

# Reflexión y crítica

## Independencia cultural iberoamericana: Presupuestos teóricos para su estudio

José Luis Gómez-Martínez

El estudio del pensamiento iberoamericano ha estado hasta la fecha subordinado a categorías de valores creadas para otros pueblos, a los cuales el iberoamericano se parece muy poco. El resultado de tales estudios ha sido, o bien tratar de demostrar una adaptación original del pensamiento europeo a la circunstancia americana o bien negar rotundamente la existencia de un pensamiento autóctono y hablar solamente de una imitación vaga, superficial, de lo ya pensado en Europa: «El americano», nos dice Manfredo Kempff, «hasta hoy no ha demostrado ser poseedor de ninguna capacidad filosófica» (pp. 34-35). Kempff parte, naturalmente, del supuesto de que «nuestra historia de la filosofía es la historia de la filosofía europea» (p. 31). Para justificar su afirmación supone Kempff que su cultura iberoamericana es la misma cultura europea: «¿Cómo nosotros, inmersos en las formas culturales de Occidente, íbamos a ser creadores de una filosofía que no correspondiera al espíritu de dicha cultura [europea]?» (pp. 32-33). Basándose en tal principio es lógico que después recomiende al pensador, «hacer filosofía sin "tipos", *olvidándonos* de nuestra situación de americanos y peor aún de nacionales. Filosofar *sub-specie aeterni* —bajo la imagen de lo eterno—, pero en ningún caso bajo la imagen de América» (p. 43). El alcance de estas afirmaciones adquiere su dimensión más significativa cuando se tiene en cuenta que Manfredo Kempff, como boliviano, pertenecía a un pueblo que, incluso en la década de los cincuenta, contaba con una población en su mayo-

ría indígena y que en gran parte ni siquiera hablaba español. Pretender que la cultura boliviana hasta mediados del siglo XX se encontraba «inmersa en las formas culturales de Occidente», era desconocer su propia realidad. Quizá ésta sea la causa por la que todavía no se ha hecho la historia del pensamiento iberoamericano, aunque se hayan estudiado con bastante detalle, eso sí, sus relaciones con el europeo.

En este estudio me propongo exponer unos presupuestos teóricos que fundamenten un método de aproximación a lo iberoamericano desde su propia realidad. Arranco de la teoría de las circunstancias de Ortega y Gasset y del desarrollo ulterior que supone el concepto de la «morada vital» de Américo Castro y la teoría de los «mitos profundos» de Guillermo Fran-covich.

### *1. Hacia un concepto de la morada vital*

En mi estudio de lo iberoamericano parto de la convicción de que todo pensador responde a una circunstancia concreta; tanto si acepta los problemas que la circunstancia le presenta como si los ignora; tanto si se plantea la filosofía como teoría o si se la plantea como práctica. La circunstancia pasa así a ser un elemento esencial en la construcción de una metodología que nos permita después estudiar el desarrollo de un pueblo desde su propia realidad. Pero antes de proceder a la explicación de qué es «la propia realidad», nos va a ser necesario desarrollar en toda su complejidad en qué consiste lo que denominamos circunstancia y su relación con el hombre, es decir el sujeto de la historia. Una primera formulación aparece ya en el postulado de Ortega y Gasset: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». Al reconocer que el hombre se halla necesariamente colocado en una circunstancia afirmamos igualmente que la realidad sólo será observada desde el punto de vista que a cada cual le proporciona su propia circunstancia.

Parece que aquí entráramos ahora en una contradicción. En efecto, hablamos de «realidad» como de un absoluto para luego concluir en un perspectivismo también absoluto. El mismo Ortega y Gasset llegó a afirmar en *El Espectador* que «el punto de vista individual parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad» (p. 22). Pero sucede que el punto de vista de un individuo particular tiene muy poco de personal y mucho de circunstancial. Me explicaré: dos personas situadas en lugares opuestos observan un mismo paisaje; lo que cada una de ellas ve es, claro está, diferente y real al mismo tiempo. Ambas se complementan y sus respectivas realidades dependen, sin duda, de sus diversos puntos de vista. Hasta aquí se diría que seguimos la afirmación de Ortega y Gasset. Analicemos, sin embargo, los dos elementos constituyentes de cualquiera de los «puntos de vista». En ellos hay un elemento «personal» y otro «circunstan-

