

¿ES POSIBLE LA EXISTENCIA DE UNA FILOSOFÍA NACIONAL O LATINOAMERICANA?*

Cesar A. Guardia Mayorga

Desde hace tiempo se viene preconizando la existencia o la elaboración de una filosofía latinoamericana, a través de conferencias, artículos, congresos y polémicas, y aun se ha llegado al extremo de hablar de una filosofía nacional mexicana, argentina o peruana, como si la filosofía estuviese determinada por un querer hacer o por un mandato. Esto no es sino la expresión de un nacionalismo burgués tardío, que no se detiene ni siquiera ante las fronteras de la filosofía, la ciencia universal por excelencia.

Para afrontar este problema tomaré como punto de partida el planteamiento de Korn y las conclusiones a que arriba, porque creo que sintetizan los argumentos principales de los patrocinadores de una filosofía latinoamericana o nacional. Dice así:

"¿Se concibe que una colectividad humana unificada por sentimientos, intereses e ideales comunes desarrolle su acción sin poseer ideas generales? Pues si logramos desentrañar estas ideas implícitas del devenir histórico hallaremos por fuerza una posición filosófica. De hecho, nunca nuestro pueblo ha dejado de tenerla.

"Preveo una objeción más grave. Si es la filosofía la expresión acabada del pensamiento humano, la verdad filosófica ¿puede ser distinta de un pueblo a otro? Séame lícito recordar de paso que la filosofía no es una ciencia exacta, ni ha de revestir nunca una forma definitiva... En cuanto al fondo de la objeción, bastará tener presente que la supuesta verdad absoluta de cada época histórica y cada región geográfica la enuncian de distinto modo. Tenemos una filosofía griega y otra oriental, tenemos en los tiempos modernos una filosofía francesa, inglesa, alemana. Estas denominaciones étnicas han de tener su razón de ser. ¿Por qué entretanto, a ejemplo de todo pueblo culto, no hemos de expresar todo en la medida de nuestras fuerzas, la verdad filosófica de acuerdo con nuestra manera de sentir? ¿Quizás por carecer los argentinos de un pensamiento propio?". (Filosofía argentina, capítulo: "Influencia filosófica en la evolución nacional". La Plata, 1940, p. 259).

Luego añade: el lector podría decir que los argentinos pertenecen al ámbito de la cultura occidental y que hasta la fecha sólo han asimilado ideas importadas. "Este argumento -dice- no carece de fuerza... De allende los mares recibimos en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionada. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello" (Ob. cit. p. 260).

Para refutar estas y otras afirmaciones similares empezaremos por aportar algunos elementos de juicio de carácter principista e histórico.

En toda manifestación cultural encontramos siempre dos aspectos concurrentes: el

* Publicado en Separata de la Revista de la Facultad de Letras No. 3, 1965-1966. Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, pp. 41-68. Con igual título, ponencia presentada en el Congreso Interamericano de Filosofía, Santiago de Chile, julio de 1956.

objetivo y el subjetivo. El primero es independiente del sujeto que obra o piensa, el segundo está íntimamente ligado a él. Desde el primer punto de vista no puedo aplicar el adjetivo posesivo "mío" a lo objetivo que descubro. Me pertenece el descubrimiento, no así lo descubierto. Colón no podía decir mi Continente a las nuevas tierras que descubrió, ni Newton apoderarse de la ley de gravitación universal. Lo propio se puede decir de los descubrimientos científicos o filosóficos cuando éstos tienen un carácter objetivo. En el segundo caso no sucede lo propio porque lo producido o creado tiene un predominante carácter subjetivo, es elaboración o creación más que reflejo. Por lo mismo sus productos están teñidos de particularidades clasistas o individuales. Tal sucede con las creaciones literarias o artísticas que pertenecen al autor, que dependen de él. Aunque éste reciba influencias del medio exterior en que vive, del medio social en que actúa, o de las culturas presentes o pretéritas, da a sus creaciones el sello de su personalidad.

Algo semejante ocurre con las doctrinas filosóficas idealistas. Ellas son expresiones de las aspiraciones, tendencias e intereses de la clase social a la que pertenecen sus autores, y de los intereses que consciente o inconscientemente defienden, sin que esto descarte el hecho de ser reflejos deformados de la realidad exterior.

En los dos casos anotados ya es propio decir mi poesía, mi literatura o mi filosofía. Ampliando este criterio podemos decir que un pueblo o un país tienen una literatura, un arte y hasta una filosofía idealista; pero no puede apropiarse de una ciencia o de una filosofía científica. Si bien los filósofos y los científicos tienen nacionalidad, la filosofía científica y la ciencia no reconocen fronteras ni nacionalidades, por la propia naturaleza de los problemas que afrontan, y porque toda doctrina filosófica es la prosecución de un proceso histórico acorde con las modalidades de la época.

Desde otro punto de vista, la filosofía es parte fundamental de la ideología de una determinada clase social: el idealismo es la concepción filosófica de las clases dominantes, y el materialismo de las clases insurgentes. En este sentido también se puede hablar de filosofías nacionales y aun partidarias, con la limitación de que si bien es cierto que las clases sociales tienen un carácter nacional, también son internacionales. Los nombres y algunas características de cada doctrina filosófica son propios de cada país, pero el fondo idealista es común a todas ellas, tiene un carácter internacional.

Si tenemos en cuenta esta realidad, sucintamente expuesta, no sé cómo se pueda sostener la existencia de una filosofía latinoamericana o nacional tomando la filosofía así en singular, como si en la actualidad existiese una sola filosofía. Lo correcto sería establecer la clase de filosofía que se pretende nacionalizar. Si se trata de una filosofía idealista es posible suponer que pueda ser continental o nacional, y aun se puede hablar de la filosofía de un partido de fulano o mengano, de lo que ya existen bellas muestras en nuestro Continente y en nuestro país, cuando algunos líderes políticos elucubran o mandan elaborar concepciones filosóficas para respaldar sus pretensiones políticas, o cuando algunos vanidosos estudiantes universitarios pretenden formar su propia filosofía. También se importan doctrinas idealistas que son nacionalizadas añadiéndoles muchas palabras y pocas ideas, como se importan maquinarias y materias primas y se hacen funcionar "fábricas nacionales".

Pero si se trata de la filosofía científica, su propio contenido hace que resulte irreconciliable con el continentalismo o el nacionalismo. Caben, por cierto, los aportes de los filósofos científicos latinoamericanos al acervo común de las investigaciones filosóficas, al descubrimiento de nuevas verdades y leyes universales, a la ampliación o

rectificación de los conocimientos, como sucede en el campo científico, sin pretender por esto que los resultados obtenidos tengan un tinte continental, nacional o personal. Tan cierto es esto, que a ningún historiador de la filosofía se le ha ocurrido, por ejemplo, hablar de un materialismo dialéctico alemán, ruso o chino, o de una ciencia mexicana, española o japonesa.

Hechas estas afirmaciones' de carácter general, veamos si a través de la historia de nuestros pueblos podemos hallar la gestación de una filosofía nacional o latinoamericana.

Si partimos de los pueblos nativos más adelantados como los kechwas, aztecas o aymaras, observamos que ellos no llegaron a una concepción filosófica, sin que esto signifique descartar la posibilidad de que hubiesen arribado a ella de seguir desarrollándose normalmente como otros pueblos.

Es verdad que los hombres como los pueblos tienen siempre una manera especial de considerar el mundo como totalidad, de tener, digamos, una cosmovisión; de afrontar los problemas de la naturaleza, de la sociedad y del hombre de acuerdo con el nivel cultural que han alcanzado y en estrecha relación con su sistema socioeconómico. En este sentido podemos decir que la religión es la filosofía más antigua de los pueblos. Pero como las explicaciones religiosas sobre aquellos problemas tienen un carácter subjetivo, son particulares, locales o regionales. Es así que se puede hablar de una religión germana, hindú, china o griega; cristiana, mahometana o budista.

