

Memoria Comprometida¹

de Horacio Cerutti Guldberg
Resumen de lectura

Kurt Wischin
Filosofía Iberoamericana
Dr. Oscar Wingartz Plata
Licenciatura en filosofía, 8° semestre
Facultad de Filosofía,
Universidad Autónoma de Querétaro

Este libro, editado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica es algo así como una compilación de varios discursos y escritos preparados, respectivamente, dictados por Horacio Cerutti –hasta donde se puede saber del mismo libro- entre 1981 y 1995, la vasta mayoría de ellos de la primera mitad de los años 1990. No obstante que los trabajos individuales que componen el libro hayan sido elaborados en circunstancias y por motivos muy diversos, el autor detecta en ellos una preocupación intelectual recurrente que le parece justificar su compilación en un libro y bajo un título que invoca, ciertamente, tanto el compromiso del autor con la causa de su quehacer intelectual como el hecho de que de un recorrido se trata, precisamente, a través del tiempo de este quehacer; no obstante que su publicación sea, como él dice, el fruto de su amistad con el titular de la facultad de filosofía que lo edita, o sea, se deba a una situación más bien circunstancial que dictada por el mismo desarrollo de un tema específico.

Los escritos están agrupados bajo tres temas que en visión de Cerutti parecen dominar la discusión en torno de la filosofía latinoamericana:

- (i) La cuestión de la identidad
- (ii) De si existe o debe buscarse una filosofía particular a partir y para esta identidad
- (iii) Diversos trabajos del autor desde el contexto de los estudios latinoamericanos.

Seguiré este esquema tripartito del libro en mi resumen, aunque me parece que hay una relación más estrecha y de continuidad argumentativa entre las dos primeras partes.

¹ Horacio Cerutti Guldberg; *Memoria Comprometida*; Universidad Nacional; Costa Rica; 1996

I. La cuestión de la identidad

En los tres trabajos que constituyen esta primera parte del libro y que intentan arrojar luz sobre la cuestión de la identidad a partir de la cual ha de surgir la justificación de siquiera formular la pregunta acerca de una filosofía particular por y para ella, el autor expone con algún detalle sus motivos para afirmar, según lo hace en la parte introductoria del libro, que “sólo una concepción histórica de la identidad es teóricamente fecunda, en contra de los ontologicismos de toda laya que han proliferado y se han reiterado **ad nauseam**.”²

La propuesta intelectual de Cerutti está inspirada en un propósito sociopolítico cuyo sujeto no está claro *a priori*. En la primera parte él presenta entonces un relato de los intentos de construir esta identidad que servirá de punto de partida para, simultáneamente, justificar y crear tanto la filosofía propia de y para ella, como para reconstruir esta misma identidad con un sentido más propio de su misión histórica en un proceso dialéctico a partir de esta filosofía “nuestroamericanista”.

La primera tarea que surge es dar cuenta de la conciencia misma que ha de ser, para así decir, la sustancia de esta identidad; y resulta, nota Cerutti, que ésta es una conciencia escindida a raíz de su génesis traumática; escindida entre la explicación de sí misma a partir de su origen hispano y su herencia proveniente de las culturas precolombinas. “Esta consciencia escindida,” dice, “que nos acompañaría de ahí en más siempre, requiere de una valoración positiva, no por nuestra, que no es mérito lo dado, sino por su evidente fecundidad histórico social.”³ La noción ontológica, aludida y rechazada en el pasaje citado en el párrafo anterior, es el resultado de la situación histórica en que se dio la independencia de la región, que Cerutti caracteriza con rechazo de lo hispánico, una necesidad de autonomía de espíritu que, sin embargo, dio lugar a una neocolonización mental a partir de la apertura indiscriminada a modelos foráneos, una respuesta de “Realpolitik” de los caudillos surgidos en la estela de la balcanización del imperio hispánico. La imposición de estereotipos importados y la imperiosa necesidad del momento que dominó el proceso que pretendía forjar la identidad nacional de los ciudadanos no

² Cerutti, Op. cit., p. 12; énfasis original.