cial» —el lugar en que la persona se coloca para observar el paisaje—. Un cambio del elemento «personal» —otra persona observando el mismo paisaje desde el mismo lugar— nos proporcionaría, por supuesto, una «realidad» distinta pero semejante a la anterior; una «realidad» que individualiza al sujeto, pero que nosotros, colocados en el mismo lugar, reconocemos como propia, en cuanto semejante. La circunstancia pasa así a un primer plano. El hombre, el «yo», en su individualidad, es esencial y constituye el elemento creador, el motor que aporta dinamismo a la vida, que la hace posible. Y si bien este «yo», aun en su libertad, se encuentra limitado por la «circunstancia» en que vive, y está forzado a ver el mundo desde el punto de vista concreto en que se halla ubicado, su visión, que posee un elemento personal, creador, está llamada a influir a su vez en lo que le rodea, en la circunstancia, a la que en su limitada capacidad modifica y provee de dinamismo; o como nos dice Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo*: «De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas» (p. 26).

Entre el hombre y su circunstancia existe, pues, una íntima relación de mutua influencia que es la que da lugar al carácter dinámico de la historia. Pero hagamos uso de un nuevo término, acuñado por Américo Castro al estudiar la historia española, para mejor representar la complejidad que queremos denotar con el concepto «circunstancia». Llamemos a lo que nos rodea, a las «circunstancias», *morada vital*. En un principio nos puede valer igualmente la definición que nos proporciona Castro en *La realidad histórica de España*, al señalar que *morada vital* es «el hecho de vivir ante un cierto horizonte de posibilidades y de obstáculos, íntimos y exteriores» (p. 109).

El hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, participa también en la evolución de la *morada vital* de dos modos distintos. Como miembro de la sociedad forma parte de la memoria colectiva que hace posible que las tradiciones y costumbres se transmitan de una generación a otra. Como individuo, se rebela contra esas mismas tradiciones, dando lugar así a la lenta transformación de la *morada vital*. En ambos casos la participación del individuo es diversa. En la transmisión de las tradiciones es un miembro pasivo, con un aporte subconsciente. Sólo participa activamente cuando después de analizar lo que hereda, decide en su aceptación o rechazo. Es decir, existe una diferencia básica en su comportamiento que también determina su participación: el hombre vive lo heredado y sólo participa como individuo en cuanto toma conciencia y únicamente en la medida en que toma conciencia de vivir en lo heredado.

La evolución de la *morada vital* de un pueblo está, pues, siempre determinada por las ideas de los individuos que toman conciencia de su vivir dentro de ella. Pero para que estas ideas lleguen a tener valor, es necesario que sean aceptadas; al principio como innovación para luego, en generaciones siguientes, pasar a formar parte del fondo común de las creencias. Por ello, en potencia, toda toma de conciencia de estar viviendo en una *morada vital* (que supone ya un juicio, una valoración), tiene un valor digno de ser histo-

riado. Pero para que ese valor trascienda es necesario que pase a formar parte de la morada vital. Lo caduco es la idea que deja el ámbito de las ideas sin llegar a ser creencia.

Esto nos lleva a una afirmación de suma importancia en el estudio de la realidad de cualquier pueblo: las ideas que poseen valor, las que verdaderamente importan, son las que surgiendo del seno de las propias creencias, llegan ellas mismas a instalarse en la morada vital y funcionar como creencias. Es decir, las ideas adquieren valor sólo en relación con la morada vital de donde proceden; un valor que se crea desde dentro y que no existe, por lo tanto, fuera de la morada vital. De ahí que el ímpetu vital de un pueblo recaiga en el vigor de las ideas de sus individuos y en la fuerza de sus instituciones, según se manifiesta en la tirantez interna que se produce y en el desarrollo de nuevas creencias que se incorporan a la morada vital.