Estas formas religiosas fueron favorecidas por el aislamiento en que vivieron los pueblos durante mucho tiempo; pero cuando se ampliaron los vínculos de relación entre ellos, gracias a sus transacciones comerciales y a las guerras de conquista, se produjo una aglutinación de creencias religiosas, que impide discriminar, en cada caso, lo nativo de lo extranjero. A esto hay que añadir el proceso ascendente de racionalización del pensamiento humano, que va de lo concreto a lo abstracto, de lo particular a lo general, y que rompe los límites ideológicos locales o regionales incluso en el campo religioso. De esta manera, desde un comienzo ya no es posible hablar siquiera de una religión estrictamente nacional, sino sólo en cuanto a las características históricas dominantes que la informan.

Esto podemos observarlo en el desarrollo antiguo de nuestra propia historia. En efecto, observamos que la religión de los Inkas va desde el animismo y totemismo de los ayllus hasta el culto bélico del Imperio. Los Inkas dieron importancia a este culto, sin desconocer las creencias religiosas que existieron antes de su advenimiento. Si hay algo que podemos calificar propiamente inkaico en su religión es el matiz particular que dieron al ceremonial.

Los kechwas evolucionaban hacia el monoteísmo que podemos calificar de político por estar basado en el poder del vencedor, sin haber llegado siquiera a una sistematización mítica al estilo de la que hizo Hesíodo entre los griegos. Con todo, se pueden observar ya algunos atisbos de racionalización de sus creencias religiosas, si hemos de creer a los cronistas que nos cuentan las dudas que empezaron a asaltar a los Inkas, en los últimos tiempos, sobre la omnipotencia de su dios. Sol. De seguir desarrollándose esta evolución religiosa, es presumible que los Inkas hubiesen pasado de la concepción mítica a la concepción filosófica, como sucedió entre los griegos. En este caso sí, hubiese sido posible hablar de una filosofía kechwa, o de una filosofía americana teniendo en cuenta las modalidades comunes que hubiesen presentado las concepciones ideológicas que integraban nuestro Continente, tanto por el desenvolvimiento

autónomo de su ideología, como por el planteamiento de los problemas y las soluciones posibles. Sólo en este sentido podemos hablar de una filosofía griega u oriental en los tiempos antiguos o, en un concepto más restringido, de una filosofía francesa, inglesa o alemana en los Tiempos Moderno. Pero el desarrollo natural de las culturas americanas sufrió un corte tajante con la conquista de los españoles, y el aspecto nacional de las concepciones filosóficas de los pueblos europeos fue debilitándose a medida que se ampliaba el ámbito de las relaciones económicas y culturales, tanto que en los siglos XVIII y XIX aún se puede hablar de filosofías nacionales, después ya resulta más propio tratar de una cultura europea y luego de una cultura occidental. Esto no va, por cierto, contra el reconocimiento de las peculiaridades de los pueblos ni mucho menos de sus manifestaciones ideológicas.

Con la implantación de la Colonia, los pueblos latinoamericanos perdieron su capacidad creadora e investigadora y soportaron la imposición económica, política y cultural de los conquistadores. Así como los colonos debían comprar las mercancías que llegaban de la metrópoli, les sirviesen o no, en la misma forma debían aceptar las ideas que les imponían, fuesen verdaderas o falsas. Largas jornadas de rudo trabajo, escasa alimentación, actitud tiránica de los amos y falta de todo interés por la instrucción de los nativos, acabaron por debilitarlos y embrutecerlos, para luego despreciarlos por los mismos defectos que la servidumbre y la explotación habían producido en ellos. Mientras tanto, los conquistadores peninsulares se entregaron a una loca carrera de enriquecimiento sin reparar en los medios, como si hiciesen suyo este pensamiento de Colón: "El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo y llega a que echa las ánimas al Paraíso" (Insúa Rodríguez. "Historia de la filosofía en Hispanoamérica", Guayaquil, 1945, p. 9).

Sobre la ruina de la economía comunitaria de los Inkas y de otros pueblos se implantó el sistema feudal, y sobre sus concepciones míticas impusieron los conquistadores una creencia religiosa monoteísta y una concepción escolástica que en Europa correspondían estrictamente al sistema feudal.

De esta manera, la llegada de los españoles cortó la evolución natural de los pueblos latinoamericanos e impuso una nueva organización socioeconómica y una nueva ideología, de espaldas a sus tradiciones y a su manera de hacer, sentir y pensar. Desde este momento los nativos quedaron al margen de la cultura durante siglos. Las tierras conquistadas fueron consideradas como una prolongación de España, tanto en lo económico como en lo cultural.

En tiempos en que se produjo la conquista, España representaba el reducto principal del feudalismo en Europa, casi al margen de las inquietudes renacentistas, sobre todo, en lo que a ciencia y filosofía se refiere. Estas inquietudes se estrellaron contra las murallas que el clero y los reyes levantaron en torno al pueblo, mezcla de fanatismo religioso y de absolutismo monárquico. En lo filosófico campeaba el escolasticismo con las modificaciones accidentales introducidas por Suárez, Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto y otros durante el siglo XVI. El reinado de la escolástica "consistía en la petrificación, en la repetición de la fórmula impuesta; consistía en que la escolástica, después de haber llegado a la cumbre con la suma teológica, se había dormido sobre sus laureles y vivía de su propia substancia, fiel al principio de indagación racional, al cual debía su fuerza y su rémora ya para todo legítimo adelanto, y no de otra manera que si hubiera fijado para siempre las columnas de Hércules del pensamiento humano, y como si hubiera encontrado fórmulas que agotasen toda la virtualidad inagotable del conocer y del ser, vivía en una ruinosa ociosidad, cerrando los ojos al espectáculo del mundo y sacando de sí propia los hechos con que tejía su interminable y monótona

tela..." (Menéndez y Pelayo. "Historia de las ideas estéticas en España". T. II, p. 181)

Es esta escuela filosófica la que los españoles trasplantaron al Nuevo Mundo y la impusieron dogmáticamente. Durante la primera mitad de la época colonial, fueron los eclesiásticos, dominicos, franciscanos y jesuitas los que se disputaron la dirección cultural de las colonias, al igual que en la metrópoli. Con el agustino Fray Alonso de la Veracruz llega a México el peripatetismo escolastizado; la teología arriba con todos los religiosos, sepan o no teología, y más concretamente con el dominico Fray Vicente Valverde al Perú; con Fray Domingo de Mendoza llegan las ideas de Vitoria a México, y con Fray Juan Solano al Perú; la escuela escotista tiene su principal representante en Fray Alonso de Briceño en Chile; el suarismo se hace presente con los jesuitas, que por algún tiempo tuvieron la exclusividad de esta corriente filosófica. Su principal representante es el padre Antonio Rubio. Es muy significativo observar, de paso, que junto con la escolástica llega la Inquisición, y que el dominico Pedro de Pravia es profesor de la Universidad de México y al mismo tiempo Calificador de la Inquisición. En estas condiciones, la violencia debía suplir las deficiencias de la demostración en la tarea de imponer supuestas verdades.

A partir de este momento se escribieron muchos libros sobre escolástica y teología, afrontando los mismos problemas y llegando a las mismas conclusiones preestablecidas, con novedad verbal en torno a verdades eternas, iguales en España que en Latinoamérica. Aunque se produjeron discrepancias de criterio, aunque unos dieron preferencia a Suárez y otros a Duns Escoto, el fondo teológico y dogmático era común para todos. Y así como en Europa los pensadores se perdieron en interminables discusiones silogísticas durante la Edad Media, lo propio sucedió en esta nueva Edad Media que implantaron los españoles en estas tierras americanas, cuando ya en Europa la escolástica se batía en retirada y sólo España se alzaba como el último atalaya del castillo feudal. En este sentido sí, cabe decir con Wagner de Reyna, que el Nuevo Mundo "es nuevo no porque sea distinto del otro sino porque en él se continúa, prolonga y florece la ancianidad vigorosa de la misma cultura" (española). ("La filosofía en Iberoamérica". Lima 1949, p. 60).