³ Ídem; p. 18. Tomo en el pasaje que sigue inmediatamente y en general en este resumen con frecuencia frases literales del libro de Cerutti sin señalarlas siempre expresamente como suyas, con el afán de hacerlo más legible. Se debe entender que generalmente intento hablar con la voz del autor, sin siempre hacerlo notar de manera expresa.

permitieron ni que esta se diera en los términos de la realidad en que se encontraba, ni que los modelos se adaptaran a ésta. El resultado frecuentemente es un nacionalismo exacerbado y chovinista que fácilmente se desliza hacia una política nacional de homogeneización y la patria machista. Este intento de comprender la identidad, identificada por Cerutti como ontológica, él lo enfrenta con una noción histórica, una identidad como proceso en curso que no sólo es el pasado, sino también lo que se gesta presentemente y se proyecta hacia el futuro. La creación cultural “nunca es, ni puede ser, **ex nihilo**. Por ello, la circulación de los bienes culturales, la comunicabilidad insita de esos bienes, rebasa las fronteras de todo nacionalismo insularizante y obliga a redefinir el sentido de la autonomía, de la soberanía, de lo propio y lo ajeno, porque hay algo necesariamente de todos y que debe ser exigido como tal”⁴. La identidad, pues, no se establece en los estrechos confines de los estados nacionales que existen en la región, ni los intereses de éstos coincidirán con el del proyecto histórico que se busca definir. La identidad, como ya se insinuó, tampoco puede forjarse mediante la exclusión, sino debe fundamentarse en la integración acogedora de las diversidades en un todo. Es a partir de este concepto de unidad, de integración que no exige la sumisión a la homogeneidad impuesta, que surge la “Magna Utopía” de la identidad que supera la “ética de la **Urgemeinde**”. Es esta identidad la que finalmente servirá de sostén al proyecto histórico que le permitirá hacer frente al dominio externo en todos sentidos mediante el mecanismo aparentemente contradictorio entre la abertura de los mercados y la cerrazón a la producción científica y tecnológica.

En los dos restantes capítulos de esta parte del libro, Cerutti da cuenta de la actual situación de la gestión histórica de identidad, dando cuenta de la alteridad, evocando nociones de Simón Bolívar, para brevemente discutir el pensamiento de la liberación: pedagogía del oprimido, teología de la liberación; la opción por los pobres que se constituye en la “voz de los sin voz”; Cerutti identifica en estas manifestaciones del pensamiento de la liberación simultáneamente fecundidad y limitaciones, pero sin entrar en detalles. Él arguye contra la imagen moderna del individuo absoluto “paradójicamente mediante la estandarización del consumo, la unidimensionalidad de las aspiraciones, la homogeneización de los modelos y la disponibilidad virtualmente (¿universal?) de las prótesis tecnológicas. El señuelo sugiere:

⁴ Ídem; p. 21.

todos pueden ser únicos.”⁵ El autor contrasta este concepto de identidad, basado en el mito de una identidad pura de unidad indiferenciada que se presta para dar plena legitimidad –al menos en apariencia- a las formas más diversas de represión de cuanto no se adapte a este concepto de pureza, hasta los campos de exterminio y las modernas tácticas antiterroristas⁶; contrasta, pues, este concepto de identidad con la identidad de tradición latinoamericana que “ha promovido intensamente... el reconocimiento de la experiencia de la alteridad.”⁷ Cerutti recoge finalmente estas ideas en el último de los tres capítulos dedicados a la cuestión de la identidad para criticar algunos aspectos del libro *El asedio a la Modernidad; Crítica del relativismo cultural* del argentino Juan José Sebreli y, ahora con más detalle, el concepto –infecundo- de una identidad ontologizada frente a la tradición latinoamericanista, histórica de identidad para la que es vital la experiencia de la alteridad, pero no sin advertir contra el uso manipulador que en este contexto se ha hecho del concepto del mestizaje.

