académico de filosofía pidiendo el tratamiento del mencionado anteproyecto, enero 1977.-
- "Informe sobre pensum de especialización de filosofía al Sr. Decano", abril 1977.-
- "Proyecto del III ciclo de acuerdo al pensum de filosofía con orientación latinoamericana aprobado por la Facultad", julio 1977.-

EL DIRECTOR.

Casilla 352
Cuenca-Ecuador

Cuenca, septiembre 30 de 1976

Señor doctor
Mario Jaramillo Paredes,
Decano de la Facultad de Filosofía,
Letras y Ciencias de la Educación,
Ciudad.

Señor Decano:

El Centro Académico de Filosofía y Sociología en sesiones celebradas los días 28 y 29 del presente mes y año ha concluído el pensun para dicha especialización, el mismo que ha quedado estructurado de la siguiente manera:

3er. Ciclo.....	Psicología General y Evolutiva	4 horas
	Metodología de la Investigación	2 horas
	Historia de la Filosofía antigua	5 horas
	Lógica Formal	5 horas
	Sociología General	5 horas
4º Ciclo.....	Pedagogía General	4 horas
	Historia de la Filosofía Medieval	5 horas
	Lógica Matemática	5 horas
	Axiología	4 horas
	Sociología Ecuatoriana	4 horas
5º Ciclo.....	Psicología de la Educación	4 horas
	Historia de la Filosofía Moderna I	4 horas
	Etica	5 horas
	Filosofía de la Historia	4 horas
	Sociología de la Educación	4 horas

Casilla 354
Cuenca-Ecuador

6º Ciclo.....	Didáctica General	5 horas
	Historia de la Filosofía Moderna II	4 horas
	Teoría del Conocimiento	5 horas
	Filosofía del Lenguaje	4 Horas
	Estadística	3 horas
7º Ciclo.....	Evaluación Educativa	3 horas
	Historia y Filosofía Contemporánea I	4 horas
	Historia y Filosofía de las Ciencias I	5 horas
	Ontología I	4 horas
	Sociología del Conocimiento	5 horas
8º Ciclo.....	Didáctica Especial	3 horas
	Historia y Filosofía - Contemporánea II	4 horas
	Historia y Filosofía de las Ciencias II	5 horas
	Ontología II	4 horas
	Seminario	3 horas
9º Ciclo.....	Epistemología	5 horas
	Pensamiento Latinoamericano	4 horas
	Pensamiento dialéctico	5 horas
	Seminario	3 horas
10º Ciclo.....	Doctrinas Económicas - Contemporáneas	4 horas
	Filosofía y Hermenéutica	5 horas
	Problemas Filosóficos del Marxismo	5 horas
	Seminario	3 horas

Particular que me es grato poner en su conocimiento para los

Casilla 334
Cuenca-Ecuador

fines consiguientes.

Del señor Decano, muy atentamente,

ANTEPROYECTO DE PENSUM PARA LA ESPECIALIDAD DE FILOSOFIA CON ORIENTACION LATINOAMERICANA

El análisis detenido del Pensum presentado para una futura especialidad de "Filosofía y Sociología" exige la elaboración de un proyecto alternativo. Quede claro, de partida, que no es posible reformar un Pensum cuestionando detalles secundarios, sino que debe tomarse en cuenta que constituye una unidad más o menos, mejor o peor estructurada, y es esa estructuración la que debe ser discutida en primer término para, acordes sobre la estructura fundamental, pasar a la tarea de pulir los detalles.

Esto supone que, en líneas generales, un proyecto de este tipo debe incluir cuando menos un diagnóstico de la actual situación que se quiere superar, una breve presentación de ciertos elementos teóricos que lo justifiquen y la descripción suscinta de los objetivos que se pretenden alcanzar con la implementación del nuevo Pensum que es, en definitiva, un medio para el logro de esos objetivos. Objetivos y medios deben estar acordes con la propuesta teórica que implica una reforma de contenidos y métodos de la pedagogía filosófica en la Facultad.

ANTECEDENTES EN LA MISMA FACULTAD:

No es difícil rastrear ciertos antecedentes que hablan del "espíritu" imperante en los tiempos de la formación de la Facultad. La idea era formar investigadores en filosofía, más que profesionales en la docencia de la filosofía, a partir de la consideración de ciertos problemas filosóficos fundamentales y de validez perenne evitando, en lo posible, la mera memorización de datos históricos o filosofemas provenientes de manuales, las más de las veces, de dudosa procedencia. Estas preocupaciones se desprenden de una atenta lectura de los números de la primera revista editada por la Facultad al inicio de la década de los 50, de algunas publicaciones de la época cuya autoría se debe a ex-profesores de la Facultad y del análisis detenido de las actas del Primer Congreso de Filosofía y Filosofía de la Educación celebrado en Quito en 1953.

De todos estos antecedentes queda como consigna para la Facultad la exigencia de plantearse un sistemático esfuerzo por capacitar a docentes y estudiantes en el enfrentamiento con problemas decisivos, avanzando audazmente más allá de las meras repeticiones escolarizadas.

ALGUNAS DEFICIENCIAS ACTUALES:

Realizar un diagnóstico exhaustivo de la situación actual imperante en el ciclo básico y en la especialización de filosofía, excede las posibilidades del presente anteproyecto. Sin embargo, no es posible eludir sin más tales deficiencias o al menos la mención de algunas de ellas. De aquellas suficientemente extendidas como para ser tomadas necesariamente en consideración para poder paliarlas.

Resulta muy duro colocarse frente a estas carencias, pero es imposible superarlas si no se las enfrenta decisivamente y si no se tiene la presencia de ánimo como para hacerse cargo de la cuota de responsabilidad que a cada uno compete.

- Por de pronto, una visión estrecha y simplista (acrítica) de la especialización ha llevado insensiblemente a pensar que es posible hacer filosofía sin una vasta formación cultural, que no es equivalente a enciclopedismo. Nada mejor que recordar el caso de los grandes filósofos. A más de filósofos todos ellos han sido artistas, matemáticos, físicos, médicos, biólogos, políticos, literatos, etc. La filosofía no es planta que crezca en el desierto.
- Con laudables excepciones las materias son "dictadas" a partir de resúmenes manualísticos que se van "mejorando" año a año, traicionando así las mejores intenciones de los tiempos de fundación de la Facultad.
- La falta de lectura es pavorosa llegando a extremos como el de pretender tachar a docentes por exigir un mínimo obligatorio de páginas policopiadas. No se ha logrado arraigar el hábito de la lectura en los estudiantes.
- Los profesores no pueden aspirar a un mínimo de especialización al interior de las diversas disciplinas filosóficas porque están condenados a un permanente cambio en las asignaturas que tienen a su cargo. Deben demostrar idoneidad en campos tan disímiles como la lógica simbólica, la historia de la filosofía moderna o la estética, bajo la amenaza permanente de la "tacha".
- La única actividad que se considera universitariamente remunerable es el "dictado" de clases, perdiendo de vista que no hay posibilidad de docencia universitaria sin investigación, o al menos, sin un tiempo mínimo para estudiar, preparar las clases y mantenerse más o menos actualizado en la especialidad.
- Esto está íntimamente unido a las dificultades económicas que atraviesa la Universidad, dificultades que llevan al desmedro progresivo de nuestra biblioteca. Cada vez estamos más distantes de tener a disposición algunos textos fundamentales.
- El vaciamiento de los términos ha llegado a punto tal que por "investigación" se entiende el resumen de uno o dos libros de segundamano que luego se presentan con el carácter de "monografía".
- En el mismo sentido, trabajo de "seminario" pasa por un equivalente, más o menos remozado, de la cátedra magistral.
- Frente al crecimiento poblacional de la facultad la única "solución" prevista es reiterar la pedagogía tradicional con la proliferación de "paralelos".
- Cada docente se siente "propietario" de su cátedra y con temor a que otros docentes asistan a sus clases.
- Lo anterior tiene funestas consecuencias en cuanto al trabajo "interdisciplinario". Esta práctica, indispensable a la altura del desarrollo científico contemporáneo, se halla ausente, no sólo en el campo general de la ciencia social, sino al interior mismo de las disciplinas consideradas comunmente "filosóficas".
- Estas y otras creencias han llevado a que la carrera de filosofía sea considerada una de las más "fáciles" en la opinión generalizada de los estudiantes. Las escasas exigencias llevan, a corto plazo, a un decaimiento general de la productividad y de las inquietudes teóricas en la misma institución.

No vale la pena seguir ocultando o tergiversando todo esto, porque acontece. Sólo en la medida en que se analice claramente por qué se produce, se estará en condiciones de ponerse a la tarea, inmediata e ineludible, de reformar esta situación. La voluntad de encarar esta reforma parece generalizada en el claustro docente y en el estudiantil. Pero, con buena voluntad no basta. Es necesario un esfuerzo de reflexión y elaboración para poner manos a la obra evitando cometer errores que ya la experiencia de muchos años en América Latina permiten atisbar. La causa fundamental, no la institucional que esté en contra de las aberraciones pedagógicas mencionadas anteriormente. Una estructura que motive e incite permanentemente a la búsqueda, a la investigación, al trabajo común y mancomunado, a la actividad cultural permanente. Que habitúe al ejercicio constante y renovado de la crítica y la autocrítica como único modo eficaz de avance en el conocimiento científico y filosófico. A la creación de esta estructura institucional debe contribuir decisivamente el Pensum que se adopte para la especialidad de Filosofía.

OBJECIONES AL PENSUM DE "FILOSOFIA Y SOCIOLOGIA" PROPUESTO:

- Se propone un Pensum de "Filosofía y Sociología" al término del cual se otorgará el título de "Filosófo sociólogo". Esta propuesta atenta, de hecho, contra la organización actual de los estudios en la Universidad. Actualmente existe organizada y funcionando una Escuela de Sociología dependiente de la Facultad de Ciencias Económicas. Al término del Pensum de esta Escuela se otorgará a los estudiantes el título de "sociólogo". Podría estarse alimentando así un futuro conflicto con esa dependencia universitaria, porque, con todo derecho, los estudiantes de sociología podrían reclamar a la Universidad por permitir que dentro de ella misma se esté limitando el campo de acción profesional para el cual se los capacita y declara idóneos.

- Mucho más grave si se analiza la perspectiva teórica que esta propuesta supone. La mera yuxtaposición de materias filosóficas a materias sociológicas es índice de una concepción que puede caracterizarse como reduccionismo sociologista y mecanicista. Se piensa que las disciplinas filosóficas y sociológicas están completas en sí mismas y que el ponerlas en relación no implica transformaciones decisivas al interior de sus respectivos campos. Esta solución ecléctica no pone en cuestión ni a la filosofía, ni a la sociología, cayendo en una actitud claramente antifilosófica por falta de criticidad. No vaya a ser que por razones de pura demagogia se pase a adoptar sin más esta salida ecléctica. No es posible compartir el prejuicio simplista y simplificante que propone sin más y en forma inmediata que una estructura social determina absolutamente una forma de pensamiento. Este prejuicio ha sido suficientemente criticado por distintas corrientes en la tradición filosófica mundial.

- El pensum propuesto se limita a ordenar de otra manera las materias que son tradicionales en todas las facultades de filosofía en América Latina, sin poner en cuestión los supuestos epistemológicos sobre los cuales se asienta la clasificación de las disciplinas filosóficas así organizadas.

- La estructuración del pensum no deja lugar a ningún tipo de nuevos aportes en el campo filosófico. Sólo la repetición de pensamientos elaborados en otras circunstancias. El asumir la tradición del pensamiento mundial no es malo. Pero cuando sólo éso se hace, se esteriliza la propia capacidad de elaboración conceptual.

- Por otra parte, el pensum propuesto no pone en cuestión la noción de historia de la filosofía, ni se plantea objetivos a lograr, ni justifica explícitamente sus fundamentos teóricos. Esto permite leerlo desde una multiplicidad de ángulos que no salvan la pluralidad ideológica o la libertad de cada docente en el ejercicio de su cátedra, sino que se convierte a corto plazo en la pieza de caza de todas las banderías, polarizando la discusión y la elaboración teóricas, dejando de lado el nivel propio de la actividad filosófica en la Universidad.

- Se asigna un determinado número de horas semanales a ciertos rótulos (materias) sin establecer qué objetivos se persiguen en ellas o cúal sería su contenido fundamental. Contenido mínimo que deben ser elaborado por docentes y estudiantes so pena de que los Centros Académicos carezcan de todo sentido.

- Tampoco se plantea nada respecto de la pedagogía que supone un desarrollo de esas materias o de los lineamientos metodológicos generales que deben respetarse en el tratamiento de los contenidos.

- Se continúa esgrimiendo el criterio de que el avance en la formación filosófica supone una cierta aprehensión cronológica de la historia de la filosofía. Esta idea debe ser analizada con detenimiento. En el campo de la historia hay ya propuestas múltiples para una pedagogía retrospectiva. No se trata de abrir juicio sobre esta posibilidad aunque valdría la pena tomarla en consideración.

En síntesis, no es que se deba clausurar el discurso sobre estos y otros tópicos decisivos, se trata más bien, de tomarlos en consideración para proponer un nuevo Pensum y sugerir que se fomente la reflexión y debate contínuos sobre los mismos, experimentando soluciones alternativas dentro de ciertos límites que así lo permitan, sin desmedro del nivel académico y en procura de elevarlo cada vez más.

FUNDAMENTOS PARA UN NUEVO PENSUM:

Un primer interrogante frente al cual hay que tomar posición so pena de tomarla inconcientemente, es: qué tipo de egresado de filosofía se pretende lograr y por qué?. De la decisión que implica la respuesta depende la organización misma del Pensum y esta decisión debe ser explicitada claramente. Este interrogante conlleva otras cuestiones como la del lugar de la filosofía en el ámbito de la Universidad y la del campo laboral posible para los egresados. Sobre todo, esto último es de responsabilidad de la Institución pensarlo y plantearlo desde el inicio de su vida universitaria a los estudiantes.

En este orden hay que responder que:

. Si bien no se está en condiciones de competir internacionalmente con los grandes centros filosóficos reconocidos mundialmente, esto no implica que no sea posible un aporte hasta original y novedoso eficáz, en orden al desarrollo del conocimiento científico. Tampo

co es consecuencia necesaria el que no se pueda lograr una capacitación aceptable que permita cubrir el campo del conocimiento que otros ya están desarrollando aprovechándose de la diplicencia de quienes deberían hacerlo. En la medida enque se hiciera posible esta capacitación se resolvería, incluso, la sensación permanente defrustración que es tan propia de los "filósofos" latinoamericanos y que los lleva, en múltiples ocasiones, a caricaturescos intentos de superar la consciencia de su inferioridad objetiva.

- Lo que sí se puede y se debe hacer es capacitarse en el manejo y dominio de toda la tradición filosófica mundial. No sólo de lo que tradicionalmente se ha concebido como filosofía por referencia a la Europa occidental, sino también de las múltiples y variadas expresiones de otras culturas. Toda esta tradición de pensamiento mundial debe ser retomada en función del correcto planteamiento y resolución de los problemas que son propios a nuestro Continente en el momento presente, sin hacer omisión del pasado y pensando en delinear el futuro. Si se pudiera ejemplificar habría que decir que hay que estudiar sin duda, el pensamiento de Aristóteles, por caso. Pero, no con un afán de pura erudición en el cual estamos perdidos de antemano por carencias bibliográficas, instrumentales, lingüísticas, etc. sino en función de establecer, por ejemplo las conexiones que su pensamiento tuvo con la época en que surgió y la respectiva estructura socio-histórica, analizando el influjo posterior del aristotelismo en el pensamiento europeo, árabe, y también latinoamericano, el modo en que se constituyó en un tremendo obstáculo contra el cual surgió la ciencia moderna, etc. Esto no quiere decir descuido en el acrecentar los fondos bibliotecológicos, con muy buenas ediciones, que los docentes no se capaciten para acceder a ellas, que nuestros alumnos no tomen contacto con estas ediciones. Debe realizarse esa capacitanión y ese contacto pero con un claro sentido del por qué. No se trata de pasatiempos para "ociosos" o "estetas" de las formas mentales. Se piensa por necesidad y la elaboración teórica supone un trabajo agotador para ser mínimamente productivo.

- Con esta perspectiva es posible que la Facultad de Filosofía, y dentro de ella la actividad filosófica, se constituyeran en un centro de cuestionamiento y crítica permante al interior mismo de la Universidad. Crítica y estudio de los fundamentos de las ciencias, de los objetivos y la estructura de la universidad, de la función de las ciencias en el contexto en que se hallan inmersas, etc. No es que el filósofo será idóneo para hablar de todo esto. Es que motivará al estudio de estos y otros tantos interrogantes decisivos para el futuro latinoamericano con otros especialistas.

- Por último, si bien los egresados saldrían capacitados para cumplir eficazmente su labor profesional como docentes de filosofía en el secundario, se vería ampliado su campo laboral hacia investigaciones interdisciplinarias, hacia otras universidades en el exterior, hacia labores de investigación en institutos latinoamericanistas del mundo entero, hacia la labor de otras facultades a más de las humanidades. Se estaría así en condiciones de ofrecer progresivamente a otros pueblos el conocimiento de nuestra propia realidad cultural.

Claro que este objetivo implica una modificación en la concepción misma de la filosofía, de la historia de la filosofía y de la metodología y pedagogía apropiadas para desarrollarla.

Practicamente todas las corrientes filosóficas contemporáneas coinciden en concebir a la filosofía como relacionada, condicionada, conectada con un contexto histórico. Cuál sea la relación con ese "contexto" no es problema que interese tratar aquí. También se ha generalizado el concebir a la filosofía como una actividad que debe ser fecundada por las ciencias en sus múltiples manifestaciones.

Una actividad que ya no puede reclamar para sí una autonomía u omnisciencia absoluta. Una actividad que debe dedicarse entre otras cosas, a dar cuenta de otras posibilidades de conocimiento para criticarlas, evaluarlas, y, posiblemente superarlas.

Por su parte, practicar historia de la filosofía supone enfrentarse con dificultades muy complejas de índole epistemológica y metodológica. La tradición filosofica y de pensamiento puede y debe ser recuperada. Debe tenerse muy en cuenta que, si bien el historiador en cuanto tal le interesa reconstruir el pensamiento con la significación que tuvo en su época y ateniéndose fielmente a los textos y documentos, el hombre que está detrás de todo historiador no puede conformarse sólo con eso. Nadie historia porque sí. Se historia el pasado por preocupaciones muy concretas del presente. Lo que conviene es explicitar claramente esas preocupaciones para lograr relacionar presente y pasado, sin interpolarlos, historia de la filosofía con filosofía, tradición con proyecto futuro. Toda tematización filosófica supone, por tanto, un aspecto histórico y otro problemático. Siempre lo histórico estáen función de lo problemático. Hay que tener esta afirmación muy en cuenta para no identificar lo problemático con lo presente. Si no se determina el problema no se puede establecer su génesis.