También llegó a Latinoamérica la teoría del derecho divino de los reyes, que tiene su fundamento en la misma teología, pues aun cuando no había reyes en las colonias, existían sus representantes para ejercer el mismo poder absoluto. San Alberto, prelado español, que ocupó las sillas de Córdoba (1780) y de Charcas (1787), escribe en sus "Instrucciones sobre las obligaciones más principales que un vasallo debía a su rey y señor", después de la sublevación de Túpac Amaru:

"Un rey dentro de su reino, no reconoce en lo civil y temporal otro superior que Dios, ni otra dependencia o sujeción que la que tiene a la primera majestad. Ellos son como otros dioses en la tierra y participan en cierto modo de la independencia divina. Sin esta superioridad y potestad absolutas no podrían, tal vez, obrar lo bueno y reprimir a los malos. El rey no está sujeto ni su autoridad depende del pueblo mismo sobre quien reina y manda y decir lo contrario sería afirmar que la cabeza está sujeta a los pies, el sol a las estrellas, y la suprema inteligencia motriz a los cielos inferiores que mueve y gobierna. La cárcel, el destierro, el presidio, los azotes y la confiscación, el fuego, el cadalso, el cautiverio y la muerte son penas justamente establecidas contra el vasallo inobediente, díscolo, tumultuario sedicioso, infiel y traidor a su soberano. El vasallo deberá denunciar toda conjuración que llegue a su conocimiento aun cuando los conjurados fueran amigos, parientes, hermanos o padres, hay la obligación de delatarlos..." (Korn. Ob. cit. p. 125).

Pero por otra parte, la represión inquisitorial y civil no pudo impedir que también

llegasen furtivamente ideas renacentistas por intermedio de algunos religiosos liberales y de los libros que pasaban de contrabando. Fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de Nueva España, expone en sus libros las ideas de Erasmo de Rotterdam; La "Utopía" de Tomás Moro arriba con su discípulo Vaca Quiroga a México, quien pretendió llevar sus ideas a la práctica entre los Tarascos; Luis Vives llega con el humanista Francisco Cervantes de Salazar a México, etc. Desgraciadamente estas ideas no pudieron echar raíces ni desarrollarse en nuestro Continente, debido al sistema feudal imperante

Así transcurren los largos siglos del coloniaje, sin que podamos encontrar huella alguna de una filosofía latinoamericana o nacional.

Ahora pasemos al análisis de una nueva etapa: la independencia y la república. En Europa, la lucha entre la burguesía y el feudalismo llega a su punto álgido a fines del siglo XVIII. La economía feudal era una traba para el desarrollo de la economía capitalista, así como la ideología feudal era un obstáculo para el progreso de la cultura. Por esto es que los economistas burgueses combaten las trabas feudales y preconizan la libre producción y el libre comercio mientras los filósofos luchan en lo político contra el absolutismo monárquico y aspiran a la implantación de un gobierno constitucional, y en lo religioso combaten la intolerancia y el dogmatismo, y preconizan la libertad de conciencia, de pensamiento y de expresión. Montesquieu y Voltaire son los que encabezan esta campaña. Posteriormente, Rousseau, Diderot, Holbach, La Mettrie, Helvetius y otros radicalizan su pensamiento y su actitud. En lo político aspiran a la abolición de la monarquía, y en lo filosófico conciben y defienden el materialismo mecanicista, con excepción del filósofo ginebrino. Esta filosofía la enfrentan a la escolástica, a la metafísica y a la teología; al poder absoluto de los monarcas contraponen la soberanía popular; la razón a la fe; la ciencia a la teología, la libertad a la servidumbre.

Pero el triunfo de la Revolución francesa no significó, en modo alguno, el triunfo de esta ideología en todos sus aspectos y mucho menos de su contenido materialista. Cuando la burguesía asumió el poder, puso en vigencia los principios que le convenían y volvió sus armas contra sus antiguos aliados ideológicos pactando con la religión y el idealismo, en la misma forma que en el campo social daba las espaldas al proletariado naciente, que había combatido por su triunfo, y entraba en relación con los residuos de la nobleza feudal aburguesada. Esto no constituía una novedad, pues lo propio había sucedido en Inglaterra después de la revolución de 1688. Tenía que suceder así porque el materialismo era una concepción revolucionaria, que no podía servir de instrumento ideológico a la nueva clase opresora, y el proletariado iba definiéndose como clase antagonista de la burguesía.

Ahora bien. Las ideas de los enciclopedistas llegaron a nuestro Continente como las primeras luces que empezaron a disipar las sombras medievales americanas, en momentos en que los pueblos se convulsionaban para conquistar su independencia. Por esto mismo, fueron tomadas en su aspecto político más que en su contenido filosófico; por lo mismo siguieron más a Voltaire, Montesquieu y Rousseau, que a Holbach, Helvetius, Diderot o La Mettrie. Si las ideas enciclopedistas constituyeron el preámbulo ideológico de la Revolución Francesa, en América representaron el fermento ideológico de nuestra emancipación; si Robespierre quiso llevar a la práctica las ideas de Rousseau en Francia, Bolívar fue el Emilio americano. El peruano Pablo de Olavide (1725-1803), al igual que Voltaire, asume una actitud radical contra la metafísica y la teología, que considera "cuestiones frívolas e inútiles", y contra la escolástica, que califica de "espíritu de error y de tinieblas que nació en los siglos de ignorancia". En el

plan de reforma de la Universidad de Sevilla (22 de agosto de 1769), caracteriza muy bien el clima ideológico de España y, por ende, de sus colonias. Dice así: "Mientras las naciones cultas, ocupadas en las ciencias prácticas, determinan la figura del mundo y buscan en el cielo nuevos luminares, nosotros consumimos nuestros tiempos en vocear las cualidades del ente y el principium quod de la generación del Verbo".

En el mismo tono deja escuchar su voz el ecuatoriano Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1792). "La lógica -dice- verdaderamente era una intrincada metafísica; y de una exacta indagación de la verdad, se había vuelto una eterna disputadora de sutilezas despreciables e incomprensibles" (Cita de Insúa Rodríguez. Ob. cit. p. 118).

En la Argentina, el Deán Gregoria Funes propugna la enseñanza de la física en su "Plan de Estudios para Universidad Mayor de Córdoba" (1813), porque "los microscopios, los barómetros y los termómetros son instrumentos más apropiados que los silogismos para descubrir la verdad" (Cita de Insúa Rodríguez. Ob. cit. p. 120).

La reacción contra la ideología feudal se manifiesta también en el interés que despiertan los estudios científicos. El español José Celestino Mutis, es el primero en exponer las ideas de Newton y Copérnico, como catedrático de la Universidad tomista de Bogotá, despertando la enconada oposición de los dominicos que seguían defendiendo el sistema de Ptolomeo; el mexicano Benito Díaz de Gamarra estudia la física experimental en Europa y al volver a su patria incorpora a su enseñanza las ideas de Bacon, Kepler, Galileo y Newton; la obra del naturalista español Félix de Azara está consagrada al estudio de la naturaleza en el Nuevo Mundo y fue precursor de Cuvier y Darwin, al decir de Insúa Rodríguez (Ob. cit. p. 109); el padre Agustín de Castro divulga las doctrinas de Bacon, Descarte Leibnitz y Newton, como catedrático de la Universidad de Querétaro, así como el jesuita ecuatoriano Juan Bautista Aguirre había divulgado las doctrinas de Descartes, Newton, Copérnico y Ticho Brahe.

