

Coloquio
Filosofía

*Positivismo y
antipositivismo
en América Latina*

Pablo Guadarrama

CIENCIAS  SOCIALES

colección
Filosofía

Positivismo y antipositivismo en América Latina

Con el título de su libro, Pablo Guadarrama nos anuncia ya que el positivismo es el protagonista y el hilo conductor de este texto necesario. En efecto, esta obra viene a llenar un vacío entre nosotros y, sin duda, facilitará una mejor comprensión del devenir de las ideas en la América Latina, porque, tanto el positivismo como el antipositivismo, abarcaron lapsos significativos de nuestra vida espiritual.

"La influencia del positivismo irrumpió en el continente americano con ritmo y fuerza desiguales, aunque desde la década de los sesentas del siglo XIX es posible detectar su presencia en algunos países. El dominio del positivismo se hizo casi absoluto en las últimas décadas del siglo XIX y los años inaugurales del XX, invadiendo los terrenos de la vida intelectual de Latinoamérica, tanto de la filosofía, como cabría esperar, como de la educación, el derecho, la antropología y hasta se dejó sentir en la literatura y la estética..."

CIENCIAS  SOCIALES

ISBN 959-06-0591-5



9 789590 605918

Positivismo y antipositivismo en América Latina.

Pablo Guadarrama González.

Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2004. 412 p.

Ediciones anteriores:

*Positivismo en América Latina.*__Universidad Nacional Abierta a Distancia. Bogotá. 2001.

Antipositivismo en América Latina. Universidad Nacional Abierta a Distancia. Bogotá. 2001.

Prólogo: Isabel Monal.

Introducción.

- I. El positivismo *sui generis* latinoamericano.
 - a) Positivismo y circunstancia latinoamericana.
 - b) El positivismo en el Caribe.
 - c) Positivismo en México y Centroamérica.
 - d) El positivismo en Colombia y Venezuela.
 - e) Positivismo en Brasil, Ecuador, Bolivia y Perú.
 - f) El positivismo en el Cono Sur.
 - g) Rasgos y valoración del positivismo latinoamericano.

- II. La reacción antipositivista en el pensamiento latinoamericano.
 - a) El monismo estético de José Vasconcelos.
 - b) Antipositivismo y personalismo en Antonio Caso.
 - c) El humanismo vital de José Enrique Rodó.
 - d) El humanismo americanista de Pedro Henríquez Ureña
 - e) La libertad creadora de Alejandro Korn.
 - f) Carlos Vaz Ferreira: las antinomias entre el positivismo y la metafísica.

III. Historicismo y pensamiento filosófico latinoamericano.

- a) Luis Eduardo Nieto Arteta en el dilema del filosofar universal y latinoamericano.
- b) El trascendentalismo personalista de Francisco Romero ante el positivismo.
- c) José Gaos y la filosofía latinoamericana
- d) Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie.

Epílogo: Pensar con cabeza propia.

Pablo Guadarrama González (1949)

Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba.

Doctor en Ciencias (Cuba) y Doctor en Filosofía (Leipzig). Profesor Titular de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. Cuba. Autor de varios libros sobre teoría de la cultura y el pensamiento filosófico latinoamericano, así como numerosos artículos publicados en Cuba y en otros países. Ha dirigido varios proyectos de investigación y tesis doctorales en su país y en el exterior. Ponente en múltiples congresos internacionales. Ha impartido cursos de postgrado y conferencias en varias universidades latinoamericanas, de España, Estados Unidos, Rusia y Alemania. Ha obtenido varios premios y distinciones por su labor intelectual.

Prologo

Con el título de su libro, Pablo Guadarrama nos anuncia ya que el positivismo es el protagonista y el hilo conductor de este texto necesario. En efecto, esta obra viene a llenar un vacío entre nosotros que, sin duda, facilitara una mejor comprensión del devenir de las ideas en la América Latina, porque, tanto el positivismo, como el antipositivismo abarcaron lapsos significativos de nuestra vida espiritual.

La influencia del positivismo irrumpió en el continente americano con ritmo y fuerza desiguales, pero desde la década de los sesentas del siglo xix es posible detectar su presencia en algunos de los países. El dominio del positivismo se hizo casi absoluto en las últimas décadas del siglo xix y los años inaugurales del xx, invadiendo casi todos los terrenos de la vida intelectual de Latinoamérica, tanto de la filosofía —como cabría esperar—, como de la educación, el derecho, la antropología, etcétera; y hasta se dejó sentir en la literatura y la estética. Su fuerte presencia solo es comparable a la dominación que durante la vida colonial había ejercido la escolástica; aunque, es necesario aclarar, los mecanismos y las formas de la dominación de uno u otro no eran similares, puesto que aquella contó con todo el aparato administrativo, institucional y cultural del poder colonial absolutista para imponerse por medio de la coerción y el aherrojamiento.

Cuando los diversos conjuntos de ideas propios del positivismo fueron abrazados, ya la escolástica no ejercía aquel control absoluto, aunque, sin dudas, la oposición del positivismo a extemporáneos rezagos escolásticos fue uno de los elementos que caracterizó aquel periodo de finales del xix. Más significativa fue, en cambio, la contraposición con otras corrientes de pensamiento filosófico que habían disfrutado de fuerte acogida a mediados del siglo xix como el eclecticismo de Víctor Cousin y otras formas de metafísica idealista que también marcaron su huella, como por ejemplo: el krausismo.

La lectura del libro de Pablo, con su amplia cobertura territorial me ha reafirmado en algunas de mis convicciones respecto al papel y la valoración que merece el positivismo en la América Latina. En efecto, esta corriente, en sus diversas vertientes, desempeñó en las condiciones de la América Latina de aquellos tiempos una función ideológica global progresista. No es posible valorar aquella influencia siguiendo los cánones propios para

Europa. Nuestro continente luchaba todavía por desprenderse de las viejas y recalcitrantes formas feudales o feudatarias; la nueva corriente con su énfasis en la ciencia y, en el caso de algunas de ellas, en la idea de la evolución, se avenía mejor a un continente donde las fuerzas de avanzada trataban de impulsar un desarrollo de manufacturas e industrias y de liberar los espíritus de las recalcitrantes fuerzas de un clericalismo retrogrado o de las conservadoras actitudes del cousinismo espiritualista.

El positivismo latinoamericano tenía como objetivo central una renovación filosófica que se apoyara en los logros de los avances científicos y, en particular, de las llamadas ciencias positivas. Se buscaba estructurar una filosofía que no se contradijera con los postulados de esas ciencias (naturales) y que evitara las construcciones propias de la especulación metafísica. Tal y como había ocurrido en otras ocasiones en la historia de la filosofía, se partía del criterio de que la aplicación a la filosofía (incluyendo la filosofía política y social) de los principios y de los métodos propios de las ciencias naturales positivas traerían resultados tan sólidos para esta como los obtenidos en las ciencias particulares. De ahí el énfasis en el método científico de tipo empirista y experimental y el rechazo de la inutilidad metafísica.

Claro que dentro del positivismo se proyectaron diversas tendencias y escuelas y que, en ocasiones, él también se expresó imbricadamente con posiciones materialistas. No es menos cierto tampoco que hacia el final de su periodo de influencia es posible encontrar en algunos de sus seguidores de nuestro continente, como fue el caso de José Ingenieros, actitudes más condescendientes y abiertas hacia la metafísica, explicable probablemente por el hecho de que ya para entonces el bombardeo crítico hacia el positivismo conducía, a los que todavía se inscribían bajo su influencia, a posiciones más moderadas en ese orden de cosas.

Sabemos que, en lo que a teoría política se refiere, el positivismo desarrollo sus propias concepciones fuera de la égida del liberalismo. Pero es posible detectar un amplio maridaje entre ambas en las condiciones de Latinoamérica. Una situación que, por su parte, se fraguó en Francia con posterioridad a la derrota de la Comuna y en la que participó activamente el propio Littré, uno de los más connotados discípulos y seguidores de Comte. Aquel enlace en nuestras tierras tenía mucho que ver con el sentimiento bastante generalizado de la necesidad, tanto de libertad como de orden en nuestras convulsas republicas.

Vista la primera parte del libro en su conjunto, esta tiende a privilegiar el estudio del positivismo sobre todo en su proyección política y social. Este fue un terreno lleno de contradicciones y de actitudes no pocas veces conservadoras y reaccionarias. El análisis sobre esta problemática conduce a su autor, en coherencia teórica, a develar las múltiples aristas “tenidas” de darwinismo social que con frecuencia tomaron las diversas posiciones del positivismo de este lado del Atlántico.

Pablo no subestima la importancia de la actitud de los positivistas y de los antipositivistas frente a los Estados Unidos y ante la tendencia expansionista de este país hacia el resto del continente. El tema es una referencia constante, tal y como corresponde, dado su enorme impacto en la vida de los países al sur del Rio Bravo, en el cual se encuentran, una vez más, las posiciones contradictorias y hasta pendulares de algunos de los protagonistas de aquellas décadas.

El estudio de Pablo abarca un amplio abanico de países y momentos históricos que busca una caracterización general basada en generalizaciones y contrastes ante las temáticas y problemas que concitaron el interés principal de aquellos pensadores. Al hacerlo, no deja de otorgarle todo el espacio y la importancia que merecen las figuras más descollantes, tanto del movimiento positivista, como del antipositivista, y sin caer en el menosprecio del quehacer de personalidades de menor rango teórico. O, inclusive, sin negarle su atención a altas figuras de la cultura y la vida espiritual en general pero que, en rigor teórico, no se manifestaron específicamente como filósofos o exponentes de la teoría política como tal.

Así mismo rehúye Pablo la antítesis entre filósofos y divulgadores para no perder de vista la multiplicidad de los esquemas expresivos de las corrientes ni la huella de implantación de la línea tendencial central. Todo ello resulta en un rico fresco del panorama de esos dos momentos de la vida espiritual del continente donde queda patente el esfuerzo por los juicios equilibrados respecto a los dos periodos objetos de su estudio.

Respecto al positivismo mas específicamente, el análisis no rehúye la necesaria valoración de su función y papel en las condiciones de la época en que se desarrolló y le dedica también la atención necesaria al siempre contradictorio y debatido problema del carácter sui generis del positivismo latinoamericano. Así, el texto logra, en el tratamiento de los dos momentos históricos, un sabio equilibrio entre recepción de las ideas europeas y proyección u originalidad de la voz propia que emana de la especificidad de nuestras condiciones y experiencias; y da así mismo cuenta de la riqueza y variedad de posiciones con que se manifestaron, tanto el positivismo como el antipositivismo en la América Latina. Hay, en este sentido, un esmerado manejo de la síntesis y la diversidad manifiestas en ambos.

Tomando al positivismo como pivote articulador, Pablo ha preferido tratar el conjunto de las tendencias y posiciones que sustituyeron al positivismo a partir de su actitud común contra este, haciendo así al antipositivismo el punto referencial central de su tratamiento de este segundo momento de su texto. Aquel conjunto de tendencias y posiciones tuvo, en general, la característica común de ser espiritualista y, fenómeno relativamente nuevo en el continente, irracionalista.

Sin lugar a dudas, los excesos del positivismo tenían necesariamente que producir, tal y como en efecto ocurrió, una reacción contraria. El hecho de que muchos de los nuevos pensadores llegaran a reconocer algunos de los méritos del positivismo no excluye, sin embargo, la constatación de que la reacción en su contra fuera vigorosa y virulenta. En línea general no parece exagerado afirmar que fue, en lo fundamental, una crítica desde posiciones anticientíficas y de renacimiento de las especulaciones metafísicas más ambiciosas y desproporcionadas. Pero lo más grave fue quizás el apego al irracionalismo, el cual, a mi parecer, ha hecho mucho daño a la evolución filosófica continental.

La importancia y reciedumbre de algunos de aquellos filósofos y pensadores ha provocado que una especie de mitología se haya tejido alrededor de muchos de ellos; mitología, cuya función ideológica apenas necesita demostrarse.

Esta construcción falaciosa incluye, como uno de sus pivotes, la denominación de “fundadores” que muchos le han otorgado a las figuras descollantes de aquella primera generación antipositivista que actuó de la segunda a la cuarta década del siglo pasado, nutriendo de esta manera la mitología que los circunda. Con ello, quedaba al margen o en un segundo plano una parte importante de la tradición filosófica del continente —en primer lugar, como es obvio, las tradiciones revolucionarias y antimetafísicas— y figuras de primer plano, como Félix Varela y José de la Luz y Caballero. El lector avezado comprenderá pues que, fiel a la posición que he sostenido durante varios lustros, exprese aquí mi pleno acuerdo con la argumentación de Pablo al respecto, quien —como buen conocedor de la evolución de la filosofía en Latinoamérica— desmonta con sólidos argumentos la tesis de los “fundadores” y pone acertadamente, en este orden de cosas, el péndulo en hora.

Blandiendo justificaciones liberadoras contra las estrecheces y el dogmatismo del positivismo y enarbolando el argumento de la necesaria vuelta a los problemas planteados al hombre por la vida, se fue, de hecho, mas allá de la liberalización necesaria y se menoscabo el espíritu científico, la cordura en las posibilidades de la indagación filosófica y, por supuesto, la confianza en la razón. Claro que hay entre ellos admirables y carismáticas figuras, como el argentino Alejandro Korn, con su énfasis en la libertad creadora y su crítica equilibrada a la tradición positivista. Pero hay "otras sumamente contradictorias y controvertidas, como Vasconcelos, impulsor clave de la educación popular durante la Revolución Mexicana y autor, al mismo tiempo, de textos tan desconcertantes y —por qué no decirlo— reaccionarios, como La raza cósmica. El exhaustivo y cuidadoso análisis de Guadarrama de esta situación llena de paradojas reconoce, así mismo, el valor de las críticas equilibradas al positivismo, que no negaron su desempeño en función del progreso que esa escuela de pensamiento lleno, en un momento dado, frente a formas anteriores de la filosofía en América Latina.

No hay tampoco que olvidar que muchos de los que desarrollaron aquellas posiciones, en particular a partir de la década de los veinte, no tenían como objetivo principal, ya en aquellos momentos, desahuciar o deslegitimar al positivismo, sino más bien enfrentarse a la creciente influencia del marxismo y, en general, al alza de los movimientos populares y revolucionarios. Fue también el momento de las propuestas románticas sobre el indio y su cultura para así desviar aquella cuestión de su esencia clasista y de la lucha contra la explotación, la verdadera raíz, en definitiva, del menosprecio de sus culturas o también de aquel esfuerzo por tratar de demostrar, sobre la base de fundamentos irracionalistas, que el marxismo y el leninismo no podían aplicarse a las condiciones o circunstancias sui generis de Latinoamérica. Jose Carlos Mariátegui, cabe recordar, fue uno de los lucidos paladines que desenmascaro muchas de aquellas falacias.

Sin duda, la mitología que ha acompañado al irracionalismo espiritualista en Latinoamérica hace muy arriesgado su análisis y valoración equilibrada. En cierta medida, a causa precisamente de esos mitos, esta tarea resulta incluso más engorrosa y complicada que respecto al propio positivismo, porque uno de los resultados de la sacralización del irracionalismo es tratar de sustraerlo a la crítica y el veredicto de la historia. El lector encontrara en las páginas que siguen un encomiable esfuerzo por el análisis independiente y

una vocación por la ponderación. El empeño no es nada fácil. No solo por las razones ya apuntadas, sino por la gran variedad de posiciones dentro de la corriente central y los innumerables matices con que se desplegó. Y también, porque esa tendencia tuvo entre sus esfuerzos más interesantes el intento por reubicar al hombre y sus problemáticas en el centro del reflexionar. Quizás ha sido esto último lo que produjera el extraordinario florecimiento en esas décadas del interés por la teoría de los valores y la axiología en general. Tampoco le ha faltado el valor a Pablo para adentrarse en el tan espinoso análisis de estas posiciones. En lo personal, no sería muy honesta con el lector si no dejara testimonio de mis muy profundas y añejas inquietudes respecto al saldo final que para la evolución del pensamiento latinoamericano ha tenido la visión irracionalista (para distinguirla de otras de signo más positivo) de los valores y la visión supercentrista y espiritualista con que “tiñeron” su interpretación de la realidad continental.