Lo ante dicho permite replantear algunos aspectos relativos al método seguido en la enseñanza de filosofía. Tanto las cátedras de historia de la filosofía como las de filosofía "sistemática" debieran cumplimentar un programa mínimo que permita superar las dificultades ocasionadas por las alternativas que debe vivir el ciclo lectivo. No puede quedar librado a la voluntad del docente o a las incidencias del curso (paros, feriados, etc) el desarrollo de los temas. El período que consideren las cátedras de historia de la filosofía debe quedar establecido en el Centro Académico, sin perjuicio de que se pueda realizar un anteproyecto por parte de los docentes encargados de los mismos, pra que el Centro se expida al respecto. No puede seguirse intensificando la perspectiva "historicista" en los cursos de filosofía "sistemática", ni dejando de lado cuestiones epistemológicas, metafísicas o lo que fuere en los cursos de historia de la filosofía, argumentando que en el primer caso, sólo la visión genética permite comprender los problemas (cabría preguntar qué problemas), y en el segundo caso, para qué entrar en esas cuestiones (problemáticas) si ya se las trata en los cursos "sistemáticos".

Cabe señalar, también, que el sistema de cátedras magistrales ha-sido practicamente abandonado en todas partes y reemplazado por di--versos sistemas que apuntan a una mayor participación y responsabilidad por parte de los estudiantes. El sistema de cátedras magistra--les apunta a la memorización y el esfuerzo repetitivo sin fomentar - la creatividad personal. Sería recomendable extender (de ser posi--ble generalizar totalmente) el sistema de seminarios, entendiendo -- por tales un trabajo participado y dialogado en el cual el docente -- cumple funciones de coordinador, guía, promotor, incentivador, principal evaluador, responsable del nivel de desarrollo teórico de los -- contenidos, etc. y los estudiantes intervienen activamente debiendo preparar temas, exposiciones, debatiendo, realizando búsquedas bibliográficas y consultas, organizando grupos de diálogo y reflexión, etc. Indudablemente, corre siempre a cargo del docente indicar el sentido, alcance y limitaciones del respectivo curso. Sería ideal que los mismos programas fueran elaborados de común acuerdo, previo a la iniciación de los cursos, por aquellos que participaran en los seminarios. El sistema de seminarios pone a cargo de los participantes el desarrollo de ciertas partes de la tarea a realizar, de acuerdo con sus capacidades. Esto permitiría recuperar el sistema de "propietarios" - de cátedras, en la medida que los docentes se habitúen a trabajar ellos mismos en equipo, coordinando, entre dos o más, algunos seminarios.

Todo esto apunta a la necesaria imbricación entre investigación y docencia que se debe ir intensificando en la Facultad. No existe una actividad radicalmente distinta entre docentes y alumnos. La actividad intelectual es siempre una, con diferencias de grado de exigencia y de rigor, pero una. Para ella se deben capacitar los estudiantes.

Con estos elementos es dable intentar una esquematización del nuevo pensum.

ESQUEMA DE NUEVO PENSUM PARA LA ESPECIALIDAD DE FILOSOFIA CON ORIENTACION LATINOAMERICANA:

La reforma se ha iniciado en el primer año básico de la Facultad. Es de suponer que al finalizar ese primer año los estudiantes habrán podido elegir ya su especialización y habrán recibido una cantidad - de elementos instrumentales que le permitan avanzar en la carrera universitaria.

Pensando concretamente en filosofía, en el primer año los estu---diantes verán, entre otras materias:

En el primer ciclo:

Fundamentos de ciencia social: alcanzando una idea de las distintas disciplinas que componen la ciencia social y - del lugar que podría caber dentro de ella a la filosofía.

Problemas Latinoamericanos: en esta materia se brinda una primera aproximación a la problemática de nuestro Conti--nente, sobre todo de un punto de vista político-social.

En el Segundo ciclo:

Fundamentos Filosóficos: en este curso se realizará una introducción a la filosofía latinoamericana contemporánea con un apartado especial dedicado a los problemas de investigación del pensamiento ecuatoriano, que se presenta sumamente fecundo a la investigación. Este curso haría las veces de prólogo a toda orientación latinoamericana de la especialidad.

Métodos de trabajo comunitario: en la que se pondría a los estudiantes en contacto directo con las realidades del país.

Realidad educativa nacional: en la que se aspira a realizar una reflexión sobre este importante aspecto.

Expresiones políticas actuales: donde se daría una primera aproximación a esta problemática política a nivel mundial.

Sin discutir, por ahora, las materias pedagógicas incluidas en el primer Pensum, se menciona a continuación el esquema de materias a desarrollar en toda la especialización para detenerse, posteriormente, en el análisis más detallado del segundo año que se inicia a partir de octubre de 1977. Todas las materias propias de la especialización están previstas con una intensidad de cuatro horas semanales.

SEGUNDO AÑO

III CICLO
Psicología General y Evolutiva
(3 horas semanales)
Metodolofía de la Investigación
(2 horas)
Teoría de los Modos de Producción y de las Formaciones Sociales
Problemas de método e investigación en historia de la filosofía.
Antecedentes de una teoría de la cultura latinoamericana.
Hermeneútica simbólica y mítica.

IV CICLO
Pedagogía General
(4 horas)
Modos de producción en América Latina.
Historia de la Filosofía Antigua.
Propuesta para una teoría de la cultura latinoamericana
Filosofía Náhuatl.

TERCER AÑO

V CICLO
Psicología de la Educación
(4 horas)
Historia de las Ideas Políticas en latinoamérica
Historia de la Filosofía Medieval
Historia del pensamiento norteamericano.
Lógica formal y matemática

VI CICLO
Didáctica General (5 horas)
Filosofías del derecho latinoamericanas
Historia de la Filosofía Moderna.
Sociología ecuatoriana
Pensamiento dialéctico.

CUARTO AÑO

VII CICLO

Evaluación Educativa (3 horas)
Historia de las Ciencias
Problemas del psicoanálisis
Historia del pensamiento español.
Prueba madurez idioma portugués
Historia de la Filosofía Contemporánea.

VIII CICLO

Didáctica Especial(3 horas)
Filosofía del Lenguage
Epistemología
Historia del pensamiento latinoamericano (precolombino y Colonia)
Filosofía brasileña.

QUINTO AÑO

IX CICLO

Historia del pensamiento latinoamericano.
Etica
Estética
Economía Polítca
Metafísica u Ontología

X CICLO

Filosofía política
Historia y problemas del pensamiento ecuatoriano.
Teoría de la literatura y el arte-latinoamericanos.
Teoría de las ideologías.

SEMINARIO DE LICENCIATURA EN FILOSOFIA CON ORIENTACION LATINOAMERICANA (2 horas semanales con duración anual culminando con la presentación de la tesis).

La distribución de horas apunta a que los estudiantes dispongan de tiempo para realizar otras tareas en la Facultad, ya que no sólo la-- asistencia a clases es proceso formativo. También las consultas a -- biblioteca, las elaboraciones y discusiones grupales, las consultas a profesores, etc. requieren un tiempo que debe estar previsto en el -- pensum.

Este plan parte también del supuesto de qué se entienda o pueda entenderse por filosofía o pensamiento latinoamericano. Mucho se ha -- discutido desde la época de Alberdi sobre esta cuestión. Por el momento, la solución que cabe es enfrentarse con nuestra propia realidad - histórico-cultural tratando de desentrañar nuestros problemas y de avanzar en su develamiento. El no hacerlo implicaría seguir pisando - sobreun "terreno" cultural desconocido que juega malas pasadas. No - se trata de hacer folklorismos o provicianismos mentales que no caben en el trabajo teórico. Se trata de conocer toda la tradición del pensamiento mundial para poder avanzar en el análisis de la propia especifidad. No se trata de falta de rigor, se trata de tomar conscien-- cia del tipo de rigor que requiere el estudio de las propias necesidades. La urgencia es el presente, pero en la medida en que se siga ignorando el propio pasado, se hace cada vez más difícil lograr una sincronía con el devenir a escala mundo y se aleja la posibilidad de planificar seriamente el futuro.

Cabe aclarar también que España ha sido la puerta de Europa por mucho tiempo, y, en ese sentido el estudio de su tradición de pensamiento es el estudio de una entidad cultural que mucho influyó e influye en lo nuestro. El predominio norteamericano sobre una porción considerable del mundo, en la cual latinoamérica está incluida, exige estudiar su evolución de pensamiento (téngase presente que ellos disponen de institutos con jugosos presupuestos destinados a estudios latinoamericanistas, mientras que en América latina existen nomás de dos o tres). Por último, el estudio del pensamiento brasileño tiene sus especificidades dentro del contexto continental y su importancia política actual exime de cualquier justificación a su necesario estudio.

En cuanto al SEGUNDO AÑO se pretende alcanzar en él un doble objetivo:

a) capacitar a los estudiantes en el dominio de ciertos instrumentos conceptuales básicos para la investigación del pensamiento (III ciclo),
b) aplicar esos elementos al estudio de casos concretos que permitan reelaborarlos y ajustarlos a las necesidades de la misma investigación (IV Ciclo)

Siempre la orientación general es hacia la reflexión sobre nuestra propia realidad y problemática, sin olvidar la tradición histórica mundial y la formación sistemática y rigurosa de los estudiantes.

Teoría de los modos de producción y de las formaciones sociales:

El objetivo en este seminario es que los alumnos logren analizar la constitución de la historia como ciencia e incorporen el dominio de conceptos básicos como los de "modos de producción" y "formación social" entre otros, para ponerlos en función del análisis de la realidad latinoamericana y mundial en otros seminarios.

Problemas de método e investigación en historia de la filosofía:

En este seminario debería ponerse en cuestión la noción misma de "historia de la filosofía", analizando también el instrumental conceptual disponible para su elaboración y las consecuencias teóricas e ideológicas que tiene la organización de una tal historia desde cualquier perspectiva. Niveles como los de 'historia de la filosofía', 'historia de las ideas' e 'historia del pensamiento' deben ser tematizados con detalle.

Antecedentes de una teoría de la cultura latinoamericana:

Desde los trabajos pioneros de Rodó, Ingenieros, Mariátegui, Ponce pasando por los de Henríquez Urena, Zea, M. Vallenilla, etc se han ido acumulando una serie de datos y propuestas en torno al problema de la especificidad de nuestra cultura, se trataría en este seminario de pasar revista a esas propuestas para asumir críticamente las dificultades que plantean y explorar vías alternativas.

Hermeneútica simbólica y mítica:

El mito y el símbolo dan que pensar. La tradición filosófica mundial se encuentra permanentemente inmersa en esta dimensión todavía misteriosa. El logos surge en contra del mithos y debe defenderse siempre de él. Los estudiantes deberían capacitarse en el dominio racional de estos elementos culturales.

Modos de Producción en América Latina:

El estudio de la productividad latinoamericana servirá de punto de partida para elaboraciones ulteriores a nivel de la productividad cultural.

Historia de la filosofía antigua:

El pensamiento"antiguo", como cualquier pensamiento, se constituyó en un determinado medio socio-histórico-cultural. Dentro de él debe ser estudiado. No es por azar que la "filosofía" surja en Grecia, donde un grupo de hombres "libres" pueden dedicarse al otium gracias al trabajo de miles de esclavos. Qué relación tenga esta situación con el pensar es lo que hay que analizar. No sea que esa conexión sea mucho menos extrínseca de lo que pudiera aparecer a primera vista, dada la deformación cultural de la tradición en que se ha sido formado.

Propuesta para una teoría de la cultura latinoamericana:

Se intentará, sobre la base de la revisión de antecedentes realizada en el III ciclo, la elaboración de algunas propuestas que sirvan como camino posible para avanzar en la resolución de este problema.

Filosofía Náhuatl:

Se ha difundido mucho el mito de que los pueblos precolombinos carecían de tradición gráfica. Sin embargo, los trabajos realizados en México (especialmente por Miguel León Portilla) han permitido redescubrir una inmensa tradición cultural como la de este pueblo del que todavía quedan supervivientes. La conquista no sólo significó la destrucción física de los indígenas sino el opacamiento y la tergiversación de su misma cultura. En este caso existe la posibilidad de analizar una situación concreta de la cual se pueden extraer muchos elementos para el análisis y la búsqueda posterior en otros campos.

La Facultad y, más concretamente la especialización de filosofía, se encuentra a veinticinco años de su fundación frente a un tremendo y apasionante desafío: convertirse en la primera especialidad de filosofía, Facultad, Universidad y país latinoamericano, en que se desarrolle un Pensum de filosofía orientado a las necesidades de nuestra propia situación cultural, quedando en condiciones de mostrar al mundo la especifidad de nuestras producciones.

Prof. Horacio V. CERUTTI GULDBERG
CUENCA, Enero 16 de 1977.-

SIDAD DE CUENCA
DE FILOSOFIA, LETRAS
AS DE LA EDUCACION
DECANATO
Cuenca—Ecuador

CUENCA, Enero 17 de 1977.-

Al Señor Director
del Centro Académico de Filosofía
Dr. ALEJANDRO SERRANO AGUILAR
Presente.-

Señor Director:

Atento a lo solicitado por el H. Consejo Directivo de la Facultad en relación con la elaboración y discusión de un nuevo Pensum para la especialización de filosofía y tomando en consideración el Pensum de "Filosofía y Sociología" que fuera oportunamente presentado, me he permitido elaborar una nueva propuesta para someterla a la consideración de los integrantes de este Centro Académico.

Por tanto, agradecería de Ud. quiera tener a bien citar a reunión con tal motivo para el día miércoles o jueves de esta semana.

Agradeciendo desde ya la atención que dispense a mi pedido, hago propicia la oportunidad para saludarle muy atte.

Prof. Horacio V. CERUTTI GULDBERG.-

UNIVERSIDAD DE CUENCA
FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS
Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
DECANATO
Cuenca—Ecuador

CUENCA, Abril 11 de 1977.-

Al Señor Decano de la
Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación
Dr. MARIO JARAMILLO PAREDES
En su Despacho.-

Señor Decano:

Adjunto a la presente informe del Centro Académico de Filosofía que incluye pensum aprobado por unanimidad en la reunión del 6 del corriente para la especialización de filosofía con orientación latinoamericana.-

Agradecería a Ud. se sirva elevar este informe al H. Consejo Directivo de la Facultad y quiera tener a bien disponer se hagan policopiados de la presente y el informe adjunto, en número suficiente para los integrantes --estudiantes y docentes-- del Centro Académico de Filosofía.-

Saludo a Ud. muy atte.,

Dr. FRANCISCO ORDOÑEZ
Director Encargado del Centro Académico
de Filosofía.-

ERSIDAD DE CUENCA
AD DE FILOSOFIA, LETRAS
NCIAS DE LA EDUCACION
DECANATO
Cuenca—Ecuador

Ref./ INFORME SOBRE PENSUM ESPECIALIZACION DE FILOSOFIA AL SEÑOR DECANO

En múltiples reuniones llevadas a cabo durante el período de vacaciones el Centro Académico de Filosofía ha considerado el "Anteproyecto de pensum para la especialidad de filosofía con orientación latinoamericana" que con fecha 16 de enero de 1977 y por nota de fecha 17 del mismo mes presentara al entonces Director del Centro, Dr. Alejandro Serrano Aguilar, el Prof. Horacio V. Cerutti Guldberg.-

En estas reuniones se consideraron propuestas de reforma al mismo anteproyecto de los docentes y alumnos integrantes del Centro, especialmente del Dr. Francisco Olmedo Llorente y del Dr. José Vega Delgado. Con estos aportes se redactó un proyecto definitivo que fue aprobado en la última reunión del 6 de abril del presente año. Esta versión definitivamente aprobada es la que se transcribe a continuación y se eleva al Sr. Decano para que por su digno intermedio sea considerada en el Consejo Directivo de la Facultad.

SEGUNDO AÑO

III CICLO	IV CICLO
Psicología General y Evolutiva (3 horas semanales)	Pedagogía General (4 horas semanales)
Metodología de la investigación (2 horas)	
Lógica I	Lógica II
Teoría de los modos de producción y de las Formaciones sociales.	Modos de producción en América Latina
Historia de la Filosofía antigua.	Historia de la filosofía medieval y renacentista.
Teorías antropológicas contemporáneas.	Antecedentes y propuesta para una teoría de la cultura latinoamericana.

TERCER AÑO

V CICLO	VI CICLO
Psicología de la Educación. (4 horas semanales)	Didáctica General. (5 horas semanales).
Historia de las ciencias I.	Historia de las ciencias II.
Historia de la filosofía moderna I.	Historia de la filosofía moderna II.
Historia de las ideas políticas en América latina.	Realidad ecuatoriana.
Historia del pensamiento español.	Curso libre.

CUARTO AÑO

VII CICLO	VIII CICLO
Evaluación educativa. (3 horas semanales).	Didáctica especial. (3 horas semanales).
Filosofía del lenguaje.	Epistemología.

UNIVERSIDAD DE CUENCA
FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS
Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
DECANATO
Cuenca—Ecuador

Historia de la filosofía contemporánea I.
Filosofía brasileña.
Etica.

Historia de la filosofía contemporánea II.
Historia del pensamiento norteamericano.
Historia del pensamiento latinoamericano I.

QUINTO AÑO

IX CICLO

Historia del pensamiento latinoamericano II.
Estética.
Economía política.
Ontología.
Curso libre.

X CICLO

Historia y problemas del pensamiento ecuatoriano.
Teoría de la literatura y el arte latinoamericanos.
Teoría de las ideologías.
Curso libre.

SEMINARIO DE LICENCIATURA EN FILOSOFIA CON ORIENTACION LATINOAMERICANA (2 horas semanales con duración anual culminando con la presentación de la tesis).-

ACLARACIONES:

En principio este pensum para la especialización supone una serie de aspectos que han sido debatidos y que se exponen en el Anteproyecto que le sirve de base.-

Se han respetado todas las materias pedagógicas incluídas en el pensum anterior (de filosofía y sociología).-

Todas las materias filosóficas se las concibe con una intensidad semanal de 4 horas.-

Se ha considerado conveiente sugerir al Centro de Pedagogía que se incorpore en la formación básica de los estudiantes una materia que tome en cuenta la historia de la filosofía de la educación latinoamericana.-

Se ha tratado de dejar la mayor cantidad de "cursos libres" que serán cubiertos con temáticas que oportunamente la Facultad establezca que está en condiciones de brindar. Entre estas temáticas son de interés: problemas contemporáneos del psicoanálisis, problemas hermenéuticos de la filosofía, el mito y el símbolo, problemas del pensamiento dialéctico, del pensamiento precolombino, de lingüística, de gnoseología, de teoría de las ciencias, de filosofía del drecho latinoamericano, etc. Los docentes deberán proponer proyectos al Centro Académico para que esos cursos se cubran como sea más conveniente para el desarrollo de la actividad filosófica en la Facultad.-

Interesa señalar que en una clasificación aproximativa la especialización contaría con 10 materias dedicadas a la historia de la filosofía clásica o del centro y 5 dedicadas a la historia de lo latinoamericano; 11 sistemáticas o problemáticas dedicadas al centro y 4 a Latinoamérica y 3 cursos libres. En otro tipo de aproximación: referidas a lo latinoamericano hay en total 9 materias, al pensamiento del centro 12, sistemáticas 7 y económicas 2. Con estas

aproximaciones se desea destacar que, si bien se tiende a una orientación latinoamericana de la especialización, en ningún momento se descuida la formación clásica de los estudiantes - que es, por otra parte, indispensable para abordar cualquier tipo de problemática latinoamericana.

Este Pensum se ha preparado y aprobado sobre el principio de no unir en un mismo título las áreas de Filosofía y de Sociología. El Centro Académico de Filosofía, sin desconocer las razones que justificaren la fusión de Filosofía y Sociología, juzgó conveniente separarlas, por dos razones fundamentales:

- La necesidad de disponer de horas libres para las materias de Orientación Latinoamericana.

- Los problemas de índole práctica que dicha fusión podría originar, dado que nuestra Universidad existe una Escuela de Sociología, que confiere el Título de Sociólogo.