Estas ideas tampoco progresaron por no estar respaldadas por una burguesía interesada en desarrollar producción industrial, como había sucedido en Europa. Por lo mismo, mientras la Revolución francesa dio al traste con el sistema feudal, la Revolución emancipadora sólo sirvió para acabar con el dominio español, dejando intacta la organización económica feudal.

Al advenimiento de la época republicana no se produjo un cambio ideológico acorde con la transformación porque su infraestructura continuó siendo la misma que la de la Colonia. España vencida en los campos de batalla siguió dominando en las escuelas, colegios y universidades del Nuevo Mundo, pese a los románticos gritos de protesta.

Hubo cambio de personajes en la escena, pero el escenario permaneció casi el mismo. Ahora eran los terratenientes y la pequeña burguesía enriquecida por el comercio los que entonando nuevos himnos seguían explotando a los nativos como antaño lo habían hecho los españoles, mientras sus ideólogos seguían alimentándose con la misma savia conservadora de la Colonia. Los estudios científicos, lejos de seguir desarrollándose se estatizaron, y las ideas enciclopedistas acabaron por desaparecer, al margen de la problemática y de la investigación.

Después de éstas y otras doctrinas de menor importancia, es el positivismo el que llega a tener mayor influencia en nuestro Continente, tanto que Romero afirma que la filosofía como actividad mental, "como hombres que filosofan por su cuenta sólo surge con la llegada del positivismo. América entra en la época contemporánea con el positivismo" ("Sobre la filosofía en América". Buenos Aires, 1952, p. 11). O sea que

mientras en Europa esta época se inicia con la Revolución francesa, en Latinoamérica aparece, digamos, en la segunda mitad del siglo XIX, si hemos de aceptar el criterio de Romero circunscrito al campo de la filosofía, porque si se trata de lo económico, podríamos decir que recién en el siglo XX ingresamos en ella.

La ideología burguesa del siglo XIX en Europa, considerada desde un punto de vista general, presenta los más variados matices; las más extrañas combinaciones de espiritualismo, positivismo, racionalismo, misticismo, escepticismo y pesimismo tienen cabida en su seno. Del cúmulo de estas doctrinas, pocas son las que han persistido a través de la historia y las que han prestado algún aporte valioso. Gran parte de ellas apenas son pequeñas lucecillas que alumbran un instante, o pequeñas sombras que oscurecen la luz de un momento histórico. Todo esto se produce en rudo contraste con el sorprendente desarrollo que habían alcanzado la ciencia y la técnica. Esto podría parecer contraproducente, pero no lo es si tenemos en cuenta que la burguesía estaba interesada en el fomento de la ciencia y de la técnica para conseguir el incremento de la producción industrial y del comercio, mientras que por otra parte patrocinaba el idealismo y el espiritualismo para alejar la atención del pueblo de los intereses terrenos.

En las primeras décadas del siglo XIX, mientras en Francia, después de una breve reacción teologizante y espiritualista (De Maistre, Bonald, Laménais, Rogyer Collard, Juffroy, Cousin) se pasaba al positivismo, en Alemania dominaba el idealismo de Fichte, Schelling y Hegel; en Italia el espiritualismo de Rosmini y Gioberti, y en Inglaterra, el utilitarismo de Bentham y Stuart Mill. De estas doctrinas y otras corrientes menores, el positivismo es el que más se difunde y perdura, por lo mismo que representa la ideología de la burguesía que afianzada en el poder y dueña de la economía, de revolucionaria que fue, se convierte en una fuerza conservadora recalcitrante a partir de las revoluciones de 1830 y 1848. Comte, su fundador, al expresar sus aspiraciones, no podía dejar también de reflejar sus contradicciones: es un ferviente partidario de las ciencias y se muestra hostil al cálculo de probabilidades descubierto por Laplace, condena todo intento de determinar la constitución física de los átomos y de los astros, desconoce la evolución de las especies y se opone a la investigación del origen histórico de la sociedad humana, para llegar a pensar que son las ideas las que gobiernan el mundo, y terminar, en su vejez, concibiendo una nueva religión. Con su clasificación de las ciencias aparece una nueva ciencia: la Sociología. Pero para él, la misión de esta disciplina no consiste en descubrir las leyes que rigen la evolución de la sociedad humana, sino en mitigar los antagonismos sociales, en asegurar el equilibrio social. Y nada mejor para mantener este equilibrio, según él, que la dictadura. Por esto saluda con entusiasmo la aparición de Napoleón III, como la iniciación de la etapa positivista, cuando en realidad significaba el afianzamiento de la burguesía en el poder. Comte también lanza la consigna de los conservadores de mantener y defender el orden burgués a cualquier precio. En este empeño llega hasta restringir la libertad de pensamiento. "No es tolerable -dice- que cualquier hombre, sea competente o no, ponga en cuestión todos los días las bases mismas de la sociedad. La tolerancia sistemática no puede existir ni ha existido más que en cuestiones consideradas como indiferentes o dudosas".

Pero el desarrollo y afianzamiento económico y político de la burguesía no constituyó un hecho aislado e independiente. Paralelamente se desarrollaba y afianzaba también el proletariado, como clase social antagónica. Esta contraposición social determinó también el antagonismo ideológico: frente al idealismo burgués surgió la ideología de la clase trabajadora. Se empezó por concebir diversas doctrinas utópicas para alcanzar su emancipación y mejoramiento, hasta llegar a las concepciones dialécticas de Marx y

Engels.

El materialismo dialéctico se circunscribió a Europa, donde fue difundiendo lentamente, respaldado por la acción cada vez más pujante del proletariado y el desarrollo incesante de las ciencias y venciendo la oposición dominante de la burguesía. América, por entonces, no ofrecía condiciones favorables para la asimilación de esta nueva filosofía. Dominada su economía por un sistema semifeudal, el proletariado se hallaba propiamente ausente y los pensadores seguían deleitándose con palabras.

En cambio, el positivismo ampliado y modificado posteriormente por otros filósofos, llegó al Nuevo Mundo y se superpuso como una nueva capa en su historia cultural. Así como la llegada de los españoles significó la imposición de una ideología feudal sobre una realidad que no le correspondía, así ahora a un sistema semifeudal y semicolonial se superpone una ideología estrictamente burguesa. Gabino Barreda (1820-1881) y Agustín Aragón en México; Hostias en Puerto Rico; González Prada, Javier Prado, Villarán y Mariano H. Cornejo en el Perú; Varona (1849-1933) en Cuba; José Ingenieros (1877-1925) y Alfredo Ferreira (1863-1938) en la Argentina, son los principales representantes tardíos del positivismo en nuestro Continente. Ellos y otros más son los que defienden, vulgarizan y desarrollan algunos de sus aspectos, sin añadir nada fundamental. Así como las ideas de los enciclopedistas sirvieron para combatir la ideología feudal de la Colonia, el positivismo fue convertido en el instrumento para atacar la ideología semifeudal que persistió durante la era republicana. Es la ideología de la pequeña burguesía que se enfrenta al despotismo de los gobernantes, que opone la ciencia a la teología, que clama por la libertad y que denuncia románticamente los males sociales sin buscar sus causas económicas ni proponer medidas sistemáticas para remediarlos. Se hallan animados, en el fondo, de un espíritu reformista y, en la periferia, de una fraseología radical.