El lector tendrá muy en cuenta que el pensamiento cubano, y más específicamente la filosofía —tema del presente libro—, forma parte inseparable del devenir filosófico y espiritual del continente. Por ello, leer esta obra es también un ejercicio de comprensión de la evolución de las ideas en Cuba.

En el “Epílogo”, Pablo nos recalca una idea central que impregna la totalidad del texto, y que nos será muy útil tenerla siempre presente. Sin dejar de estar insertados en el amplio y contradictorio panorama del decursar universal de las ideas, debemos en todo momento pensar con cabeza propia.

ISABEL MONAL
LA HABANA, ABRIL DEL 2003

Introducción:

Cuando se estudia la historia del pensamiento filosófico latinoamericano se puede o no estar de acuerdo con la significación progresista que tuvo el positivismo en el contexto histórico específico de esta región fundamentalmente durante la segunda mitad del siglo XIX.

Sin embargo, resulta imposible prescindir del análisis de la huella de esta corriente filosófica en la vida cultural latinoamericana de esa época, del mismo modo que no se puede ignorar el papel de la escolástica en los siglos precedentes, con independencia de las posibles críticas que se le puedan o no hacer a la misma.

Todas las manifestaciones de la vida científica, religiosa, artística, pedagógica, jurídica, política, moral y en especial filosófica del mundo latinoamericano decimonónico se vieron afectadas de algún modo por el positivismo.

Su impacto trascendió también con fuerza al siglo XX en la mayor parte de los países de la región, aunque no de forma homogénea, ya que factores de diversa índole incidieron en la recepción, desarrollo y superación de este positivismo "sui generis" latinoamericano.

No obstante la existencia de estas especificidades nacionales el análisis de asunto ha demostrado que no sólo es posible y sino que a la vez resulta muy necesario efectuar una valoración integral del desenvolvimiento de las ideas positivistas en el contexto latinoamericano de esa época.

El objetivo del presente estudio ha sido caracterizar los rasgos que adquirió esta filosofía en el ambiente intelectual latinoamericano, así como presentar una visión sintética de las posiciones de sus principales representantes.

La tarea fue concebida a inicios de la década de los ochenta cuando un grupo de investigadores de esta problemática de varias universidades y centros de investigación de Cuba decidió emprender un estudio integral de la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas.

El resultado fue inconcluso parcialmente, pues aunque algunos de los trabajos aislados pudieron ser presentados a la comunidad académica en forma de libros, artículos y ponencias en congresos de filosofía en distintos

países, algunos de los cuales aparecen referenciados en el presente trabajo, en particular éste del positivismo no se concluyó en todas las dimensiones y países que en un inicio había sido concebido.

Cuando se penetró en el análisis de esta filosofía en el ambiente latinoamericano se tomó plena conciencia de la magnitud de cualquier empresa que intentara abarcar todos los países y personalidades en los que el positivismo había dejado significativa huella. También fueron analizados otros estudios de investigadores del asunto que servían de necesaria referencia para los objetivos propuestos.

La visita a varios de los países que inicialmente fueron investigados por aquel equipo inicial, así como de otros que no habían sido tomados en consideración en aquel proyecto inicial, permitieron tomar mejor conciencia de que cualquier valoración del positivismo en América Latina demandaría una labor multidisciplinaria y de un amplio equipo de investigadores que por países tributara a un resultado integral. Esa labor está por hacer y el presente estudio solo constituye una visión desde perspectivas algo distintas a otras efectuadas y dignas por supuesta de estimable consideración.

En este caso se pretendió enfatizar el grado de participación de los positivistas en el proceso humanista y desalienador que hasta el presente ha sido común al desarrollo de las ideas filosóficas en estos países.

A la vez se ha pretendido destacar el valor de las ideas humanistas de aquellos pensadores que como José Vasconcelos, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, José Enrique Rodó o Alejandro Korn, entre otros, recibieron también el impacto del auge de las ideas positivistas en aquella época y sin embargo no se dejaron seducir por esa filosofía, aunque le hayan reconocido extraordinarios valores.

Esta investigación concluye con el análisis de un momento especial en la evolución de las ideas humanistas latinoamericanas en la obra de José Carlos Mariátegui. El destacado intelectual peruano que superó interpretaciones forzadas y dogmáticas del marxismo y reivindicó con razón el contenido humanista de esta filosofía. Que resulta tan anatemizada en los últimos tiempos. Los nuevos inconoclastas le construyeron y reconstruyeron a la filosofía altares privados, no exentos del riesgo de ser

criticados por futuros nuevos defensores de algun “novedoso” *post*, siempre tan demandado en la historia de las ideas filosóficas.

La historia de las ideas filosóficas en América Latina del pasado siglo XX está marcada también por la reacción antipositivista que se desarrolló especialmente a partir de inicios de dicho siglo en varios países de la región de forma simultánea.

Un buen día aquellos jóvenes educados en el seno del pensamiento positivista predominante desde mediados del siglo XIX se levantaron en una actitud autocrítica significativa que implicaba una seria ruptura con la generación que les había iniciado en los caminos de la filosofía, tal vez por considerar que su reflexión antropológica era insuficiente. Sin embargo, tal divorcio no se produjo de manera irreverente.

La mayoría de los nuevos pensadores, que a sí mismos se consideraron neoidealistas, vitalistas, historicistas, etc. y gestores de una nueva forma de cultivar el humanismo y la filosofía como Rodó, Korn, Vaz Ferreira, Romero, Zea, etc., reconocieron siempre los aportes del positivismo al engrandecimiento de la cultura filosófica latinoamericana.

Por regla general fueron suficientemente respetuosos en relación con los aportes de esa filosofía, pero también con valerosa honestidad intelectual supieron criticar todas las insuficiencias que a la vez apreciaron en ella.

Ante todo rechazaron el reduccionismo positivista que implicaba la hiperbolización del papel del conocimiento científico en la valoración de la vida humana. Según ellos, el positivismo, como heredero del racionalismo y el empirismo, extrapoló las potencialidades lógicas y epistemológicas del hombre en detrimento de la comprensión integral de la vida humana la cual presupone la valoración de elementos emotivos, volitivos, pasionales, etc., y a los que esta filosofía no le otorgó especial atención.

Así mismo se enfrentaron al biologismo exagerado que implicaba concebir las relaciones humanas en un plano no muy diferenciado de aquellas existentes en el mundo animal. Sin descalificar los avances de las ciencias naturales y en particular las teorías evolucionistas la nueva generación antipositivista de pensadores latinoamericanos, evitaría los

conflictos con la Iglesia y la religión, como había sido frecuente durante la época del anticlerical positivismo.

Las proclamadas *ciencias del espíritu* pretendían hacer su debut para demostrar la insuficiencia del logicismo y el empirismo positivista. La preocupación axiológica contribuiría a abrir nuevos caminos en la eterna búsqueda filosófica de una posible naturaleza humana.

El fermento estético de la praxis humana sería llevado a planos privilegiados con el objetivo de demostrar la superioridad cualitativa del ser humano respecto a los inferiores.

La insistencia en la circunstancialidad específica de la acción humana presuponía impulsar el historicismo como método de análisis del desarrollo social que se diferenciara de cualquier construcción apriorística de la cual no quedaba excluida en tal crítica la dialéctica.

Y tal preocupación por lo endógeno y el contexto histórico en el análisis filosófico junto a los componentes ideológicos que animaba a esta nueva generación filosófica, considerada por Francisco Romero – a nuestro juicio incorrectamente- como la de los fundadores de la filosofía latinoamericana les condujo a la crítica severa a cualquier forma de xenofilia cultural que implicase subestimación de las capacidades creativas de los pueblos latinoamericanos.

El enfrentamiento a la *nordomanía* conllevó un impulso considerable a la valoración adecuada de lo nacional, lo popular, lo latinoamericano, a la reivindicación del proyecto bolivariano de integración de estos países y a la estimación de las propuestas martianas de estimular el conocimiento de las manifestaciones culturales de “nuestra América” a fin de propiciar la lucha por la conquista de la dignidad de sus pueblos.

Ese elemento afloraría de distinto modo tanto en la primera generación antipositivista como en aquella continuadora de esa labor en la que se destaca la labor intelectual de José Gaos y Leopoldo Zea, al constituir un movimiento impulsor de los estudios del pensamiento filosófico latinoamericano del cual todos somos herederos en la actualidad por sus aportes y por su contribución a motivar tales estudios en la mayoría de los países del continente.

Si a la generación positivista no le preocupó mucho si su actividad filosófica poseía una raigambre latinoamericana y de algún modo contribuía a enaltecer la cultura de esta región, aun cuando era evidente su preocupación por los problemas socioeconómicos de sus respectivos países y de la región, a la generación antipositivista le fue común la preocupación por reivindicar los valores de la herencia filosófica nacional y regional.

Se le puede atribuir a la generación antipositivista una actitud más profesional y de consagración a la actividad filosófica, pero eso dista mucho de plantear que haya sido propiamente la que exclusivamente consagró la filosofía latinoamericana.

La consagración de la producción filosófica en esta parte de América ha sido el resultado de un largo proceso de sedimentación que se inició desde mediados del siglo XVI y que se aceleró a partir del XVIII, llegando a producir en el XIX momentos y personalidades estelares. Nada tiene de extraño que el siglo XX haya dado a luz nuevos filósofos de envergadura, que como otros de épocas anteriores impresionan hoy en día a los investigadores por el vuelo teórico de sus ideas, así como el grado de originalidad y autenticidad de las mismas.

Es cierto que la filosofía en América Latina alcanzó a mediados del siglo XX un indiscutible alto nivel de profesionalidad y riqueza, pero sus referentes no fueron solamente los del pensamiento europeo. Ella supo elevarse sobre otras colinas endógenas que le sirvieron de base, ya que jamás hubiera podido fructificar en un desierto.

Los nuevos representantes de la vida filosófica latinoamericana de la primera mitad del siglo XX encontraron un terreno fertilizado por generaciones anteriores de pensadores que le prepararon el camino. De otro modo no se entiende el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano, que nunca ha sido, como algunos han sostenido, una mera reproducción o eco de la filosofía europea. Esta ha sido un

referente básico, como es natural, de toda la cultura occidental en la cual se inscribe la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, pero su especificidad ha sido mucho más rica que la simple condición mimética.

Ahora bien era natural que el grado de madurez y de elaboración teórica de los filósofos latinoamericanos del siglo XX fuese superior al de épocas anteriores del mismo modo que este fenómeno sucedía en Europa o en cualquier otra parte. Nada tiene de extraño que algunos de ellos hayan causado y aún siguen causando asombro entre investigadores europeos que han percibido la dimensión de sus respectivas tallas intelectuales y en la actualidad resulte imposible justipreciar el avance del pensamiento filosófico mundial desconociendo el digno lugar que ocupan algunos filósofos engendrados y nutridos por la cosmopolita sabia intelectual de *Nuestra América*.

Pablo Guadarrama G.

Capítulo I. El positivismo *sui generis* latinoamericano.

a. Positivismo y circunstancia latinoamericana.

El positivismo fue la filosofía que mayor significación tuvo en la segunda mitad del siglo XIX latinoamericano. Sus repercusiones se dejaron sentir de modo diferente en los distintos países de la región hasta los primeros años del siglo XX.

Esta fue la filosofía que mayor impacto tuvo en distintas esferas de la vida filosófica, científica, educativa, política, jurídica, artística e incluso religiosa. Repercutió de un modo *sui generis* prácticamente en todos los espacios del mundo espiritual latinoamericano de la época.

La etimología de esta denominación proviene del término *le positive* (lo positivo), cuyo uso se hizo común a partir de inicios del siglo XVIII fundamentalmente en Francia.

Leibniz fue uno de los primeros en distinguir la “verdades positivas,” como verdades de hecho y distintas a las “verdades de razón”-, en referencia al contenido de las ciencias empíricas, en especial las naturales, ya que las sociales aún en esos momentos no se encontraban propiamente constituidas.

En la literatura filosófica y científica que circulaba por la época también en Latinoamérica - el concepto de lo positivo se entendía como lo dado, fáctico o verificable, “lo puesto, establecido o reconocido como un hecho”(1), esto es, lo que puede ser constatado porque posee una base empírica.

Tal significado no implicaba necesariamente que se le contrapusiese al término referido lo negativo. No se planteaba propiamente una antítesis en ese sentido. Se consideraban como ciencias positivas a la astronomía, mecánica, la física, la biología, etc. Incluso habían ciertas dudas en considerar a las matemáticas como ciencias positivas.

Augusto Comte, quien había sido profesor de matemáticas en la Escuela de Altos Estudios en París, y colaborador de Saint-Simon, es el primero que concibe y denomina a su filosofía como *positivista*. Simpatizaba con la filosofía de corte sensualista de Condillac y posteriormente intentó entender la dialéctica de Hegel, pero su rechazo a toda formulación especulativa le condujo a oponerse al complicado sistema de este filósofo alemán.

Comte pretendía que su filosofía positivista superara toda filosofía idealista y metafísica, por lo que de algún modo se inclinaba más hacia el materialismo, aunque de forma inconsecuente. Esta fue una de las razones por las cuales algunos naturalistas, cuyas investigaciones confluían con las ideas del materialismo filosófico, simpatizaron con el positivismo, por su culto a la ciencia y a los avances de la tecnología, así como su rechazo al oscurantismo.

En realidad, el positivismo comtiano fue una filosofía que en sus inicios coqueteó con el eclecticismo de Víctor Cousin, el cual gozaba de cierto prestigio durante el primer tercio del siglo XIX, y que paulatinamente comenzó a desplazarlo del ambiente intelectual francés.

Aunque Comte confluyó de algún modo también con las posiciones eclécticas y espiritualistas, sus conocimientos científicos, en especial en las matemáticas y la astronomía, le distanciaron de las mismas.

Esa situación le condujo a que declarara su autodenominado “sistema de filosofía positiva” como la que pretendía subsumir todo el saber científico de su tiempo y “apretar” el conocimiento de las ciencias en un solo bloque integrador del saber.

Intentó sintetizar los logros de la ciencia hasta entonces en un esquema único de subordinaciones, elaborado por él. A su juicio, el conocimiento humano debía poseer una base empírica. Esa base positiva es el primer momento del conocimiento: el fundamento de las ciencias naturales.

Ese tipo de conocimiento debía superar los estadios anteriores por los que el hombre ha pasado. Comte consideraba que el hombre había pasado en su evolución intelectual por una primera etapa, que la calificó como religiosa, en la cual todo saber el hombre lo subordinaba a Dios. Esa etapa de predominio de la filosofía religiosa, a su juicio, abarcó la antigüedad y también el período medieval, y constituía la infancia de la humanidad.

En un segundo momento, según su criterio, se producía la época de la elaboración de los grandes temas trascendentales a través de los sistemas metafísicos, que tampoco daban explicación adecuada de los fenómenos. Insistía en que la filosofía verdadera era aquella que buscaba las causas, pero no en el sentido de aquellas indagadas por las ciencias naturales, sino en un sentido distinto.

Esto lo planteaba muy a tono con el espíritu pragmático, utilitario del nuevo momento del siglo XIX. Según él: “el hombre siempre ha tratado de buscar las causas” y está bien que busque las causas, pero ¿dónde ha tratado de encontrar las causas? Primero en Dios y después en cualquier entidad trascendental o metafísica.

De acuerdo con Comte lo mejor era no buscar propiamente las causas (2). Proponía ir a la búsqueda de las manifestaciones de los fenómenos, esto es, determinar cómo suceden en lugar de averiguar el por qué de ellos. Pues, para él, lo más importante era interesarse por la utilidad de estos, por lo que la pregunta más importante era el para qué.

Estas ideas estaban en correspondencia con el utilitarismo de Jeremías Bentham. Su pretensión epistemológica era limitada y propiciaba el agnosticismo, pues en vez de indagar sobre las verdaderas causas de los acontecimientos, a Comte le importaba más determinar como es que los fenómenos se articulan entre sí y qué provecho se puede extraer de dicha concatenación.

En todo caso a un positivista genuino no le interesa tanto descubrir las causas reales de las cosas, sino observar los procedimientos y los métodos que posibilitan conocer lo fenoménico, y lo que se manifiesta explícitamente. No es la búsqueda de la naturaleza última de las cosas, ya que esta propiamente no existe. Para él, solo es posible acceder a lo externo, pero no a lo esencial, pues en definitiva, todo es relativo. De manera que el hombre no puede llegar jamás a conocer la esencia última de las cosas. Esa tendencia del positivismo hacia el agnosticismo la desarrolló Herbert Spencer cuando repercutió la influencia de esta filosofía en Inglaterra.