Está demás aclarar que el contenido y los objetivos mínimos de las materias cuyos títulos se proporcionan anteriormente serán determinados en el Centro Académico para otorgarle mayor organicidad al desarrollo de la especialidad.

Cuenca, Abril 11 de 1977.

CENTRO ACADEMICO DE FILOSOFIA.

PROYECTO DE III CICLO DE ACUERDO AL PENSUM DE FILOSOFIA CON ORIENTACION LATINOAMERICANA APROBADO POR LA FACULTAD :

Del mismo modo que en enero elaboré un anteproyecto a pedido del Sr. Decano, ahora presento el siguiente trabajo como complemento indispensable de la labor iniciada en aquel momento y como consecuencia lógica de las mismas premisas que en ese primer documento planteaba.

El énfasis del nuevo pensum está en la investigación. Investigación que debe serlo de objetos concretos con metodología y objetivos también concretos. El avance de la misma debe ser riguroso y sistemático. Por otra parte, se debe implementar la posibilidad misma de la interdisciplina, al menos al interior del mismo campo que diseñan los cursos a desarrollarse en el tercer ciclo. En este sentido, lo primero que sugiero es la creación de un organismo que funciones como la columna vertebral del III ciclo. Un equipo de coordinación del ciclo integrado por todos los profesores que tienen responsabilidad en el mismo y por delegados de los estudiantes.
Este equipo debería desarrollar su actividad en un seminario permanente con dos horas seguidas semanales de duración. Estas dos horas deben ser consideradas horas de docencia y constarcomo tales institucionalmente en la universidad. Esto permite exigir la presencia activa del docente en las mismas y, por supuesto, garantiza su posibilidad de participación. Si bien de este tipo semanal se podría disponer hasta un máximo de una hora para evaluación y programación práctica de la marcha del ciclo, el tiempo mayor deberá estar destinado al intercambio teórico entre los asistentes. Cada uno pondrá a consideración del resto los problemas y metodologías que constituyen su curso y entre todos se tratará de aportar críticamente elementos que permitan una mayor integración del equipo como tal. La participación estudiantil deberá ser identificada, obligatoria y con responsabilidades bien específicas al interior del equipo de coordinación. Probablemente sería necesario que el equipo contara con un coordinador y un secretario.

En cuanto a los cursos por desarrollar: debe dejarse claramente establecido que se garantiza la libertad de cátedra, pero ello no significa justificar un accionar anárquico por parte del docente. La libertad de cátedra es un principio que tiene sus límites relativos y que debe implementarse en atención a los mismos, so pena de que el mismo principio deje de tener sentido.

El principio de la libertad de cátedra está inserto, en primer término en los objetivos de reforma aprobados por toda la Universidad en su oportunidad y en este caso por los objetivos y los supuestos epistemológicos del pensum de Filosofía con orientación latinoamericana aprobado por la Facultad. Quiero decir, la labor docente debe desarrollarse en plena libertad de enfoques, de metodología, de problemas pero con una seria intención de armonizarse al conjunto, ya que lo que está en juego aquí es la formación orgánica de los estudiantes de Filosofía y las posibilidades mismas de ir aguzando la investigación filosófica en la Facultad. Con estas aclaraciones existen algunos aspectos que mínimamente deben cubrir los programas por desarrollar en este III Ciclo, sin perjuicio de que mis formulaciones exijan ser reformuladas en cada caso por los docentes responsables.

METODOLOGIA DE LA INVESTIGACION :

Este curso, si bien breve ya que tiene prevista dos horas semanales deberá tomar en consideración los siguientes objetivos que condicionan también sus contenidos mínimos. Se requiere de una metodología orientada hacia la investigación filosófica. Problemas de historia de la Filosofía y de investigación sistemática deberían ser analizados en el mismo. Los estudiantes deberían salir capacitados para la elaboración de reseñas críticas, monografías y consultas bibliográficas sistemáticas. Lo que importa es la capacitación efectiva de los estudiantes en estas tareas y no la recitación memorística de principios y fórmulas cuya aplicación desconocen. Incluso la evaluación del curso se podría realizar sobre la base de monografías realizadas por los estudiantes en los otros cursos, juzgando en el caso de esta materia, la factura de las mismas. El libro de Mondolfo sobre problemas de investigación en historia de la Filosofía, el estudio de Van Steenberghen sobre cómo elaborar una monografía filosófica y el artículo de G. Henríquez que aparece en el Nº 2 de Pucara podrían servir, entre otros, como material de lectura obligatoria y discusión.

NOTA :

Caben aquí, antes de continuar con aspectos del resto de los cursos, ciertas observaciones de validez general. Todos los cursos deberían adquirir la forma de seminarios promoviendo la participación de los estudiantes y no sólo la explicación o dictado por parte del docente. En todos los programas deben incluirse un número apropiado de lecturas obligatorias constituídas por textos que la Facultad puede distribuir policopiados en algunos casos y las más de las veces que los estudiantes deben consultar en biblioteca o adquirir para ir formando su biblioteca personal con material seleccionado y buenas ediciones, en lo posible. Todos los programas deben constituirse como programas mínimos, es decir, deben brindar todas las indicaciones necesarias para que los estudiantes puedan desarrollar por su cuenta los temas que no han podido, por diversas circunstancias, ser tratados en clase. Todos los cursos deben incluir en su evaluación una monografía de 10 páginas como máximo, en la cual los estudiantes puedan desarrollar analíticamente algún tema del programa o relacionado con el mismo que especialmente les haya interesado.

LOGICA PRIMERA PARTE :

Este curso debe cubrir básicamente dos objetivos: informar a los estudiantes sobre las múltiples posibilidades de la ciencia lógica contemporánea y capacitarles efectivamente en el dominio de terminologías y simbologías para que las mismas dejen de constituirse en un obstáculo a la comprensión. La bibliografía posible es en este campo muy amplia. Sin embargo, consideramos que no está demás una visión histórica de la constitución de la lógica como la extensa de Bochenski o la breve que incluye Agazzi en su estudio. Es muy importante desarrollar la formalización lógica en paralelo con la historia misma de la matemática. La introducción de Körner podría servir como texto a este fin.

Por último debe recordarse que en la actualidad, incluso la llama-

da lógica matemática está considerada como lógica "Clásica" frente a las múltiples posibilidades de lógicas que se presentan. Esto no debe ser ignorado por los estudiantes, sin perjuicio que el curso pueda centrarse en definitiva en la "lógica menor" que no es de despreciar, ya que es el fundamento de la computación. En ese caso, es indispensable que los estudiantes tengan como lectura obligatoria el Organon aristotélico.

TEORIA DE LOS MODOS DE PRODUCCION :

El objetivo de este curso es superar el nivel de tratamiento vulgar o retórico a que se ha llevado cuestiones decisivas de la economía política y de la ciencia histórica, quizá motivado por la actividad política. Hay términos teóricos que se los maneja sin ningún rigor y desconociendo los supuestos y el contexto polémico en que los mismos se desenvuelven. Es el caso de "modo de producción" y "Formación social". El curso debería mostrar a los estudiantes las limitaciones del enfoque unilineal de la historia y las posibilidades de un enfoque multilineal (Melotti). Igualmente se requeriría una revisión de las distintas polémicas que se han promovido sobre estos temas, desde las del grupo de Althusser hasta las de los italianos, incorporando también el aporte de asiáticos y africanos, incluyendo elementos de la teoría del intercambio desigual. El énfasis debe recaer en los aspectos ideológicos o en las posibilidades de implementación en el análisis ideológicos y en la labor interdisciplinaria.

TEORIAS ANTROPOLOGICAS CONTEMPORANEAS :

Más allá de su designación imprecisa, este curso apunta al logro de conocimiengos básicos y bien fundamentados en relación con las teorías de la cultura que, como bien se sabe, han tenido influencia decisiva en la elaboración filosófica desde el siglo pasado. Desde los trabajos de Morgan hasta los de Levi Strauss o los anglosajones, mucho se ha producido en este campo y los futuros filósofos no pueden estar ajenos a estos enfoques. Mucho más cuando se piensa que nuestra América ha servido en muchos casos como lugar de experimentación de estas teorías y que representa un campo amplísimo para potenciales investigaciones. Indudablemente el enfoque de la antropología social o cultural no agota las posibilidades de la elaboración antropológica, pero de nada valen pseudos "especulaciones" filosóficas si se desconocen aspectos básicos iluminados por estas disciplinas, ya que no hay reflexión filosófica sin referencia a las ciencias. Se trataría, entonces, de un abordaje epistemológico a las teorías de la cultura más importantes. Esto deben implementarlo los antropólogos de la Facultad.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA :

De ninguna manera este curso puede tener como objetivo el logro de una visión panorámica o general del pensamiento antiguo. Si bien se debe exigir de los estudiantes un indispensable grado de información, que lograrán por su cuenta en base a lecturas controladas de buenos manuales como pueden ser los de la Pleiade en traducción de siglo XXI, los problemas y objetivos del curso de orientan por otra

parte. Ante todo es necesario, en este primer curso de historia de la Filosofía, poner en claro algunas de las tremendas dificultades que presenta la noción misma de historia de la filosofía y también la posibilidad de hablar de una filosofía antigua. Por otra parte, se trata de que los estudiantes se capaciten en la consideración de ciertos problemas que son inherentes al pensamiento antiguo y en el uso de metodologías adecuadas para enfrentarse a ellos. La ocasión de completar su formación en este campo la tendrán en la medida en que se capaciten mejor en estos aspectos. Deben quedar en condiciones de completar por su cuenta la formación e información en este campo tan amplio del filosofar humano. El curso próximo podría estar dedicado a establecer un paralelo entre la ética griega y la semita, como aspectos integrantes de la antropología que permiten una más accesible lectura ideológica, sobre la base de los respectivos modos de producción en que surgen estos discursos normativos.

Prof. Horacio V. CERUTTI GULDBERG
CUENCA, Julio 1977.-

CURSOS INTENSIVOS

VACACIONALES

robert j. minervini

INFORME DEL DEPARTAMENTO DE IDIOMAS

En Marzo del presente año se llevaron a cabo dos cursos intensivos de Inglés programados por el Departamento de Idiomas de la Universidad de Cuenca. Los cursos fueron solicitados por las facultades técnicas para favorecer a estudiantes y profesores que por obligación o elección vieron la necesidad de estudiar Inglés durante el mes de vacación. Los dos cursos se dictaron simultáneamente comenzando el 1°de Marzo y terminando el 1°de Abril. Descontando los fines de semana, hubo 23 días de clase que consistían en 3 horas diarias de práctica oral e instrucción teórica del idioma Inglés. Compartieron la enseñanza de las materias cuatro profesores del Departamento y una profesora contratada ad hoc.

CURSO PARA ESTUDIANTES DE MEDICINA Y ENFERMERIA. 2°CICLO DE INGLES.

En este curso se matricularon 24 alumnos, de los cuales 3 tuvieron que retirarse debido a algún conflicto de horario y otro que optó por dar el examen de ubicación logrando aprobar la materia. Tres de los matriculados no tuvieron notas suficientes para poder presentarse al examen final. Los 17 alumnos restantes aprobaron la materia luego de asistir a las veinte y tres clases y dar las pruebas correspondientes. Una hora de clase diaria fue dedicada a práctica oral del idioma con un enfoque técnico respecto al contenido. Es decir que de acuerdo con las estructuras idiomáticas propias del 2° ciclo de Inglés se empleaba termino

logía, diálogos y conferencias de carácter estrictamente médico. La profesora que dictó esta parte del curso es especializada en Laboratorio -- Clínico en los EE.UU., y el texto que se utilizó se llama English For Medicine (Inglés Médico). Además, los estudiantes se beneficiaron de ayudas audio-visuales preparadas por la misma profesora, tales como diagramas de la anatomía interna y externa del cuerpo humano. La segunda parte del curso (dos horas diarias) dictada por otro profesor se centró en la materia comprendida en 11 lecciones del texto English Sentence Structure (como repaso) y 7 unidades del libro tres de la Serie Lado. Conforme a dicha materia el profesor también hizo uso del libro English Pattern Practices con sus respectivos pictogramas para reforzar ciertos modelos gramaticales del idioma.

CURSO PARA PROFESORES DE INGENIERIA Y ARQUITECTURA. 1°CICLO DE INGLES.

En el curso se matricularon 10 profesores de la Universidad, retirándose 2 por motivos personales. Luego del mes de estudio y dos pruebas los 8 alumnos restantes aprobaron el 1°ciclo de Inglés. Se dictaron tres horas de clase diarias durante los veinte y tres días del curso. (1 hora y media en la mañana y 1 hora y media en la tarde). Por la mañana la clase recibía práctica oral intensiva, consistiendo en repetición coral e individual, diálogos, conversación controlada y libre, utilizándose pictogramas coordinados con el texto English Pattern Practices. Esta parte del -- curso fue dictada estrictamente en Inglés. En la tarde se recibía una hora y media de instrucción teórica del idioma, es decir, explicación gramatical ampliamente suplementada de ejercicios orales y escritos. El empleo de terminología técnica, en este curso, fue necesariamente limitado, puesto que a un nivel de estudio tan básico el vocabulario, ya sea técnico o cotidiano, tiende a ser reducido. Hago notar que dentro de la Facultad de Ingeniería el estudio de Inglés Técnico es permitido solamente después de haber aprobado dos ciclos de Inglés General.

RESULTADOS.

La enseñanza de idiomas extranjeros en forma intensiva no es nada nuevo. Sin embargo, habiendo sido la primera vez que se ha dictado en la Universidad de Cuenca, los dos cursos dictados en Marzo tenían carácter de experimento, y felizmente el experimento tuvo resultados muy positivos. Desde luego, el alto porcentaje de los alumnos matriculados que aprobó -- las respectivas materias (74%) es en si un logro poco común en los cursos ordinarios. Vale la pena mencionar también que fueron muchas las calificaciones de Muy Buena y Sobresaliente, lo que indica que en el corto tiempo de un mes los estudiantes no solamente asimilaron el contenido de la materia (que normalmente se enseña en un período de cuatro meses) sino también se mostraron capaces de retener en forma provechosa y eficaz la materia y rendir una prueba oral (en idiomas la más difícil y definitiva) de modo muy satisfactorio. Por otro lado, fuera de lo académico, pueden considerarse con éxito estos cursos intensivos a base de la actitud sumamente positiva manifestada tanto por los instruidos como por los instruc-

tores. Había un trabajo por hacer y se lo hizo, sin quejas, sin recelo, sin demandas, sin interrupción. Más bien se lo hizo con buena voluntad y mucha eficacia. Y así debe ser, pues con bastante motivación se gana la mitad de la batalla y en nuestro caso la mitad del idioma. (Una observación no científica pero verídica). Cabe decir que los dos cursos intensivos de Inglés ofrecieron un ahorro de tiempo muy ventajoso para la mayoría de los inscritos. Las enfermeras participantes en el curso para Medicina, habiendo cumplido el 2°ciclo de Inglés, pudieron rendir su servicio de enfermería rural a partir de Abril, por el contrario no hubieran podido hacerlo hasta Agosto. En el caso de los ingenieros y arquitectos, el curso intensivo les posibilitó estudiar el idioma durante el período de relativa inactividad, puesto que todos trabajan a tiempo completo durante el ciclo académico.

OBSERVACIONES.

¿A qué factores puede atribuirse el éxito general de los cursos intensivos de Marzo? Este punto fue discutido en una reunión de los profesores que dictaron los cursos. Calculando que un ciclo normal contiene 17 semanas de clase con 4 clases semanales, son teóricamente 68 clases dictadas. Digo "teóricamente" porque tomando en cuenta días feriados, asambleas, etc. se dictan en el mejor de los casos 60 clases. Pues los cursos intensivos de Marzo se desarrollaron durante 23 días hábiles (21 de estudio y 2 de pruebas) con tres horas de clase diarias, dando un total de 63 horas de clase dictadas. La gran ventaja aquí fue el ininterrumpido proceso de instrucción, aprendizaje y práctica oral tan importante en la adquisición de lenguas extranjeras. Todos los participantes en este experimento se dieron cuenta de que el estudio de un idioma no tiene que ser necesariamente un proceso demasiado largo y tedioso. Otra ventaja ofrecida por los cursos vacacionales fue que los estudiantes pudieron concentrarse en el estudio de Inglés no teniendo otras materias que cursar durante el mes, de modo que había más tiempo para hacer tareas con más seriedad.

Una diferencia puede destacarse entre los dos grupos de personas inscritas en los cursos: las enfermeras tuvieron la obligación de aprobar este 2° ciclo de Inglés para desempeñar su servicio de enfermería rural. Pues había presión durante el mes para cursar la materia con éxito. Sin embargo, la moral y motivación mostradas por ellas en clase fueron notables y una razón bien podría ser el hecho de que una tercera parte del curso fue dedicada a temas médicos cuidadosamente coordinados con el uso correcto del idioma Inglés. El caso de los ingenieros fue un poco distinto en que ellos no tenían ninguna obligación académica de matricularse en el curso (aunque aprobando una materia puede ayudarles a subir de categoría). Prácticamente no existía ninguna presión por hacer el trabajo sino su propio deseo de superarse un poco, viendo la necesidad de tener conocimientos del Inglés para mejor provecho de los textos que utilizan diariamente en sus cursos técnicos. En términos de enseñanza de idiomas se puede decir que este grupo siendo pequeño y consistiendo en gente interesada y motivada fue "ideal". Se hizo uso efectivo de pictogramas -

en conjunción de extensiva repetición oral de moldes estructurales para la formación de hábitos linguísticos, y conversaciones en las cuales se empleaban las estructuras aprendidas. El uso de terminología técnica fue limitado, como se ha dicho anteriormente, sin embargo el método (una modificación del audio-visual) tuvo buena acogida por los alumnos, produciendo los resultados favorables ya anotados.

Es preciso mencionar aquí otro factor contribuyente a la buena marcha de los cursos intensivos. Se trata del gran esfuerzo hecho por los profesores que organizaron y dictaron las materias. El reto no era simplemente cubrir una docena de lecciones del texto en un mes, sino hacer que los estudiantes asimilaran el contenido de esas lecciones y pusieran en práctica los moldes estructurales de tal manera que se les facilitara poder leer y comunicarse en un idioma extranjero. Esta finalidad fue satisfactoriamente cumplida, citando como evidencia el alto número de aprobados, las buenas notas y también el gran interés expresado por muchos de los estudiantes en continuar con el estudio de Inglés dentro de la Universidad.

CONCLUSIONES.

Dentro de las consideraciones acerca de la pertinencia de este pequeño experimento en la realidad universitaria, debo señalar primero la alta utilidad de los cursos intensivos de idiomas en los siguientes aspectos:

(1) Gran ahorro de tiempo para estudiantado y profesores interesados en estudiar idiomas dentro de la Universidad.

(2) Estudio concentrado e ininterrumpido del idioma.

(3) Máxima práctica oral y escrita --metodología y énfasis pueden ajustarse de acuerdo con la especialización del grupo y con el propósito del curso.

(4) Excelente oportunidad para que la comunidad universitaria se beneficie de los más modernos y eficientes métodos que pueda ofrecer el Departamento en la enseñanza de lenguas extranjeras y nativas.