De lo dicho hasta ahora se desprende que en nuestro desarrollo de la toma de conciencia que han seguido los pueblos iberoamericanos en la búsqueda de su propia identidad, tendrá una importancia secundaria la tradicional narración de los acontecimientos políticos. La sucesión de presidentes, golpes de estado o batallas, importará únicamente en cuanto repercuta en la morada vital y contribuya a su dinamismo. Sigo, por lo tanto, un proceso bien distinto al que nos tienen acostumbrados los historiadores tradicionales. De ahí que la relación de batallas o anécdotas de sucesos bélicos durante la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, pongamos por caso, me importen menos que el significado y repercusión de la guerra en el modo como el boliviano veía y juzgaba su país; las batallas se perdieron para la conciencia del pueblo, mientras que el despertar del indio, por ejemplo, inicia un proceso que llega a transformar de manera radical las estructuras sociales bolivianas. Es decir, los sucesos no valen ya más por sí mismos, sino en su relación a la morada vital. Ahora bien, para establecer dicha relación se hace antes necesario determinar cómo funciona la morada vital en un momento dado, cuáles son las creencias en que se vive y cuáles las ideas que en esa ocasión le proporcionan su dinamismo.

Hagamos uso de una situación concreta que ejemplifique este proceso: la educación del indio andino. Hasta principios del siglo XX la educación del indio era algo ignorado en Bolivia; o se le consideraba incapaz o se creía innecesaria su educación. El boliviano, simplemente, vivía en esa creencia sin tomar conciencia de su significado. Las ideas que sobre la educación del indio habían surgido durante el siglo XIX, no tuvieron repercusión en la morada vital boliviana, y los intentos que se hicieron fracasaron (así la Escuela Modelo inaugurada por Simón Rodríguez en Sucre al comienzo de la República).

En la primera década del siglo XX, Alcides Arguedas replantea el problema en *Pueblo enfermo* y Franz Tamayo lo desarrolla con tal vigor en *Creación de la pedagogía nacional*, que sus ideas repercuten en la morada vital boliviana e inician una lenta toma de conciencia del problema y de sus

consecuencias. Para finales de la tercera década el cuestionamiento de la situación se había generalizado tanto, que el presidente Hernando Siles puede ya decretar medidas legislativas destinadas a modificar la situación: «Todos los propietarios de fundos rústicos que cuenten con más de 25 colonos, deberán fundar una escuela primaria para la enseñanza de los indígenas» (Decreto Supremo de 22 de octubre de 1929, Artículo 1°).

Las leyes, todavía prematuras, quedaron en esta ocasión sin efecto práctico. Pero el problema de la educación del indio deja ya de ser algo ignorado; las ideas que justificaban y demandaban su educación habían penetrado en la morada vital y destruido la creencia de que no era necesaria tal educación. La situación se convertía ahora en algo problemático, algo que se discutía y que era tema de artículos en los periódicos, aunque la mentalidad feudal que todavía dominaba en Bolivia se resistiera a aceptar el cambio. En 1935, Oscar Cerruto muestra el problema en *Aluvión de fuego* cuando, al comentar las demandas de los indios de tener escuelas, se exclama: «¡Para igualar a sus patrones! ¿Qué sería de nosotros si todos estos animales supieran leer?» (p. 83). Y en otro lugar el hacendado doctor Ramos dice: «¡Al indio no hay que sacarlo de su rutina!» (p. 199). No obstante, la mudanza que se venía efectuando en el seno de la morada vital boliviana era tal, que para 1947 no sólo se aceptaba la posibilidad de que el indio se educase, sino que ahora se demandaba dicha educación: «Se establece con carácter general para los analfabetos de la República, de 14 a 45 años de edad, la obligación que tienen de inscribirse a los cursos de alfabetización» (Decreto de 26 de febrero de 1947). Es decir, se impone el sentido dinámico de la historia.