II. ¿Filosofía Nuestroamericanista?

Una vez que Cerutti determina que la identidad que ha de ser el sujeto del filosofar en el espacio geocultural del que estamos hablando no es una identidad estática, sino más bien un proceso histórico que se ha dicho, se dice y se dirá “de muchas maneras”, parafraseando a Aristóteles, que, sobre todo, no puede ser pensado sin el mismo pensar autónomo, original y autóctono del sujeto que así se constituye en un proceso dialéctico, ha despejado el camino para pensar el pensar iberoamericano.

Cerutti vuelve primeramente sobre el tema de la utopía, ya tocado previamente en el contexto de la cuestión de la identidad, para proponer un análisis que relaciona este concepto con la historiografía y la filosofía latinoamericana. Pasa por criticar la insuficiencia del historicismo latinoamericano, apoyándose en un trabajo del panameño Ricaurte Soler, para advertir tres aspectos de la historiografía que debe cubrir su metodología como mínimo para desarrollarla de manera adecuada: en cuanto al punto de partida, este jamás “puede ser la realidad sin más, porque jamás es posible accederla de

⁵ Ídem; p. 28.

⁶ Cerutti no usa este término, pues todavía no había pasado el 11 de Septiembre de 2001 cuando redactó esta ponencia; confío, sin embargo, que lo uso en un espíritu, que él aprobaría, para resumir sus ideas al respecto.

⁷ Ídem, p. 29.

modo inmediato. Siempre está mediada; como mínimo por un lenguaje. Tampoco es posible partir de cero, porque ese lenguaje no es neutro ni general sino **constructos** históricos. Por tanto, la mediación no es lenguaje, sino lenguajes.”⁸ El segundo aspecto concierne a lo que “los formalistas rusos” y la sociología de la literatura y del arte refieren como “relación de series”, por ejemplo, entre la serie literaria con la serie político social. Mientras el tercer aspecto cubre la necesaria regionalización “para elaborar la historia de nuestras ideologías”. Cada uno de estos aspectos requiere de un examen cuidadoso “para avanzar en la generación de un riguroso discurso propio que exprese nuestra realidad, nuestros anhelos y nuestros sueños, tanto como la interpretación del propio pasado.”⁹

¿Sueños? Sí, pero de un tipo especial que conviene delimitar para aclarar la clase de hombres que queremos ser, evitando el peligro de convertirnos o de seguir siendo otros hombres que también somos o podemos ser.¹⁰

En la siguiente pieza Cerutti se aproxima a la filosofía latinoamericana contemporánea desde un punto de vista histórico-epistemológico, para defender sus particularidades contra modelos *a priori* que simplemente le niegan el carácter filosófico, dando cuenta de las deficiencias de las filosofías en la región geocultural en cuestión que se sustenta exclusivamente en los cánones importados.

Mientras se estudiaba a Platón o a Hegel o a Heidegger se descuidaban los problemas fundamentales para nosotros. Hemos repetido tergiversando y cuando Europa decían escolástica aquí se oía escolasticismo, cuando pronunciaban ideal aquí se repetía nuestro eco idealismo, cuando meditaban sobre la existencia aquí se imponía un existencialismo, etc. Deformados dogmatizando y caricaturizando las posiciones en puros **ismos**.¹¹

Cerutti da un sentido muy particular al término de ‘epistemología’ en su escrito: la epistemología, para él, es “el estudio de los modos de producción del conocimiento científico y, para nuestro caso, del conocimiento filosófico”, un enfoque *a posteriori*, como dice; no “inquieta por lo nomológico sino por la estructura histórica efectiva.”¹² La filosofía no le interesa en sí, sino sólo en la medida en que sea un instrumento, quizás privilegiado, de acceder a la realidad sociohistórica. Las características de una filosofía

⁸ Ídem; p. 46; énfasis original

⁹ Ídem; p. 47.

¹⁰ Ibíd.

¹¹ Ídem; p. 59; énfasis originales.