Esta experiencia que ganamos dictando los cursos de Marzo nos servirá muy pronto con respecto a la Especialización de Inglés que la Facultad de Filosofía pretende abrir en el mes de Octubre próximo. En el pensum de estudios son designados dos ciclos de estudio intensivo del idioma Inglés requiriendo nada menos de 15 horas de clase semanales dedicadas a práctica oral y escrita, con refuerzo del laboratorio. A base de la experiencia obtenida en Marzo y teniendo presente la Especialización de Inglés, se sugirió en la sesión de profesores del Departamento que haya mayor planificación de cursos intensivos futuros en cuanto a

la distribución de horas y preparación de materiales. Nuestro experimento nos ilustró las siguientes necesidades:

(a) más exacta planificación de la materia por cubrirse en cada día de clase.
(b) mayor uso del laboratorio de idiomas, y
(c) adquisición de ayudas visuales más adecuadas.

Si los cursos de Marzo tuvieron algunas pequeñas fallas, en la opinión de los profesores, fueron precisamente en aquellas áreas. Pues en buena hora nos damos cuenta de nuestros éxitos y errores, y por lo tanto miramos hacia el futuro con más confianza en nuestra habilidad en programar nuevos cursos intensivos en beneficio de la Universidad.

PROYECCIONES.

No quisiera exagerar el significado de todo lo antedicho pero sí creo que como precedente los cursos intensivos de Marzo insinúan numerosas posibilidades referentes a nuestra tarea de impartir instrucción de lenguas extranjeras y nativas. Por supuesto tendrían que ser discutidas ampliament- por todo el personal del Departamento de Idiomas para determinar la factibilidad de cada una de ellas. Me permito aquí mencionar algunas de esas posibilidades que surgieron en la sesión de profesores de Inglés:

(1) Extender el concepto de intensidad a la enseñanza de las otras lenguas --Francés, Alemán, Ruso, Quichua.

(2) Ofrecer cursos intensivos durante los ciclos académicos, posibilitando al estudiante cursar dos niveles de un idioma en un solo ciclo.

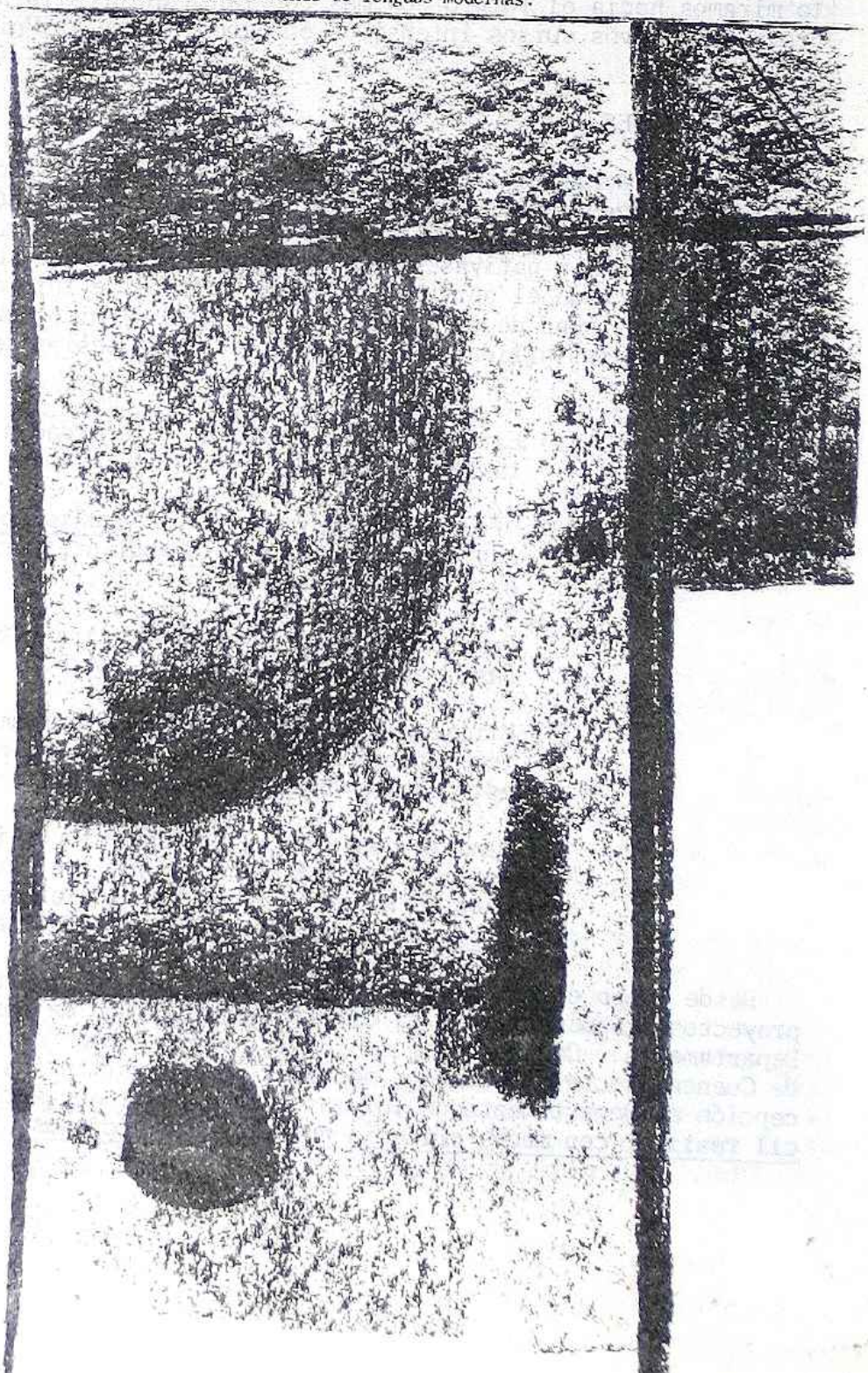
(3) Programar cursos intensivos para materias más avanzadas, por ejemplo Inglés 4°, 5° y 6°.

(4) Utilizar hasta donde sea pedagógicamente factible -- terminología técnica en los cursos para profesores y estudiantes de carreras especializadas.

(5) Mantener abierto el laboratorio de idiomas según horario fijo para permitir que los estudiantes aprovechen de mayor contacto con la lengua extranjera fuera de clase. (Esta medida se efectuará muy pronto).

Desde luego el factor más importante en las consideraciones de los proyectos propuestos será el de la disponibilidad de los profesores del Departamento. Como es bien sabido la crisis económica de la Universidad de Cuenca afecta a todos los sectores de la institución no teniendo excepción el Departamento de Idiomas. Cabe decir que sería sumamente difícil realizar con mucha eficacia nuestras proyecciones, incluyendo la Es-

pecialización de Inglés, si el Departamento no puede contar con el equipo necesario y número suficiente de profesores. Aquí existe un verdadero círculo vicioso: con solamente 5 profesores de Inglés pretendemos -- proveer a los sectores estudiantiles y docentes cursos ordinarios e intensivos, y a la vez preparar a nuevos maestros a través de la Especialización. Además a la falta de personal, el Departamento de Idiomas carece de un local adecuado para el desarrollo normal de sus actividades y también de ciertos materiales tan indispensables para asegurar el mejor desempeño de sus funciones en el área didáctica. Estos comentarios provienen del afán siempre mostrado por el Departamento de Idiomas de servir a la comunidad universitaria ofreciéndole los mejores y más avanzados métodos en la enseñanza de lenguas modernas.



ALGUNAS PROPOSICIONES SOBRE EL QUEHACER HISTORIOGRÁFICO NACIONAL

manuel carrasco v.

1. INTRODUCCION.

Habremos de comenzar manifestando que los presentes apuntes tratan de constituirse en los lineamientos propedéuticos hacia una reflexión e pistemológica sobre el quehacer historiográfico nacional inserta en el marco de una visión global de la historia comprendida a la luz de las corrientes actuales.

Muchas de las ideas aquí expuestas fueron concebidas al calor de lecturas un tanto asistemáticas, carentes quizá, de la metodología apropiada en cuya búsqueda nos empeñamos, por lo que la presente exposición pretende, a la par, ser un camino tentativo para llegar a ella.

Conocemos de antemano que para la mayoría de lectores la historia, como conocimiento científico, está ya conformada definitivamente y pocos son los problemas que en su esencia o en su contorno pueden plantearse.

Nada más erróneo que lo afirmado por el consenso casi general. Los materiales existentes, en lo que al Ecuador respecta, poco han sido revisados o interpretados. Con contadas excepciones, el quehacer historiográfico en nuestra patria, se ha movido dentro de la tónica señalada en "Perspectivas hacia una historia total", esto es:

> "La concepción de los "hechos singulares", como objeto de la investigación histórica, conduciendo a un verdadero culto del detalle y la monografía; las fronteras nacionales vistas como elemen

tos de definición de las unidades de análisis; el desconocimiento profundo de la historia extra-europea; la actitud negativa del idealismo - historicista en cuanto a la posibilidad de una efectiva explicación científica de la historia y su relativismo; las tareas del historiador consideradas como estudio del pasado como pasado -- mismo, sin ningún vínculo con las necesidades del presente; la preocupación obsesiva por los hechos político-institucionales, por la psicología de - los "grandes hombres" y por las ideas de los grupos dominantes. (1)

Han conducido a los círculos más o menos especializados a una erosión del prestigio de la concepción histórica. Si esto ha sucedido entre los estudiosos, para el común y corriente de las gentes, la historia no constituye sino un mero "contar cuentos", una insensata acumulación de hechos, fechas y personajes. No olvidemos que, por lo menos en la enseñanza primaria y de bachillerato, el pasado nacional está sumergido en los oscuros causes de la leyenda y el mito.

Lo que es más grave aún, estos mitos y leyendas, que en cierto sentido tienen un valor histórico, pero que no son historia, han sido protegidos y auspiciados, cuando no creados, por la versión oficial a pretexto de -- salvaguardar la integridad nacional, "las raices históricas de nuestro -- pueblo" y no sabemos que argumentos más.

Esto que apuntamos, muy a la ligera, en buena medida ha contribuído para el desprestigio de la historia como ciencia que nos ayudará a conocer el pasado, para explicarnos el presente y avizorar el futuro. De aquí -- que nos atrevamos a afirmar que el ecuatoriano carece de conciencia histórica, pues ve en ella lo que ya dijimos: un cuento más o menos divertido, pero no tiene noción de la historia como ciencia. Más, es hora ya de aceptar la afirmación de P. Vilar:

> 'Es cierto que es una ciencia (la historia) en - vías de constituirse. Pero es que toda ciencia está siempre en vías de constitución". (2)

A la vez que debemos compaginar ésta con aquella otra verdad:

> 'De puramente anecdótica que era todavía hacia - 1750 en Europa, la historiografía moderna se ha hecho cada vez más total, cada vez más decidida a captar a la vez la diversidad y la unidad del devenir humano" (3)

Es decir, que la historia, a la vez que se construye como ciencia debe ser síntesis total, explicación integrada de todos los niveles de la actividad humana.

He aquí un inicio, un punto de partida para el enfoque de la historiografía nacional.

grafía nacional.

Hemos creído encontrar cierto paralelismo con las ideas que arriba corren transcritas en algunas otras expuestas por H. Cerutti G. en su "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano" (4). Pensamos tomar como presupuesto para nuestra exposición las acertadas conclusiones a las que Cerutti llega en su trabajo publicado en Pucará. Quizá algo más, la lectura de su artículo nos ha servido de guía. Ha avivado ciertas inquietudes que teníamos al respecto.

2. UNA DIGRESION SOBRE LA ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE DE LA HISTORIA.

Si bien es cierto que la preocupación central de Cerutti es la de llegar a una definición del pensamiento latinoamericano y por ende del ecuatoriano, sus proposiciones están íntimamente ligadas con el contexto general de la historiografía en virtud de la unidad de las ciencias sociales.

Ahora bien, por el momento no nos interesa la historiografía filosófica como tal, sino en cuanto puede establecer un método o sistema de comprensión de la historia como ciencia, con categorías propias, conjugando el resto de posiciones, esto es, economicistas, sociologistas, culturalistas, etc.

Porque estimamos que de lo que se trata es de encontrar en esta circunstancia la metodología apropiada a la historia y las periodizaciones que la correspondan, sin hacer de esta ciencia la hermana menor del resto de disciplinas sociales. Tampoco con esta afirmación defendemos una superioridad de ella, frente a las otras ciencias que se ocupan del hombre y su diversa problemática.

Lo que se debe realizar es la captación de la realidad nacional a través de una perspectiva verdaderamente histórica. Para ello proponemos una ampliación de la visión nacional hacia la ciencia histórica general bajo los lineamientos conceptuales que nos pueda brindar la filosofía (o la filosofía de la historia), en cuanto, según nuestro criterio, ésta se ocupa de los fundamentos y métodos científicos. Todo esto dentro de los esquemas teóricos propuestos por las corrientes que se encuentran a la vanguardia de los análisis históricos.

Por otra parte, estamos de acuerdo en que se debe "institucionalizar la nueva historia en nuestro medio" (5). Hemos de reservarnos por el momento una explicación sobre la "nueva historia", para centrar nuestra atención en el carácter de la enseñanza de la historia en escuelas y colegios. Consideramos que si no se realiza un verdadero giro copernicano en la infraestructura intelectual, resulta inútil todo esfuerzo del teorizante de la historia.

Expliquémonos. Está claro que J. Maiguashca propone la institucionalización de una nueva historia enfocada por la teoría analista francesa. Con esto estamos plenamente de acuerdo, no por simple novedad sino porque pensamos que su metodología y principios han capitalizado eficientemente

los postulados de lo que debe ser la historia en esta segunda mitad del siglo XX, en cuanto el marxismo y más concretamente las tesis fundamentales del materialismo histórico han contribuído al tránsito hacia una historia ampliada. Historia ampliada que precisamente ha sido formulada -- por los annalistas con ciertos fundamentos en el materialismo histórico. Pero como ya lo examinaremos, los annalistas van más allá de los postulados teóricos del materialismo histórico.

Sin embargo hemos de preguntarnos, ¿qué sucede con esta nueva historia? Tendremos que responder nosotros mismos: hasta ahora constituye patrimonio exclusivo de una élite intelectual, en su mayoría formada en el extranjero, con obras y ponencias de limitada edición y por lo tanto, poco difundidas. Esto significa que la nueva noción no ha llegado a la - gran masa del profesorado y estudiantado del Ecuador, determinando que - la "historia" continúe aprendiendose dentro de los moldes tradicionales, esto es, insistimos nuevamente, como el cuento de la patria, tan caro a la didáctica nuestra.

Ante ello es que anotamos la necesidad de una mayor divulgación de - las nuevas nociones históricas dentro del profesorado medio y escolar, como la única posibilidad de llegar a la masa estudiantil. Sólo así se podrá enrrumbar positivamente hacia una concepción verdaderamente científica de la historia, de lo contrariocontinuaremos como estamos.

Es posible que se argumente, preguntando si los fundamentos, métodos y lenguaje de la epistemología histórica así planteada pueda llegar a - ser captada por todos. Nos apresuraremos a contestar positivamente: fundamentandonos en lo que ya se hizo con la gramática estructural y con la mayoría de corrientes modernas de la linguística, por poner un ejemplo,- en escuelas y colegios del país.

Habría que aprovechar las diversas circunstancias presentadas para esta divulgación: seminarios, cursos de perfeccionamiento y sobre todo los estudios a realizarse en la nueva modalidad de la especialización de historia y geografía que comenzará a regir en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuenca a partir del ciclo Octubre-Enero (1977-1978). Además es tiempo ya que se piense muy en serio en la creación de un instituto de investigaciones o centro de estudios históricos en la Facultad, entre una de sus finalidades podría encontrarse la profundización en estos asuntos.

En síntesis: existe una necesidad perentoria de trabajar en la divulgación de los actuales conceptos históricos, si es que se desea verdaderamente en nuestro país dar a la historia el carácter de ciencia moderna. Una responsabilidad por quienes de una u otra manera estamos interesados en su estudio. Por lo tanto, es urgente ponernos a construir la historia como una ciencia de la totalidad, en lo que a nuestro medio hace referencia.

3. HACIA LA NUEVA HISTORIA.

A nuestro entender, del texto de Cerutti se desprenden dos importan -

tes conclusiones:

a) La historiografía filosófica ecuatoriana y la latinoamericana, que bien puede hacerse extensivo a la historiografía en general, afronta el problema de la metodología y en relación con éste, el de la periodización.

b) Por lo regular, con anterioridad a los años 60, en América Latina, y a la década del 70, en el Ecuador, los enfoques y análisis se han movido dentro de las nociones idealistas, cuyas metodologías no se encuentran en consonancia con las necesidades de un estudio crítico, cintífico y global, como se propone en la actualidad.

En suma, el idealismo historicista facilita la aprehensión unilineal del devenir humano: lo político-institucional, lo cultural-literario, lo económico-social, etc.

En los últimos años las premisas economicistas y sociológicas, sustentadas en el materialismo histórico, han logrado un gran alcance de aproximación a la problemática. Pero, se las considera limitadas, ya que se cae nuevamente en una visión unilateral, cuando lo que se debe buscar es la interrelación de los diversos niveles, lo que supone un trabajo en equipo de los científicos sociales. De esta manera, la historia rompería sus propios límites. Se produciría el estallido de la historia para reelaborarse como ciencia, en conformidad con la propuesta de Vilar.

En eso estamos. Aparentemente en un callejón sin salida. En un momento en el cual la historia sería convertida en una especie de gran cajón de sastre, en el que sin orden ni concierto irían a parar todos los aspectos del quehacer humano, sin que se pueda establecer una teoría precisa y válida para su interpretación. Más, no olvidemos que Vilar nos propone ir de la investigación a la teoría y de ésta a los casos, con lo cual creemos que podemos retomar nuestra idea medular: la conformación de la nueva historia total, o sea, capaz de captar la unidad y la diversidad del devenir humano.

Por ello es que, en cuanto a la metodología, nos ha inquietado inmensamente la escuela annalista, entre cuyas propuestas podemos mencionar en primer término, un programa revolucionario de concepción de la historia (6) siendo su primer paso el terminar con la incomunicación que existe entre los diversos tipos de historiadores y sobre todo entre éstos y los científicos sociales.

Los aspectos económico y social, investigación en la que se empeñan la mayoría de estudiosos actuales en el Ecuador, de acuerdo a lo poco que hemos logrado conocer, constituyen tan sólo perspectivas desde las cuales el historiador puede penetrar en el proceso histórico, pero considerado éste como un todo. Por lo tanto, no existen historias económicas o sociales sino historia total. Es decir que, a través del andamiaje político, social, económico o cultural debemos construir el resto de niveles humanos, sin quedarnos únicamente en uno de estos campos. De esta manera abarcaríamos la gran estructura histórica, de la que el modo de producción, la conformación social, los rasgos políticos o culturales son componentes

o partes.

La historia es una ciencia social en cuanto debe preocuparse no de los eventos o hechos, ni de los personajes o individuos, sino de la realidad social. Esto es, de los grupos organizados que se proyectan en diversas perspectivas: sueñan, consumen, luchan....

Para lograr lo anotado es preciso elaborar una teoría, fundamentarse en ella, lo que supone un análisis racional, es decir científico, basado en un método adecuado.

En cuanto a la metodología, los annalistas parten del planteamiento de un problema, de un interrogante que puede ser objeto de investigación empírica, dejando a un lado la preocupación excesiva por los documentos y los períodos temporales. Esto significa que el primer paso de la investigación está dado por lo que se ha llamado la "historia problema". Una vez establecido el centro del análisis, se abarcarán todos los aspectos: temporalidad, periodización, estructura económica, social y política, etc. En suma, el estudio de un determinado problema debe irradiar hacia todos los aspectos históricos a fin de encaminar la investigación hacia la historia total.