Spencer trabajó primero como ingeniero en una empresa de ferrocarriles, hasta que decidió dedicarse a los estudios filosóficos. Fue un pensador de cultura enciclopédica que asimiló de Comte lo que consideró más apropiado, añadiéndole los ingredientes empiristas propios de la tradición filosófica inglesa. Estas ideas, a su vez se combinarían con el utilitarismo de Jeremías Bentham y con el liberalismo de John Stuart Mill.

La filosofía positivista se pone de moda a mediados del siglo XIX, y su influencia llega rápidamente a América, tanto a los Estados Unidos como a los países del sur del continente.

Spencer, en correspondencia con la tesis comtiana de que en la naturaleza existe una permanente evolución de todos sus componentes, formuló la tesis de la transformación universal de lo “homogéneo indefinido en lo heterogéneo definido”. A su juicio todas los fenómenos primero son homogéneos pero indefinidos y luego por un proceso normal de diferenciación de las partes, estos se hacen cada vez más heterogéneos, pero en la misma medida más definidos.

Este proceso lo formula como semejante al que se aprecia a partir de células simples como la ameba, en que por mecanismos de interacción con el medio se hacen más complejas la estructura y función de otros organismos superiores. En esa época se había producido el descubrimiento de la célula, y es el momento en que está a punto de formularse la teoría de la evolución de Darwin. Resulta interesante que la filosofía se adelantara en cierta forma a las ciencias naturales, ya que Spencer formula la teoría de la evolución en un plano eminentemente filosófico, sin poder demostrarla de manera científica. Esto lo hace posteriormente Charles Darwin, sin embargo, el eminente biólogo inglés supo reconocer la talla intelectual de

Spencer, y le dedicó su libro considerándolo como precursor de la formulación de dicha teoría.

Spencer no era propiamente un naturalista, sino el típico filósofo que estaba bien informado de las investigaciones de naturalistas, historiadores, antropólogos, etc. Por sí mismo no se dedicaba a la experimentación, pero sí estaba enterado de las investigaciones de la ciencia en todos los campos para formular sus ideas filosóficas. Sus reflexiones sobre tales investigaciones científicas le condujeron a la conclusión de que “podemos estar ciertos a priori de que ha de haber una ley de redistribución concomitante de la materia y del movimiento, verdadera para todos los fenómenos del cosmos, y que unificándolos a todos, debe ser la base de toda filosofía” (3).

La concepción del positivismo respecto a las ciencias, da lugar a que se intensifique la función cosmovisiva, de la filosofía (4), según la cual esta puede incursionar en todos los terrenos de aquellas, de acuerdo con esa visión evolucionista, empirista, fenomenalista y agnóstica, que caracteriza a dicha filosofía. Otro rasgo típico de ella ha sido su reduccionismo, es decir, intentar explicar los fenómenos de determinadas esferas del saber científico a través de los parámetros y formulaciones de otras ciencias de niveles más sencillos de complejidad. Así, en el siglo XIX primero intentaron explicar todos los fenómenos, incluyendo los sociales, a través de la biología, posteriormente le tocaría el turno del predominio sobre los demás saberes a otras ciencias, como la psicología, la lógica, la física, la lingüística, etc.

No se debe pasar por alto que según Igor Narsky la difusión del positivismo coincide con el predominio de la influencia de la metodología mecanicista heredada de la física de Newton, caracterizada por una gran descripción de los fenómenos que estudia. (5)

Cuando Spencer traslada al mundo social la validez de las leyes de la biología, crea la teoría del darwinismo social. Es cierto que por lo general, y especialmente en Europa, estas ideas conducían a justificar posturas racistas y reaccionarias. El socialdarwinismo pretendía explicar los fenómenos sociales como producto de la evolución natural, y esto le llevó a suponer la existencia de pueblos inferiores y otros superiores. Esto

significa que hay pueblos que por su naturaleza deben ser dirigidos por otros.

Spencer pensaba que efectivamente hay hombres inferiores y superiores, sin embargo, le otorgaba una extraordinaria importancia a la escuela y a otras instituciones educativas. Según él, aunque los hombres sean desiguales por problemas biológicos, existen determinados factores como el medio (*milieu*) que pueden contribuir a subsanar esas diferencias y mejorar constantemente el mundo. Esta es la base fundamental de la teoría del *meliorismo*, según la cual el mundo no es bueno ni malo por naturaleza, pero sí es siempre susceptible de perfeccionamiento (6)

Las tesis melioristas propugnan que el medio es un producto que conforma el hombre y lo perfecciona. La raíz de esta concepción se encuentra en aquellas ideas de John Locke, cuando sostenía que el hombre es un producto de sus circunstancias, porque es una especie de hoja en limpio (*tabula rasa*) cuando nace.

Posteriormente Marx sostuvo que el hombre es un producto del medio en grado relativo, pues es el hombre quien ante todo activamente genera sus propias circunstancias y las transforma (7). De lo contrario, se tendría que admitir que el hombre es un ser pasivo y simplemente un producto del medio. Si se acepta dicha tesis, de nada serviría la acción de padres, maestros y todos aquellos que intervienen en su educación. Si no son capaces de inculcar la autotransformación y se aceptan fatalmente las circunstancias dadas, no habría en ese caso que modificar nada.

Estas ideas spencerianas eran también muy lejanas a las del positivismo jurídico de Lombroso y Ferri en Italia, que compartían los criterios de la *frenología*, según la cual las capacidades intelectuales, cualidades y comportamientos de las personas estaban fatalmente determinados por su capacidad craneana y otros rasgos biológicos. Como es conocido, la ideología fascista, en especial el nazismo, hiperbolizó estas ideas y las utilizó como fundamento de sus prácticas misantrópicas.

Pero el socialdarwinismo de Spencer distaba mucho de tales posiciones archirreaccionarias. Marx y Engels criticaron el socialdarwinismo al considerarlo una especie de malthusianismo al revés, aplicar la teoría de la progresión geométrica del crecimiento de la población, buscando una explicación natural. Estas opiniones dieron lugar a que no solo en la literatura marxista se calificase de manera común

peyorativamente toda postura socialdarwinista sin establecer diferencias entre sus distintas formulaciones.

No se ha tomado en consideración de manera adecuada que el positivismo spenceriano en su enfoque socialdarwinista constituía un intento de explicación de lo que posteriormente se denominaría *enfoque sistémico* de la sociedad y de un análisis estructural-funcional de la misma. Esta teoría no presuponía en todas sus expresiones intenciones racistas y reaccionarias como se le ha querido a veces reducir, aunque en verdad en algunos casos estas ideas hayan servido también para esos objetivos.

El positivismo el caso de América Latina- como podrá apreciarse en el análisis de algunos de sus representantes que- fue, en sentido general para la región, una corriente de corte progresista, aunque en algunos países, momentos y figuras no siempre haya resultado así.

Incluso, las ideas de talante socialdarwinista no fueron manejadas de la misma forma que lo hacían algunos positivistas europeos. No se debe ignorar que tales expresiones socialdarwinistas estuvieron presentes hasta en algunos representantes tempranos del marxismo latinoamericano.

Otras tesis propias del positivismo como es la posible desaparición de la filosofía a partir del auge de las ciencias positivas- tampoco encontraron eco en el positivismo latinoamericano. Todos esos factores hacen que esta corriente de pensamiento adquiera un carácter algo *sui géneris* en estas latitudes.

Por otra parte, un enfoque con aquellas pretensiones científicas y con proyecciones liberales y democráticas resultaba mucho más apropiado para la situación de América Latina y debe conducir a considerar a esta filosofía como algo más auténtica (8) para esta región que para otras que en aquella época intentaban también alcanzar mayor predominio.

Las circunstancias latinoamericanas eran algo distintas de las que se daban en Europa y, por tanto esa filosofía debe ser enjuiciada de manera algo diferente.

Las transformaciones se dieron en el positivismo latinoamericano en todos los planos: filosófico, político, ideológico, jurídico, artístico e impregnaron prácticamente toda la vida cultural latinoamericana de esa época que, para algunos, empezó a mediados del siglo XIX.

En la década del cincuenta se puede afirmar que aparecen positivistas en América Latina. Comte tuvo alumnos latinoamericanos hasta su muerte ocurrida en 1857. En algunos países de este continente

empezaron a tomar auge las ideas positivistas desde mediados del siglo pasado.

Algunos llegan a sostener que en Latinoamérica hubo positivistas autóctonos que no conocieron a Comte y que llegaron al positivismo por cuenta propia. La tesis no es totalmente desacertada, pues algunos consideran que el argentino Juan Bautista Alberdi, el chileno José Victoriano Lastarria, el cubano José de la Luz y Caballero (9) o el colombiano Rafael Núñez (10), se adelantaron a algunas de las ideas de Comte o de Spencer. En verdad, es posible que haya habido coincidencia o confluencia, pero más importante que el carácter pionero o vernáculo de una formulación es su trascendencia y autenticidad epistémica o axiológica, en lugar que los grados de originalidad de la misma.

En algunos países latinoamericanos el positivismo llegó en las décadas posteriores, fundamentalmente en los años ochenta. También en algunos de ellos languideció a partir de la primera década del siglo XX, cuando aparece una virulenta reacción antipositivista en algunos países como es el caso de México.

En otros países mantuvo su predominio hasta la década de los treinta. Y en ciertos casos hay quienes sostienen, sin faltarles razón, que el positivismo perduró con relativa fuerza hasta algunos años después.

Más allá de diferenciaciones y necesarias clasificaciones, lo cierto es que el positivismo fue la filosofía predominante en la América Latina en la segunda mitad del siglo XIX y al menos en la primera década del siglo XX.

El positivismo tuvo adaptaciones, ramificaciones, intérpretes *sui generis*, renovadores, y no una simple filosofía adaptada o adoptada, sino que fue una filosofía objeto de significativas transformaciones, porque los pensadores latinoamericanos no solo estaban atentos a la producción intelectual europea, sino que además se nutrieron de las ideas de aquellos precursores del pensamiento filosófico latinoamericano de mayor talla. Eso explica la necesaria confluencia con ideas de corte sensualista, empirista, cientificista, e incluso materialistas y hasta anticlericales, así como posturas liberales, humanistas y desalienadoras extraídas de lo mejor de la herencia filosófica latinoamericana.

De la misma forma que la Ilustración latinoamericana debe ser comprendida como una parte consustancial de toda la Ilustración a escala universal, (11) pues la misma tesis es válida en cierto modo con relación al positivismo.

Esto explica por qué razón en algunos pensadores latinoamericanos que tal vez no conocieron directamente las obras de Comte -sin necesidad de fundamentar la tesis de un positivismo latinoamericano vernáculo y original - se encuentran puntos de contacto con el positivismo.

En la medida en que se fue arraigando ese pensamiento en América Latina, desempeñó una función social muy activa, y se plasmó en la praxis educativa. Muchas de las reformas pedagógicas que se hicieron en las escuelas normales de maestros surgieron de esa visión positivista de la formación del maestro, en la que se estimulaba el culto a la ciencia.

Por otra parte, a pesar de los augurios de los positivistas europeos, la filosofía no ha perdido su objeto. Incluso tras la declinación de la primera etapa del positivismo en Europa a fines del siglo XIX, esta corriente y tradición fue heredada por aquellos neopositivistas del Círculo de Viena, quienes impulsaron las ideas de Bertrand Russell y de Ludwig Wigenstein, convirtiéndolo en ese positivismo de corte logicista que prolifera a partir de la segunda década del siglo XX. Una peculiaridad del positivismo consiste en estar a la caza de los últimos avances de la producción científica. En el mundo de las ciencias naturales en el siglo XIX la ciencia que predominó básicamente fue la biología.

Pero a inicios del siglo XX la lógica y la física adquieren un ímpetu impresionante, entonces los positivistas empiezan a dedicarle más atención al problema de la lógica.

También en esa época aparece una ciencia nueva, la psicología, que ya desde fines del siglo XIX comienza a desembarazarse de la filosofía. Los positivistas intentan buscar en la psicología un elemento para fundamentar sus tesis. Conciben algunos las sensaciones como guía de conocimiento, pero como símbolo, no como imagen. Empiezan ahí a plantearse también fórmulas de positivismo al estilo empiriocriticista, empiriomonista, empiriosimbolista, que son, en definitiva, variantes del positivismo.

Cuando aparecieron nuevos avances de la ciencia, y entre ellos la semiótica, el positivismo entonces se afilió a la semántica y empezó a buscar en el problema del lenguaje el objeto principal de su reflexión filosófica. Posteriormente el mundo se ha ciberneticizado significativamente. Es una tendencia normal de las ciencias que inundan la vida cotidiana y aspiran incursionar en todos los campos del saber, incluso de la conciencia cotidiana. Por último apareció el llamado postpositivismo, en

correspondencia con ciertas actitudes *post* de moda en los filósofos contemporáneos, como sostiene Habermas (12).

Al caracterizarse el positivismo como una filosofía expresión de la modernidad, y en particular articularse con el liberalismo decimonónico en la argumentación de tal utopía abstracta, es comprensible que algunas actitudes postmodernistas pretendan también considerarlo como otro tipo de fracasado *metarrelato*.

El positivismo intentó ser en América Latina el fundamento filosófico necesario para el completamiento de la modernidad en esta región.

Existía plena conciencia en las élites intelectuales y políticas de que la independencia de España no había sido suficiente para propiciar la victoria de los *paradogmas* de libertad, fraternidad e igualdad enarbolados por la burguesía desde el siglo XVIII.

El logro de las conquistas de la modernidad alcanzadas en algunos países de Europa, entre los cuales no estaba precisamente España, como la secularidad, la tolerancia, el despliegue de la individualidad y la subjetividad, se convirtieron en añoranza permanente y justificada de los positivistas latinoamericanos, que rápidamente supieron diferenciar entre las formulaciones dogmáticas y autoritarias del positivismo comtiano, y las expresiones liberales y mucho más progresistas del spenceriano.

Las influencias comtianas y spencerianas no fueron homogéneas en los distintos países latinoamericanos, ni tampoco fueron similares sus momentos de auge y decadencia. Tampoco eran similares, ni lo son en la actualidad, las condiciones de desarrollo sociopolítico, económico, incluso intelectual e ideológico de los distintos países de la región.

Un estudio amplio y profundo de la cuestión exigirá aún múltiples investigaciones parciales por países, época, representantes, instituciones, etc., que en algunos casos se han efectuado con éxito, y en otros están todavía por desarrollar.

De manera que una visión panorámica del positivismo *sui generis* latinoamericano como la que se pretende tendrá las lógicas insuficiencias de la información que posee, así como la natural perspectiva del investigador en cuestión. La presente (13) no puede ser una excepción.

B . Positivismismo en el Caribe.

El análisis en cuestión puede comenzar por aquellos países del Caribe, como Cuba y Puerto Rico, que a fines del siglo pasado aún no habían alcanzado la independencia de la metrópoli colonial española y donde, por tanto, el efecto de las ideas positivistas resultarían de mayor significación catalizadora de las ideas y fuerzas progresistas.

La entrada del positivismo en Cuba tuvo sus particularidades al igual que en el resto de los países latinoamericanos. La especial condición de país todavía colonizado después de las grandes guerras por la independencia del continente, contribuyó a frenar la introducción de esta filosofía en el ambiente intelectual cubano de mediados del siglo XIX, época esta en que aún trataba de sobrevivir la escolástica, a pesar de la labor esclarecedora de Félix Varela,(14) y el eclecticismo había tratado de infiltrarse, hecho este que produjo el enfrentamiento de Luz y Caballero.

Aún en nuestros días algunos consideran las ideas de este pensador cubano, que desarrolla su labor en el segundo tercio del siglo pasado, como una de las primeras manifestaciones del positivismo en Cuba, o el tránsito necesario hacia el mismo (15) por su defensa del sensualismo y del método experimental. Esta afirmación no es plenamente sostenible, pues tanto el sensualismo como el método experimental, así como la preferencia por el conocimiento científico, no constituyeron características exclusivas del positivismo.