¹² Ídem, p. 63

latinoamericana que pretende cumplir con esta función, entonces deben ser estas:

- a) Objeto: “(siempre que tenga sentido hablar de “objeto” de la filosofía) la reflexión crítica sobre la fundación del pensamiento, la teoría y la conceptualización en el contexto social de nuestra América.”
- b) Lenguaje: a diferencia de la literatura, la filosofía latinoamericana no tiene rasgos bien definidos, por ejemplo, en cuanto a los usos metafóricos –que para Cerutti son muy importantes por abrir una plenitud de significados “en terrenos donde el concepto todavía no avanza. [...] Hay aspectos de nuestra realidad que la literatura polisémicamente ya los ha pronunciado, mientras que filosófica y unívocamente todavía no los podemos pensar...”¹³
- c) Pensar la realidad, según se ha propuesto frecuentemente por autodeclarados defensores de la filosofía latinoamericana en un ejercicio, se ha convertido en ejercicio de “el más grosero e ingenuo de los realismos” al pasar por alto las mediaciones lingüísticas, ideológicas, sémicas (*sic*), inconscientes, etc.
- d) Las relaciones entre la filosofía latinoamericana y su propia historia debe resolverse a favor de un relato de exterioridad para la historia de la filosofía, en lugar del entendimiento inmanente (idealista).
- e) En cuanto a los términos historiográficos para la filosofía latinoamericana Cerutti propone seguir las propuestas de Gaos de tener cuidado con la aceptación del “imperialismo de las categorías”, ya que éstos han sido acuñados a fenómenos europeos, pero también hay que refinar ciertas expresiones que describen de manera insuficiente la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas como “influencias”, “fundadores”, “generaciones”, “originalidad”, etc.
- f) Igualmente necesaria es revisar la periodización derivada de tradiciones ajenas a la filosofía latinoamericana.

En general, Cerutti se pregunta por qué, si hablamos sin verle problema de la filosofía francesa, alemana, inglesa, etc, surgidas como preocupación romántica de la unidad nacional ¿cuál podría ser el obstáculo para hablar –entre nosotros- de filosofía

¹³ Ídem; p. 65

latinoamericana? “Detrás de la postulación de una filosofía latinoamericana es dable advertir la operatividad, de un cierto **romanticismo social** de bases decimonónicas que deberíamos examinar sistemáticamente y al cual se le ha prestado poca atención” discriminando sus aspectos valiosos y sus aspectos repudiabiles.

En otro capítulo más Cerutti examina primordialmente la relación entre filosofía y sociedad (“Elementos para una historia de la historiografía filosófica mexicana”) que por un lado propone no adelantar elementos determinantes o causalidades *a priori*, pero que sí debe aceptar la filosofía incuestionablemente como producto social. Es un capítulo dedicado a México, pero para “trabajar sobre México con la mirada puesta en América Latina”. El proyecto queda designado “provisionalmente”, dice Cerutti, como “una historia social y materialista de las ideas filosóficas. Materialista en la medida en que estas ideas tienen una inserción institucional y una operatividad social evidentes...”¹⁴ Cómo no le interesa la filosofía en sí, tampoco tiene palabras demasiado amables para “las sordas pugnas” que una periodización debe designar a manera de espacios para los mal llamados debates teóricos e ideológicos de filosofías y filósofos. La filosofía, ante el examen de Cerutti, se revela como técnica de reflexión para, finalmente, “explicar filosóficamente o histórico filosóficamente... su dimensión social y política, la cual no puede ser ignorada por la filosofía.”

En el siguiente apartado Cerutti se plantea una serie de preguntas, clasificadas como metodológicas, para facilitar la reconstrucción o, quizás mejor dicho, “invención” de las tradiciones culturales latinoamericanas y dar cuenta de “desde donde o contra qué” codificar la aprehensión filosófica de crisis y cambios actuales geoculturales¹⁵. El análisis de Cerutti destaca una serie de características de las formas que este quehacer filosófico ha tomado en la región; quizás entre las más importantes sea notar, en primer lugar, que la misma historia de las ideas practicada en los últimos cincuenta años con características muy específicas en América latina ya no puede ser ignorada y, por otro lado, la imposibilidad tanto de una historia inmanente de la filosofía (como ya se ha señalado anteriormente) como también de tomar por asentado, como ha sucedido en opinión de Cerutti, “que la filosofía es el momento de culminación y máxima autoconciencia de una cultura y que, las