El positivismo en Cuba está vinculado a su acción emancipadora. Varona es el compañero de lucha de Martí. Positivista y empírico, es un adversario decidido de toda metafísica y un partidario de la filosofía considerada dentro de los principios científicos. Dedicó sus escritos a enjuiciar el régimen colonial español y a justificar el levantamiento revolucionario de su patria, convirtiendo así al positivismo en la ideología de la emancipación cubana. Su propio espíritu luchador, al ponerse en contacto con el pueblo y con las corrientes filosóficas del siglo XX, lo impulsa a concebir al hombre como un ser social y a pretender fundar la moral en la propia naturaleza social del hombre pues la moralidad no viene a ser otra cosa que el sentimiento más o menos claro que tiene el individuo de su dependencia con respecto al cuerpo social. Asume una actitud heracliteana para denunciar el estatismo. "Aspiramos -dice- a la eternidad; no queremos cambiar; y el cambio es lo único eterno". "Nada persiste, ni aun las ideas". "El principio opuesto, el de la libertad, creador de lo nuevo, de lo imprevisto y, por lo tanto, destructor del orden existente había de ser considerado como un peligro, como una amenaza contra la felicidad conquistada..." (Sánchez Raulet "La filosofía latinoamericana contemporánea", 1949, pp. 43 y 56). Pero luego plantea el artificial dualismo de "libertad psíquica", ajena al fin práctico de la vida económica y de los esfuerzos para el dominio de la naturaleza y al margen de la ley de casualidad. Llega así al desconocimiento de la acción libertadora de la ciencia y de la técnica, de la unidad de la libertad que se manifiesta en la acción y en el pensamiento, y defiende el libre albedrío metafísico.

Gabino Barreda, discípulo directo de Comte, a quien escuchó en sus cursos dominicales, fue el propagador de positivismo en México, bajo cuya influencia actuaron

Porfirio Parra y Agustín Aragón y se llevó a cabo la reforma de la enseñanza de 1867.

González Prada, Villarán y Cornejo destacan principalmente en el campo de la sociología. González Prada es el fustigador impenitente de las lacras del Perú; Villarán el nuevo orientador de la educación universitaria y Cornejo el sociólogo sistemático.

El más original de los representantes de un positivismo evolucionado, el que más profundizó el aspecto científico de esta doctrina y rebasó los límites de la filosofía importada, es indudablemente, José Ingenieros. Sus "Principios de Psicología Biológica" representa la tendencia científica más definida en América, y su "Evolución de las ideas argentinas", es la expresión del pensamiento de un sociólogo que sabe asimilar principios generales para aplicarlos a una realidad social determinada. En una palabra, Ingenieros supo captar lo vivo del positivismo desarrollándolo con capacidad y eficacia. Su espíritu científico lo alejó de todo dogmatismo y lo mantuvo alerta a las nuevas ideas. Su positivismo no se encasilló en la estática de Comte, sino que cobró aliento con la dinámica de los nuevos tiempos. Así se explica que fuera uno de los primeros defensores de la Revolución rusa y que entre sus discípulos surgiera un Aníbal Ponce. El hecho de que patrocinara una nueva metafísica no merma su importancia. Lo principal es que para Ingenieros la filosofía es como una cosmología, como una doctrina de la realidad objetiva, concepto superior al que posteriormente iba a establecer Korn, al sostener que la filosofía es la pura doctrina de los valores.

Las condiciones económicas y sociales de los pueblos de nuestro Continente no favorecieron el ulterior desarrollo de la tendencia científica del positivismo ni de los principios políticos que de ella se derivaron entre nosotros. Aquella se asfixió en la atmósfera ideológica semifeudal, y estos se redujeron, en la mayoría de los casos, a gritos de protesta. Sin embargo, no se pueden desconocer algunas reformas políticas y educacionales realizadas bajo su influjo. Alberdi y Sarmiento, que forjaron los principios políticos de la Argentina republicana, estuvieron imbuidos de espíritu positivista, calificado con razón de "autóctono", porque no conocieron la doctrina que comentamos, aunque sus puntos de vista coinciden con ésta. Alberdi, bajo la influencia aún de las ideas enciclopedistas, dice:

"La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. ¿Cuáles son los problemas que América está llamada a establecer y resolver en este momento? Son los de libertad, de los derechos y goces sociales, de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano" ("Esbozo de sus ideas filosóficas". Montevideo, 1841. Reproducido en "Obras póstumas". T. XV, p. 603).

En otro lugar recalca:

"La filosofía está ligada a todo lo que hay de positivo, de más real, de más indispensable en la vida, a las artes, a las leyes, a la política, a la economía, a la industria... Filosofía, es una palabra penetrada de las necesidades sociales, morales e intelectuales de nuestro país, clara, democrática, progresista, popular, americana".

De estas y otras premisas saca la conclusión de que la filosofía debe ser social y política, e introduce una novedad en América al recalcar en sus "Bases", la importancia del factor económico en el proceso de la historia.

Este planteamiento antiguo, sobre la función que debe desempeñar la filosofía en

nuestro Continente, es más realista, que todos los que se formularán posteriormente, es decir, una filosofía desprendida de una realidad económica, social y política, que sirva de orientación vital, que recobra sobre su base material y orienta el futuro desarrollo de la Sociedad y del pensamiento, y no elucubración pura de doctrinas importadas. Esto, naturalmente, mientras la filosofía adquiriera un carácter científico de valor universal. En este caso, ya la filosofía deja de ser una superestructura, al igual que las ciencias.

Esta tendencia fue olvidada rápidamente, bajo el predominio de las doctrinas filosóficas idealistas que proliferaron en Europa y que se desbordaron hacia América. El propio positivismo fue duramente combatido. Las clases conservadoras semif feudales lo calificaron de materialista y ateo y convirtieron a Balmes y Donoso Cortez en los nuevos líderes ideológicos que sustituyeron a Suárez y otros aprovechando del sentimiento religioso de los pueblos americanos. Sin embargo, el positivismo perduró hasta un tiempo en el que ya en Europa había sido abandonado. Entre 1920 y 1930, dice Sánchez Raulet, la batalla contra el positivismo estaba definitivamente ganada. Lo que constituye una prueba más de que las ideas filosóficas llegan tarde a Latinoamérica, y tardíamente también ceden su puesto a otras nuevas importadas. No debe extrañarnos, pues, que sólo en 1929 se fundara la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, ni mucho menos que sigamos pensando que Aristóteles y Platón dijeran la última palabra en muchos aspectos de la filosofía.

Finalmente, en las primeras décadas de nuestro siglo se opera una corriente antipositivista, anticientífica y antimaterialista, también como un reflejo tardío de lo que sucedía en el Viejo Mundo, y siempre en agudo contraste con nuestra realidad socioeconómica.

Desde fines del siglo XIX apareció en Europa esta tendencia como reflejo de las transformaciones que se habían operado en el campo socioeconómico: el capitalismo ingresaba en su etapa imperialista y las luchas sociales se ampliaban y ganaban en intensidad. Los capitalistas para hacer frente a las crisis económicas y a los efectos ya negativos de la libre concurrencia, empiezan a concentrar la producción en empresas cada vez más grandes y a controlar el comercio internacional. El capital financiero cobra una gran fuerza expansiva y dominante, y los Estados se lanzan a la disputa de los centros productores de materias primas y de los mercados de consumo. Pero al mismo tiempo, el proletariado adquiere mayor fuerza y sus organizaciones toman un carácter mundial. La implantación de la Comuna de París (1871) sirvió de termómetro para medir su grado de fuerza y peligrosidad. Por otra parte, el progreso de las ciencias y de la técnica socavaban los cimientos de los dogmas religiosos y de la ideología idealista burguesa, mientras el materialismo dialéctico se difundía en capas cada vez más amplias de la población. Estos peligros no podían pasar desapercibidos para la clase conservadora, y la reacción fue inmediata. En 1870 se ratifica el dogma de la infalibilidad del papa; en 1891 se dicta la encíclica "Rerum Novarum" haciendo un llamado piadoso a los cristianos para mejorar las condiciones de vida de los obreros y de los pobres dentro de la misma organización capitalista. Lástima que para llevar a la práctica este llamado, los capitalistas debían renunciar siquiera a parte de sus ganancias, y es sabido que una de sus principales aspiraciones es acrecentarlas. Ante este dilema la respuesta al llamado papal estaba determinada de antemano.