Cuatro décadas después de su aparición en Europa, el positivismo era prácticamente desconocido en Cuba y una de las razones fundamentales de ese retraso fue de carácter ideológico. Para el despótico poder colonial español el positivismo se presentaba como una filosofía revolucionaria. Sus ideas sobre el progreso, la evolución de la humanidad, el poder de la ciencia, sus ataques al cristianismo, etc, resultaban demasiado audaces. Por ello la situación en Cuba era muy distinta a la europea, incluso diferente a la de la mayoría de los restantes países latinoamericanos.

Algunos jóvenes cubanos que habían ido a estudiar a Europa conocían esta filosofía y llegaron a identificarse con ella -como es el caso de Andrés Poey quien reconoció las razones por las cuales no se había identificado públicamente con el positivismo al regresar la primera

vez de Francia a Cuba a fines de la década del cincuenta del siglo XIX (16),- pero no podían manifestar públicamente su adhesión a la misma y se limitaban a hacer algunas referencias a sus principios en artículos científicos, tertulias, etc.

En 1864 Enrique Piñeiro publicó un interesante trabajo sobre el tema “La literatura considerada como ciencia positiva”(17), en que aparece por primera vez una identificación clara con el positivismo a través de las ideas de Hipólito Taine. A partir de ese momento, el grado de maduración de la conciencia nacional cubana, que se manifiesta en la irrupción de la primera guerra por la independencia de España (1868-1878,) fue creando premisas más favorables no para la divulgación -dado el aumento de la censura y la represión durante esta década bélica-, pero sí para que nuevos hombres como Enrique José Varona (1849-1933) -a quien el filósofo argentino Francisco Romero consideró como “la figura mayor del positivismo americano”, y el italiano Federico Michele Sciacca lo valora como “la figura más eminente del positivismo en toda América Latina”- dedicaran su atención al estudio de esta filosofía.

Cuando tras la Paz del Zanjón (1878), firmada entre las tropas insurrectas cubanas y el gobierno español, se abre una etapa de reformas y de ciertas libertades, el positivismo toma fuerza en el ambiente cultural y alcanza su máxima expresión en las célebres *Conferencias Filosóficas* de Varona sobre lógica, sicología y moral pronunciadas y publicadas en La Habana entre 1880 y 1883, así como en innumerables discursos y conferencias pronunciados por otros ya influidos por el positivismo en esta época.

Esta corriente filosófica se dio a conocer no sólo a través de sus máximos representantes: Comte, Stuart Mill y Spencer, sino por múltiples vías, por la de la crítica literaria e histórica de Taine, por la criminológica de Lombroso y Ferri, por la de la sicología con Ribot, y así su influencia se fue extendiendo a las más diversas esferas, desde la educación hasta la política. Pero ¿por qué tuvo esta acogida el positivismo?.

Este hecho está determinado por dos factores. Uno de ellos, como señala Narsky, consiste en que "algunos representantes de la

intelectualidad se sentían atraídos por el positivismo a causa de su aparente vinculación con el concepto del mundo científico materialista y sus declaraciones combativas contra el idealismo objetivo. Ahí radica la causa de las simpatías que obtuvo el positivismo del siglo XIX por parte de una serie de personalidades progresistas en China, Japón y Suramérica, y en parte también en Rusia y Polonia" (18).

El otro factor consistió en que esta era la filosofía que en mayor medida se correspondía con las exigencias socioeconómicas cubanas de la época, en la cual la dependencia colonial deformaba las estructuras económicas y sus componentes sociales impedían el pleno desarrollo de las relaciones capitalistas de producción.

En aquellas condiciones el positivismo se presentaba como una filosofía optimista, llena de confianza en la ciencia, en la industria, en la cultura, en el progreso social. Estaba aliado al liberalismo, a la defensa de la democracia, la cual a pesar de su carácter burgués, de lograrse resultaría algo favorable, puesto que significaba en última instancia acabar con el poder colonial.

Los positivistas cubanos aspiraban a implantar en la Isla una sociedad capitalista independiente y desarrollada. En ese sentido se situaban en esos momentos por encima de las posibilidades reales de la incipiente burguesía nacional cubana, la que fue entregando las riquezas del país al naciente imperialismo norteamericano, el cual se encargó de traumatizar su desarrollo socioeconómico al igual que en otros países latinoamericanos.

Ante la disyuntiva que se le presentaba al pensamiento filosófico en Cuba de optar por el irracionalismo o el fideísmo - como inmediatamente sucedió durante la primera mitad del siglo XX- (19), que en esos momentos tomaban auge también en el seno de la filosofía occidental, o por el marxismo que significaba la negación dialéctica de todos los valores que ellos aspiraban a implantar, no había otra mejor opción que el positivismo.

Los que se dejaron arrastrar por otras corrientes filosóficas -como Rafael Montoro por el hegelianismo, o José del Perojo por el neokantismo-, fueron opacados por el auge que tomó el positivismo y sus ideas no tuvieron en la Isla la resonancia que encontraron las de los seguidores del positivismo, si bien estos dos autores lograron amplio reconocimiento en la vida intelectual española.

Los positivistas cubanos tomaron el mejor rumbo que, dadas las

circunstancias específicas, podían tomar, y prueba de ello son las posiciones progresistas que asumieron en varios aspectos así como sus innumerables aciertos y aproximaciones a una concepción más científica del mundo.

Un rasgo peculiar de los positivistas cubanos consistió en que no fueron, excepto Varona, filósofos en el pleno sentido de la palabra. Sus ideas positivistas se manifestaron de diverso modo, a través de artículos periodísticos, discursos, conferencias científicas, cartas, ensayos literarios e históricos, etc.

Sólo Varona dejó obras en las que aparecen sistematizadas sus concepciones filosóficas, si bien numerosos trabajos de otra índole constituyen un valioso tesoro para el estudio de su pensamiento.

Varona dirigió las mejores revistas y periódicos de fines del siglo XIX cubano, entre ellos cabe destacar Revista de Cuba, Revista Cubana y, por encargo de José Martí, el periódico Patria, órgano del Partido Revolucionario Cubano, que organizó la última guerra por la independencia (1895-1898). También su labor como catedrático de la Universidad de La Habana y su activa vida política le permitieron la amplia divulgación de sus ideas filosóficas de manera más sistemática.

Resulta un hecho evidente que en Cuba, al igual que la mayor parte de los países latinoamericanos, tuvieron mayor acogida las ideas de Spencer que las de Comte, y era lógico que así fuese. El pensamiento del fundador del positivismo se había anquilosado y resultaba extraordinariamente dogmático para la mentalidad de los propios positivistas.

El comtismo poseía una innegable fuente sainsimoniana, pero desnuda de todo misticismo y con una composición religiosa exterior, jerárquicamente organizada con una deidad en la cima: la humanidad.

Esto dio lugar a que en Cuba se elogiara el enfrentamiento de Comte a los sistemas especulativos, su teoría del conocimiento, su defensa de la ciencia, del orden, del progreso, etc., pero se rechazara su insostenible teoría de las tres fases del desarrollo, su nueva religión y su despótico régimen sociocrático.

Solo Andrés Poey, quien en definitiva desarrolló la mayor parte de su actividad intelectual en Francia, se mantuvo fiel a las ideas de Comte, que personalmente se había encargado de enseñarle su doctrina, y esto da lugar a que la valoración filosófica del científico cubano respecto al positivismo comtiano merezca atención diferenciada.

El positivismo spenceriano era más acogedor. Se presentaba como

la síntesis superior del desarrollo científico de la época, y fue reconocida la vasta cultura del pensador inglés que le hizo incursionar en los más diversos campos del saber. Su evolucionismo, sus ideas sociológicas y psicológicas, su defensa del liberalismo, su posición ante la religión, hicieron que Spencer tuviese en América Latina mayor número de seguidores.

Varona lo consideró como "una de las más grandes autoridades de nuestro siglo"(20), sin dejar de reconocer también algunos méritos a Comte. Manuel Sanguily, quien se identificó con el positivismo en Cuba, se refería a la obra del filósofo inglés como "la gran síntesis contemporánea" (21). Y Enrique Piñero consideraba que Spencer , junto a Darwin, había reconstruido filosóficamente los conocimientos de aquella generación (22).

Todos ellos vieron en el positivismo, y en especial en el de Spencer, un medio de transformación social que les serviría para acabar con los males de aquella sociedad, para mejorarla paulatinamente. Imbuidos por la típica filantrópica concepción burguesa liberal se identificaron con el positivismo para mejorar las condiciones de vida del pueblo cubano.

Estos pensadores coincidían en considerar al positivismo como una etapa superior del pensamiento humano. Lo veían como la síntesis superior del desarrollo de la filosofía y la ciencia, y se referían a la época contemporánea como una época positivista. Tenían confianza en el futuro y veían al positivismo como una condición de desarrollo futuro de la humanidad en tanto que estimulaba el progreso científico e industrial.

Este optimismo también resultaba alentador en aquellas condiciones, porque iba unido a la confianza en la futura independencia y en el desarrollo próspero del país. Comparados estos criterios con el pesimismo y la desconfianza, que por aquella época y aún en la actualidad pregonan los irracionalistas y fideístas en sus diversas variantes, el saldo también resulta a favor del positivismo.

La mayoría de los seguidores del positivismo en Cuba no se definieron explícitamente ante el problema que siempre de un modo u otro es fundamental a toda filosofía: la cuestión de la relación entre el ser y el pensar, así como la posibilidad de conocer o no el mundo.

Por lo general, al referirse al materialismo o al idealismo los enjuiciaban como corrientes distintas, pero que a la vez diferían de la concepción del mundo que ellos sustentaban. Pretendían de tal modo encontrar el sendero de una "tercera vía" entre ambos. Pensaban que tanto el materialismo como el idealismo caían en el terreno de lo que consideraban la metafísica, es decir, la especulación.

Cuando criticaban el idealismo ponían sus ojos en la filosofía clásica alemana y cuando atacaban el materialismo se referían al mecanicista y vulgar. Prácticamente ignoraban las tesis esenciales del materialismo marxista, y sus escasas referencias a Marx se circunscribían a la esfera de lo político, lo económico y lo social.

El positivismo es una filosofía en esencia de corte idealista subjetivo y agnóstico, pero que a la vez encierra en sí algunas ideas de carácter materialista. Lenin señaló esta característica de "los positivistas y demás confusionistas que vacilan entre el materialismo y el idealismo" (23), y en otra ocasión recalca que "Marx rechazaba enérgicamente, no sólo el idealismo -vinculado siempre, de un modo u otro, a la religión-, sino también los puntos de vista de Hume y Kant, tan difundidos en nuestros días, es decir, el agnosticismo, el cristianismo y el positivismo en sus diferentes formas, para Marx esta clase de filosofía era una concesión 'reaccionaria' al idealismo y en el mejor de los casos una "manera vergonzante de aceptar el materialismo bajo cuerda y renegar de él públicamente" (24).

El análisis del pensamiento de los hombres que en Cuba se identificaron con el positivismo demuestra que desarrollaron mucho más esos elementos de materialismo que los del idealismo subjetivo, de los que por supuesto no están exentos. Era común en ellos, salvo las excepciones de Varona y Poey, evadir la problemática gnoseológica, de ahí que sus ideas al respecto se encuentren muy dispersas.

Ninguno de ellos dudó de la existencia de la realidad objetiva independientemente de la conciencia humana, ni de la posibilidad de conocerla hasta ciertos límites. En lo primero está su materialismo, en lo segundo su idealismo subjetivo junto al agnosticismo. Sólo Varona fue capaz de superar estas limitaciones básicas del positivismo y orientarse hacia una posición materialista más consecuente.

Manifestaban su afán por descubrir en los datos, en los hechos, en lo positivo, el criterio de la verdad. Defensores del empirismo coincidían en que sólo por medio de la experimentación y la verificación se puede

alcanzar la verdad deseada. No llegaron a comprender, al igual que muchos representantes de la filosofía moderna, el papel de la práctica en el proceso del conocimiento, porque al desconfiar de las posibilidades reales de alcanzar la verdad objetiva, se orientaban por el callejón sin salida del idealismo subjetivo.

Esta es la razón por la cual es frecuente en la mayoría de ellos el relativismo, el convencionalismo y los elementos de agnosticismo. Este último se puso de manifiesto en Manuel Sanguily cuando consideraba que “el hombre no puede descorrer nunca por completo el velo de las cosas”(25).

Esta concepción relativista y escéptica hizo que se manifestase entre algunos de ellos una tendencia descriptiva en sus trabajos, una especie de renuncia a encontrar los nexos necesarios estables y esenciales que existen entre los fenómenos. Esto se observó sobre todo en la metodología del destacado antropólogo cubano Fernando Ortiz, así como en el historiador Enrique Piñeiro, y en alguna medida también en Manuel Sanguily. No comprendían en su verdadera dimensión la naturaleza de las leyes del mundo objetivo y las concebían, como en el caso de Andrés Poey, como simples “relaciones constantes de sucesión y semejanza”(26). Por esta razón el escritor Emilio Bobadilla -reconocido entonces con el seudónimo de Fray Candil- opinaba que “ en la naturaleza íntima, sus causas últimas son eficientes o finales, y nos son totalmente desconocidas” (27).

Sin embargo, estos elementos agnósticos e idealistas subjetivos no constituyeron un obstáculo insalvable, porque todos ellos demostraron una confianza extraordinaria en las posibilidades de las ciencias, en el incremento de los potenciales humanos con el aumento de la cultura.

A pesar de sus vacilaciones hacia el idealismo subjetivo y los elementos de agnosticismo, sus ideas encerraban una especie de posición próxima al “materialismo vergonzante”, al reconocer la materialidad del mundo y su automovimiento, no obstante, planteaban de algún modo la imposibilidad de conocerlo. Por otra parte es significativo el hecho de que cultivase la idea de los ilustrados sobre la unidad indisoluble que existe entre la materia y su modo de existencia: el movimiento.

Atribuían a la ciencia una función preventiva, tanto en la esfera de la naturaleza como del pensamiento y en la sociedad, lo cual es, sin duda,

un elemento muy progresista. La veían como un insustituible instrumentos de transformación de la realidad y ponían todos sus empeños en divulgar sus resultados. En esta labor se destacó el sabio naturalista cubano Felipe Poey, quien asumió las posiciones del materialismo científico-natural y el ateísmo (28), así como su hijo Andrés Poey, quien como meteorólogo y físico también se destacó en la actividad científica internacionalmente.

Andrés Poey había sido discípulo de Comte y publicó en Francia su libro Le Positivisme en la colección de los ortodoxos comteanos, que provocó una sustancial crítica de Varona desde posiciones spencerianas. Por medio de diferentes publicaciones, Andrés Poey trataba de mantener informados a los cubanos sobre los últimos adelantos científicos que se producían en Europa.

En la década del ochenta se formaron en la Isla varias organizaciones culturales, como la Sociedad Antropológica de Cuba, en las que se propiciaron múltiples debates científicos sobre el evolucionismo y el darwinismo, entre otros.

Los positivistas cubanos reconocían el extraordinario papel que juegan las ciencias bien orientadas en manos del progreso social, y cómo estas se encargan de situar al hombre en niveles más altos de su condición humana.

Varona incluso llegó a plantear de un modo realmente dialéctico la correlación que existe entre la necesidad y la libertad. Esa labor de divulgación científica de una forma consciente o no, contribuía de alguna manera a resquebrajar las bases de la religión en Cuba y por la misma razón provocaba airado rechazo de la Iglesia.

No cabe duda de que la filosofía positivista fue un producto condicionado histórica y socialmente por el desarrollo socioeconómico de Europa tras la Revolución Industrial, la cual repercutió con un impetuoso incremento en las ciencias naturales, en la profundización e investigación de métodos científicos cada vez mejores.

Pero no se puede simplificar el estudio del positivismo considerándolo sencillamente como una repercusión, en el pensamiento filosófico, de las

exigencias de su época; negándole de este modo la relativa independencia de que goza esta forma de la conciencia social, que es la filosofía, y subestimar así el papel activo que ella ejerce sobre las condiciones materiales que la engendraron.

La filosofía positivista en Cuba y en América Latina no sólo fue factor condicionado por las necesidades socioeconómicas de esa época, sino también factor condicionante de estímulo al desarrollo científico. No obstante, partir de concepciones filosóficas fenomenalistas estimuló la cosecha de frutos significativos en el terreno de las ciencias naturales, y sobre todo en la biología, la psicología, la lógica e incluso la sociología.