Esta historia total debe estar hilvanada por las categorias del tiempo histórico, que a su vez tiene diversas proyecciones: corta, media o larga duración. La temporalidad evita que la historia se diluya en economía, sociología, en suma en el resto de ciencias sociales, puesto que el tiempo es exclusivo del transcurrir histórico.

Quizá uno de los planteamientos más positivos que encontramos en la escuela annalista es la interdisciplina, que permitiría el trabajo en equipo, con lo que eludiríase el asfixiante aislamiento del investigador, al mismo tiempo que permitiría obtener mejores planteamientos y conclusiones.

Por último, el historiador annalista no desecha el método crítico de las fuentes primarias, al que asimila las tesis materialistas de la historia, sin acogerse por cierto al determinismo económico, lo que tampoco significa que deje de poner como primer piso del proceso histórico la vida material, punto de partida de esta escuela. Se propone buscar la interdependencia de los niveles o estratos, considerando al materialismo histórico un instrumento de análisis idóneo, al que agrega la elaboración de categorías temporales para explicar el devenir social.

Dichas así las cosas, a simple vista aparece como una salida ecléctica entre idealismo y materialismo histórico. No se trata de esto, sino de una refundamentación de la historia en la cual se han tomado en cuenta los aspectos positivos de la investigación idealista.

Si los historiadores tradicionales habían derivado su concepto de tiempo histórico a partir de la vida política y diplomática, el annalista trata de encontrar su tiempo en el ritmo de vida de las sociedades. Estas no permanecen estáticas, son entes móviles en permanente fluctuación. El ritmo está marcado por las nociones de lo contínuo y lo discontínuo. La

primera establece la estructura, la segunda hace referencia a la ruptura estructural; ruptura que determina un viraje en la sociedad y finalmente en la civilización. La civilización es lo que en última instancia interesa, pero no se debe ver en ella únicamente el trasfondo, el escenario donde actuaron las individualidades. Las civilizaciones constituyen el objeto de la historia y su dialéctica se centra en el paso de un mundo a otro (7)

De este continuo fluir del tiempo el annalista va a deducir por lo menos tres grandes ondas temporales. Las estructuras de larga duración que condicionan la vida humana imperceptiblemente. Las coyunturas más fáciles de captar pueden ser delimitadas entre fechas. Son de media duración y marcan la historia de sistemas y grupos. Finalmente encontramos los eventos u ondas cortas. Puntos en el tiempo que forman parte de nuestra conciencia inmediata y han constituído la principal preocupación de la historia (8)

El problema del historiador annalista es detectar la dialéctica que se cumple entre estructuras, coyunturas y eventos y finalmente entre las civilizaciones. Entiéndase por "civilización" esa totalidad donde la humanidad debe encontrar su historia y lo que le pertenece.

Esta es, a nuestro criterio, la gran tarea que se debe emprender. Rastrear el tiempo histórico de larga duración, determinar sus rupturas estructurales, los cambios y virajes que se produjeron en la sociedad ecuatoriana. Conocemos con cierta exactitud los eventos. Se han precisado ciertas coyunturas. Pero, es necesario revisar todo esto, realizar un análisis crítico y severo a fin de rectificar muchas nociones y encontrar la estructura en la que está inmersa la historia nacional. Y, a la postre precisar la civilización o civilizaciones que nos han pertenecido.

Quizá sea preciso partir de la coyuntura actual porque sólo así podremos distendernos hacia el pasado, pivotar en el presente y construir nuestro futuro. En este sentido, aunque no estemos de acuerdo con el pensamiento de Braudel, la historia tiene algo de profecía, en cuanto debe ayudarnos a ver el mañana. Esto es lo que falta en el Ecuador: una toma de conciencia de hacia dónde vamos, puesto que hasta el presente hemos vivido únicamente de las "glorias" pasadas, adormecidos en laureles cuya autenticidad resulta dudosa. Hemos ido hacia el pasado por el pasado mismo, sin obtener de él una respuesta para el ahora y el mañana. Hay más, de tanto estudiar el pretérito sin proyección, sin un verdadero espíritu crítico, nos estamos quedando en él irremediablemente. El estudio de la historia debe ser generador de nuevas energías, línea maestra del desenvolvimiento actual, esquematizador del futuro.

Tenemos plena conciencia que al trazar estas breves líneas nada nuevo u original hemos dicho todavía. Pretendemos tan sólo realizar por el momento una labor divulgadora. Sobre todo, hacer un llamado a quienes se encuentran preocupados por estas actividades para dialogar, intercambiar ideas y emprender en una labor que urge y no puede ser postergada por más tiempo.

En suma, hacer nuestros los planteamientos annalistas con el propósito de, conducidos por su metodología, intentar un estudio científico de la historia nacional, en conformidad con los últimos avances. Empero, no hemos de considerar a esta escuela y su metodología como la meta, hemos de ver en ella un punto de partida para el inicio de una investigación que indudablemente abrirá nuevos rumbos para la historiografía ecuatoriana.

4. CONCLUSIONES.

Creemos con firmeza que se deben aunar esfuerzos para aprehender de una manera total la historia patria. Intensificar el campo investigativo en búsqueda de conclusiones más acertadas. Sabemos que hay mucho por revisar, existen algunos criterios que deben ser rectificados.

En el presente estudio se han insinuado algunos aspectos, manifestado inquietudes. Consideramos que de tener la oportunidad habremos de profundizar en muchos de ellos. Pensamos que la refundamentación de la historiografía nacional se impone, en base de una metodología común y un diálogo interdisciplinario.

Cuenca, Mayo de 1977.

NOTAS:

1. CIRO FLAMARION, S. CARDOSO, HECTOR PEREZ BRIGNOLI: "Perspectivas hacia una 'historia total", en: Perspectivas de la historiografía contemporánea (Ed. Melo S. A. México)

2. PIERRE VILAR: "Historia Marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser", en Perspectivas de la historiografía contemporánea. (Ed. Melo S. A México)

3. ANTOINE PELLETIER: "La noción de civilización", en: Materialismo histórico e historia de las civilizaciones (Ed. Grijalbo S. A México)

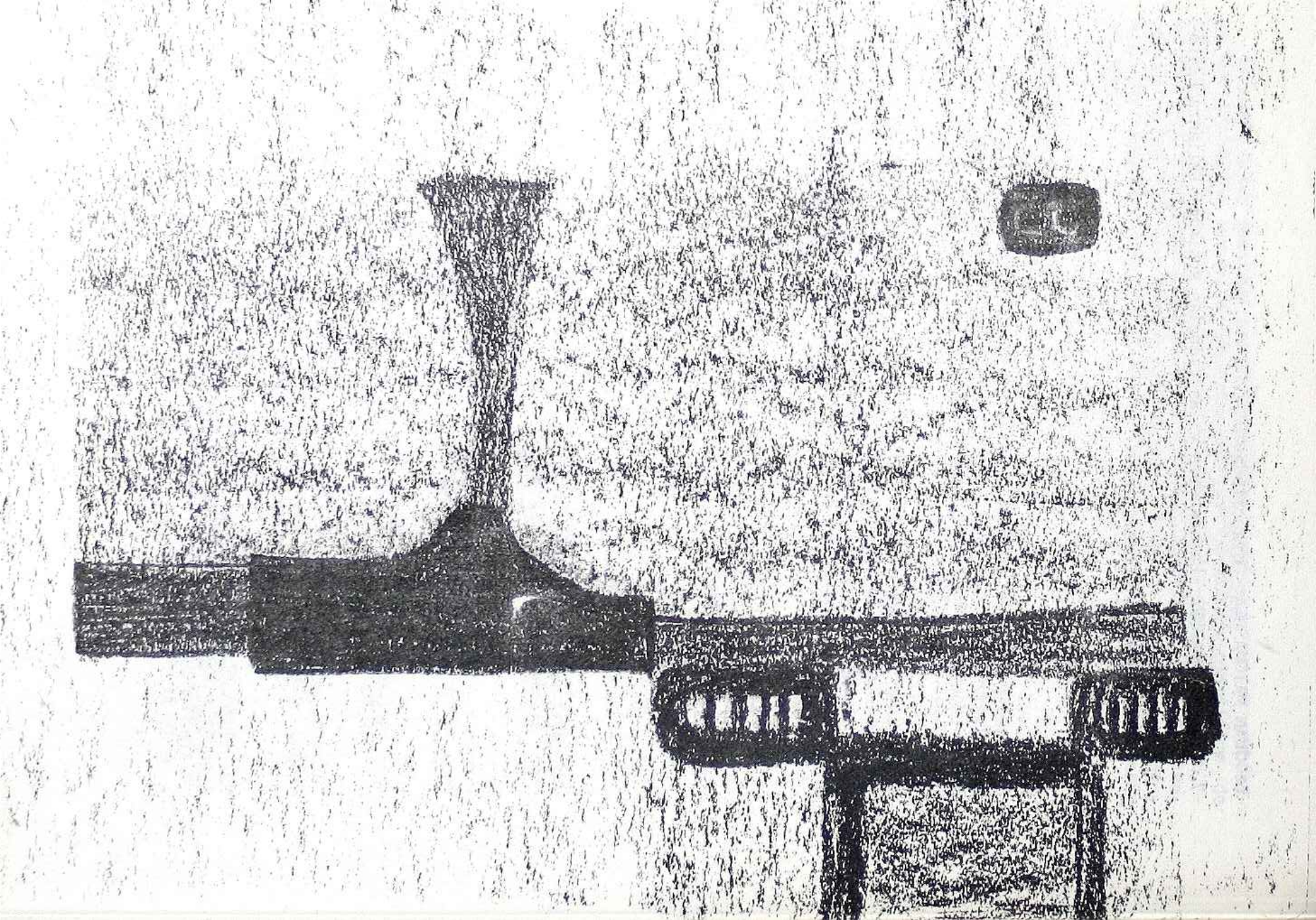
4. HORACIO CERUTTI G: "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano", en: Pucará, Revista de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Universidad de Cuenca. N°1.

5. JUAN MAIGUASHCA: El historiador como científico social y su papel en el análisis de los problemas económicos, sociales y políticos de la América Latina y del Ecuador, ponencia presentada al Primer Seminario de Historiografía Económica y Social del Ecuador.- Cuenca, 18-21 de Agosto de 1976.

6. JUAN MAIGUASHCA: Obra citada.

7. FERNAND BRAUDEL: La historia y las ciencias sociales (Alianza Editorial. Madrid)

8. FERNAND BRAUDEL: Obra citada.



RESEÑAS

Selected Poems of Jorge Carrera Andrade.-Translated and with an introduction by H. R. Hays. Albany, State University of New York Press, 1972, 259 págs. E. bilingüe.-

"Mientras poetas latinoamericanos tales como Pablo Neruda, Jorge Luis Borges y Octavio Paz han estado recibiendo la mayor parte de las atenciones de los críticos, el poeta ecuatoriano Jorge Carrera Andrade ha continuado escribiendo tranquilamente su poesía 'transparente'. Sin embargo, los poemas de Carrera Andrade están indudablemente entre los mejores que jamás se hayan escrito en lengua española y ha sido frecuentemente mencionado como un posible candidato al Premio Nobel"

Estas son las expresiones iniciales que se emiten en la solapa de "Selected Poems of Jorge Carrera Andrade", obra editada y traducida con una pequeña introducción por H. R. Hays.

La edición se inicia con un acierto al anotar en la Tabla de Contenidos los poemas, agrupándolos bajo el título del respectivo poemario del que fueron seleccionados, manteniendo además el cuidado de colocarlos en orden cronológico.

La introducción de Hays relaciona la vida política y diplomática de Carrera Andrade con su obra poética. Lo hace en forma sobria, destacan-

do lo que cree que puede resultar más interesante al lector de habla inglesa, especialmente norteamericano.

Cabe anotar que cuando Jorge Carrera Andrade se hizo cargo del consulado del Ecuador en San Francisco, en 1940, su llegada a los Estados Unidos coincidió con un nuevo interés en la Literatura Latinoamericana. La política de Roosevelt de acercamiento a Sudamérica facilitó el que se diera un subsidio del gobierno para la traducción de poesía. Así fue cómo el público norteamericano tuvo la posibilidad de conocer y disfrutar de la riqueza poética de la Literatura Latinoamericana.

La obra de Carrera Andrade hasta 1940 fue recopilada y publicada en "Registro del Mundo", en Quito. Para ese entonces el poeta era ya conocido por el lector de habla francesa. H. R. Hays lo incluye en su " 12 Spanish American Poets", publicación que apareció en 1943. Muna Lee tradujo al inglés un grupo de poemas de Carrera en "Secret Country" que se publicó en 1946.

En 1947 aparece "Antology of Contemporary Latin American Poetry" auspiciada por el gobierno norteamericano y editada por Dudley Fitts y que también incluye al poeta ecuatoriano.

Antes de seguir adelante con el comentario acerca de la publicación que nos ocupa conviene decir algo en relación con el traductor y comentarista. H. R. Hays es novelista, dramaturgo y autor de numerosos ensayos, sus "Selected Poems" fueron publicados en 1968. Ha traducido los Poemas Selectos de Bertold Brecht, Los escritos Selectos de Juan Ramón Jiménez y una novela, "El Cuchillo de Piedra" del mexicano José Revueltas. Su "12 Spanish American Poets" fue reeditada en 1972.

La traducción de una obra literaria en general exige un gran esfuerzo, que debe enfocarse a resolver problemas de forma y contenido por igual, tratando de transmitir al lector no sólo lo que el autor quiere decir, sino, de ser posible, la forma en que lo hace.

No conviene abundar sobre este problema, pero, si vale la pena destacar que la traducción de poesía es mucho más difícil que la de la prosa.

H. R. Hays acepta un enorme riesgo al traducir la obra poética de Carrera Andrade tratando de ser lo más literal posible. Es más, trata de hacer coincidir su traducción línea por línea con el texto original del poeta y lo logra admirablemente. Muy rara vez le hace falta utilizar dos renglones para completar una idea que está en dos renglones opuestos del original y esto es más que explicable dada la estructura de modificación del inglés que mantiene un orden diferente de la del español. El efecto que logran las líneas traducidas por Hays resulta impresionante; la fidelidad es asombrosa ya que, mientras le es posible, conserva un cierto ritmo y algunas veces aún la rima.

Resulta curioso observar cómo repite el traductor un efecto de encabalgamiento utilizado por el autor en este par de versos de 'ISOLINA' -

lavando el comedor. Es su mano liviana
al sacudir el agua, un hisopo de abril

As she washes the diningroom. Her light hand
Shaking out water is an April asperging.

También es interesante el tratamiento que da a estrofas de versos pequeños. Ante la imposibilidad de coincidencia línea por línea Hays toma la estrofa como un módulo y le da ritmo y rima. Tal es el caso de "Canción Breve del Espantajo" de donde tomamos la última estrofa:

Y le da el ocaso	And sunset bestows
una cruz de sombra	A cross of shadow
al espantajo.	Upon the scarecrow

Siendo la edición bilingüe resulta enormemente atractiva para los estudiosos de los dos idiomas y para quienes cultivan la poesía.

JOSE NEIRA MUÑOZ

MARIO JARAMILLO PAREDES: Estudio histórico sobre Ingapirca. Quito, Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1976, 171 págs.-

La Pontificia Universidad Católica del Ecuador en este último bienio ha desarrollado una amplísima labor editorial. El plan que se propuso para celebrar el vigésimo tercer aniversario de fundación, en el campo de las publicaciones, lo ha cumplido con seriedad y ha sido un incentivo para continuar con ediciones de importantes obras: las dos últimas que conozco, en el campo de la historia y aspectos afines son excelentes: El Poder Político en el Ecuador, de Oswaldo Hurtado y la Historia del Ecuador, siglo XVI, de José María Vargas. Las dos, editadas en este año, serán objeto de comentarios amplios en la próxima edición de Pucara. Ahora, quiero concretarme a la obra de Mario Jaramillo Paredes que ha circulado ampliamente en los medios universitarios y de especialización y ha sido recibida con beneplácito general.

El autor, con estilo sencillo, que es el que se debe emplear en la exposición histórica, al decir de nuestros grandes historiadores, hace la mejor síntesis de las noticias e informes que proporcionaron cronistas, viajeros científicos e historiadores, hasta llegar a los años se-

senta de este siglo en que el proceso de deterioro de Ingapirca había - llegado a alarmar y preocupar a entidades públicas.

Pedro Cieza de León, el cronista más objetivo en la descripción e información histórica, Antonio de Ulloa y Jorge Juan, Carlos María de la Condamine: uno de los que con más exactitud describió el complejo arquitectónico de Ingapirca; en fin, Juan de Velasco, Alejandro Humboldt, - Francisco de Caldas, Federico González Suárez, Paul Rivet...han sido estudiados, analizados y en algunos casos, comprobados en el terreno con las estratigráficas y pozos de sondeo, según rigurosos métodos científicos de investigación arqueológica.

El Dr. Jaramillo describe detalladamente la elipse y los cuerpos anexos, dando dimensiones precisas, analizando criterios y rectificando algunos tópicos, por ejemplo, el de la procedencia del material, sobre lo cual se había sostenido legendariamente que procedía de la misma ciudad sagrada del Cuzco y demostrando, con claros argumentos, que la cantera está situada a un kilómetro del adoratorio, en la hacienda El Hato de la Virgen, cerca del río Gulanza.

Al hacer el análisis del aspecto técnico de la construcción de la elipse, después de dar datos científicos, cede a la tentación de hacer anotaciones en torno a la calidad estética lograda por los incas:...."la armonía entre las piedras convexas y la forma elíptica de la construcción.....producen arquitectónicamente un equilibrio perfecto y una delicadeza impresionante, pese a que el material empleado, es decir, la piedra, no es precisamente un material delicado....." (p.87) Esta emoción del autor ante la belleza de la obra se justifica plenamente porque la elipse, de estilo clásico cuzqueño, representa el más alto logro en la talla y pulimento de la piedra: el material más noble del arte arquitectónico. Armonizando las líneas verticales y horizontales de cada uno - de los bloques pétreos asimétricos con la ligera curvatura, característica del almohadillado y con la enorme curvatura de la construcción y añadiendo a todo ello los vanos trapezoidales enmarcados en su parte superior con grandes dinteles, se ha logrado un efecto estético extraordinario y singular, único en América y muy distante de las otras escuelas - artísticas mayores de nuestro continente: la azteca o maya.

Las ilustraciones, intercaladas a lo largo del texto o incluidas al final del mismo son excelentes fotografías tomadas expresamente para la obra por el Doctor Fausto Sánchez Valdivieso.

En el mismo capítulo expone acerca de la finalidad de la elipse y de las construcciones complementarias, decidiéndose por lo que hoy se juzga como lo más aceptable: su carácter religioso-ceremonial. El nombre tradicional y vulgarmente difundido de "Castillo de Ingapirca", ha sido sustituido por el más acertado de "Adoratorio".