Pero no sólo había que afrontar estos problemas de carácter social, sino frenar el desarrollo y la difusión de la filosofía materialista y del propio desarrollo de su aliada la ciencia, en este siglo calificado por Daudet, "El estúpido siglo XIX". Con este objeto, el mismo León XIII dicta la encíclica "Aeternis Patris" (1879), en la que proclama el

tomismo como la filosofía oficial de la Iglesia católica. A ella siguió la organización de la "Academia Romana de Santo Tomás", la publicación de dos revistas tomistas y la adecuada organización de las universidades de Lovaina, Friburgo y Nimega, que debían servir de modelo a las Universidades influidas por el catolicismo.

En el campo filosófico, se acentúa la reacción idealista y escéptica al grito de: "La ciencia no redime". Bergson publica "Datos inmediatos de la conciencia" (1889), iniciando un movimiento neovitalista y un intuicionismo tradicional, expresados ahora en lenguaje novedoso y atrayente; Husserl se hace presente con "Investigaciones lógicas" (1900) sosteniendo un logicismo basado en la existencia de esencias lógicas puras, convertidas en el verdadero fundamento de la realidad; Avenarius y Mach resucitan el idealismo de Berkeley y el agnosticismo de Hume, bajo el nombre de "Empiriocriticismo"; Fouillée introduce la teoría de las "ideas fuerzas" como motor de la historia; Boutioux publica su "Contingencia de las leyes de la naturaleza" (1895) reaccionando contra el "cientificismo", que sostiene una concepción determinista de la naturaleza; Ravaisson pretende superar el dualismo de espíritu y materia, mediante la demostración de la espiritualidad de la Naturaleza ("Positivismo espiritualista"). Por otra parte, la burguesía ya no tiene la capacidad creativa de antes y "desentierra del pasado trozos de sistemas idealistas hace mucho tiempo pasados a mejor vida" (Brushl Limki). Es así como surgen el neokantismo, el neohegelianismo, el neopositivismo, el neotomismo, etc. Yo no sé cómo expliquen los filósofos idealistas este rebrote de tantas ideas filosóficas, pretéritas, pero pienso que viene al caso recordar este certero pensamiento de Hegel: "Cuando la filosofía escribe con trazos grises sobre un fondo gris, es que ya ha envejecido su forma de vida".

Frente a estas corrientes idealistas y agnósticas, que representan la ideología de un sistema socioeconómico en descomposición -pese a que sus autores y epígonos piensan que representan una superación en el campo filosófico- los verdaderos científicos, que se mantienen fieles a la ciencia, continúan desarrollándola con resultados sorprendentes. Es así cómo por esta misma época se producen los grandes descubrimientos que iban a provocar una verdadera revolución en el campo científico. Roentgen descubre los Rayos X (1895); Thomson mide la carga eléctrica del electrón (1897); los esposos Curie descubren el radio (1898); Planck elabora su teoría de los cuanta (1900); Pavlov inicia la publicación de sus investigaciones fisiológicas (1897); Haeckel concibe su monismo materialista, en tanto que Marx y Engels terminan sus investigaciones económicas, sociales, científicas y filosóficas.

Estas tendencias, así polarizadas, siguieron desarrollándose en una pugna constante agudizada por las luchas sociales que se desencadenaron después de la guerra de 1917. Frente a la lucha cada vez más enconada entre el proletariado y la burguesía, las controversias ideológicas cobran la misma intensidad. Si bien es cierto que las doctrinas idealistas proliferan incesantemente contando con el apoyo oficial para ser propagadas e impuestas, también es verdad que la ciencia no se detiene y que el materialismo dialéctico gana terreno hasta alcanzar a los propios científicos y filósofos burgueses. Y es que el hombre ya no puede retroceder ni el progreso detenerse. El hombre ha comido el fruto prohibido de la ciencia y está resuelto demoníacamente a seguir adelante, destruyendo a su paso sus mejores intereses y sus más caros ideales y creencias en aras de las verdades que va descubriendo. A la par que llora ante su pasado sonríe ante el futuro, frente al dilema de avanzar para vivir o detenerse para perecer. La llama de la inteligencia que abrasa al hombre ya no podrá ser apagada por nadie y las sombras empiezan a ahuyentarse ante el amanecer de un nuevo día.

Los pensadores latinoamericanos hicieron eco a las tendencias idealistas que hemos

expuesto, cuando ellas tampoco correspondían a la realidad socioeconómica de sus pueblos, es decir, cuando ni siquiera habían alcanzado la etapa capitalista y la ciencia y la técnica se hallaban en pañales. Y lo más lamentable es que, como siempre, se convirtieron en los receptores pasivos de las doctrinas idealistas, sin prestar mayor atención a los adelantos científicos. Evadidos de la realidad siempre han vivido en fuga, y apoyados en doctrinas idealistas han preferido soñar que enfrentarse a la dura realidad. Decepcionados y escépticos por contagio, envejecen prematuramente y prefieren gozar tranquilamente de la paz de la senectud que exponerse a los peligros y sacrificios de la mocedad; prefieren acertar en la contemplación del pasado que equivocarse en la previsión del futuro. Podríamos generalizar en boca de ellos estas afirmaciones de Jorge Polar, que después de abrazar el positivismo vuelve al idealismo arrepentido y soñador: "Fue en este tiempo que, al tomar posesión del cargo de rector, pedí el método positivo para la Universidad de Arequipa, semi-platónica, semi-escolástica entonces. Y aquel arranque, aquella rebeldía de rector mozo, ni la reniego ahora, a pesar de que he visto ya el fin del Positivismo". "Y ahora al repasar mis recuerdos de catedrático, veo con toda claridad por qué era inútil que yo me empeñara en ser un verdadero positivista. Me faltaba fuerza para vivir esa filosofía, para vivirla en toda su austera disciplina intelectual, con su sistemática prescindencia de lo absoluto, del misterio, sin nostalgias, sin ensueños compensadores..." ("Confesiones de un catedrático", Arequipa, 1925, pp. 31 y 35). En estas condiciones ya podía titular a uno de los capítulos de su libro: "Positivismo o ilusiones de la vida", para luego pasar a otras ilusiones, más sutiles, más románticas, y, por lo mismo, más inútiles.

Las nuevas corrientes ideológicas aparecen en América bajo la influencia de Bergson, Boutroux, Renouvier, Croce y otros, y después se ponen en boga las ideas de Nicolai Hartmann, Husserl, Scheler, Sartre y Heidegger. En la primera etapa, de la que únicamente nos ocuparemos, sus principales representantes son Vasconcelos en México, Vaz Ferreira en el Uruguay, Deustua en el Perú y Korn en la Argentina, para mencionar sólo lo más representativo.

En general, estos pensadores se dedican fundamentalmente al estudio de la libertad, de la moral y de la estética y aspiran a concebir sus propias teorías sobre estas materias partiendo de las ideas madres que reciben de Europa. Korn (1860-1936) decepcionado del positivismo y de las ideas metafísicas, a las que califica "simples poemas lógicos", y considerando que nada se puede concebir fuera de la conciencia y que el mundo exterior no es una realidad sino un problema, acaba fundamentalmente como axiólogo; se enfrenta al positivismo de Comte y Spencer, patrocina el realismo y el empirismo y acaba planteando el mismo dualismo de Varona con nuevas palabras. El hombre -dice- quiere emanciparse de la servidumbre material y además aspira a libertarse de la servidumbre de sus apetitos, afectos y pasiones, es decir, que existe una libertad económica y una libertad ética. En la misma forma coincide con el filósofo cubano en la afirmación de que el mundo material tiene su ley en el principio de causalidad, en tanto que la acción libre tiene su naturaleza en la ley moral. La diferencia fundamental entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo es la libertad. Tanta importancia concede a esta libertad abstracta, que piensa, que en su afán de liberación, el hombre ha creado, a lo largo de su historia, todas las formas de cultura. Por eso, la libertad es un impulso creador. Como se ve, de la evolución creadora de Bergson pasa a la libertad creadora del hombre; pero nada nos dice de la libertad social, de la libertad del hombre que actúa y que no sólo piensa, nada de cómo el hombre puede conseguir la libertad objetiva.