Impulsó estos estudios en la educación media y superior, tanto en los países europeos como especialmente en aquellos otros países donde los niveles de desarrollo socioeconómico y cultural eran inferiores; esta filosofía tuvo una repercusión mayor en las distintas esferas de la vida social, como es apreciable en el contexto latinoamericano.

Los positivistas cubanos estimularon la divulgación científica y el desarrollo cultural de todo el pueblo, en particular de las masas populares. Sugirieron diversas vías para alcanzar ese objetivo y contribuyeron activamente a lograr sus aspiraciones. Bien es cierto que sus criterios se apoyaban en la concepción idealista, según la cual todos los males sociales se superarían con el aumento del nivel educacional de la población, pero a pesar de ese error sus gestiones en ese sentido eran progresistas también, porque contribuirían a la larga, de algún modo, a facilitar la emancipación de las clases marginadas.

Nota peculiar de las ideas educativas de los positivistas era propiciar el estudio de aquellas materias cuyos resultados fueran más provechosos y medibles a corto plazo. Ese carácter pragmático que animó a las reformas universitarias planteadas por Varona y que estuvo presente también en las investigaciones científicas de Felipe y Andrés Poey, así como de Fernando Ortiz, tal vez preparó las condiciones para el predominio que tendría posteriormente la pedagogía pragmatista en la educación cubana.

No es menos cierto que dadas las condiciones del país en aquellos momentos, estaban bien inspiradas y resultaban también positivas, porque iban dirigidas a desarrollar la industria y la economía nacional, sin desprestigiar las carreras humanísticas, pero regulando de alguna forma la proliferación que de las mismas existía en aquella época y que aún subsiste en algunos países latinoamericanos.

Algo que distingue a los que en Cuba siguieron el positivismo, pero de manera *sui géneris* fue no haber compartido la tesis de que el desarrollo de la ciencia implicaría la desaparición de la filosofía al diluirse el objeto de esta en el de aquellas.

Estos hombres que pusieron toda su confianza en el poderío de la ciencia, lógicamente tendrían que adoptar una postura determinada ante la religión. En realidad, entre ellos no existió ante esta cuestión una unidad de criterios, mas sí hubo determinados puntos de contacto. En primer lugar, todos intentaron dar con las raíces gnoseológicas de esta forma de la conciencia social.

Detuvieron su atención en la ignorancia del hombre primitivo ante los fenómenos naturales que le resultaban inexplicables, pero como pensadores burgueses en fin, no determinaron con precisión las condiciones sociales que dieron lugar a que las nacientes clases explotadoras se afianzaran en ella y la convirtieran en instrumento de sumisión ideológica.

Solamente Varona sobresale entre los demás, no solo por su marcado ateísmo y anticlericalismo, sino porque llegó a intuir las raíces sociológicas de la religión y por sus denotados ataques a la Iglesia y a la religión, de profundo carácter progresista. En cambio, Andrés Poey se percató de la extraordinaria función ideológica de la religión y recomendó utilizarla como medio de apaciguamiento de las clases populares (29). Puso de manifiesto desde el principio una postura conservadora en este aspecto, al defender la contradictoria religión comteana de la humanidad, en la que se trataba por todos los medios de conciliar la religión con la ciencia.

Manuel Sanguily creyó encontrar una justificación a la existencia de la religión, en tanto ella se ocupaba del terreno de lo que estaba más allá de las posibilidades cognoscitivas del hombre, como había afirmado Spencer. Por su parte, Emilio Bobadilla se recreó en destacar el carácter absurdo de los mitos y leyendas religiosas, e indicó su pronta superación por el auge de la ciencia, en tanto Fernando Ortiz se puede afirmar que dedicó gran parte de su vida a desentrañar las causas de las polifacéticas creencias africanas que tan honda huella han dejado en la cultura caribeña, especialmente en la cubana.

La mayor parte de los positivistas cubanos se destacaron por su postura anticlerical, y criticaron sus repercusiones en las masas creyentes, al imponer la sumisión y la impotencia que resultaban muy provechosas al colonialismo español y a los que aún en la época republicana trataban de mantener al pueblo embrutecido para explotarlo mejor.

Si bien no todos llegaron a una concepción ateísta como Varona y Ortiz, sí llegaron a comprender que la religión constituía un obstáculo

para el desarrollo científico y el progreso social de los pueblos; por esa razón estimularon la enseñanza laica a fin de liberar al pueblo de la ignorancia y depurar las supersticiones que ella arraiga.

Es evidente que la solución propuesta por los positivistas cubanos descansaba en una concepción idealista

de la historia, puesto que el enfrentamiento a la religión cuando esta se convierte en elemento retardatario y propulsor del conformismo ante las injusticias sociales presupone debe partir de la transformación material y revolucionaria de las condiciones sociales que la engendran. Sin embargo, no siempre compartieron estas ideas por sus consecuencias ideológicas. Sin embargo, el punto hasta donde llegaron respecto a las raíces sociales y epistemológicas de la religión constituyó un paso de avance en la Cuba de su época.

También hicieron suya la teoría evolucionista de Darwin, la cual propiciaba un duro golpe a las ideas creacionistas, especialmente en relación con el problema del origen del hombre. Pero ese evolucionismo no se circunscribió a la esfera del mundo orgánico, sino que se expandió en ellos como concepción general del mundo, que abarca todas las esferas de la realidad, especialmente la social.

Una de las cosas que a los positivistas cubanos más le agradaba del sistema spenceriano, era precisamente su evolucionismo, y por eso se identificaron con él tomando sus aciertos y errores.

Simplificaron el desarrollo al concebirlo de modo unilateral y metafísico, al no tomar en consideración los saltos cualitativos y poner su atención solamente en las transformaciones graduales. Ninguno llegó a comprender la esencia del método dialéctico, aunque afloran muchos rasgos dialécticos en sus ideas, fundamentalmente en Varona.

Se dejaron, en su mayoría, influir por la seudodialéctica teoría spenceriana de la diferenciación constante y reagrupación de la materia, de la transformación de lo homogéneo indefinido en lo heterogéneo definido (30) y la teoría del equilibrio permanente de todos los fenómenos naturales y sociales.

En algunos, como Andrés Poey y Enrique Piñeiro, llegó a manifestarse, incluso, el mecanicismo propio del materialismo del siglo XVIII.

Al declararse todos de una forma u otra, evolucionistas, por regla general consideraban como materiales los elementos que intervenían en la evolución de la naturaleza y veían de cierto modo el papel de las

contradicciones en el desarrollo, pero las simplificaban a la lucha por la existencia, la cual no sólo extrapolaron a la sociedad, sino también a la materia inorgánica.

Los positivistas cubanos, y este es un rasgo muy generalizado entre los demás latinoamericanos que se identificaron con esta filosofía, no reconocían la unidad y lucha de contrarios como fuente del desarrollo, porque tenían una concepción deformada de él, al concebirlo solamente como gradual evolución.

En la esfera social, si bien fijaron su atención en algunos factores materiales como el comercio, el medio geográfico, la raza, el clima, etc., - que les llevó con frecuencia a errores deterministas,- por regla general desembocaron en el idealismo filosófico al concebir la evolución de la sociedad determinada por el modo de pensar de los hombres, por las ideas prevalecientes en un período o las transformaciones que podían ocurrir en las ideas políticas, jurídicas, religiosas, etc. (31).

Es lógico pensar que sus concepciones evolucionistas eran unilaterales y no reflejaban realmente la complejidad dialéctica del desarrollo, pero al menos se encuentra algo valioso, comparado con los irracionistas quienes niegan el desarrollo y conciben el mundo sometido a un caos incontrolable en el que no rige ley alguna, o los fideístas, que dejan el movimiento del mundo en manos de Dios.

Los positivistas cubanos reconocían que el mundo estaba sometido a una evolución que responde a leyes objetivas y que no dependen de la voluntad de nadie en particular ni de una fuerza sobrenatural. Mantener ese criterio en aquellos momentos era muy avanzado y favorable al país por muchas razones, no solo porque reconocían la objetividad del desarrollo y su carácter necesario, sino porque estas ideas mantenían encendida la llama del optimismo, al vaticinar la futura transformación de la sociedad siempre en un sentido progresivo.

Donde más pudo apreciarse la influencia del evolucionismo, fue en sus concepciones sociológicas, ya que este los condujo a las redes del darwinismo social. Sin embargo, hay una particularidad en la mayoría de ellos. De una forma u otra fueron rompiendo con esta falsa teoría, porque se percataron de su carácter reaccionario, que atentaba contra la condición de Cuba como país colonial que luchaba por su independencia y justificaban la dominación.

Es frecuente encontrar en las obras de los autores cubanos criterios socialdarwinistas en los que aceptan la ley de la lucha por la

existencia en la sociedad, la victoria de los más adaptados, los más fuertes, etc.

Varona planteaba la existencia de razas superiores e inferiores, a las que consideraba correspondía distinta moral. Hasta el propio Ortiz, que después se convirtió en uno de los más grandes defensores de la igualdad racial, al principio estuvo de acuerdo con la existencia de razas atrasadas o menos evolucionadas, y propuso, igual que Varona, estimular la emigración blanca al país para desarrollar su industria e instituciones.

Independientemente de que existían confusiones con respecto al término raza, con el cual lo mismo se denominaba a un pueblo que a una cultura, hubo en sus ideas inicialmente elementos de subestimación de algunas razas y pueblos, que posteriormente superaron. Era lógico que así fuese en un país como Cuba, donde, en 1886 se abolió formalmente la esclavitud del negro, aunque de hecho se mantendría posteriormente y en el que siglos atrás había sido aniquilada su población aborigen por los conquistadores españoles.

La mayoría de estos seguidores del positivismo pensaban que la llamada "raza latina" era inferior comparada a la llamada "anglosajona". Así explicaban las grandes diferencias en el desarrollo industrial de América Latina con relación a Estados Unidos y otros países europeos.

Pero pensaban que estas diferencias se podían eliminar gradualmente con el aumento del nivel cultural de los pueblos e impulsando el desarrollo económico. Paulatinamente se fueron percatando, especialmente Varona, Sanguily y Ortiz, de que las verdaderas causas del problema estaban en la dependencia económica de la isla engendrada por el naciente imperialismo, en particular el norteamericano.

A pesar de que prevalecieron esos criterios racistas, ninguno de los positivistas cubanos los utilizó para justificar la explotación de los negros o de otras minorías étnicas. Al contrario votaron a favor de la abolición de la esclavitud e hicieron todos los esfuerzos por elevar las condiciones humanas de los individuos de la raza negra, elogiando sus logros culturales y su participación en la vida pública como ciudadanos. Progresivamente se fueron convirtiendo, sobre todo Varona y Ortiz, en declarados enemigos del racismo y se dedicaron a desenmascarar sus infundadas argumentaciones.

Se percataron de que suponer la existencia de razas superiores e inferiores era eficaz instrumento utilizado por los ideólogos del

colonialismo para justificar su expansión por todo el orbe.

Compartir todas las ideas del darwinismo social implicaba aceptar fatalmente la dominación española sobre los pueblos latinoamericanos y en especial el cubano y el puertorriqueño, que aún se mantenían bajo la misma, lo cual resultaba en absoluto inaceptable.

Una de las mejores expresiones de ruptura de estos intelectuales cubanos con el darwinismo social la constituye estas palabras de Sanguily en su enfrentamiento con los nuevos brotes anexionistas aparecidos al inicio de la república neocolonial cubana bajo control del gobierno norteamericano, en las que expresa;

"La teoría darwiniana -que considera a las naciones capaces de desarrollarse como un organismo y para ello necesitaba de alimentarse, al modo de los organismos reales, de la sustancia de otros pueblos, incorporándose los en una especie de fagocitosis -y la doctrina derivada o paralela del " expansionismo " no pueden aprobarse ni justificarse, sino a condición de aceptar la tesis que se atribuye a Bismarck, pero que es por desgracia tan vieja como errónea y lamentable, que la force prime le droit y por consecuencia, que la guerra y la conquista son "divinas" según pensaban el reaccionario José de Maistre y el mariscal de Moltke; cuando suelen no ser sino el abuso de la fuerza y los instrumentos de la ambición feroz o la calculadora codicia" (32).

Esto constituye otra peculiaridad del positivismo *sui géneris* de estas tierras. No haberse mantenido identificado con el darwinismo social hasta sus últimas consecuencias. Algunos como Varona y Ortíz trataron antes de suavizar un poco esta concepción por medio de la teoría de la solidaridad social las crueles afirmaciones que conllevan una concepción socialdarwinistas, pero a la larga rompieron con ella porque se percataron de su carácter reaccionario, a pesar de haber sido con anterioridad un principio común de sus análisis sociales, como en el caso de Varona al enjuiciar las causas de la aparición del imperialismo.

En el campo sociológico estos intelectuales cubanos siempre se mantuvieron fieles al evolucionismo. Si en ocasiones prendió en algunos de ellos la incertidumbre ante la regularidad social, esto fue circunstancial, como fue en el período escéptico de Varona con la frustración de sus ideales democráticos y liberales al crearse la república neocolonial cubana a inicios del siglo XX. En ellos prevaleció la seguridad en la existencia de leyes sociales, que el hombre podía conocer y por tanto trabajar para favorecerlas o contrarrestarlas. Llegaron

incluso a otorgarle a la historia y a la sociología el carácter de ciencia, lo que resulta meritorio a pesar de su visión en esencia idealista del desarrollo social.

No obstante ese idealismo en dicho análisis no es difícil encontrar muchos atisbos materialistas. Casi todos pusieron su atención en la importancia del papel del factor económico en la historia. Varona, en mayor medida, llegó en este aspecto a coincidir con el marxismo.

La posición de clase de estos pensadores les hacía ver las leyes de la sociedad capitalista como leyes eternas, dado que le vaticinaban a ese régimen una perennidad social superior. Sólo Varona al final de su vida y Ortiz paulatinamente, llegaron a reconocer la posibilidad e incluso justificación o necesidad del socialismo.

Esa pretendida eternidad del capitalismo se sustentaba también en el principio evolucionista que les impedía comprender dialécticamente, por un lado el carácter histórico concreto de las leyes correspondientes a cada formación económico-social, y por el otro la necesidad de las revoluciones en su carácter de locomotoras de la historia como planteó Marx (33).

Como consecuentes evolucionistas, los positivistas cubanos se mantuvieron en el plano del reformismo político si analizamos su actitud en sentido general ante las revoluciones. Observando el desenvolvimiento de las frecuentes "revoluciones", - que en verdad muchas veces las producidas en América Latina eran simples revueltas - se enfrentaron a ellas al considerarlas como estancamientos, como enfermedades sociales(34), como obra de minorías, y hasta llegaron a criticar a lo que había sido máxima expresión de las revoluciones burguesas la Francesa de 1789 (35), y se oponían a toda transformación violenta de la sociedad (36). Sin

embargo, todos se manifestaron como activos partidarios de nuestras luchas por la independencia y llegaron incluso a justificar la necesidad de emplear la violencia revolucionaria frente al despotismo colonial. Esto, sin duda, constituye una peculiaridad en su evolución ideológica, que responde muy indirectamente a la realidad histórico-social que les correspondió vivir.

Al entroncarse con la sociología orgánica de Spencer, la mayoría de ellos no se planteó correctamente el problema de las clases sociales y su lucha. En ocasiones confundían los términos cuando señalaban la existencia de lucha de razas o cuando planteaban la existencia de una

lucha entre lo individual y lo general.

Ortíz trató de encontrar en factores de carácter natural la diferencia de clases (37). Varona consideró su lucha como una expresión más de la lucha por la existencia (38). Piñeiro y Poey supeditaron su lucha a la acción de las grandes personalidades en la historia (39,) a lo que Varona se opuso destacando el papel que en ella desempeñan las masas populares (40). En fin, hubo diversas opiniones al respecto, pero existió también un criterio común, ya que todos aspiraban a conciliar los intereses de clase, a lograr una armonía que impidiera su inevitable lucha (41).