Cerca de cinco siglos han pasado desde que Huayna Cápac mandó construir Ingapirca. El tiempo, el abandono, la despreocupación y la incultura, entre otras causas, se han unido para destruir y hacer desaparecer gran parte del complejo. Es a partir de 1967 cuando se procede a - redescubrir Ingapirca y se inician trabajos de limpieza, consolidación,

reposición y restauración. Siempre auspiciados por el Banco Central del Ecuador han trabajado, en primer lugar, Gordon Hadden, en un lapso de cuatro meses, de octubre de 1967 a enero de 1968; luego una misión científica del mismo Banco, presidida por el Dr. Juan Cueva Jaramillo, en 1970; después, una misión española dirigida por el Dr. José Alcina Franch, durante los períodos de vacaciones, en el lapso de dos años y por último, continúan los trabajos hasta la actualidad, aunque en menor escala, estudiantes de la especialización de Historia y Geografía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Estatal.

Mario Jaramillo intervino activamente en la campaña dirigida por el Dr. Cueva, fue testigo y copartícipe de los descubrimientos de Pilaloma, importante sector administrativo-residencial y, en parte, de ocupación preincásica; de un sector que después la misión española lo llamó de La Condamine, por corresponder exactamente a los planos del sabio francés; y de abundante cerámica y esculturas en piedra. Esta vivencia y el contacto permanente con el Director de la misión, han sido la base de lo más novedoso e interesante de la obra. El autor, a más de hacer constar sus propias experiencias, ha tenido la oportunidad de trabajar con materiales de primera mano, algunos de los cuales son originales inéditos.

Juzgamos como fundamental esta campaña porque los resultados obtenidos abrieron la posibilidad de continuar los trabajos, pues los caminos quedaron prácticamente señalados. El Dr. Alcina y sus colaboradores, con mejor financiamiento, realizaron dos campañas en los meses de julio, agosto y septiembre de 1974 y 1975: ampliaron las excavaciones de Pilaloma, desenterraron el enorme sector de La Condamine, descubrieron numerosos enterramientos singulares y colectivos y restauraron un sector de la elipse o Adoratorio. Lamentablemente, para la opinión de algunos, los trabajos no se hicieron con la rigurosidad científica que hubiéramos deseado, sobre todo en la restauración de la elipse, y aún no conocemos los informes definitivos sobre el abundante material óseo, lítico, metálico y cerámico recogido y parcialmente llevado a España.

Opinamos que el Dr. Jaramillo, que ha preferido dar a su trabajo un enfoque histórico, podría ampliarlo, añadiendo numerosos datos que se han obtenido después de terminada su obra, tanto más, cuanto que siempre ha estado directa o indirectamente vinculado con los trabajos realizados en la zona. No hay que olvidar que al prehistoriador o al historiador les toca aprovechar los datos proporcionados por los arqueólogos para correlacionarlos dentro de un proceso cultural y dar las necesarias explicaciones e interpretaciones. Lo que añadiría vendría a afianzar lo que concienzudamente ha expuesto en su obra y con su autoridad de experto en Ingapirca nos daría una visión total de lo que hasta hoy se ha descubierto y estudiado en el único sitio ecuatoriano con restos arquitectónicos prehispánicos de gran importancia.

La tercera zona estudiada por el Dr. Jaramillo es la conocida como Ingachungana o Intihuagtana. Con objetividad describe lo que se puede observar in situ y aquello que se ha desprendido y rodado hacia el Intihuayco y que lo descubrió y estudió Angel Bedoya; después expone las diversas interpretaciones que se han dado del lugar, descartando unas y de

jando en pie otras: así la tesis vulgar que afirma haber sido un baño del Inca se la rechaza por razones obvias y se mantienen las de que pudo ser un juego del Inca o un sitio sagrado destinado a encadenar simbólicamente al Sol, probablemente en los solsticios.

El capítulo dedicado al Intihuayco es más corto y con razón: lo que allí se encuentra son principalmente formaciones naturales que acaso los incas pudieron aprovecharlas para asociarlas a sus creencias y ceremonias religiosas, tales son los casos del Intiñahui o Cara del Sol, de la gigantesca cabeza del Inca, vista de perfil, o de la llamada tortuga. Lo que más sobresale en este capítulo es algo que interesa a especialistas: el estudio de la cerámica. Para ello se basa fundamentalmente en dos trabajos del Dr. Juan Cueva: un informe del Banco Central y una publicación constante en la Revista de Antropología, No 3, de la Sección de Antropología del Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura.

Como los tipos de cerámica encontrados en el Intihuayco son muy variados, como los trabajos del Dr. Cueva no se compaginan en su totalidad y como la misión española encontró abundantísima cerámica allí y en otros lugares del complejo de Ingapirca, sería muy interesante cotejar informes y profundizar en las correlaciones culturales que conlleva el estudio de la cerámica: capas de ocupación humana, duración de cada una, entrecruzamientos, supervivencia de técnicas, temática, refinamiento estético, etc. etc, para obtener algunas conclusiones y aclarar puntos que aún no han quedado resueltos.

En el campo de la historia y más en el campo de la arqueología muchos datos son provisionales, están sujetos a distintas interpretaciones y, en todo caso, ante ellos siempre habrá perspectivismo histórico. Es asombroso el conocimiento que en estas últimas décadas se ha llegado a tener del hombre y de sus huellas materiales dejadas a través del tiempo, de ahí que la tarea que tiene el investigador del pretérito sea cada vez más apasionante. Por ello, a Mario que nos ha entregado su primera obra histórica le aseguramos un brillante porvenir como historiador: su capacidad para investigar, replantear tradicionales enfoques del pretérito, profundizar y dar nuevas interpretaciones, le llevarán a realizar una importante obra histórica y así contribuirá a mantener el prestigio del Azuay que en la segunda mitad del siglo pasado y en la primera de este siglo ha tenido brillantes historiadores.

JUAN CORDERO IÑIGUEZ

ARTURO ANDRES ROIG: Esquema para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana. Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1976, 146 págs.

Se encuentra circulando un interesante libro del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, "Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana", que desde su misma nominación atrae la atención del lector y no se diga una vez que se ha concluído su estudio, por las reflexiones e inquietudes que suscita.

En el prólogo del libro, el P. Hernán Malo, concluye: "es de esperar que el presente estudio histórico-filosófico sea un estímulo y modelo de crítica" y en verdad pienso que sin llegar a exageraciones, el trabajo de Roig, si puede ser calificado como acertadamente lo hace Horacio Cerutti como "pionero" en el estudio crítico sobre el contenido del pensamiento de Peralta, Belisario Quevedo y tal vez del mismo pensamiento liberal y en especial, lo que él ha denominado el "positivismo".

Señalar pautas para futuras investigaciones en el campo de las ideas filosóficas como aquellas que ha iniciado la Universidad Católica y otros Institutos Universitarios del país, es uno de los objetivos que se propone Roig, con su libro.

El estudio que él realiza es incompleto ya que evidentemente en el campo de la historia y sistematización de las ideas filosóficas y políticas queda un largo camino por recorrer por todos aquellos que coincidimos en la imperiosa necesidad de profundizar el conocimiento de lo propio en función de la revolución social en América Latina.

En el primer capítulo de la obra, Roig aborda el tema del "desconocimiento de la Filosofía Ecuatoriana". Su argumentación destinada a demostrar la existencia de una "filosofía ecuatoriana", enfrenta las objeciones en contra que han formulado filósofos tradicionales e incluso el natural prejuicio que sobre el "concepto filosofía" tenemos aquellos que realizamos estudios de la materia, en la Facultad de Filosofía, que no han superado todavía la arcaica escuela "academicista". Si entendemos por Filosofía, siguiendo el criterio de Roig, el estudio de las "ideas en relación con la función que cumplen dentro del sistema de conexiones de una época dada" llegaremos a la única concepción aceptable y posible del controvertido término. Las ideas filosóficas, no necesariamente para ser considera-

das como tales, se ocuparán de lo ontológico y lo epistemológico, sino que tendrán estrecha relación con la política e incluso con la literatura, campos que han sido abordados por numerosos pensadores ecuatorianos, cuyo contenido no ha sido aún estudiado sistematizado y analizado.

Para lograr la tarea de "rescate", como lo califica el autor del libro, del pensamiento filosófico ecuatoriano, es indispensable contar con una metodología que permita valorar las ideas expresadas por los literatos, políticos y científicos que han existido y existen en nuestro medio. Esta metodología implica una "labor interdisciplinaria" que abarca en un primer momento "análisis estructurales" de "lo social que han comenzado a tomar cuerpo dentro de los estudios histórico-económicos". Roig puntualiza y con mucho acierto: "el quehacer filosófico no es ni puede ser ajeno a las características epocales de los modos de producción y a las relaciones humanas que imponen". De esta forma queda por más claro que el estudio que se propone, la metodología que se utiliza, el instrumental científico y categorías posibles para el análisis son las del marxismo, que en su aplicación dialéctica a la realidad del pensamiento filosófico ecuatoriano, producirá una cabal interpretación de la misma como requisito indispensable para la transformación de la sociedad ecuatoriana. Nos encontramos dentro de una corriente fecunda del pensamiento marxista que alejado del manualismo y el esquematismo, se propone contando con su instrumental científico acercarse a la realidad para enriquecerse y desarrollarse en su única justificación de comprensión y transformación del mundo.

Abordar, además, el estudio de las ideas da una especificidad propia al estudio ya que la comprensión de éstas debe tomar en cuenta no sólo su carácter "determinado" sino el "determinante" con relación "al sistema de conexiones de cada época".

Sin embargo, Roig no utiliza y diría que a propósito evade la utilización de las categorías y léxico propios del marxismo. Utiliza en líneas generales su método (esto daría lugar a una larga discusión), encubriéndolo con justificaciones parcelarias de uno o varios autores burgueses sin desnudar su contenido ideológico dentro del contexto en que está formulado.

Da la impresión de que Roig se encuentra "amordazado", que no puede hablar con claridad, que necesita un ropaje para encubrir convicciones filosóficas que implican compromiso político, frente a

situaciones convulsionadas y en las cuales "pensar" en función de la transformación del sistema actual, constituye un delito que es penado con el atentado o la muerte.

Pero, además, y cabe esta explicación, la lexicología de Roig es consecuente con su oposición al "manualismo" y "esquematismo" del Marxismo y su discurso pretende no caer en él, al no utilizar su terminología, corriendo el riesgo y como en efecto le sucede de llegar a una mixtura del marxismo con el pensamiento de M. Scheller.

El capítulo II, dedicado al "Proyecto de periodización de la filosofía en el Ecuador" tiene mucha importancia por las inquietudes que despierta, éste sienta las bases para sus estudios sobre Peralta y Quevedo y es consecuencia de lo que fundamentó en el primer capítulo. Su esquema no es particularizado a las formas de pensamiento en cuanto fenómeno específico sino que incluye en la misma "otros aspectos que pueden mostrar una sociedad en su evolución histórica". Para ello es indispensable establecer y Roig lo hace sintéticamente en esta parte de su libro y en forma más amplia en "Bases metodológicas para el tratamiento de las Ideologías", la relación existente entre discurso filosófico y el discurso político y cómo "toda filosofía de una época, sobre todo aquella que permite ser leída como ideológica, es un programa justificatorio del modo como una determinada clase social o determinados grupos de poder, reformulan las demandas de la sociedad". Por todas estas razones la periodización que propone Roig toma en consideración fundamental la estructura social: modo de producción y los principales hechos políticos y económicos que sirven de base para las etapas del pensamiento que señala en cada período, así como el "estudio del sistema de contradicciones que caracterizan a una determinada sociedad en sus diversos momentos históricos".

Sin embargo, merecería una larga discusión como lo afirmamos anteriormente, la metodología y el esquema que el autor propone y además de precisar los conceptos que utiliza que muchas formulaciones al no encuadrarse abiertamente en el marxismo implican analogías con otros pensamientos que constituyen la formación y convicciones de Roig. Tal es el caso del tratamiento que da al "sistema de contradicciones" sociales que hemos citado y que precisamente reflejan una concesión Schellereana del problema.

En todo caso, lo que sí debe reconocerse en Roig es la validez de su esquema de periodización para iniciar los trabajos propuestos y así constatamos como se logran múltiples aciertos por su par

te en sus análisis sobre Peralta y Belisario Quevedo.

Aborda el pensamiento de estos autores, no dentro de la literatura "apologética" o denigratoria que sobre ellos pesa sino desde el punto de vista de una crítica que merece el calificativo de tal cuando precisa el sistema de conexiones que conlleva su discurso filosófico y político, señalando en cada caso los condicionamientos de sus ideas, las inquietudes que dejan para el futuro y la influencia de su pensamiento en la actualidad, cuando evidencian problemas que aún deben ser considerados para una cabal comprensión de la historia y la realidad de nuestro país.

En cuanto al cuadro mismo del desarrollo del pensamiento ecuatoriano, que acertadamente es calificado por el autor como "hipótesis de trabajo" abarca desde la colonización hasta nuestros días. Esta periodización tiene como mérito reunir diversos criterios que hacen relación al pensamiento universal, pero no "in abstractum" sino en relación como dijimos con los modos de producción: "etapa del trabajo servil y esclavo, crisis de esta etapa; período del trabajo asalariado y primera crisis del mismo".

Cabe destacar también que en el libro de Roig se realiza un amplio análisis sobre el liberalismo y así como del contenido filosófico que sobre Peralta y Quevedo, deduce en todas sus dimensiones.- Considero que el esfuerzo realizado pese a ciertas limitaciones de información propias de un personaje que a pesar del rigor que utiliza, ha estado una breve estancia en contacto con la producción y fuentes de los pensadores ecuatorianos, es sumamente valiosa para futuros estudios que en esas líneas pueden realizarse.

Además, de las limitaciones señaladas quisiera añadir una crítica, formulada más como una carencia y limitación del trabajo de Roig y que me parece desde mi punto de vista, ser fundamental.

Existe en su estudio una total ausencia para caracterizar el pensamiento de quienes forjaron los hechos políticos e históricos de la sociedad ecuatoriana; el pueblo explotado: masas campesinas, artesanado, proletariado, etc.

Esta grave omisión no sólo se evidencia en este estudio filosófico sino que en él han incurrido un gran sector de estudios de la economía e historia del país y continente. Se forjan interpretaciones sólo desde la óptica de las contradicciones interburguesas o las internacionales, sin contar para nada con las luchas y pensa —

miento de aquellos que constituyeron la base social de todos los acontecimientos sociales y políticos.

Así, en la formación del pensamiento proletario en el Ecuador no se hace relación alguna al mutualismo, al anarquismo y a su desarrollo hasta la masacre de 1922 y luego se margina a pensadores marxistas, socialistas y comunistas que como Manuel Agustín Aguirre y Pedro Saad y otros más recientes, responden a un importante período histórico de hondas repercusiones en el momento actual y cuyo pensamiento filosófico y político también merece un lugar muy importante en la Historia de la Filosofía y de las ideas en nuestro país.

Para concluir, expresamos que valoramos el trabajo del filósofo argentino que inicia en el campo de las ideas filosóficas una etapa de investigación y valoración de los pensadores ecuatorianos no dejando de señalar que quienes se empeñen en adentrarse en ese cometido, tendrán que sortear numerosas dificultades y en especial la carencia de material bibliográfico, situación que exige especialmente de las Universidades un empeño e inversión por conseguirlo de archivos y bibliotecas particulares y oficiales.

VICTOR GRANDA AGUILAR.

WILHELM NESTLE: Historia del espíritu griego; desde Homero hasta Luciano. Traducción del alemán de Manuel Sacristan. Editorial Ariel, Barcelona, segunda edición, 1975, 379 páginas.

Existe toda suerte de investigaciones, unas más científicas y otras menos, que intentan explicarse y explicar de qué manera, en qué sentido y en qué medida ha sido Grecia y su cultura el fundamento de la razón y del espíritu occidentales. Es, por otra parte, un lugar común afirmar lapidariamente que Grecia y posteriormente Roma

fueron la fuente de lo que se conoce como cultura de Occidente. Circunscribirse a aceptar tal afirmación de una manera ciega y acrítica resulta harto peligroso.

La presente obra de Wilhelm Nestle, conceptualmente clara y de estilo mesurado, constituye un aporte positivo para alcanzar una comprensión más cabal de la cultura griega y de su espíritu. El objeto de este libro es, según lo señala el propio autor en el prólogo, "la historia de la progresiva disolución de la fe griega por obra de la filosofía y de las ciencias particulares nacidas de ella y por ella fecundadas".

Efectivamente, la religión griega, fundamentada en la que parecía una base indestructible, la tradición homérica en sentido amplio, es el gran móvil dialéctico a partir del cual, con una actitud de simple rechazo o de racionalismo desmitificador, va constituyéndose paulatinamente el pensamiento racional o filosófico y, originándose en éste, el pensamiento científico-natural.

El drama espiritual del hombre griego, plasmado en su existencia cavilosa unas veces y otras inquisitiva pero siempre inconforme, adquiere en el libro de Nestle una importancia fundamental: un espíritu inquieto que siempre está preguntándose por el sentido y el significado de las cosas. Es interesante el hecho de que el hombre griego termina recuperándose a sí mismo después de haberse extrovertido en el mundo exterior.

El advenimiento del cristianismo y de sus formas judáicas marcará un giro definitivo en la concepción griega del mundo y del hombre. El cristianismo, al igual que el orfismo, puede ser considerado analógicamente como "una gota de sangre extraña" en el organismo de la cultura griega. En este sentido, Luciano refleja la falta de verdad interna de su época, la inveracidad por la que tenía que morir la religión antigua.

Es sumamente importante el análisis del siglo IV A.C. que hace el autor; es este siglo el que vivió la construcción del orgulloso edificio de la filosofía. Son asimismo importantísimos los análisis de la sofística y de las escuelas socráticas, también de las escuelas morales, como expresión de la progresiva constitución de un humanismo y de una antropología científica.

La primera conclusión a la que llegamos después de la lectura de este libro es a aquella "filosofía humanística" para la cual el mal

y los males que existen en esta vida son resitencias que hay que superar. "Mal y males no deben negarse retóricamente con un falso optimismo; pero no hay dolor tan grande que no pueda ser soportado con las fuerzas humanas, ni destino tan contrario que no pueda sostenerse en lucha valerosa. Tal es la actitud trágica ante la vida, la cual pasó de la tragedia a la filosofía misma" (p.355).

Toda la obra de Nestle está orientada a incentivar un espíritu que, como el griego, tenga la valentía de ser racional; únicamente en este acto de valor supremo estaría la clave para la libertad y la plenitud de la humanidad presente y venidera.

En definitiva, Nestle propone un retorno actual al humanismo griego, un retorno a ese espíritu de libertad y de fortaleza que hizo que en la cultura griega los dioses fueran hombres y los hombres, dioses.

En general, la "Historia del espíritu griego" aquí reseñada, es en gran medida una obra idealista en cuanto prescinde de ciertos enfoques sociales, políticos y económicos irrecusables. Lo que la obra plantea en última instancia es más una fe que una posibilidad real y concreta para Occidente.

RUBEN MARTINEZ CORDERO

DREW A. HYLAND: Los Orígenes de la Filosofía en el mito y los presocráticos. Traducción de Jorge García Venturini.- Buenos Aires, El Ateneo, 1975, 279 págs.

Ante el hecho bastante común y generalizado en las historias de la filosofía de partir, para los orígenes de la filosofía, del primer filósofo, concretamente de Tales de Mileto, Hyland nos presenta en esta obra un enfoque novedoso, con interesantes consideraciones

sobre lo que significa el preguntarse por los orígenes de la filosofía. Señala que tal cuestión implica buscar esa génesis al margen de quién sea el primer filósofo pues, se hace necesario establecer previamente qué es, cuál es, el origen ontológico de la filosofía. Ante esto el autor presenta las siguientes tesis: aristotélica da un origen en el asombro o en el natural deseo de conocer, por la que se decide Hayland; de Cornford sobre los orígenes históricos en el mito religioso y en la estructura de la sociedad primitiva, y la tesis de que tal origen es la misma naturaleza humana en tanto la filosofía es la más alta consecuencia de lo que es el ser humano.