Vasconcelos (n. 1882), adversario del positivismo, 'ha tenido un remate similar al de Comte. Partidario de la revolución que conmovió a México de 1910 a 1915, realiza aún

la reforma de la enseñanza bajo la influencia de Schopenhauer, para terminar luciendo lo que había querido ocultar durante la mayor parte de su vida: su religiosidad. Partiendo del principio general de que la filosofía debe darnos una visión total de la existencia, se convierte en un decidido defensor de la sistemática, porque es preferible -dice- un sistema erróneo e imperfecto a no tener sistema alguno. "Consecuente con este criterio aspira a crear su propio sistema apoyándose en el bergsonismo. En 1929 inicia la redacción de este sistema que comprende la "Metafísica", la "Ética" y la "Estética", y como complemento final anuncia una "Mística". Su idea principal es que el mundo es producto de un principio creador, de una energía primera, que partiendo de su estado de latencia se transforma necesariamente en átomo, célula, vida y conciencia. Cada etapa supone un nuevo modo de integración y un cambio cualitativo: en el átomo hay repetición mecánica; en la célula, ya hay finalidad; en la conciencia, libertad y creación. Esta manera de concebir el mundo y su evolución nos hace recordar las ideas de Alexander, con la diferencia de que para el filósofo inglés el principio originario está representado por el evento, unidad de un punto espacial y un instante temporal.

Como el filósofo francés afirma que la inteligencia no unifica por sí sola, sino que fragmenta la realidad en dualismos irreconciliables, y propone el intuicionismo estético, que da un sentido de totalidad.

Su tamiz naturalista se desvanece pronto y luego aparece el religioso arrepentido. Antes había hablado de la energía creadora, ocultando la palabra Dios, hasta que ahora ya lo manifiesta expresamente admitiendo la existencia de una divinidad personal y trascendente.

Deustua (1849-1945), fundándose en Krause y Wundt, se inicia criticando el intelectualismo, en el que incluye el aristotelismo, el eclecticismo y el positivismo, y acaba bajo la completa influencia de Bergson. La base de la estética y la moral es la libertad creadora, pues "el ideal moral puede ser considerado como una creación estética", contrapuesta a la repetición, al orden, a la ciencia y a la actividad lógica. Para él, la "libertad creadora tiene como contrario al orden estático", que "representa para la humanidad la única garantía de su felicidad como norma de conducta"; pero su falta de conciencia dialéctica sólo lo lleva a advertir oposiciones en las ideas. De no ser así habría planteado el "orden estático", no como la aspiración de la humanidad, sino como la expresión de la clase dominante de cada período de la Historia.

Vaz Ferreira (n. 1873), superando el positivismo sin negarlo, destacando su interés por lo concreto, es el más original y el menos sistemático de los pensadores de esta época. La importancia de los estudios gnoseológicos, pedagógicos y estéticos que realiza, radica en la riqueza de ideas y críticas aisladas sobre aquello que el común de las gentes cree evidente. En esta forma va planteando una nueva problemática, al mismo tiempo que, como maestro, va inquietando la mente entre serio e irónico.

Es verdad que en estos pensadores encontramos más seriedad en el estudio y más hondura en el pensamiento, en relación con los anteriores; pero sus aportes a la filosofía son también más idealistas, y en este sentido no sé si constituyan una superación o un retroceso. Y con todo lo interesantes que puedan ser, están aún lejos de formar escuela o de marcar rumbos al pensamiento filosófico, y mucho menos de tener un carácter nacional o continental. Pensar que las ideas derivadas de una doctrina común pueden convertirse en latinoamericanas al sufrir algunas alteraciones, equivaldría a querer asegurar que las ramas de un mismo árbol pertenecen a especies diferentes por haber sufrido modificaciones accidentales. Si fuese así, sería posible

hablar, por ejemplo, de un positivismo asiático, latinoamericano o europeo, y aun de un positivismo personal de cada filósofo, lo que me parece absurdo.

Con esto no quiero sostener que la originalidad estribe en una estricta creación, ni mucho menos. En la elaboración de un sistema o de una doctrina filosófica, inciden ideas de múltiples fuentes, pero ellas dan origen a nuevas concepciones, como la combinación de sustancias químicas diferentes dan origen a nuevos cuerpos. En cambio, el agua siempre será agua aun cuando se la coloree de diferente manera, y las mezclas nunca darán origen a un nuevo cuerpo.

El carácter aislado y meramente elucubrativo que tienen estos aportes, hace que no engarcen en una tradición filosófica americana, ni que tengan relación alguna con la realidad social en que son concebidos. Por esto, tampoco pueden tener un carácter continental o nacional. Tan cierto es lo que se afirma, que los estudios y apologías que hacen de la libertad sólo constituyen reacciones idealistas ante el determinismo científico del siglo XIX, siguiendo así la misma orientación de los pensadores europeos. Elucubran sobre la libertad en pueblos dominados por dictaduras criollas; hacen disquisiciones filosóficas en torno a la ética, cuando la inmoralidad cunde por todos los rincones de la sociedad y se elaboran doctrinas estéticas cuando aún no hemos llegado siquiera a plasmar nuestro propio estilo pictórico; hablan de espiritualismo en un mundo en el que el dinero lo corrompe todo; elucubran sobre la teoría de los valores en una sociedad dominada por el valor de cambio; tratan de humanismo al margen del hombre real que se debate en la miseria frente a unos cuantos que se ahogan en la riqueza. Si ésta es la realidad, ¿Qué es lo americano en las ideas que se cultivan? ¿Cuál es la utilidad que presta esa pretendida filosofía latinoamericana? ¿Podemos seguir pensando que la filosofía es una ciencia desinteresada e inútil y por lo mismo noble, que nos brinda el placer de pensar por pensar, como afirmaban hace 24 siglos los esclavistas griegos?

Romero, como queriendo caracterizar la filosofía latinoamericana dice: "Nuestra filosofía parece sentir marcada predilección por las cuestiones atinentes al espíritu, los valores y la libertad..." (Ob. cit. p. 17). Por su parte, Sánchez Raulet afirma que lo que hay de común a los pensadores latinoamericanos es "un hondo sentido humanista. Reconocen el valor de las ciencias y la técnica, pero desconfían de que el hombre pueda alcanzar su destino por el campo exclusivo de la técnica y de la ciencia. Se inclinan por esto, hacia una forma de pragmatismo ético, que acentúa la finalidad ideal de la vida humana y la necesidad de supeditar el conocimiento a los dictados de la razón práctica". Cree, además, que otra de las características es "la exaltación de la energía creadora del hombre y una insistencia en el valor de la acción y de la libertad" (Ob. cit. p. 12). Resumiendo ambas afirmaciones tendríamos que el espiritualismo, la axiología, el humanismo, la libertad y el amor por la acción y la función creadora, serían las principales características de la filosofía latinoamericana. Pero ¿acaso estas mismas características no las encontramos en las filosofías europeas? ¿Qué diferencia hay entre el espiritualismo argentino y el español? ¿En qué se diferencia la axiología latinoamericana de la europea? Creo que las respuestas negativas a estas interrogaciones ya son innecesarias. Las mismas condiciones en que se ha desarrollado la filosofía en Europa y en América, así lo justifican. En el Viejo Mundo existe una tradición filosófica que arranca de los griegos y que continúa hasta nuestros días. Cada nueva doctrina o sistema representa un paso dentro de una continuidad histórica; cada doctrina o sistema se desarrolla hasta sus últimas consecuencias y deja su puesto a otra que la contradice o la continúa; la crítica a una doctrina o sistema engendra un nuevo sistema o doctrina, porque es una crítica a la totalidad: las universidades son centros de investigación y de continuidad de las ideas filosóficas; los profesores dejan