Desde que a fines del siglo pasado la lucha de la clase obrera en Europa se fue recrudeciendo, al analizar aquellas experiencias nuestros positivistas comenzaron a proponer algunas medidas para evitar futuros conflictos en estas tierras. Cuando en este proceso se fue agudizando en Cuba, la actitud de estos tuvo una tendencia hacia posiciones más avanzadas, porque empezaron a reconocer los derechos de las masas explotadas y a justificar en cierta medida su descontento, aunque recomendaban no dirigirse por la vía de la violencia revolucionaria.

Estas posturas están íntimamente ligadas con las ideas que sobre el capitalismo y el socialismo poseía esta generación intelectual.

Ellos aspiraban por todos los medios a lograr un mejoramiento gradual de la clase obrera y el campesinado pero sin alterar las bases capitalistas de aquella sociedad. En ese sentido se orientó la vida política de Varona y Ortíz en la segunda década del siglo XX.

Consideraban que en Cuba se podían evitar los excesos que habían llevado a la clase obrera rusa, a través de los comunistas, a tomar el poder, si se mejoraban las condiciones de vida de los obreros cubanos.

Sin embargo, poco a poco se fueron percatando de la imposibilidad real de tal mejoramiento, y llegaron a comprender la significación histórica de la Revolución de Octubre en Rusia.

El cooperativismo que inspiró a muchos de estos hombres no era más que una válvula de escape para la crítica situación que afrontaban las masas explotadas.

Con la gradual agudización de las contradicciones entre obreros y capitalistas en Cuba, los positivistas fueron evolucionando también en sus criterios, no solo porque iban planteando la realidad de dicha lucha de una forma más objetiva, sino porque expresaban sus simpatías por las justas demandas obreras y populares.

Cuando solicitaban aumentar el nivel educacional de la población, sus condiciones sanitarias, el reconocimiento de sus derechos a una vida mejor, y por tanto recomendaban acceder a algunas de sus demandas, se alineaban también en el sentido del progreso social aun cuando sus medidas encerraban las lógicas limitaciones burguesas de sus propuestas.

Cuando defendían el derecho de la mujer a la igualdad y apoyaban toda actividad tendiente a dignificar al sexo femenino, no cabe duda de que también se ubicaban del lado del progreso social, al igual que cuando querían poner a funcionar todos los mecanismos económicos, políticos y sociales para perfeccionar aquella sociedad traumatizada.

Imbuidos estaban del liberalismo típico del siglo XIX, que comenzó a ponerse en crisis en Europa a finales del mismo por la aparición del fenómeno imperialista, con los correspondientes monopolios, y la ideología que él trae aparejado. Esta etapa del capitalismo resultaba muy distinta de la utopía liberal anterior.

Con la sola excepción de Andrés Poey, que era partidario de la despótica dictadura sociocrática propuesta por Comte (42), los positivistas cubanos aspiraban a la implantación en Cuba de una república democrática en la que tuvieron máxima expresión los pregonados valores de igualdad, fraternidad y libertad que, como es conocido, poseen un carácter formal y no real, mientras no se modifiquen sustancialmente las condiciones de vida material y espiritual de la mayoría de la población.

La ideología de los positivistas cubanos se enmarcaba en las aspiraciones comunes a la etapa premonopolista del capitalismo, en la que se sueña con las bondades de la libertad de empresa sin ninguna intervención de factores obstaculizantes. Por esa razón defendían a brazo partido la individualidad ante el poder del Estado (43), como había sugerido Spencer, y se oponían a la acción de los monopolios extranjeros que aplastaban la naciente burguesía nacional (44).

Bien es cierto que buscaban por todos los medios que triunfara la democracia burguesa en Cuba, para evitar también los riesgos del socialismo y el comunismo. Pero sus elogios al liberalismo en la época colonial tenían un profundo sentido antiimperialista.

La imagen que ellos poseían del capitalismo era ideal, inspirada fundamentalmente en la sociedad norteamericana de finales del XIX, pero no estaba exenta de algunas observaciones críticas esenciales de esa sociedad.

Dejaban entrever su insatisfacción por algunos problemas de la misma. Le criticaron la discriminación racial imperante y el hecho de haberse aferrado durante años al mantenimiento de la esclavitud(45).

Bobadilla llegó a criticar la falta de honestidad, la vanidad y el egoísmo de los burgueses norteamericanos. Varona, Sanguily y Ortiz tuvieron más acierto al desaprobado el acrecentamiento de la riqueza en pocas manos, en tanto que las masas populares se mantenían empobrecidas (46).

Vieron en ello el mal mayor que traía aparejados otros menores como la prostitución, el juego, los delitos, etc. Gradualmente, en la misma medida en que el capitalismo fue entrando en aquella fase superior comprendieron que los ideales en que ellos se habían formado no se correspondían con la realidad.

Observaban cómo el pequeño productor, en el cual habían puesto todas sus esperanzas, era aplastado por los grandes monopolios, y que los intentos de consolidar una economía nacional se veían frustrados ante la ingerencia extranjera.

Primero alabaron la "bondad" de la "ayuda" norteamericana y arengaban a los burgueses del patio para aprovecharla. Pero, poco a poco, unos primeros como Sanguily, y otros después, como Varona y Ortiz, llegaron a comprender los verdaderos objetivos de la política imperialista norteamericana respecto a Cuba y se enfrentaron a ella.

Este proceso dio lugar a que algunas de estas personalidades, sobre todo Varona y Ortiz, se viese precisados a reconsiderar sus criterios sobre las posibilidades de la sociedad capitalista, y sobre sus temores ante el socialismo.

Poey había considerado al socialismo como el mal mayor que había que temer. Su triunfo significaba para él la anarquía y la destrucción de todos los valores de la humanidad; por eso proponía todos los medios posibles para evitar su posible victoria (47).

Varona desde muy temprano comenzó a recomendar a la naciente burguesía cubana la toma de medidas para evitar que en Cuba tomara fuerza el movimiento socialista. Pero con el tiempo, el notable pensador cubano llegó a comprender que los socialistas tenían razón en sus demandas y que el capitalismo no aseguraba un futuro pleno a la clase obrera, ni al pueblo en general.

De igual modo Ortiz, quien al principio aspiraba a un "evolutivo

mejoramiento íntegro del proletariado universal" (48), y buscaba todas las vías reformistas para evitar la violencia revolucionaria, llegó a reconocer la justeza de la causa del socialismo y a expresar su solidaridad por los éxitos del pueblo soviético y por el triunfo de la Revolución Cubana de 1959, que llegó a conocer en la primera década de su desarrollo.

Esto significa que nuestros positivistas no se anquilosaron en sus posiciones ideológicas. También evolucionaron en sus ideas sociales y políticas, aunque no en la magnitud que pudiese llevar a considerarlos como socialistas. Hubo algunos casos que sí llegaron a radicalizar mucho mas sus posturas como el escritor Enrique Lloría, quien también tuvo una formación positivista y finalmente llegó a las posiciones del socialismo.

Pero por lo regular los positivistas no podían romper tan fácilmente con su consolidada ideología liberal Sin embargo, cada reconocimiento de ellos en favor del socialismo y de la paz mundial, y en oposición al imperialismo y en algunos casos al fascismo, constituía un grano de arena que contribuiría a la consolidación de una conciencia nacional cada vez más avanzada.

Las ideas positivistas llamaron poderosamente la atención de lo más representativo de la intelectualidad cubana de fines del siglo XIX, incluyendo a su figura máxima, José Martí, quien aunque no compartió propiamente las tesis del positivismo, incluso polemizó con ellas tanto en Cuba como en México(49), reconoció la significación de la obra de

Spencer y sus ideas contrarias a la hiperbolización del papel del Estado (50). Martí también cultivó entrañable amistad con el más destacado positivista cubano, Enrique José Varona, con quien colaboró al elogiar y divulgar sus ideas.

En correspondencia con la acertada tesis leninista que señala que "los méritos históricos de las personalidades históricas no se juzgan por lo que no hayan dado en relación con las exigencias de la actualidad, sino por lo que dieron de nuevo en relación con sus antecesores" (51), al sopesar las limitaciones y méritos que tuvo la influencia de los positivistas en la Cuba de la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del siglo XX, se constata que la balanza se inclina a favor de los últimos y deben ser justipreciados por su significado progresista para la cultura cubana y en la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas.

La vecina isla de La Española sufrió tantos procesos de dominación colonial francés y español, de independencia y de reanexiones durante el

siglo XIX, así como de ocupación norteamericana en el siglo XX (52), que motivan a considerar las repercusiones de las ideas positivistas de forma algo similar a sus vecinas islas caribeñas.

La repercusión que tuvo la filosofía positivista en Santo Domingo está unida fundamentalmente al nombre del puertorriqueño Eugenio María de Hostos, dada la significativa labor política y cultural que desplegó en ese país durante la década del ochenta.

La mayor parte de los investigadores coinciden en que el auge del positivismo en República Dominicana se produce con la llegada de Hostos, a quien se le valora a la vez como la personalidad más representativa del positivismo en ese país, aunque otros intelectuales dominicanos, incluso antes de la llegada de Hostos, como es el caso de Pedro Francisco Bonó, hayan compartido esas ideas.

A Bonó debe considerársele uno de los pioneros en la utilización del positivismo en sus estudios sociológicos y económicos en Santo Domingo desde fines de los años cincuenta. Aunque no escribió obras filosóficas propiamente dedicadas al tema, sí resulta apreciable el enfoque positivista en sus principales análisis, por lo que investigaciones recientes plantean que “bastó el conocimiento y aplicación de los postulados básicos del positivismo en el examen de la sociedad dominicana y de sus fenómenos y problemas, para que aquí lo consideremos pionero en el orden del empleo de las categorías positivistas” (53). Sin embargo, otros estudios sitúan la aparición de esta filosofía en esa isla posteriormente con la llegada de Hostos y el impacto de sus reformas educativas. (54)

Bonó intentó antes que Hostos, sin mucho éxito, una reforma educativa dirigida al mejoramiento de la sociedad dominicana, formulada bajo la utópica idea de lo que llamó la transacción social entre las diferentes clases, a fin de lograr el adecuado equilibrio y el progreso. A su juicio, la mezcla étnica predominante en la isla en lugar de constituir un obstáculo, como era frecuente en otros afiliados al positivismo fue una condición favorable, e incluso privilegiada, para el avance y el logro de una benefactora Confederación de Las Antillas. En sus análisis ocupó también un significativo papel la reivindicación de las clases trabajadoras y los sectores humildes de la población, así como la crítica a la penetración del capital extranjero.

El pensamiento y la praxis de Bonó se inscribe en lo mejor de la tradición intelectual de raigambre positivista en la cultura dominicana de la segunda mitad del siglo XIX, aunque su impacto se haya restringido a los

límites de su país.

Por su parte, la figura de Hostos tiene dimensión latinoamericana, puesto que además vivió en varios países del continente, entre ellos Venezuela, Argentina, Chile y en los Estados Unidos. En todos ellos desplegó una valiosa labor como profesor, escritor y sobre todo como activo defensor de la independencia de Puerto Rico y Cuba.

Con acierto ha planteado Juan Bosch “que hay que explicar que en el siglo XIX no se consideraba extranjero a ningún latinoamericano en otra patria latinoamericana” (55).

La obra escrita de Hostos está plasmada en más de veinte volúmenes en los que se destaca su vasta cultura en múltiples esferas del saber humano. En el plano filosófico es de destacar en él el carácter sistemático que dio a sus ideas, sobre todo, en sus *Ensayos Didácticos a la Lógica*, en su *Tratado de Moral* y en su *Tratado de Sociología*, pero son muchas otras las obras, como *Hombres e Ideas*, en que expresa su consolidado pensamiento filosófico. La labor docente y la vocación pedagógica que lo animaba le hizo presentar de manera clara y ordenada ese pensamiento, el cual asombra tanto por su profundidad como por su tono original.

Aunque conocedor y simpatizante inicialmente del krausismo, por haber estudiado en España cuando este predominaba, así como del kantismo, Hostos no se dejó arrastrar por ninguno de ellos. La influencia del empirismo inglés y del positivismo era latente en toda su obra, sin que se aferrara tampoco de manera completa a las ideas de Comte o Spencer.

Al primero lo considera el pensador más efectivo del siglo XIX (56), y llegó a aceptar su teoría de los tres estadios del pensamiento, pero mayor repercusión tuvieron Bain, Mill y Spencer en su gnoseología y sociología.

Sin embargo, con razón a juicio de Manuel Maldonado-Denis, “Hostos no calca servilmente el positivismo comteano sino que adopta una postura crítica frente a este. Además su análisis y síntesis tienen su eje central en la experiencia caribeña y latinoamericana, órbita vital del pensamiento de Hostos. A lo que vamos es a que el enfoque positivista que Hostos adopta se da en el marco de una lucha ideológica primordial contra el escolasticismo, escuela intelectual cuyo dogmatismo proverbial tenía un

efecto anquilosante sobre las juventudes latinoamericanas" (57).

En acuerdo con el positivismo, Hostos consideraba que la filosofía "ya no estudia las causas primeras, sino la correlación de las causas y los efectos" (58), por eso sostiene que "ahora la filosofía se funda en el estudio de las ciencias positivas" (59). Por tanto, el punto de partida del conocimiento y de toda filosofía deben ser los hechos (60). Si se toma en cuenta siempre tal consideración, y que la razón a su juicio tiene límites (61), el hombre podrá dentro de esos límites ser cada vez más fuerte.

La teoría del conocimiento, de base eminentemente empirista y con elementos agnósticos, que Hostos presenta de manera muy pormenorizada en su lógica y a la cual recurre con frecuencia en otras obras, denota, no obstante estas limitaciones, la marcada intención de revelar los mecanismos del proceso del conocimiento que le permitan al hombre dar de una manera más rápida y efectiva con la verdad. Por eso otorga gran atención al estudio de los métodos del conocimiento (62), pormenorizando cada uno de ellos y destaca sus posibilidades. Aspira a que el conocimiento científico se establezca siempre sobre bases objetivas, por eso plantea que la "Ciencia Nueva, fundada en la realidad de su objetivo, demuestra de una manera concluyente la realidad del ser que ella tiene que empezar por demostrar que existe, puesto que no hay ciencia en donde no se patentice la realidad del sujeto y del objeto de la ciencia" (63).

Al igual que la mayoría de los positivistas latinoamericanos, Hostos, al propugnar el avance científico, combatió a la religión. Si bien reconocía en ella el espíritu humanista que la animaba y la bondad que teóricamente preconizaba, criticaba el efecto negativo que esta tenía sobre el conocimiento humano. "No se puede negar -sostenía- que el propósito de todas las religiones es eminentemente bueno, en cuanto propenden a hacer obligatoria la moral. Pero no se puede tampoco negar

que el punto de partida de las religiones, que es el principio de causalidad, es insuficiente para derivar de él las construcciones del mundo y de la divinidad; que el espectáculo del mundo físico y de su armonía maravillosa nos obliga, en cuanto seres racionales, a conocer cada vez más y mejor esa armonía en su íntima y verdadera realidad, y no a interpretarla subjetivamente, es decir según datos, nociones e impulsos adquiridos y sugeridos fuera del examen y contraste de la

realidad externa" (64). Realmente él no llegó al ateísmo, pero sí ponía freno a las pretensiones de la religión en el plano filosófico, y a la par mantuvo una posición anticlerical en correspondencia con su pensamiento demócrata- revolucionario.

Esas razones motivaron que las ideas de Hostos fueran criticadas en Santo Domingo, en 1888, como ateas e inmorales (65) por el sentido progresista que las caracterizaba.

En la filosofía de Hostos se pone de manifiesto una postura monista que le permite explicar el porqué de la unidad de la naturaleza y la sociedad. A su juicio, en el mundo reina una armonía universal, "de aquí, que -consideraba- el conocimiento de la relación que hay entre esa armonía de fuerzas en nosotros mismos y la armonía general de las fuerzas en el mundo físico sea uno de los deberes que hemos de enumerar" (66). Para él: "La naturaleza física y la naturaleza moral, el orden físico y el orden moral, no son probablemente sino manifestaciones distintas de los mismos fenómenos y del mismo plan y leyes" (67). Reconoce la objetividad de estas leyes e insiste en que no están sometidas a la voluntad humana, por lo que el hombre debe tratar de descubrirlas. Su posición respecto al problema fundamental de la filosofía se declara en favor del idealismo al considerar, no obstante la base biológica de su ética, la existencia de un "orden moral inmutable establecido por la naturaleza humana, fundado en las leyes eternas de la razón y la conciencia" (68). Para Hostos la razón rige todo lo existente, al "mundo que la razón fabrica perdurablemente por encima del mundo material"(69). Por tanto, la tarea humana consistiría en hacer que la realidad se ajustase más a la racionalidad.