El anterior ejemplo muestra claramente las dimensiones del problema y el camino a seguir en su estudio. El desarrollo del pensamiento iberoamericano, y en nuestro caso de la toma de conciencia de su propia realidad, será el mismo desarrollo de su morada vital. Se hace así tanto más necesario comprender cuáles son las creencias que rigen en una época determinada, y cómo éstas se van modificando bajo la influencia de nuevas ideas. De ambos procesos el más complejo es, sin duda, el de establecer el funcionamiento de la morada vital en un momento dado. A este propósito, Guillermo Francovich nos proporciona en su libro *Los mitos profundos de Bolivia* (1980), unas reflexiones que, en el plano teórico y en el de la aplicación a Bolivia, complementan en una proyección original lo hasta ahora expuesto aquí.

## 2. Guillermo Francovich y su teoría de los mitos

Parte Francovich, desde sus obras más tempranas, de una concepción dinámica de la historia. Ya en *Los ídolos de Bacon*, de 1938, afirmaba, en un pensamiento paralelo al que hemos expuesto en páginas precedentes, que «la identificación del individuo con la ideas [creencias en nuestra exposición] de su ambiente se realiza, de una manera imperceptible, a través del lenguaje, de

la educación, de las costumbres. El medio social impone al individuo una estructura y un sentido propios, le presenta problemas, le indica la manera de resolverlos y le proporciona los conocimientos ya adquiridos por la colectividad» (p. 73).

Años después, al analizar en *Los mitos profundos de Bolivia* en qué consiste este proceso subconsciente, que nosotros hemos identificado con el funcionar de la morada vital de un pueblo, desarrolla Guillermo Francovich su teoría de los mitos. Para él, los mitos «son la expresión de actitudes vitales, de sentimientos y de experiencias que se manifiestan como convicciones cuya certeza es tal que pasan a ser tenidas como sagradas, como evidentes por sí mismas, situándose en un plano que las aleja de cualquier intento de crítica racionalizada» (pp. 7-8). Los mitos representan, por lo tanto, una categoría especial de creencias; se refieren siempre a vivencias dotadas de un fuerte fondo subjetivo, pero cuyos «contenidos están al alcance de cualquier persona... [y] despiertan resonancias en el alma colectiva» (p. 11). A pesar de la fuerte presencia del elemento subjetivo en los mitos, «su aceptación y su influencia son tan grandes que adquieren el aspecto de las evidencias», por lo que llegan a «confundirse con las verdades de la ciencia» (p. 155). De ahí, concluye Francovich, «los mitos son generalmente invulnerables a la crítica. No suelen ser destruidos por la razón. Pierden su vigencia cuando desaparecen las circunstancias que les dieron nacimiento, cuando hay una mudanza de la sensibilidad a la que corresponden. Y son tanto más resistentes cuanto más profundas son las experiencias que los sustentan. Los mitos tienen vida propia. Corresponden a una sensibilidad vital. No se los destruye desde fuera. Mueren por dentro» (p. 162).

Guillermo Francovich nos proporciona de este modo un método de aproximación a la morada vital. El primer paso para su comprensión será, pues, el de tratar de establecer los mitos que rigen en cada época, para investigar después las causas que motivaron su aparición y, finalmente, trazar el proceso que siguieron hasta convertirse en mitos y luego desaparecer bajo la acción de nuevas ideas. Estos mitos, a su vez, serán otras tantas claves de interpretación de la morada vital y el substrato que dará lugar al punto de vista con que un pueblo juzgará su realidad circundante.

No todos los mitos hacen notar su presencia con la misma fuerza, y aunque sean muchos los que intervienen simultáneamente en el funcionar de una morada vital, ocurre, como nos dice Francovich, «que en cada época hay uno que llega a imponer su predominio. Actuando vigorosamente sobre la sensibilidad colectiva, dotado de gran densidad humana, extiende su influencia a la conciencia toda de la respectiva época y acaba dando a ésta una fisonomía y un carácter que la diferencian de las demás. Estos son los que llamamos mitos profundos» (p. 8). El concepto de los mitos dominantes, los «mitos profundos», es tan fundamental en el pensamiento de Francovich, que le hará afirmar que «las épocas históricas se diferencian a veces entre sí más que por sus hazañas, sus ideas o sus realizaciones prácticas, por los mitos

a que dieron su preferencia» (p. 13). Así es en efecto, aunque ello sea más fácil de percibir en las sociedades primitivas que en la compleja diversidad de los pueblos avanzados.