discípulos que prosiguen su labor; abundan las fuentes de investigación directa; el mismo desarrollo económico, científico y cultural constituye un magnífico plasma para el cultivo y desarrollo de la filosofía. En cambio en nuestro Continente carecemos de estas condiciones. No tenemos una tradición que respalde nuestras ideas filosóficas. Cada corriente filosófica europea ha llegado hasta nosotros y se ha superpuesto en nuestra cultura a manera de capas geológicas sin nexo alguno de continuidad; la crítica se ha producido parcialmente y ha quedado ahí, esto si no ha primado el elogio; en las universidades campea la filosofía europea en boga cuando no un eclecticismo confusionista y desalentador, se hacen positivistas, bergsonianas, husserliana o existencialistas de la noche a la mañana, y estas tendencias subsisten mientras vive el epígono que las hace suyas, esto, si antes el mismo profesor no ha pasado por todas estas doctrinas durante su corta vida de estudiante. Prima la enseñanza y el aprendizaje al margen de la investigación, y cuando se quiere practicarla carecemos de fuentes directas y de la protección necesaria. En Europa los pueblos se han desarrollado dentro de su propio ámbito cultural. Cuando empezaron a formarse los Estados, asimilaron e hicieron suya la cultura grego-latina, que les sirvió de savia para su desarrollo ideológico. Por el contrario, en Latinoamérica la savia nativa quedó detenida por la conquista, y el mestizaje fue lento y durante mucho tiempo estéril. Cuando nos presentamos en el escenario de la historia, como pueblos libres, aparecimos como países rezagados frente a los pueblos europeos que habían tomado la delantera. Este hecho determinó que presentásemos mayor disposición para el aprendizaje y la repetición, que para la función investigadora y creativa. En Europa hubo continuidad, en Latinoamérica, imposición. No supimos afrontar ni siquiera nuestros propios problemas económicos y sociológicos con criterio propio, y hemos vivido y seguimos viviendo muy ufanos de nuestra cultura, de nuestra filosofía. Y así nos debatimos y seguimos debatiéndonos en una ansia trágica de ser, con una ideología que no es la resultante de un proceso, sino una línea que corre paralelamente a nuestra historia, sin que existan puntos de coincidencia entre la ideología y su base material.

Con todo, resultaría superficial este análisis, sino lo relacionamos con su base material. En este sentido, presentamos un abigarrado contraste de supervivencias feudales y semif feudales, de producción semicapitalista, de comercio estrictamente capitalista y recibimos pasivamente la influencia imperialista de países más interesados en la explotación que en la ayuda. Nuestras luchas sociales tampoco tienen perfiles definidos: la clase media asume la dirección de la lucha contra los residuos feudales; el proletariado naciente lucha contra la burguesía también en formación sin tener aún una conciencia clara del carácter clasista de su lucha. La burguesía en vez de enfrentarse contra su tradicional enemigo, el feudalismo, se alía con él para reprimir los movimientos sociales y ambos se ponen al servicio de la explotación de nuestras riquezas por fuerzas extrañas.

Es consecuente entonces que a esta abigarrada realidad económica y social corresponda una ideología idealista inestable, ecléctica y ahistórica, como la que hemos analizado.

A todo esto hay que añadir la falta de libertad de pensamiento, de expresión y de conciencia en los pueblos y la falta de libertad de cátedra en las universidades, pese a los preceptos constitucionales. Es verdad que hay libertad para todo lo que se pueda decir dentro de los marcos del orden imperante, de donde resulta una libertad restringida, libertad de jaula; pero cuando se trata de exponer nuevas ideas que insurgen dentro del mismo proceso histórico de la sociedad y de la cultura, que atentan contra el orden establecido, son reprimidas en nombre de la propia libertad,

como si sólo tuviera derecho a la existencia lo caduco y no lo nuevo, lo que va a morir y no lo que nace. Durante la Edad Media o su prolongación atenuada en la Edad Moderna, se cuidó minuciosamente de no permitir la difusión de ideas que fuesen contra el sistema feudal y monárquico, apelando para ello a todos los medios, desde la censura previa hasta la cárcel o la hoguera. En ese entonces la clase revolucionaria era la burguesía. Ahora, esta misma clase, transformada en clase dominante conservadora, apela a una política similar para reprimir las ideas que expresan las aspiraciones del proletariado o que corresponden a ese incesante cambio que caracteriza el progreso. Pero la cultura debe ser patrimonio de los pueblos y no de una clase social determinada. En tal virtud, las ideas deben llegar a los pueblos y deben ser discutidas libremente y no reprimidas por la violencia. Que triunfe la verdad donde se encuentre y que los pueblos la conozcan. Demos muestras de que hemos alcanzado niveles superiores de cultura y civilización, no sólo construyendo máquinas, sino reconociendo los derechos inherentes al ser humano.

Nuestra actitud es ilógica frente a las ideas importadas. En todos los casos de trasplante ideológico, que hemos expuesto, a nadie se le ha ocurrido protestar de que se introduzcan las corrientes filosóficas europeas, ni se ha elaborado una filosofía del "Espacio-Tiempo Histórico" para defender nuestro derecho a filosofar por nuestra cuenta. Pero cuando llegan nuevas ideas, nuevas inquietudes acordes con el momento revolucionario que vive la humanidad, entonces se alzan murallas materiales e ideológicas para no permitir su ingreso por considerarlas ajenas a nuestra realidad histórica, sin tener en cuenta que estas ideas tienen un valor universal por ser objetivas y científicas. Esto estaría demostrando la insinceridad de los ideólogos nacionalistas semiburgueses latinoamericanos, que explotan el sentimiento nacional de los pueblos con fines diferentes.

Después de los principios generales expuestos y del esbozo histórico que hemos realizado, creo que ya estamos en condiciones de negar la posibilidad de la existencia de una verdadera filosofía nacional o latinoamericana. Las "ideas generales", de que habla Korn, no pueden constituir una filosofía en el sentido estricto de esta palabra, y si vamos a pensar "que la supuesta verdad absoluta cada época histórica y cada región geográfica la enuncian de distinto modo", esto no puede servir de fundamento para sostener la existencia de una filosofía nacional. Si considerásemos así la filosofía, ella se reduciría a un conjunto de simples opiniones generales y entonces sí podría tener alguna nacionalidad. En cambio si pensamos que la filosofía aspira al descubrimiento de verdades y leyes de carácter universal, es un proceso que se traduce en un acercamiento progresivo hacia la verdad objetiva. En este caso ya no es posible adjudicarle ninguna etiqueta nacional o continental, porque las verdades y las leyes universales no pueden ser americanas, europeas, asiáticas, argentinas o mexicanas, simplemente son verdades y leyes que pueden ser descubiertas en la China o en Inglaterra, sin que por esto tenga validez para ellas el principio jurídico del *jus solis*.

Insistir en este problema me parece innecesario. Más positivo será que ahondemos nuestro pensamiento filosófico en la realidad objetiva, que perder tiempo y esfuerzo en una pretendida nacionalización de ideas. Frente a la filosofía considerada como la "ciencia de los principios y de los fines", o como la "doctrina de los valores", restablezcamos siquiera el pensamiento de Alberdi y el aspecto positivo de nuestros pensadores pretéritos y sigamos nuestra trayectoria a semejanza de la abeja y no de la araña. De lo contrario, seguirá en vigencia la realidad que denunciaron algunos ideólogos de nuestra independencia y de nuestra vida republicana y seguiremos consumiendo nuestro tiempo en "vocear las cualidades del ente", en sutilizar el pensamiento y en envanecernos prematuramente con lo poco que producimos, en

lugar de desarrollar nuestro pensamiento filosófico y científico en bien de nuestra América y del Mundo.