Dado que para él lo racional es la consigna positivista modificada de orden, libertad y progreso, puso todos sus empeños en lograr su realización por la vía educativa, y en la práctica política por la democratización de los países latinoamericanos.

Su pensamiento sociológico era consecuente con ese principio de unidad orgánica entre lo físico y lo espiritual, por eso el darwinismo social también está presente, sin que se deriven directamente de él las consecuencias reaccionarias que este conlleva. Se opuso a la justificación que quiso encontrar el colonialismo, en la supuesta existencia de razas inferiores (70) como fue común en otros positivistas latinoamericanos.

Hostos deseaba estudiar científicamente a la sociedad, y para ello

intentaba apoyarse en la biología que, como ciencia, había demostrado su madurez, en tanto la sociología como ciencia era aún débil. Intentaba explicar todos los fenómenos sociales a partir de la existencia de un orden natural en la sociedad, y por tanto, de "leyes naturales de la sociedad" (71), que según su clasificación eran sociabilidad, trabajo, libertad, educación, progreso, ideal de bien, conservación de los medios(72), las cuales explica detalladamente y utiliza en múltiples ocasiones para aclarar determinados problemas sociales.

Dentro de estas leyes le otorga, tanto en su obra como en su vida, un papel especial a la educación, por cuanto para él esta constituye la vía fundamental para lograr el perfeccionamiento humano. El progreso material espiritual de la sociedad lo hace depender de la educación (73) y de ahí que la valore en mayor grado.

También, elementos de determinismo geográfico están presentes en su sociología y el intento de explicar males de las sociedades clasistas como enfermedades sociales.

Filántrópicamente criticó el pauperismo reinante entre las masas populares sin poder indicar sus causas reales, y apeló una vez más a la razón y a la conciencia pública, para su eliminación.

Al parecer, no tuvo un claro conocimiento del marxismo, y sus referencias a "las esperanzas del socialismo" (74) estuvieron ligadas a su rechazo a los métodos anarquistas y todo tipo de exacerbación de la lucha de clases; incluso llegó a criticar como los males principales de Latinoamérica " el politiquero, el militareo y el revolucionismo" (75), y consideró a la Revolución Francesa como un caso de demencia (76), porque su visión evolucionista del desarrollo social le indicaba como vía básica la transformación gradual, sobre todo frente a las perennes revueltas del caudillismo latinoamericano.

Sin embargo, esto no constituyó un obstáculo a su firme postura revolucionaria ante la lucha de Cuba y Puerto Rico por su independencia ni para su posición antiimperialista (77). En este caso la base teórica del positivismo no le servía a la postura que las circunstancias históricas en este caso demandaban.

Un análisis que confirma el carácter *sui géneris* de la relación de Hostos con el positivismo lo ofrece Carlos Rojas Osorio, cuando plantea:

“No hay dudas que hay un núcleo positivista en nuestro filósofo, especialmente por lo que se refiere a la negación de la metafísica y la exclusividad del conocimiento científico. Pero otras tesis francamente positivistas no se encuentran en Hostos: la total negación de la racionalidad de los juicios de valor, la separación neta entre juicios descriptivos y valorativos, y el fenomenalismo. Así pues, ninguna de estas tres tesis definitorias del positivismo se encuentran en Hostos” (78).

Pero algo aún más significativo que demuestra que los positivistas latinoamericanos no se dejaron apresar totalmente por las redes del determinismo racionalista propio de aquella filosofía, fue, entre otros, el enriquecimiento de la comprensión de los componentes de la acción humana que se aprecia en Hostos, como observa Víctor Massuh cuando plantea que “como pocos hispanoamericanos de su hora, como apenas pudo entrever el positivismo, Hostos poseyó la clave misma de lo que se llamó la ‘liberación mental’ de América. En efecto, frente a aquel dualismo irreductible que a lo largo del siglo XIX americano se presentó bajo la forma de barbarie-civilización, medioevo-modernidad, naturaleza-razón, ciencia-humanismo, el positivismo se había pronunciado por el rechazo de uno de los términos polarizantes: barbarie, medioevo, irracionalidad. Hostos, en cambio, pronunció una palabra nueva. El mensaje del ‘hombre completo’ fue precisamente la superación de todo dualismo. ‘Ser finalmente mediador entre el racionalismo excesivo y el pasionalismo de los que creen que todo lo hace la pasión’, había escrito. En la íntima alquimia de su ser, la barbarie, las fuerzas irracionales han sido aceptadas y forman parte de un orden superior.(...) El concepto de ‘hombre completo’, en este sentido, fue un paso extraordinario en la historia de nuestro pensamiento.” Resolver ese conflicto ha sido una de las tareas de la filosofía moderna, y los positivistas latinoamericanos no estuvieron ausentes en la búsqueda de soluciones apropiadas a tales antagonismos (79).

Las ideas filosóficas de Hostos ponen de manifiesto la riqueza alcanzada por el pensamiento filosófico latinoamericano en el siglo pasado. Su huella quedó grabada en muchos discípulos en los distintos países donde trabajó, pero fundamentalmente en Santo Domingo y Chile. La amistad que cultivó con el general dominicano Gregorio Luperón - consagrado héroe de las luchas independentistas de este país- influyó notablemente en la identificación de este con las ideas del positivismo evolucionista de Spencer(80). En República Dominicana se valora a Hostos como una de las más altas figuras de la cultura nacional, cuyo

papel, como el del positivismo en general en esos países, se considera desempeñó una función progresista. (81).

Sus ideas latinoamericanistas, antimperialistas y democrático-revolucionarias pudieron entroncar con la base filosófica de corte positivista que sostuvo, lo cual constituye una muestra más de las sustanciales transformaciones *sui géneris* que sufrió esta filosofía en el ambiente latinoamericano de fines del siglo XIX.

Tras la muerte de Hostos, uno de sus discípulos y continuador activo en Santo Domingo fue el periodista José Ramón López, quien aunque nacido en Santiago de Cuba, desplegó toda su vida intelectual en el vecino país y se le considera “uno de los herederos y exponentes teóricos más lúcidos del positivismo hostosiano de principios del siglo XX” (82).

En uno de sus trabajos más conocidos sobre “La alimentación y las razas” analizó las relaciones orgánicas entre la capacidad intelectual de los distintos grupos humanos con los factores nutritivos. Al criticar la situación socioeconómica de la mayoría de los dominicanos criticaba las injusticias sociales de aquella sociedad y en especial las adversas condiciones para el desarrollo agrícola y en general económico de República Dominicana.

Otros destacados intelectuales dominicanos de la época que abordaron desde perspectivas positivistas la problemática de las diferencias socioeconómicas y el grado de participación de los países latinoamericanos, bajo los conceptos de *civilización* y *barbarie*, fueron Federico Henríquez y Carvajal, quien cultivó profunda amistad con José Martí, así como Federico García Godoy y Américo Lugo. Estas ideas de corte positivista tuvieron gran impacto en la reforma educativa iniciada por Hostos en ese país(83). Según Camila Henríquez Ureña, “el positivismo no echó raíces en la conciencia dominicana ni como doctrina política ni como heterodoxo militante contra el escolasticismo. El positivismo en esa modalidad hostosiana que define la estructura del normalismo, no fue aquí sino la fuente de la inspiración docente, y lo ejercieron y lo difundieron en toda la República los institutores y maestros normales (84).

Una situación similar se produjo en otros países latinoamericanos, en los que el papel de las escuelas normales de maestros fue significativo en la difusión del positivismo.

Sin embargo, sería inexacto pensar que lo mismo en República Dominicana que en otros países existía un divorcio entre la vida intelectual y la política de los cultivadores del positivismo. La mayor parte de ellos mantuvieron una actividad política significativa, como es el caso de Manuel

Peña Batle.

Según Manuel Núñez “como todos los positivistas, Peña Batle estaba imbuido del ideal de progreso. Industrialismo. Escolarización. Desarrollo social. Occidentalización. Todos esos elementos asociados a la vida moderna obran como metas que la sociedad dominicana debía alcanzar y mantener” (85). Pero con anterioridad apuntaba que “no debe olvidarse que Peña Batle no solo es el intelectual sumido en la definición del qué, sino el político comprometido que tiene -quiera o no, le guste o no- que decidir qué es lo que hay que hacer, para qué se reflexiona, cuál será el alcance de las decisiones y cuáles las consecuencias que sobrevendrán” (86). Lo cual es una muestra de que se puede encontrar también en otros países latinoamericanos el carácter de intelectuales orgánicos de esa generación positivista, como se aprecia con Varona en Cuba, Sierra en México, Ingenieros en Argentina o Nuñez en Colombia.

Para el dominicano Federico García Godoy -quien también debe ser considerado como un consecuente intelectual orgánico- “en el hibridismo de nuestro origen étnico residen los gérmenes nocivos que, fructificando con el tiempo, han determinado un estado social en gran parte refractario a un desarrollo de civilización efectiva y prolífica”(87). Y a la vez se lamentaba de que con la penetración norteamericana en su país “una civilización más potente, absorbente y agresiva arrollará cuanto hay en nosotros del alto idealismo característico de la cultura latina”(88).

Esas preocupaciones sobre la posible absorción por parte de la cultura norteamericana, de los vecinos países caribeños, incluso de su lengua castellana, que también se observaron en varios intelectuales y políticos cubanos y puertorriqueños, desafortunadamente se ha cumplido en el caso de Puerto Rico.

El análisis sociológico de García Godoy de las características del pueblo dominicano sobre marcadas bases positivistas y socialdarwinistas, intentaba encontrar alguna alternativa de desarrollo nacional a partir de lo que consideraba “un nacionalismo de médula científica” (8) para enfrentarse a lo que sin pena denominaba imperialismo yanqui (90). Tales ideas tan audaces fueron perseguidas y censuradas por los interventores norteamericanos en ese país, y se han hecho esfuerzos por subestimar su significación política para la actualidad. En tanto que los sectores de

izquierda se han encargado en los últimos años de estimular el conocimiento de su obra intelectual y política.

El positivismo fue la corriente filosófica de mayor predominio en el ambiente intelectual cubano y dominicano de fines del XIX. Sin embargo, esta no fue precisamente la situación de Puerto Rico, aun cuando haya dado a una de las personalidades más prominentes del positivismo latinoamericano: Eugenio María de Hostos.

No olvidemos que la mayor parte de su labor intelectual Hostos la desarrolla en otros países, además del hecho que se cuestione su condición propiamente de positivista y se la caracterice según Abellán, como un krausopositivista (91), a juicio de este investigador español, explica el llamado “positivismo autóctono” latinoamericano.

“ Quizá no se pueda decir que el positivismo haya sido una filosofía dominante en el pensamiento puertorriqueño finisecular - sostiene Rojas Osorio-, pero sin duda estaba en la atmósfera intelectual de los sabios de entonces” (92). Este hecho se puede apreciar en las investigaciones históricas y sociológicas, así como en el aprecio a los avances de las ciencias naturales y al desarrollo técnico e industrial en Román Baldorioty de Castro y Salvador Brau, entre los más destacados. En todos ellos se observa un apego a las concepciones evolucionistas en todos los órdenes, que justifica ideológicamente su autonomismo político respecto a la cuestión colonial puertorriqueña.

El impacto de las ideas positivistas en las tres islas caribeñas de cultura hispana no fue similar, porque se encontraba en dependencia del nivel de desarrollo específico de la vida científica y cultural de cada una de ellas, sin embargo, la comunicación entre ellas favoreció el intercambio de ideas y promovió la recíproca influencia de sus pensadores positivistas *sui géneris*.

Una situación que también necesita ser diferenciada es la del cultivo de las ideas positivistas en los demás países del continente con herencias filosóficas y condiciones sociopolíticas muy heterogéneas, que no posibilitan fácilmente llegar a generalizaciones apresuradas sobre la huella y significación del positivismo en la cultura latinoamericana.

c. El positivismo en México y Centroamérica.

Como casi en todos los países de América Latina, México, aún

después de la independencia, no había cambiado mucho su estructura económica y social, pues no se habían producido en él las aceleraciones necesarias para tales transformaciones.

Si bien la agricultura había tenido algunos adelantos, seguía siendo una economía cuasifeudal, patriarcal, con un desarrollo muy pobre de su industria y otras formas

productivas, así como mantenía un comercio exterior supeditado a lo que antes eran metrópolis coloniales y paulatinamente se convertían en neocoloniales e imperialistas.

México sufrió un intento de ser conquistado por los franceses a mediados del siglo pasado, y concluyó con la caída del Imperio de Maximiliano en 1867. Esa pretensión de afrancesamiento de la cultura hispanoamericana y de la vida política de la parte no sajona de América, dio lugar a que se propiciase la utilización del concepto de América Latina. Los franceses para justificar su dominación, en vez de una América Hispánica introdujeron el término de *América Latina*, también con cierto derecho a tener poder hegemónico sobre lo que en su lugar Martí enfatizaría como *nuestra América*.

México desarrolla una serie de transformaciones a fines del siglo XIX, con el proceso de la Reforma que lleva a cabo Benito Juárez, en un intento por acelerar las transformaciones burguesas nacionales, con la aspiración de lograr un desarrollo capitalista acelerado y una incorporación plena a la modernidad.

En medio de ese ambiente de ideas liberales que invocaba el positivismo como proclama hacia una sociedad más democrática, y hacia una sociedad de mayor participación económica, civil y política, es que el positivismo toma auge en ese país a través de dos figuras principales: Gabino Barreda y Justo Sierra.

Con anterioridad se manejaba el término de hombres positivos, como por 1833 denominaba José María Luis Mora a aquellos emprendedores cultivadores de la ciencia y el progreso industrial. A estos les encargaba la tarea de transformar la educación mexicana. (93). Pero, en verdad, la filosofía positivista como tal tomó arraigo en ese país durante el último tercio del pasado siglo.

Alrededor de Barreda se creó una elite intelectual, denominada de los científicos, que en cierta forma se vinculó ideológicamente a la dictadura de Porfirio Díaz. Esto da lugar a que se considere injustamente que en ese país el positivismo de manera absoluta tuvo un papel reaccionario, por

haber sido la justificación ideológica de un régimen dictatorial. No se toman en cuenta otros factores dignos de atención. En primer lugar, no es absolutamente cierto que apuntalara del todo al Porfiriato, ni que pudiera identificarse de manera integral a aquel numeroso grupo superior a una veintena con el positivismo pues en muchos aspectos discrepaban incluso del gobierno de Díaz (94). Del mismo modo, "el dictador cuidó siempre en una forma exquisita el conservar buenas relaciones con los científicos, pero les puso un hasta aquí cuantas veces pretendieron entrar en pláticas con él sobre cuestiones de orden público" (95).

La idea de que el positivismo en México desempeñó un papel reaccionario, ha sido sostenida por muchos investigadores, pero otros han hecho un juicio más objetivo y mesurado.

Leopoldo Zea, quien se destaca por sus estudios sobre el positivismo en México desde la perspectiva del historicismo, ha intentado hacer un análisis equilibrado del papel ideológico del positivismo en su vinculación orgánica con una burguesía nacional incipiente que a la larga también quedó frustrada, como sucedió en otros países latinoamericanos, por la penetración norteamericana.

Según Zea, "el positivismo no llegó a México como una doctrina nueva a la que había que estudiar para estar al tanto de las expresiones de la cultura. No fue una doctrina para discutir en círculos culturales, sino una doctrina que se discutió en la plaza pública. Se trata de una doctrina filosófica puesta al servicio de un determinado grupo político y social en contra de otros grupos. El positivismo fue una filosofía utilizada como instrumento por un determinado grupo de mexicanos" (96). Zea se refiere a la incipiente burguesía nacional mexicana. Aunque, este criterio ha encontrado opositores en quienes consideran que no existía propiamente tal burguesía, es cierto que el positivismo articulaba con los intereses ideológicos liberales frente al conservadurismo y el clericalismo aun fuerte en ese país en la segunda mitad del siglo XIX.