Con la teoría de los mitos que nos propone Guillermo Francovich añadimos un elemento crucial a la comprensión de la morada vital, que nos hace ahora posible completar el desarrollo teórico que vamos exponiendo en este ensayo. En efecto, con los mitos damos cabida en la morada vital no sólo a factores reales, sino también a aquellas percepciones subjetivas que llegan a formar parte del fondo de las creencias. Hasta tal punto es esto importante, que en el estudio de la evolución de un pueblo puede llegar a tener más valor una percepción carente de bases reales, o cuando menos discutibles, que hechos perfectamente documentables. A este grupo pertenece el mito del «destino adverso» que Francovich considera como uno de los dominantes en la Bolivia actual. Es decir, aunque el mito en el que ha vivido un pueblo llegue a ser probado como carente de fundamento en la realidad de los hechos que en un principio lo motivaron, su valor no por ello disminuye.

### 3. De la teoría a la realidad iberoamericana

Todo pueblo que asienta sus bases de identidad en un cruce de culturas, ha de poseer en su comienzo vivencias enraizadas en una u otra de las culturas primordiales. También los individuos que destacan proceden de un modo similar. En ambos casos existe un elemento derivado, que proviene de las culturas madres, y un elemento original que se refiere a la nueva cultura-síntesis que se está creando. Los dos aspectos son dignos de estudiarse, pero el «derivado» únicamente en cuanto sirve para explicar e intuir el alcance del «original». Toda interpretación que se limite al análisis de las ideas «derivadas» dejará truncados sus resultados. Y este es precisamente el camino que se ha seguido en el estudio de lo iberoamericano. En un extremo estaría la afirmación, ya citada, de Manfredo Kempff, para quien, en Iberoamérica, «nuestra historia de la filosofía es la historia de la filosofía europea» (p. 31). Esta posición de Kempff es todavía representativa de un gran número de pensadores y críticos actuales, cuyos estudios resultan en estériles intentos de imitación, mediante los cuales ni se recupera el pasado, ni se avanza en la comprensión del presente. El problema recae, como ya supo notar Guillermo Francovich en *Pachamama* (1942), en que «todos esos temas [los temas autóctonos] han sido encarados con criterio europeo, con puntos de vista que no nos corresponden. Es que el trasplante de una cultura extraña a nuestro medio es imposible. Si no creamos nuestro propio espíritu nunca llegaremos sino a una mimetización vacía, a la adopción de fórmulas que jamás nos pertenecerán por haber nacido en otros pueblos» (p. 79).

Anteriormente hemos afirmado que la universalización de las ideas no se

consigue mediante la abstracción filosófica, sino a través de la concreción histórica. Queríamos con ello indicar que el proceso sigue una dirección única, de dentro hacia fuera; es decir, las ideas deben actuar y responder a una circunstancia concreta, antes de que puedan elevarse a la categoría de creencias y consigan de esa manera la consistencia de los valores universales. Colocamos de este modo al hombre en el centro de todo pensamiento, él es el referente necesario a toda abstracción filosófica. Del hombre, dice Jorge Siles, «no puede decirse que esté *en* el tiempo, sino que *es* tiempo. Por lo tanto, es preciso rectificar el juicio según el cual la historia es una sucesión de hechos que le suceden al hombre, para afirmar, por el contrario, que la historia es el hombre mismo en su continuo cambio» (*Ante la historia*, p. 5).