¹⁴ Ídem; p. 74 y 75

¹⁵ Cf., ídem; p. 77

ideas por excelencia, son las filosóficas.”¹⁶ Es característico de la región que “los historiadores de las ideas latinoamericanas” vincularon su quehacer con la construcción y afirmación de las nacionalidades. El relato latinoamericano acerca de la historia de las ideas que he caracterizado aquí de manera muy parcial –el análisis de Cerutti incluye muchos otros puntos también importantes- arroja como resultado que se tienen historias de las ideas económicas, políticas, etc., y que los criterios rebasan los marcos académicos de la práctica de la filosofía; Cerutti ya había mencionado que no se deben pasar por alto las cuestiones lingüísticas e ideológicas (mediaciones) y añade ahora que tampoco puede ignorarse “la necesidad de la filosofía hecha en «la calle», en la cotidianidad de las masas, de las clases subalternas.”¹⁷ La metodología, encuentra Cerutti, recomienda como primer momento un corte sincrónico para ubicar el lugar teórico-epistémico (en el sentido de Cerutti) de la filosofía para diagnosticar desde allí donde se conectan los desarrollos en la historia de ideas de estado, política, ciencia, ideología y dimensiones simbólicas para el discurso filosófico. El complemento de este primer momento sería una perspectiva diacrónica que estudia el devenir de cada uno de estos elementos.

A continuación Cerutti vuelve sobre algunos de los temas del filosofar latinoamericano para arrojar luz sobre ellos invocando ideas de José Gaos, expresadas cerca de la mitad del siglo pasado. Estos temas se relacionan con la tarea que tendría un filósofo en el futuro, es decir, de una filosofía en perspectiva nuestroamericanista; el pensar (i) la realidad (ii) críticamente (iii) a partir de la propia historia. Tiene que ser así, dice Cerutti, entre otras consideraciones, porque de lo contrario “en rigor no se habría pensado, sino simplemente **repetido** malamente lo pensado por otros...”¹⁸; es un pensar crítico porque rechaza la filosofía como filosofía primera para que ésta no quede “reducida a una pura especulación sin conexión con el avance del conocimiento en otras áreas.”¹⁹ Sin olvidar todas las dificultades, ya referidas en secciones anteriores, que implica la noción de “pensar la realidad” sin caer en “realismos ingenuos y groseros”.

Bajo el título “La cuestión de la historia de la filosofía” Cerutti parte del paso muy distinto al que marchan por la historia la filosofía y la ciencia, invocando la pregunta de Augusto

¹⁶ Ídem; p. 78.

¹⁷ Ídem; p. 81

¹⁸ Ídem; p. 91

¹⁹ Ídem; p. 93

Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*²⁰ y vuelve a analizar la cuestión de los términos en que debemos catalogar la historia del pensamiento latinoamericano para no repetir ingenuamente los esquemas del pasado. Contra la –ya repetidas veces- rechazada noción de una historia inmanente de la filosofía latinoamericana insiste nuevamente en “una perspectiva materialista que atienda a la encarnación institucional de las ideas en sus contextos culturales.”²¹

Los últimos dos capítulos de esta sección vuelven sobre los temas de la dimensión *crítica* de una filosofía nuestroamericana para esbozar “la nueva arquitectónica de la razón latinoamericana”; Cerutti insiste sobre la infecundidad de una pretendida filosofía primera, invoca a José Martí para recordarnos que “pensar es servir” y rechaza la noción del “fin de las ideologías” asociada con el fin de la guerra fría. Como ya había dicho con anterioridad, el pensar es un pensar “desde” (Ignacio Ellacuría), no sistemático, sino ensayista de deconstrucción que exige los cambios; Cerutti rechaza la idea de que este método de negación sea programáticamente infecundo, sino corresponde a una visión dialéctica que permite también integrar en su proyecto la fuerza de la tensión utópica entre el pesimismo de la realidad y el optimismo del ideal (Vasconcelos, Mariátegui). La crítica se convierte así en la coronación de la obra intelectual, actualmente frecuentemente aislado por la descalificación *a priori* (“eso no es filosófico”). Culmina la sección en 11 tesis para contestar la pregunta “¿por qué aún filosofía latinoamericana?” a manera de un resumen de la parte II del libro.