Para su cometido el autor escoge los antiguos filósofos presocráticos del 600 a.c. hasta el 450 a.c. más o menos. Realiza una reflexión sobre el pensamiento filosófico más interesante y verdadero de tales autores. No se ocupa de su significadohistórico marginando el que se pueda probar que aquello es lo que realmente estos personajes históricos intentaron. Esto, precisamente, lo hace para buscar el origen ontológico y no histórico de la filosofía. Hyland presenta textos de cada uno de los autores, inclusive de la épica de Gilgamesh y del Cármides de Platón. La obra se desarrolla a base de reflexiones filosóficas, comparaciones, complementaciones de autores. Por ejm., la problemática que plantean Heráclito y Parmenides, la responden Empédocles, Anaxágoras y los atomistas. Hay también en la obra perspectivas actuales sobre los presocráticos: influencias en el pensamiento moderno tales como, el autoconocimiento de Heráclito en Heidegger y Marcel; la teoría de las "homeomerías" de Anaxágoras en la concepción sobre la estructura de los átomos.

Respecto de la posición de Cornford, de un origen mítico-religioso de la filosofía, el autor desarrolla importantes consideraciones sobre los grandes poemas épicos: Iliada y Odisea, de Homero; La Teogonía y Los trabajos y los días, de Hesíodo, y la épica de Gilgamesh. Trata de descubrir el sentido filosófico de estas obras. Sobre los tres filósofos milesios realiza un estudio interesante: Tales con el problema del argé en el agua, y el origen en la admiración del todo; Anaximandro y el ápeiron como una concepción ininteligible del origen del hombre y del cosmos, y Anaxímenes que vuelve a la inteligibilidad con el aire de argé. Homero, Hesíodo y los autores de Gilgamesh son poetas porque se preocupan por la manera en que la verdad es presentada, mientras que, Tales, Anaximandro, Anaxímenes y aún Jenófanes son filósofos porque se interesan de forma especial por la verdad de lo que dicen, aunque no descuidan la forma de presentar sus temas.

Los pitagóricos sostienen la tesis de un argé unitario, en base al número, vinculado con la idea religiosa. La filosofía se manifiesta como el modo de vida más natural y elevado. A Heráclito se le presenta como el gran expositor del cambio y del autoconocimiento, en contrapartida a Parménides expositor del ser, de la inmovilidad. Sin embargo Heidegger dice: la doctrina de Heráclito se considera opuesta a la de Parménides, aun cuando dice lo mismo que Parménides. El autor defiende esta posición, por la razón filosófica, no histórica, de lo que dicen los autores. Las respuestas a Heráclito y Parménides, las proporcionan: Empédocles con la tesis de los cuatro elementos origen de todas las cosas, cuya mezcla se da a base de dos fuerzas contrarias: amor-lucha; Anaxágoras con la atétheia o desocultamiento: "hay una porción de cada cosa en cada cosa", y con el nous que permite que el mundo se nos haga accesible.

Destaca Hyland el fin de las paradojas de Zenón de Elea y su contribución para esclarecer los orígenes de la filosofía en el asombro. También se reflexiona sobre el aspecto ético y la influencia en teorías científicas modernas, de las doctrinas atomistas de Leucipo y Demócrito. De los sofistas se reflexiona el relativismo de Protágoras, las objeciones socrático platónicas y la retórica en Gorgias. Es importante el estudio sobre el Cármides de Platón porque muestra la existencia de una conexión entre la filosofía y la sophrosyne o autoconocimiento, además sostiene que la filosofía se originó en la naturaleza humana al igual que el autoconocimiento en la pregunta por los orígenes.

Creo que el autor justifica los propósitos iniciales de la obra en forma acertada. Sobre todo hago hincapié en el hecho de que estudia a los personajes, puntualizando en sus aspectos filosóficos. Con esta perspectiva filosófica más amplia, como lector he encontrado una visión más completa y acequible sobre los presocráticos y los orígenes de la filosofía. Quizá podemos encontrar una similitud entre la metodología ontológica de Hyland y la historia de la filosofía latinoamericana, en el sentido de que nos encontramos en una situación semejante a la griega con dudas, alternativas, interrogantes, sobre el surgimiento del pensamiento filosófico latinoamericano. Sería muy interesante que esta obra se incluyera como uno de los textos en el nuevo pénsum para la especialidad de filosofía, en la asignatura de Historia de la Filosofía Antigua. Además para los que ya han estudiado tal historia, sería muy provechoso que amplíen tal visión con la lectura detenida de esta obra,

para que reflexionen críticamente sobre las cuestiones que se exponen sobre los orígenes de la filosofía, y de esta forma puedan ver con más claridad de pensamiento tales problemas, inclusive atisbar otros aspectos que podrían contribuir a la comprensión total de la dimensión filosófica de los presocráticos.

FREDDY E. REYES R.

ELIAS PINO ITURRIETA: "Latinoamérica en el positivismo venezolano" en: Fragmentos. Centro de Estudios Latinoamericanos "Romulo Gallegos". Caracas, No 2, agosto 1976, pp. 62-72.

"Latinoamérica en el positivismo venezolano", es un estudio de Elías Pino Iturrieta sobre la visión que los positivistas venezolanos elaboraron de América Latina. Aún cuando no es un estudio específico que tales autores hacen, por su intención política ante todo, es una visión novedosa del continente.

Los positivistas asignan a América Latina un carácter sui géneris y la tratan como un área singular. Esta singularidad le viene dada por factores como el medio geográfico y el agente racial. Las influencias externas que ha recibido América Latina, no han alterado su especificidad porque se han fundido con los elementos propios.

El carácter especial de América Latina está dado pues, por el ambiente y por la raza; entendiéndose por ésta no sólo al factor étnico sino al psicológico, al mental y cultural. Todo esto determina la evolución de cada configuración. Una vez encontrada la especificidad de Latinoamérica, los positivistas creen encontrar trabas que impiden su desarrollo. Tales trabas son:

- La falta de conciencia colectiva que ha derivado en formas de personalismo como el caciquismo y en revoluciones que conducen

a la anarquía y al desorden.

- El divorcio de las instituciones con el medio que pretenden regular y la ingerencia de la religión, lo que rompe toda unidad y progreso.
- La expansión del dominio extranjero, especialmente europeo y norteamericano que aspiran a la explotación de productos para poder desarrollar en América Latina una actividad estrictamente consumidora, favorable a sus intereses.

Ante estos males, los positivistas dan modelos de progreso, y he aquí la gran contradicción: se proponen buscar el adelanto con modelos del mundo europeo occidental. Creen que la importación de raza y dinero puede acelerar el progreso, como ocurre en Chile, Argentina y Brasil.

Aspiran a una integración continental y a la introducción de procedimientos democráticos para la elección del gobierno (gran contradicción si pretendían justificar una dictadura).

Por todo lo expuesto por los positivistas, cabe decir que su intención fue netamente política y por dar primacía a este aspecto, olvidaron asuntos importantes como el económico.

Los aportes que dieron como específicos de América Latina ya habían sido divulgados antes.

Sugirieron innovaciones que están en contra de su ideal de justificación: la dictadura. Y por existir tantas contradicciones, las ideas dadas como modelos de progreso, no pueden ser puestas en práctica.

Los argumentos presentados no brindan un aporte novedoso, ya que este enfoque está hecho a manera de un estudio socio-político de América Latina.

MARIA EUGENIA MALDONADO

VARIOS: La Filosofía Actual en América Latina, Primer Coloquio Nacional de Filosofía, Morelia, Mich., México, 4-9 de agosto de 1975. Ed. Grijalbo, México, 1976, 211 pp.

Las ponencias que integran el presente volumen son las siguientes: La Filosofía Actual en América Latina, de Leopoldo Zea. Función Actual de la Filosofía en Latinoamérica; de: Arturo Ardao; Rosa Krauze; Francisco Miró Quezada; Arturo Andrés Roig. La Función Sociocultural de la Filosofía en América Latina, de Mario Sambarino. Características Reales y Posibles de la Filosofía Latinoamericana, de Ma. Rosa Palazón. La Filosofía de la Liberación en Argentina: Irrupción de una Nueva Generación Filosófica, de Enrique Dussel. Proyecto para una Filosofía Política, de Abelardo Villegas. La Filosofía de la Revolución Mexicana, de Arnaldo Córdova. Ideas Estéticas de la Revolución Cubana, de José Antonio Portuondo. Dos Interpretaciones del Pensamiento Latinoamericano: El Río de la Plata y la América Mestiza, de Ma. Rodríguez de Magis. Notas sobre la Colaboración entre Filósofos y Científicos Sociales en México, de Rolando Cordero. Las Ciencias Sociales en América Latina: Alcances Políticos y Ciencia Política, de Pío García. El Conocimiento Social en América Latina, de René Zabaleta Mercado.

Función Actual de la Filosofía en Latinoamérica. Cuatro ponencias llevan este título, las de Arturo Ardao, Rosa Krauze, Francisco Miró Quesada, y la de Arturo Andrés Roig.

Encontramos en todas ellas la necesidad que plantean los autores de una actividad filosófica en Latinoamérica, que, a la vez supere lo que ha tenido de negativo el pensamiento anterior, y esté comprometida con el cambio social y cultural del continente.

El problema (o los problemas) es abordado desde los diferentes puntos de vista de cada autor. De esta manera encontramos diferentes niveles de formulación de los problemas y sus posibles soluciones.

Arturo Ardao se centra más en un plano en cierta manera estructural para ubicar los problemas y luego, proponer las salidas.

Por su parte Rosa Krauze, cree que sería de utilidad al pensamiento y filosofía latinoamericanos, una colaboración conjunta entre diferentes escuelas filosóficas, más concretamente, propone un diálogo entre marxismo y filosofía analítica.

El trabajo de Arturo Andrés Roig, se ubica en la urgencia de una seria labor filosófica e historiográfica que sirva para delimitar la función de la filosofía en América Latina.

Para Francisco Miró Quezada, el instrumento adecuado para que funcione la filosofía latinoamericana como elemento que contribuya a la liberación, es la filosofía racional (en cierto modo hegeliana) y rigorista.

Ricaurte Soler, en su ponencia realiza una crítica del trabajo historiográfico en filosofía, que se da en la década del 40 al 50. Comparándolo luego con la historiografía sociológica de la época del 60, para, luego de valorar los logros y la negatividad de ambas, proponer un mejor trabajo historiográfico en nuestro continente.

Los trabajos de Mario Sambarino y Ma. Rosa Palazón se instalan dentro de una misma temática, pues se trabaja con los criterios de "autenticidad", "originalidad", "peculiaridad", etc. Con la diferencia de que mientras Sambarino lo hace mediante su modo de ver el problema, Ma. Rosa Palazón procede a una visión y crítica de los criterios en polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea.

La ponencia de Leopoldo Zea, se plantea la cuestión entre la liberación y la filosofía, rechazando a la filosofía que se ha convertido en simple metodología y planteando una filosofía que surja como un instrumento liberador.

Abelardo Villegas, busca el fundamento para una filosofía política en América Latina. Considerando negativos para tal fin al existencialismo circunstancialista y a la filosofía analítica, que falsean al querer dar una respuesta por sí sólos, propone un nuevo modo de filosofar, que se vincule con la necesidad del cambio social.

En la ponencia de Dussel, luego de hacer una breve mención histórica de los "momentos" de la filosofía en la Argentina desde fines del siglo XIX, nos da su visión del surgimiento de la llamada "Filosofía de la Liberación".

Arnaldo Córdova en su ponencia busca el fundamento filosófico, o mejor, la filosofía que inspirara la Revolución Mexicana. Encuentra que la reacción antipositivista de la generación del "Ateneo de la Juventud" no es la filosofía de la Revolución Mexicana, sino el mismo positivismo de la época de Díaz.

La ponencia de José Antonio Portuondo, aunque trate sobre las ideas referidas más concretamente al arte y la literatura, nos sirve para de paso observar la trayectoria que deberá seguir todo el pensamiento en Cuba con el advenimiento del hombre nuevo proclamado por el Che.

María Elena Rodríguez de Magis, parte de supuestas diferencias históricas y sociales entre dos zonas de América: el Río de la Plata y la América mestiza, para demostrar diferencias en cuanto al pensamiento, pero que hoy en día tienden a desaparecer.

Por último, encontramos tres ponencias que tratan sobre las ciencias sociales en América Latina, que corresponden a Rolando Cordera, Pío García y René Zabaleta Mercado, en las que se dan diferentes interpretaciones y prospectos para un mejor trabajo en este campo.

CRISTOBAL CARDENAS ESPINOSA

GRACIELA NOEMI VICO CORVALAN: La vida como rebeldía y misión en Ezequiel Martínez Estrada. A dissertation presented to the Graduate School of Arts and Sciences of Washington University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Saint Louis, Missouri, May 1975, 248 págs.

A poco de su sustentación hemos leído con satisfacción este trabajo. No conocemos personalmente a su autora, pero nos sentimos cercanos a ella por una misma formación básica, con algunos años de diferencia, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

El trabajo presenta una impecable factura. Integrado por seis capítulos se enriquece con una muy interesante y completa bibliografía de y sobre Martínez Estrada. La claridad de la exposición se suma a una simpatía explícita por la obra del autor que constituye su temática y por el autor mismo, su vida, sus sinsabores, sus explosiones temperamentales.

Muy certeramente apuntó Martínez Estrada que nuestros "más nefastos críticos son los que alaban, porque como no sienten en su alma ni que sea digno lo que defienden ni que sea indigno lo que desdeñan, sus palabras son frías, amaneradas y vacuas" (Muerte y Transfiguración de Martín Fierro. T. II, p. 452; cit. por Graciela Vico, pp. 181-182). Sentimos la dignidad de lo que defendemos y el peligro de lo que atacamos y, por ello, séanos permitido mostrar lo que no compartimos del presente estudio.

Graciela Vico toma partido en su tesis por un Martínez Estrada "existencialista", según aclara, "tomando este término en sentido amplio" (p. 218). En todo el sentido amplio que significa el intento por superar el viejo problema de la oposición idealismo/materialismo. Sin embargo, no advierte que al optar por ese "existencialismo" que propugna una "realidad" previa a la del idealismo y la del materialismo, una realidad espiritual en suma, ya ha tomado partido por los dualismos que "no se resuelven a nivel de la razón sino a nivel de la vida" (p. 221). En pocas palabras, no advierte que, si bien ha desplazado el problema del campo gnoseológico al campo 'vital', ya ha optado por el campo idealista, con matices es cierto, pero irremediablemente idealista e irracionalista. Por eso no son azarosas las referencias al Angel de la Muerte y su don de la doble visión según Chéstov. De acuerdo a esta teoría, a la que indudablemente adhieren tanto Martínez Estrada cuanto su estudiosa, "la verdad nada tiene que ver con la certeza racional, y confundir las dos dimensiones significa destruir el misterio" (p. 10). Y son plenamente coherentes las referencias a Jorge Waxemberg, conocido en Argentina como principal inspirador de CAF (Caballeros Andantes del Fuego) grupo esotérico practicante de profundas meditaciones y actividades cooperativistas. Ezequiel Martínez Estrada sería, entonces, un pensador ubicado más allá, o más acá según esta expresión metafórica, de las ideologías.

Por otra parte, el mismo título de este trabajo indica la línea tendencial que marca una toma de posición de la autora frente a las interpretaciones de la obra de Ezequiel Martínez Estrada. La vida

como rebeldía y misión. Paradojalmente, la primera obra que analiza en totalidad la producción de Martínez Estrada es de Juan José Sebreli y se titula: Martínez Estrada una rebelión inútil (Bs. As., Palestra, 1960, 105 páginas). Casi nos atreveríamos a decir que toda la tesis de Graciela Vico intenta desplazar la interpretación de Sebreli. Este realiza una crítica ideológica de la producción y de la actividad política de Martínez Estrada. En nuestra opinión, cualquier trabajo sobre la obra de Martínez Estrada debe intentar al menos superar (habiéndola asumido por supuesto) la interpretación de Sebreli. Recordemos que esta obra de Sebreli marca su parricidio. Es la obra en la cual indica las deficiencias y la inutilidad de la rebelión de su maestro. Esta obra de Sebreli es valiosa aún cuando él mismo advierta, posteriormente, sus debilidades populistas (cf.- Tercer Mundo mito burgués. Bs. As., Siglo XX, 1975, p. 81, nota 12) y a pesar de las debilidades del discurso teórico de Sebreli señalados para algunas otras de sus obras por Eliseo Verón.

Volviendo, para terminar, al trabajo de Graciela Vico, el lector ansía casi al final de la obra, una lectura más plena de la última etapa del escritor argentino cuando decide que "si mis últimos años y mis últimas fuerzas puedo consagrárselas a Cuba no habré vivido sólo para librerías" (cit. por G. Vico, p. 186).

Graciela Vico sugiere, quizá sin errar en la analogía pero perdiendo la riqueza de los matices, una afinidad muy grande entre José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui y Ezequiel Martínez Estrada. Tanto el mexicano, como el peruano y el argentino habrían sido en vida y obra tenaces pesimistas de la realidad y optimistas del ideal.

HORACIO V. CERUTTI GULDBERG

PABLO CUVI: Velasco Ibarra: el último caudillo de la oligarquía. - Quito, Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Central, 1977, 263 págs.-

Este libro se inscribe en el esfuerzo sistemático y riguroso que, desde hace aproximadamente una década, pugna por escribir la historia "otra" del Ecuador. El libro de Cuvi está estructurado alrededor de una larga entrevista al Dr. José María Velasco Ibarra, realizada en su exilio de Buenos Aires en agosto de 1975. La entrevista se reproduce dividida en tres partes permitiendo analizar la ideología de Velasco, revisar la interpretación que caracteriza como populismo al velasquismo (nivel político) y establecer , por último, algunas oposiciones de tipo económico en el seno de la "oligarquía".

Quizá lo más logrado y convincente del análisis de Cuvi sea la parte que se refiere a la ideología de Velasco. Este análisis realizado en colaboración con Iván Oñate según expresa Cuvi, no innova en materia metodológica. Más bien, extrae consecuencias de la utilización atinada de las propuestas de Martha Harnecker, de Armand Mattelart y, en alguna medida, de Antonio Gramsci. No innova metodológicamente, pero es interesante ver los resultados sugerentes a que arriba una investigación que simplemente aplica y lee según los instrumentos proporcionados por los autores antes mencionados. La ideología de Velasco aparece constituida por tres niveles discursivos superpuestos: la moral católica, el derecho liberal y una presunta síntesis armónica en la moral política del caudillo.

En cuanto a las otras dos partes del análisis de Cuvi, debe señalarse que, si bien el argumento que permite negar el populismo en Velasco es la inexistencia de un proceso de industrialización suficiente en la época, su "demostración" aparece, más bien, como una hipótesis que debería ser más desarrollada. También aparece una hipótesis sugerente en la tercera parte cuando se plantea la polarización más aguda entre sectores de la "oligarquía" identificados como la "alianza de facto entre la burguesía comercial (especialmente la importadora) y los terratenientes pre-capitalistas" de la sierra en contra de todo lo que pueda representar una promoción de la industrialización, (léase: exportadores e industriales tradicionales de la costa sumados a la incipiente burguesía agraria e industriales tradicionales de la sierra). Es interesante anotar que la oposición geográfica sierra-costa queda situada en un nuevo contexto analítico, donde ya no es determinante. El fundamento de esta interpretación está dado por el análisis de la ruptura del pacto entre Bonifaz y Estrada en 1939.