De ahí lo desacertados de esos estudios, por lo demás tan frecuentes, que no ven en lo iberoamericano sino una sucesión tardía de los movimientos intelectuales europeos (ilustración, romanticismo, positivismo, modernismo, etc.). Todos esos movimientos tuvieron su origen en un hombre concreto (el europeo) y en relación a una morada vital específica. Pero al importar las abstracciones a que aquél dio lugar, como nos dice Humberto Palza en *El hombre como método*, «el supuesto del hombre que les dio nacimiento queda de tal modo supuesto que acaba por deslizarse entre los dedos, no quedando entre ellos sino fantasmas o absolutos con el nombre de arte, ciencia o religión» (p. 32). Las consecuencias de esta actitud siguen siendo de las más serias para el potencial desarrollo de Iberoamérica; pues influido por la costumbre de considerar las ideas en su nivel abstracto, desligadas del hombre que las originó y de la circunstancia que las hizo posibles, el intelectual, el político e incluso el hombre de negocios iberoamericano se rige en sus decisiones, en sus teorías, por principios abstractos sin conexión con un hombre concreto. O, como nos dice Palza, a causa de la imitación «se ha desacostumbrado a considerar al hombre como primer plano y necesario en que deben ser considerados dichos absolutos» (p. 32).

El abandono del hombre como centro de toda reflexión, trae como consecuencia cierta sensación de irrealidad, que se manifiesta sobre todo en el ya mencionado divorcio que existe entre las leyes que teóricamente gobiernan los países iberoamericanos, y la realidad interna del funcionar de la morada vital que determina las reglas por las cuales se rigen sus habitantes. De hecho, el iberoamericano parece vivir simultáneamente en dos culturas diferentes. Por una parte se pretende pertenecer a una cultura difusa que hemos denominado abstracción de la europea, o sea, una seudocultura sin referencia al hombre ni a la circunstancia que la produjo; por otra parte, se vive una cultura nacional —venezolana, peruana, mexicana, etc.— cuya misma existencia se niega.

Cuando se toma conciencia de la situación de irrealidad en que se existe, como lo hace Guillermo Francovich en «Humanismo latinoamericano», se reconoce que no se llegará a «la plenitud de su propia personalidad mientras

la fuente de las corrientes intelectuales y políticas... se hallen en manos ajenas» (pp. 72-73).

Una modificación en el modo de proceder en el análisis de lo iberoamericano requiere, a su vez, una rectificación en el método a seguir. Hasta el presente, el iberoamericano se ha entregado con predilección al método deductivo, que le ha aportado medidas escapistas en un intento subconsciente de ignorar la realidad. Resulta más cómodo obrar deduciendo cómo deben ser las reglas de comportamiento social, a partir de las abstracciones con que creemos que se gobiernan otros pueblos. No se pensó todavía en la necesidad de analizar la realidad del país, de sus habitantes, y de esa concretez inducir las reglas que cumplan en cada caso. Pero, incluso en los casos de aplicación del método inductivo, hay que tener en cuenta que éste, por sí mismo, no es necesariamente aplicable a la realidad concreta de un país. Es necesario primero que la motivación tenga igualmente su origen en dicha realidad; es decir, que responda a necesidades inherentes al pueblo que se estudia.

Al reparar en la propia circunstancia también se descubre al hombre iberoamericano y la peculiaridad de sus problemas. Este hallazgo lleva consigo un divorcio cada vez más pronunciado entre dos planteamientos de la filosofía que en Iberoamérica llegan a oponerse como contradictorios. Me refiero a la filosofía planteada como teoría o como práctica. El origen de esta dicotomía, que proporciona fisonomía original al pensamiento iberoamericano, tiene sus raíces en el mismo pensamiento europeo. Los pueblos europeos —como hicieron antes los griegos y romanos— han desarrollado sistemas filosóficos totalizadores en un continuo y renovado intento de dar respuesta a los problemas que su sociedad les planteaba, o con el propósito de armonizar soluciones ya propuestas. Pero, a diferencia de otros pueblos, en cada caso se admitía como supuesto incontrovertible que Europa era el centro de la civilización y que su verdad poseía valor universal. El filósofo, por supuesto, trataba únicamente aquellos problemas que surgían de la circunstancia y de la época que representaba, pero al buscar soluciones también creía que éstas lo eran para toda la humanidad; por ello, aun respondiendo a la realidad de un hombre preciso —el hombre europeo— construía grandes sistemas en los que prefería una exposición abstracta que se elevara por encima de los detalles concretos que lo ataran a su circunstancia.