III. Desde el contexto de los estudios latinoamericanos

Los estudios latinoamericanos tal como se entiende actualmente el término son cultivados desde tiempos recientes, pero corresponden, desde luego, dice Cerutti, a una tradición cultural mucho más añeja. Desde un enfoque de la “mística de la integración latinoamericana” la mayor dificultad consiste “en el intento por constituirnos en sujetos de autoconocimiento y no sólo en objetos pasivos del conocimiento y la manipulación ajenas”²² como sucediera con las contrapartes académicas foráneas, v.g., “Latin American Studies”, “Lateinamerikanistik”, etc. Nuevamente Cerutti invoca la circunstancia de tales

²⁰ Ídem; p. 98

²¹ Ídem; p. 104

²² Ídem; p. 156

estudios: “fin de las ideologías”, posmodernidad y neoliberalismo para preguntar (y contestar afirmativamente) si “Nuestra América” se desenvuelve en un contexto internacional hostil que hará necesaria una creatividad intelectual más allá de dogmas, recetas y modelos *a priori*. El rumbo lleva por la combinación de la política latinoamericanista y la académica, invocando nuevamente a José Martí y su “pensar es servir”.

Es este el ámbito “desde” el que Cerutti nos presenta una serie de trabajos de estudios latinoamericanos que tienen por objeto, respectivamente, aspectos de la obra, precisamente, de José Martí, Alexander von Humboldt y su descripción de la miseria en un México de extremos que, sin embargo, rechazaba las medidas extremas como remedio de la situación; Cerutti rechaza, en este mismo ensayo, la crítica que Friedrich von Hayek montara contra el socialismo. Se pregunta en un breve artículo, quizás el que más puramente atiende cuestiones de filosofía en este libro, si José Ferrater Mora es un filósofo Americano, pregunta que contesta afirmativamente, colocando a este autor en una tradición con el chileno decimonónico Andrés Bello.

Cerutti concluye el libro con un breve resumen de las tareas pendientes más urgentes:

- Reconceptualizar la identidad: “las etnias, las mujeres, los niños, los ancianos y la naturaleza no pueden seguir esperando”.²³
- Filosofar “desde nosotros, sin falsas modestias y con acuciosidad y rigor pertinentes”.²⁴
- Pasar a primer plano los “estudios integrales de nuestra realidad latinoamericana... Nada puede haber más urgente para nosotros que el conocimiento adecuado de nuestra propia realidad en todas sus facetas...”²⁵
- Pensar lo utópico operante en la historia, el ensayo como instrumento de conocimiento, la democracia radical como forma de vida, un programa integral en contra de la ideología hegemónica bajo el velo del “fin de las ideologías”, contra el poder que “está detrás de los modelos culturales y científicos” y “que induce a una

²³ Ídem; p. 166

²⁴ Ibíd.

²⁵ Ibíd.

universalización impuesta, excluyente y... genocida en el límite.”²⁶

- Tomar en serio la producción intelectual que se gesta fuera de los centros del poder, en Asia y África, estudiarla para propiciar un “necesario y seguramente muy fecundo diálogo intelectual directo Sur-Sur”.²⁷

Este resumen del libro del Dr. Horacio Cerutti Guldberg no pretende ser más que una recapitulación de los puntos más sobresalientes, de ninguna manera una discusión, y mucho menos una discusión crítica, de su discurso filosófico. Pretendo presentar en un trabajo separado mis propias reflexiones en torno a la propuesta que desprendo de esta obra.

23 de Mayo de 2008

²⁶ Ibíd. e ídem; p. 167; todo el párrafo es tomado casi literalmente del libro, con sólo ligeras desviaciones.

²⁷ Ídem; p. 167.