Un detalle que vale la pena destacar, para que no se convierta en dimensión considerable de este tipo de enfoques, es la ligereza con que se pretende dar por liquidado ciertos problemas muy comple-

jos. Permítase reproducir un párrafo: "Y el veneno alcanzó para nuestros días y para nuestra izquierda: hoy, Adoum se extravía en la Rue de la Huchette mientras algunos marxianos buscan desesperadamente la respuesta en la epistemología de Althusser"(p.17). Con "opiniones" como la que se reproduce no se colabora en nada al avance de la discusión teórica e ideológica necesaria e indispensable hoy en América Latina. O sí, se colabora en tanto deben funcionar como un reactivo. Tanto desprecio por Althusser y calificarlo de "marxiano" cuando es uno de los autores que más ha contribuido para precisar problemas en el pensamiento contemporáneo, no es útil. Sin perjuicio de que no se compartan sus respuestas e incluso sus enfoques, pero esto requiere una elaboración teórica y no rechazos afectivos. Por otra parte, ¿dónde quedan los trabajos de Martha Harnecker si negamos los aportes del grupo de Althusser?. La discusión es más seria y pasa por una lectura crítica de Althusser que quizá ahora, pasada la "moda" althusseriana, se pueda realizar en América Latina. No sea que rompamos con el fetiche "Althusser" y promovamos el fetiche "Gramsci" sin hacerles justicia ni a uno ni a otro. Y no es un problema ético de darle a cada uno lo que le corresponde, sino de avanzar en la elaboración de un pensamiento crítico indispensable. Igual podría decirse de la referencia a Adoum. ¿Qué importancia tiene París o no París frente a Entre Marx y una mujer desnuda?

Hipótesis sugerentes, quizá fecundas. Esto es lo que proporciona el libro de Cuvi. Es de desear que se siga promoviendo la realización de investigaciones con caracteres científicos, su edición, difusión y lectura crítica en nuestro medio.

HORACIO V. CERUTTI GULDBERG

PATRICIO MONCAYO: Ecuador: grietas en la dominación. Quito, Edición del autor con colaboración de la Escuela de Cien-

cias de la Información de la Universidad Central del Ecuador, 1977, 256 págs.-

Este libro de Moncayo es un aporte muy serio a la discusión sobre el presente ecuatoriano. Es uno de esos trabajos con los que vale la pena disentir. Su rigor teórico lo merece. Es que el texto testimonia un esfuerzo metódico, acumulativo y sistemático de investigación científica.

Se trata de un estudio de coyuntura, un intento por analizar la coyuntura ecuatoriana. Buscando poner de manifiesto que el proceso en que desenvuelve la formación social ecuatoriana "se da en medio de una discontinuidad cíclica que deja grietas en la dominación, impidiendo que se reproduzca sin generar nuevas y más enrevesadas crisis" (p. 17). Esto sólo habla ya de las dificultades inherentes al objeto de estudio propuesto. Casi no hay metodología para este tipo de análisis de coyuntura. Y si la hay, tiene matices economicistas tan marcados que hacen girar todo el desarrollo de una formación social en los vaivenes del mercado externo: crisis del cacao, crisis de la formación; crisis del banano, crisis de la formación; auge del petróleo...etc. Lo primero que hace Moncayo es mostrar la insuficiencia de esta interpretación reduccionista, simplista y subjetivista. El problema es más complejo y esa complejidad está preanunciada por un texto de Antonio Labriola que hace de epígrafe:

> "Mantenemos indiscutible este principio, que no son las formas de la conciencia las que determinan el modo de ser del hombre, sino que es el modo de ser el que determina la conciencia (Marx). Pero estas formas de la conciencia, de la misma manera que se hallan determinadas por las condiciones de vida, también forman parte de la historia. Esta última no consta solamente de la anatomía económica, sino de todo ese conjunto que reviste y cubre a esa anatomía, hasta los reflejos multicolores de la imaginación".

El fragmento del marxista italiano indica una línea de meditación que pasa por Antonio Gramsci y señala la impostación del texto de Moncayo al interior de esa vuelta (Kehre) del pensamiento contemporáneo hacia la revaloración de Gramsci. Este historicismo ma-

terialista de Labriola y Gramsci permite avanzar en el análisis de la dimensión política e ideológica de los procesos sociales. Una vez descartadas las interpretaciones economicistas y a la búsqueda de la complejidad de lo real, Moncayo avanza en la determinación de ciertas contradicciones desde la perspectiva de la economía política. Así, va analizando los sectores que protagonizan en mayor o menor medida la historia ecuatoriana y su análisis resulta fecundo al negarse a considerar en bloque a las FF. AA. y al esquematizar el camino de la izquierda, luego de la revolución cubana, como un tránsito de la ficción a la maduración política. Porque en definitiva, de eso sólo se trata: de hacer política con eficacia. El tercer núcleo de su obra es el análisis pormenorizado del desfasaje entre poder político y poder económico, lo que refuerza su tesis de un enfrentamiento entre alianzas, a veces inestables, que tienen como actores por una parte, el latifundismo serrano y la burguesía agro-exportadora de la costa y, por la otra, a la burguesía modernizante "nacida del ingreso y difusión del capitalismo en el agro, de la industrialización asociada al capital monopólico internacional y del incremento sostenido del comercio importador" (p. 57) a la que se suman la tecnoburocracia y sectores nacionalistas de las FF. AA. Moncayo señala que el gran ausente, hasta ahora, de esta coyuntura es el sector del trabajo (proletarios y campesinos). Ausente, al menos como partícipe en la gestión política decisoria.

En fin, cabe referirse a la documentación que utiliza Moncayo. Incluye un rico apéndice con documentos laboriosamente recogidos y analizados. La selección periodística es ya un mérito de este trabajo. También hay que reconocer la importancia de los datos proporcionados por la ponencia de Cuenca al 1er. Congreso de Sociología. Si bien Moncayo disiente de la interpretación que la misma da del proceso ecuatoriano, debe reconocer la riqueza y el rigor de su elaboración.

En suma, el trabajo de Moncayo se inscribe dentro de un esfuerzo por fomentar la investigación científica de la realidad ecuatoriana, sin amputar la complejidad de esa realidad, sino tratando, más bien, de seguirla en todos sus vericuetos.

HORACIO CERUTTI GULDBERG.

FERDINAND ALQUIE: Filosofía del surrealismo. Trad. Benito Gómez (Breve Biblioteca de Respuesta, 88).Barcelona, Barral, 1974, 214 págs.-

La primera edición de este ensayo se remonta a 1965. A más de 10 años de su composición en francés, la traducción al castellano aparece muy acertada. Conserva un encanto reflexivo, a veces embriagante. Su lectura es la experiencia de rehacer caminos, no por trillados menos importantes, junto a otros que deberían ser cercanos pero aparecen lejanos. Ubicados en el tiempo del postestructuralismo, cuando ya se tiene casi la certeza de los condicionamientos a que está sometido ese presunto supremo tribunal llamado consciencia, detenerse en la interpretación humanista, metafísica, ética y racionalista, que - Alquié brinda del surrealismo, no deja de ser interpelante.

Alquié es reconocido entre nosotros como especialista en Descartes. Indudablemente esa especialización, como así también su conocimiento de Kant, Spinoza y Hegel en versión de Hyppolite, le permite alcanzar niveles de precisión importantes en el análisis de la imaginación en el surrealismo. Igualmente su entusiasta adhesión al platonismo permite páginas bellísimas en relación con el amor. Amor-pasión, amor-belleza, amor-humano. En ambos casos, lo que le sorprende es la negativa del surrealismo a asumir la trascendencia. Más, - la negativa voluntaria y sistemática a extraer ciertas conclusiones que lógicamente se derivarían de sus propuestas. Pero, tiene el suficiente afecto por el fenómeno que estudia como para serle fiel, muchas veces más allá de sus propias convicciones. Así establece, en relación con una propuesta de metafísica crítica a la cual adhiere - sin reservas y que sería la llamada a esperar la revelación del Ser trascendente, que éste no es el proyecto del surrealismo. "El surrealismo puede conducir a semejante filosofía. Pero no es ésa la filosofía del surrealismo" (p. 197). Quizá el mismo Alquié se considere uno de los que han llegado a esa metafísica racionalista y lúcida, - metafísica con cierto sabor a ontología heideggeriana, de la mano de los surrealistas, de la mano de aquellos que le "enseñaron que la poesía también es verdad".

Lo que emociona en la lectura del libro de Alquié, frente a tanto "filósofo" que pretende sabérselas todas en derroche de olimpismo pedante, es que un racionalista meticuloso, como evidentemente lo es,- tenga un respeto tan crítico hacia la producción poética y plástica del surrealismo. Alquié desentraña de modo admirable la riqueza conceptual del movimiento. Especialmente de Breton, Eluard y Aragon. -

Sobre todo, Breton le aparece como un verdadero filósofo.

Quizá la parte débil del análisis de Alquié sea, junto con su enfoque que nos aparece ya bastante insostenible, su análisis del problema político, de la relación de los poetas con su militancia posible. Más que débil, insuficiente. Bien señala la "tensión" como el punto clave del surrealismo, una tensión dolorosa, existencial, entre el quehacer poético y el quehacer político, entre la rebelión y la revolución. Cuando la tensión se rompe, al optar por uno u otro camino, la fuerza de la propuesta y del proyecto también decae. Aunque esta evasión sea plenamente comprensible ante un mundo difícil de enfrentar. Porque, ¿cuál es el proyecto de los surrealistas? "Desde luego -responde Alquié-, en la historia del humanismo el surrealismo representa el proyecto más audaz, más total que se concibiera jamás para devolver al hombre todos sus derechos de felicidad y de libre uso de sus pasiones" (p. 193).

Probablemente los ensayos y experiencias de los surrealistas ya no nos movilizan, pero su proyecto sigue siendo en gran medida nuestro problema. Mejor dicho, su proyecto enmarca las coordenadas y los límites del problema, en la paradoja de una trascendencia sin trascendencia, de una trascendencia en la inmanencia, de un más allá que no puede estar sino más acá.

IGNACIO V. CERUTTI GULDBERG

"Au rendez-vous des amis" por Max Ernst (1922)

COLABORADORES:

MANUEL IGNACIO SANTOS: español, argentino naturalizado. Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Comillas (Madrid), diplomado en estudios clásicos por el Centro Superior de Estudios Clásicos (Salamanca), licenciado en teología por la Pontificia Universidad Comillas, estudios de especialización en el Instituto Anselmiano de Urbe (Roma). Ha ejercido la docencia universitaria en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en la Pontificia Universidad Comillas y en Argentina (Universidades Católica de Salta y Santiago del Estero, Nacional de Salta), en el Centro Loyola de Santo Domingo (República Dominicana). Ha ejercido cargos directivos universitarios hasta Decano de Facultad. Entre sus trabajos y publicaciones cabe mencionar: "La repetición filosófica del mito. Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur" en: Stromata, 1971; "Quaedam Quaestiones Hodiernae de Theologia et Pastorali Liturgica" en: Periodica de re morali; "La imputabilidad de los actos humanos a la luz del psicoanálisis freudiano"; "Búsqueda de un nuevo espacio para la emergencia del hombre" en: Stromata, 1973; "Marxismo y fe evangélica"; etc.

GUILLERMO HENRIQUEZ ASTE: Ver Pucara nº 1.-

HORACIO CERUTTI GULDBERG: Ver Pucara nº 1.-

GUSTAVO ORTIZ: Ver Pucara n º 1.-

CARLOS ROJAS REYES: nacido en Azogues (Ecuador) en 1950. Licenciado en filosofía y pedagogía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, sede en Cuenca. Tesis de licenciatura: "Aproximación a la ontología de Martin Heidegger", 1976. Cursa el sexto año de medicina en la Universidad de Cuenca.-

MARIA CRISTINA CARDENAS DE MELLA: Ver Pucara n º 1.-

ALFONSO CARRASCO V.: Licenciado en Humanidades por la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca. Profesor de Segunda Enseñanza en filología. Ha desempeñado la docencia secundaria y superior como profesor de literatura, crítica y teoría literaria, estilística. Colabora en revistas y diarios de la localidad. Actualmente realiza estudios de literatura latinoamericana en la UNAM (México), como becario de la OEA.-

CLAUDIO MALO GONZALEZ: Doctor en filosofía por la Universidad de Cuenca, egresado de la Facultad de Derecho. Cursos de postgrado en antropología Chicago University, estudios de jurisprudencia Washington University, Saint Louis. Ejerce la docencia secundaria y universitaria. En la Facultad de Filosofía desde 1963, en el Saint Xavier College de 1966 a 1968. Se desempeña como Decano de Coordinación Académica en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, sede en Cuenca. Entre sus publicaciones cabe mencionar: "Las ideas político-administrativas del Doctor Benigno Malo" en: Anales de la Universidad de Cuenca. T. XX, enero-marzo 1964, nº 1, pp. 35-56. Actualmente realiza un trabajo de investigación sobre "Los artesanos de Chordeleg" auspiciado por el Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP).-

ROBERT JOSEPH MINERVINI: norteamericano. Profesor y licenciado en lengua y literatura inglesa por la Universidad de South Florida, EE. UU. Estudios de postgrado: University of Florida y Florida Atlantic University. Experiencia: profesor de inglés Escuela de Idiomas Berlitz, Nueva York; profesor de inglés Universidad Nacional de El Salvador, San Salvador; actualmente profesor de inglés en el Departamento de Idiomas y coordinador de programas de inglés.-

MANUEL CARRASCO V.: Licenciado en Humanidades y profesor de segunda enseñanza por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca. Ejerce la docencia secundaria y superior. Tiene a su cargo la cátedra de historia de la cultura.-

JOSE NEIRA MUÑOZ: Egresado como licenciado de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca. Estudios de comunicación social en EE. UU. Profesor de inglés en la Universidad de Cuenca.-

JUAN CORDERO IÑIGUEZ: Estudios en las Facultades de Filosofía y Jurisprudencia de la Universidad de Cuenca. Premio Benigno Malo como mejor egresado de la Facultad de Filosofía. Accesit al Premio Benigno Malo en la Facultad de Jurisprudencia. Estudios de especialización en historia de América en la Universidad de Madrid. Profesor de historia de América e historia del Ecuador en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca, desde 1966. Integrante de la expedición científica a la cueva de los "Tayos", delegado por la Universidad de Cuenca. Decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Sede en Cuenca.-

VICTOR GRANDA AGUILAR: Abogado. Licenciado en ciencias políticas y sociales. Doctor en jurisprudencia en la Universidad de Cuenca. Estudiante del VIII ciclo de la especialización de filosofía en la Universidad de Cuenca.-

RUBEN MARTINEZ CORDERO: Ver Pucara nº 1.-

FREDDY REYES: Estudiante del VIII ciclo de la especialización en filosofía.-

MARIA EUGENIA MALDONADO: Estudiante del II ciclo.-

CRISTOBAL CARDENAS ESPINOSA: Estudiante del II ciclo.-

ELSA OREJLANA, JESSY PAZOS, ESTELA ASTUDILLO y JANETH MOLINA: dactilógrafas.-

MANUEL CORDERO: Operador de la offset de la Facultad.-

LUIS MUÑOZ LOPEZ, Regente y PERSONAL de los Talleres Gráficos de la Universidad de Cuenca: impresión tapas, compaginación, armado y empastado.-

Hay que destacar la invalorable colaboración del Lic. EDMUNDO JOSE MALDONADO, Director del Departamento de Difusión Cultural de la Universidad de Cuenca.-

ILUSTRACIONES: portada e interiores MANUEL PALACIO PEREIRA. Estudios: Escuela Bellas Artes, Cuenca. Exposiciones individuales en Cuenca y colectivas en Machala, con auspicio de la Alianza Francesa en Quito. Premio Nacional en 1976.-

Casilla 23
Arequipa - Perú

Arequipa, 25 de julio de 1977.-

Señor
Licenciado Horacio CERUTTI G.
CUENCA - ECUADOR

De mi consideración;

Por medio de la presente cumplo en agradecerle su envío del N°1 de PUCARA. Esta me llegó con un atraso considerable debido a un error en la consignación del domicilio, lo que me excusa mi propia tardanza en enviarle este acuse de recibo.

Por otro lado, debo manifestarle mi sincera admiración ante el trabajo realizado en aquella Facultad. El nivel alcanzado por vuestra revista ha sorprendido a quiene han tenido el gusto de leerla.

De mi parte le manifiesto mi incondicional apoyo en cuanto a la difusión de PUCARA en esta ciudad.

Agradeciendo su atención aprovecho para saludarle muy atentamente

Lic. Liliana Permúdez C.

~ I N D I C E ~

SECCION EDITORIAL

HORACIO CERUTTI GULDBERG: Universidad e investigación 27572 p. 5

FILOSOFIA Y ESTUDIOS SOCIALES 11

MANUEL IGNACIO SANTOS: La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana 137699 13

GUILLERMO HENRIQUEZ ASTE: Técnicas de investigación bibliográfica 25371 47

HORACIO CERUTTI GULDBERG: Status quaestionis en la filosofía española (Primera nota) 137701 65

GUSTAVO ORTIZ: Consideraciones acerca de la noción de obstáculo epistemológico y el fenómeno religioso 137703 73

CARLOS ROJAS REYES: La palabra como instrumento de dominación 137706 93

ESTUDIOS LINGUISTICOS Y LITERARIOS 107

MARIA CRISTINA CARDENAS DE MELLA: Los adverbios de tiempo y de lugar 137707 109

ALFONSO CARRASCO V.: En una de estas te pasas al otro lado del espejo 137709 123

INFORMES, DOCUMENTOS 149

CLAUDIO MALO GONZALEZ: Segundo encuentro de filosofía en Cuenca 137710 151

FRENTE CULTURAL: Manifiesto de los talleres 157

VIDA UNIVERSITARIA 169

FILOSOFIA CON ORIENTACION LATINOAMERICANA p. 171

ROBERT J. MINERVINI: Cursos intensivos vacacionales 137711 195

MANUEL CARRASCO V.: Algunas proposiciones sobre el quehacer historiográfico nacional 137712 201

RESEÑAS

Selected Poems of Jorge Carrera Andrade, José Neira Muñoz 211

Mario Jaramillo Paredes: Estudio histórico sobre Ingapirca, Juan Crodero Iñiguez 213

Arturo Andrés Roig: Esquema para una historia de la filosofía ecuatoriana, Víctor Granda Aguilar 217

Wilhelm Nestle: Historia del espíritu griego, Rubén Martínez Cordero 221

Drew A. Hyland: Los Orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos, Freddy Reyes 223

Elías Pino Iturrieta: "Latinoamérica en el positivismo venezolano", María E. Maldonado 226

Varios: La filosofía actual en América latina, Cristóbal Cárdenas Espinosa 228

Graciela Noemí Vico Crovalán: La vida como rebeldía y misión en Ezequiel Martínez Estrada, HVCG 230

Pablo Cuvi: Velasco Ibarra: el último caudillo de la oligarquía, HVCG 232

Pátricio Moncayo: Ecuador: grietas en la dominación, HVCG 234

Ferdinand Alquié: Filosofía del surrealismo, HVCG 237

COLABORADORES 239

INDICE 243