En Iberoamérica, los que se plantean la filosofía como teoría en lugar de partir de un hombre determinado, como lo hace el europeo, arrancan de las especulaciones abstractas de éstos. Ello motiva que, desde sus comienzos, carezcan de relación real con su propia morada vital y que, en definitiva, fuera del juego especulativo a que dan lugar, se encuentren desprovistos de razón de ser. Mientras tanto, aquellos otros pensadores que se plantean la filosofía como práctica, puesto que nunca pretendieron que las soluciones de sus problemas pudieran serlo también de los de otros pueblos, rehuyen la abstracción en un intento consciente de limitar su análisis a la propia cir-

cunstancia, real o imaginaria, y a proponer las soluciones que su ideal y formación les dicta. Así surge un pensamiento iberoamericano cuya expresión no se encuentra generalmente ni en los tratados filosóficos ni en las aulas universitarias, sino en la literatura y en las artes, y de modo muy especial en el ensayo. La distancia de la abstracción permite el tratado; el acercamiento que aquí se demanda tiene su mejor forma de expresión en el ensayo. «O pensador —nos dice Guillermo Francovich en *Filósofos Brasileiros*— que pretenda apartar seus olhos do espetáculo social, das preocupações coletivas, estará se condenando ao isolamento e muitas vezes à esterilidade» (p. 16).

De la misma dicotomía que se produce del modo de entender y practicar la filosofía, surge el uso de dos términos, pensador y filósofo, que sólo en Iberoamérica parecen indicar posiciones contradictorias. En *Los fundadores del alba*, Renato Prada expresa este sentir: «Se trata precisamente de amor, pero el amor es un impulso que llama a la acción: no es el amor de los filósofos el que puede aligerar el dolor humano, sino el amor de los hombres que viven la fatiga de cada día» (p. 22). Es decir, no lo conseguirá el filósofo que imitando abstracciones ajenas pierde el contacto con su realidad, sino el pensador que vive la circunstancia y cuyas reflexiones arrancan del hombre de carne y hueso. Por supuesto, de este modo desaparece también la posibilidad de crear sistemas filosóficos de pretensiones universales, pues ello se opondría a su propio punto de partida, que consiste en negar el valor universal de las soluciones filosóficas. Pero esta «filosofía aplicada» lleva consigo también un germen poderoso que es la toma de conciencia de la propia realidad y, a través de ella, de lo que supone estar sometido a la dependencia cultural de otro pueblo. Es precisamente en este sentido en el que el pensamiento iberoamericano de las últimas décadas, a partir de 1960, ha comenzado a influir en otros pueblos. No lo hace por su contenido, pues éste sigue siendo el de aplicación a la realidad americana, pero sí en su actitud de independencia, en su significado de «Filosofía de la Liberación».

#### OBRAS CITADAS

- ARGUEDAS, Alcides: *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos*. Barcelona, 1909.
- CASTRO, Américo: *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1971.
- CERRUTO, Oscar: *Aluvión de fuego*. Santiago de Chile: Ercilla, 1935.
- FRANCOVICH, Guillermo: *Los ídolos de Bacon*. La Paz: Juventud, 1974.
- *Pachamama*. La Paz: Juventud, 1973.
- *Filósofos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Presença, 1979.

## Independencia cultural iberoamericana

- *Los mitos profundos de Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1980.
- «Humanismo latinoamericano». Conferencia pronunciada en Sao Paulo en 1944. Reproducida en *Pachamama*.
- KEMPF MERCADO, Manfredo: *Historia de la filosofía en Latino-América*. Santiago de Chile: Zig-Zag, 1958.
- ORTEGA Y GASSET, José: *El Espectador*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.
- *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- PAIZA, Humberto: *El hombre como método*. México, 1939.
- PRADA, Renato: *Los fundadores del Alba*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1981.
- SILES SALINAS, Jorge: *Ante la historia. Conciencia histórica y revolución*. Madrid: Editora Nacional, 1969.
- TAMAYO, Franz: *Creación de la pedagogía nacional*. En *Obra escogida*. Caracas: Ayacucho, 1979.