Por otra parte, "es cierto - añade acertadamente Zea- que este ideal pretendió -no sólo en México, sino en todos los países donde fue conocido- ser algo realizable" (97). El positivismo *sui generis* latinoamericano no era un simple proyecto académico o de lucha eminentemente teórica entre

filósofos de torre de marfil. Por el contrario, el ideal positivista era un proyecto de marcadas intenciones de transformación práctica de la realidad socioeconómica y política latinoamericana, aun cuando pusiera mucha atención en la vía educativa para lograr sus propósitos.

No siempre se analiza adecuadamente la correlación histórica entre los distintos momentos o etapas de esta corriente de pensamiento con su contextualidad. Todo fenómeno tiene que ser estudiado históricamente, es decir, en sus distintas etapas de evolución. De tal manera no se debe concebir el positivismo mexicano, ni el de ningún otro país, como un bloque homogéneo.

El positivismo prevaleció en el enfoque de la mayor parte de los problemas filosóficos, científicos, políticos, pedagógicos, literarios, jurídicos, etc. de México durante las tres últimas décadas del siglo pasado; “en cambio, aunque paradójico y extraño, no se produce aquí durante el siglo XIX obra alguna importante de teoría positivista” (98). Esto no significa que no haya producido un filósofo importante, como sostiene el ecuatoriano Ramón Rodríguez Insua, (99), pues sería subestimar el pensamiento de Barreda, Sierra, Parra y otros positivistas mexicanos.

Los positivistas mexicanos tuvieron que enfrentarse a la influencia del eclecticismo de Cousin y del krausismo, que habían alcanzado algún arraigo en ese país, además de la reanimación que se producía entonces del neotomismo.

Hay que diferenciar entre el positivismo comtiano de Gabino Barreda, que es uno de los primeros que lo impulsa y el spenceriano de Justo Sierra, que finalmente llega a superar e integrar con otras posturas filosóficas. Por tal motivo hay que precisar las diferentes etapas por las cuales discurre esa corriente de pensamiento en ese país como en otros de la región.

En México el positivismo tiene una carta de proclamación en Guanajuato en 1867 con la llamada “Oración Cívica” del médico Gabino Barreda- aunque con anterioridad un grupo de intelectuales a su alrededor ya cultivaban las ideas positivistas-, que es una especie de manifiesto, en el cual este futuro ministro de Cultura de Juárez, invoca el pensamiento de Comte como una necesidad de estimular las investigaciones científicas para enfrentarse al dominio del clero y al pensamiento especulativo.

Gabino Barreda cultiva sus ideas de corte positivista comtiano, dirige la Escuela Nacional Preparatoria que puede considerarse como una especie de cuartel general del positivismo mexicano. Las escuelas normales y las

escuelas públicas que se fueron creando bajo la influencia del positivismo dieron lugar a que estas ideas contribuyeran en cierta forma a indicar cuáles debían ser los caminos del progreso mexicano.

Barreda modificó la consigna comtiana de amor, orden y progreso, al plantear “que en lo adelante sea nuestra divisa LIBERTAD, ORDEN Y PROGRESO; la libertad como MEDIO, el orden como BASE y el progreso como FIN (...) Que en lo sucesivo una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y de discusión dando espacio a todas las ideas y campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea meramente intelectual” (100). Aquí dejaba explícita Barreda su preocupación por que las revoluciones fuesen solamente en el pensamiento pero no en la vida socioeconómica y política.

A la vez a la consigna de orden y progreso, en lugar del amor, le agregaba la libertad, idea esta que no mantuvo consecuentemente en los años finales de su vida.

La consigna de libertad era heredada de la ilustración. Sin embargo,, Gabino Barreda se dio cuenta de que en la filosofía de Comte no podía encontrar todos y cada uno de los elementos que él buscaba. Tal consigna que Comte había concebido muy a tono con su ideología burguesa sobre el progreso, dentro del orden, esto es, sin cambiar el orden.

El positivista mexicano empezó a encontrar en Spencer y en Stuart Mill, mejor formuladas algunas de las ideas evolucionistas, dado que Barreda, había sido alumno de Comte en París, así había conocido directamente las obras del filósofo francés, no resultaba fácil desarraigar su influencia.

Las ideas comtianas de Gabino Barreda se fueron articulando a la vida ideológica, pedagógica, política y sobre todo, a la lucha contra el dominio de la Iglesia, que era muy fuerte y que sufrió un golpe violento con la Revolución Mexicana de inicios del siglo XX.

La Iglesia, que había favorecido a Maximiliano, se enfrentó a las ideas de corte positivista porque las veía como ideas de orientación materialista y atea. No era realmente cierto que fueran tan ateas. Tampoco eran tan materialistas como se pensaba. Pero sí hay algo de esto en el positivismo por su naturaleza gnoseológica, aunque no sea esta una filosofía de orientación eminentemente materialista. Depende del lado

gnoseológico que se estimule y puede o no conducir a posiciones materialistas.

El positivismo tiene una base eminentemente sensualista. El sensualismo puede conducir al idealismo de corte subjetivo, como en el caso de Berkeley o de Hume. Sin embargo, hay que decir que varios de los positivistas latinoamericanos, como José Ingenieros en Argentina y Enrique José Varona en Cuba, etc., aunque cultivaron el sensualismo no afianzaron el lado idealista subjetivo del positivismo, sino la postura en esencia más materialista porque la articularon con las investigaciones de las ciencias naturales de ese momento.

Barreda, acorde a su condición de naturalista, propició el método inductivo, la experimentación en articulación con la lógica, frente al deductivismo escolástico unilateral que aún se negaba a ceder terreno.

Le otorgó mucha atención a la lógica inductiva, que basa su conocimiento en el punto de partida del conocimiento empírico. Elogiaba el gran impulso de las ciencias naturales: la física, la biología, la mecánica, etc., y divulgaba el darwinismo, así como las tesis del evolucionismo. Esto tiene una significación muy especial, porque esta era, en última instancia, una vía de acceder a los nuevos avances que se producen en el mundo científico de su época.

Este positivista mexicano desarrolló sus ideas filosóficas y políticas conforme al criterio de libertad como vía de acceso al orden, aunque después se retractara un poco del concepto de libertad manejado. Pero en el momento inicial en que formula sus propuestas de corte positivista, es un propulsor de ideas que se articulan con el liberalismo burgués del siglo XIX en América Latina.

Barreda sostenía que los esfuerzos de los filósofos y moralistas no debían estar dirigidos a la destrucción de la propiedad, sino a su reglamentación, no a transformar a los ricos en pobres, sino a humanizarlos. Es claro que su pensamiento se trataba de una ideología liberal burguesa, con elementos utópicos abstractos, según consideraría Ernst Bloch, propios de una ideología no revolucionaria.

El positivismo por su propia naturaleza ideológica es una filosofía reformista que en su momento de auge latinoamericano fue muy progresista, pero por su esencia no era una filosofía de radicalización y de transformación cualitativa de la sociedad.

Los positivistas mexicanos, y en particular Gabino Barreda, pretendían instaurar una sociedad más racional y justa por medio de la educación y las reformas institucionales.

Plantearon un programa educativo en los años sesenta en México, el cual se basaba en la clasificación de las ciencias establecida por Comte. En ella aparecen las matemáticas en primer lugar y así luego la física, la mecánica, la biología, y finalmente la sociología propuesta por el filósofo francés. Esta era una clasificación algo parecida a la de Saint-Simon, pero con sus especificidades.

En el siglo XIX fueron varias las clasificaciones de las ciencias que se formularon. Lo más significativo es que en la clasificación comtiana que propugna Barreda, había una especie de subordinación de las esferas de la realidad. Estas debían ser comprendidas en su articulación orgánica, y el científico podía tener acceso fenoménico a las diferentes manifestaciones de la realidad objeto de las diferentes ciencias.

Según Abelardo Villegas, lo que más gustó en México fue la sociología de Comte, a pesar de que no se suscribió la religión de la humanidad propuesta por el filósofo francés, -aunque sí se manifestó la postura anticlerical como en toda postura positivista-, tampoco se puede considerar que el positivismo mexicano haya sido estrictamente laico (101).

Una idea progresista de Barreda fue la de la separación de la Iglesia y el Estado, así como utilizar el estudio de los problemas sociológicos vinculados al progreso de México. Aunque dedicó también atención a los problemas de carácter lógico y metodológico. Sobre todo a los positivistas les interesaba mucho volcar la investigación al plano práctico, transformador de la realidad de su país. Esto dio lugar a que los positivistas adquirieran un compromiso orgánico con las transformaciones sociales que se estaban produciendo.

Entre sus seguidores se destacó Porfirio Parra - autor de Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva

(1903)- quien se convirtió en el líder del llamado grupo de los científicos. Estos en ocasiones cumplieron la función de asesores de Porfirio Díaz. También continuó su labor divulgativa del positivismo el ingeniero Agustín Aragón, quien intervino a favor de Barreda en su defensa del comtismo durante su polémica contra el spencerianismo de Justo Sierra.

Los libros de Porfirio Parra, dedicados a la lógica, la filosofía, así como los de Agustín Aragón, motivaron a una especie de sociedad llamada

“Sociedad Metodófila” creada en 1877, también conocida como los *amigos del método*, que llevó el nombre de Gabino Barreda y se dedicaron a publicar una serie de obras. Estos nuevos positivistas crearon una revista que se llamó Revista Positiva y en ella participaron activamente los pedagogos Luis F. Ruíz y Manuel Flores.

En este ambiente aparece Justo Sierra, que a la larga se convertiría en la figura más destacada de todo el positivismo mexicano. La evolución filosófica e ideológica del positivismo durante el régimen del porfiriato, propicia que se puedan establecer dos etapas, según aprecia Leopoldo Zea.

Hay una primera etapa de polémica y una etapa más constructiva, más sedimentaria. Zea considera que en esa primera etapa el positivismo fue más avanzado que en la segunda, pues luego se hizo más conservador y en cierto modo tenía la intención de justificar el régimen dictatorial. En esa segunda etapa comienza a hacer concesiones a las posiciones espiritualistas, en lugar del rechazo usual de los positivistas al espiritualismo.

También era común que los positivistas se enfrentaran al eclecticismo, a la metafísica y a las filosofías religiosas. Normalmente tenían una posición hostil frente a lo que denominaban metafísica, es decir, toda filosofía que no pudiera argumentarse en las ciencias naturales.

En definitiva, estas posiciones de Justo Sierra condujeron a que su pensamiento desempeñara un papel más

importante en la vida mexicana de la época y su pensamiento trascendiera a otros países del área.

José Martí le conoció en México y cultivó su amistad. El prócer cubano le consagró como “Maestro de América”. Era considerado como un intelectual muy culto para su época y un hombre muy vinculado a las necesidades y a las transformaciones que se producían en el mundo mexicano de entonces.

A Justo Sierra se le estima como el líder final del positivismo mexicano. No fue propiamente un comtiano, pues aceptó mucho más las ideas de Spencer, y otros desarrollos del positivismo francés, como de Michelet, Taine y Renan.

Justo Sierra es, sin duda, la figura máxima del positivismo mexicano, con mayor significación que Gabino Barreda. Este último fue básicamente el que empieza con fuerza el proceso de cultivo del positivismo en ese país, pero con el que más trascendencia alcanza es con Justo Sierra. Aun

cuando pueda afirmarse con Agustín Yáñez, que el positivismo de Sierra fue *sui géneris* porque fue de método y no de fondo.

“Sierra, -sostienen acertadamente las investigadoras cubanas Daisy Rivero e Ileana Rojas- incluso desde esta perspectiva imprimió a las concepciones positivistas un sello personal de interpretación. Esto puede comprobarse, por ejemplo, en sus reflexiones acerca del papel del Estado y su relación con la libertad y autogestión de los individuos; su negativa a hiperbolizar en la educación superior la concepción positivista como doctrina filosófica, lo que el llamó ‘exclusivismo positivista’ en detrimento de otras filosofías; su negativa a coronar el sistema del plan de los estudios secundarios con la sociología a la manera del sistema comtiano, y su criterio de desplazar a esa ciencia por la historia, ‘cátedra por excelencia’, que no sólo permite reconocer los hitos fundamentales del devenir histórico; su aceptación del método del sistema, pero no de su cuerpo doctrinario y su rescate del conocimiento propiamente filosófico” (102).

Hay que tomar en consideración que en el caso de América Latina el positivismo no llega exclusivamente por la vía filosófica. Abarcó todas las esferas de la vida, además la política, la educación, la literatura, la historia, el derecho y otras muchas manifestaciones de la vida cultural. Así por ejemplo, en los análisis históricos el historiador positivista Hipolite Tayne, alcanzó una repercusión muy grande en estas tierras.

Una de las conquistas de la influencia del positivismo se apreció en las reformas educativas que propiciaban el estudio de las ciencias naturales y en el incremento de la educación pública y popular. Estas medidas aun cuando se emprendieron con limitaciones, primero provocaron la reacción de los elementos más conservadores de la sociedad mexicana de la época (103), y posteriormente encontrarían justificada crítica en los propios cultivadores del positivismo, que se percatarían de las limitaciones antropológicas de esta filosofía.

Un ejemplo de ello se aprecia en la evolución de varios egresados del Instituto Científico y Literario del Estado de México, en Toluca, que se mantuvo dominado desde fines del XIX por la influencia del positivismo (104).

En esa labor impulsora de transformaciones educativas desempeñó un papel significativo Justo Sierra, quien aceptó muchas de las ideas spencerianas al respecto y expresó una gran preocupación por la posible subordinación del individuo frente al Estado, problema este que Spencer había abordado con detenimiento. Este tema junto a la obra “La Libertad”,

de John Stuart Mill, se convirtió en idea clásica del liberalismo y del individualismo burgués del siglo XIX.

Sierra se identificó inmediatamente con la tesis de estimular en la individualidad y en la personalidad los fermentos creativos de una nueva sociedad. En esa búsqueda Justo Sierra intenta encontrar en la filosofía de corte positivista una visión renovadora.

Algunas ideas de Justo Sierra evidenciaban su plena identificación con el positivismo, y la argumentación del por qué al final de su vida este se retractó del positivismo y se orientó hacia otras posturas filosóficas. Pero en su primera etapa, cuando era un típico positivista, Sierra sostenía: "Las ciencias naturales y las de la sociedad, y las que hacia ella gravitan, estas ciencias como la historia, la economía, la política, resultan cada vez más obvias en generalizaciones. El período juvenil y brillante de las grandes teorías absolutas, fundadas sobre un corto número de hechos insuficientemente observados, ha desaparecido y sólo de vez en cuando, cuando algún rezagado adorador de los procedimientos añejos, publica sus sistema histórico y social, especie de cosmos, sin más valor que el literario, obra de arte, que no de ciencia, en suma, a eso que llamaríamos el período romántico de las ciencias sociales, han sucedido el realista, si vale decirlo así, el positivismo, para darle su nombre legítimo, de aquí la importancia creciente de la estadística que proporciona el indispensable material para estudiar en concreto el desenvolvimiento social. Para pasar de una en otra inducción hasta uno de esos hechos insuficientemente generales que llamamos leyes"(105).

Este análisis que hace Justo Sierra sugiere que la sociedad mexicana debe estudiarse científicamente, y esto quiere decir descubriendo las leyes que rigen la evolución de esa sociedad. Pero, como se sabe, al positivismo no le interesaban propiamente las causas de los fenómenos sino su expresión fenoménica.

En esta etapa de Sierra había un interés por superar la etapa metafísica y romántica de la filosofía anterior. Se enfrentó, como los positivistas, a aquel conocimiento que todavía era intuitivo, místico e irracional, y que no tenía una base lógica inductiva y experimental.

Hay una crítica marcada a todos los sistemas especulativos pero sobre todo a la llamada filosofía de la historia. A la vez, expresaba una especie de temor hacia las grandes generalizaciones sobre el mundo natural y social.

Se aprecia en él una preferencia por descubrir el radio de acción de las leyes en un círculo más estrecho, verificable y concreto, tal como se pondría de moda después en la llamada sociología empírica a principios del siglo XX, en el cual la sociología va abandonando aquella raigambre eminentemente teórica y filosófica del siglo XIX.

A fines de ese siglo, Emile Durkheim formulaba en Francia sus reglas del método sociológico, e indicaba que a su juicio debían estudiarse los fenómenos económicos y sociales, así como las regularidades que se manifiestan en las estructuras sociales. El positivismo se hizo cada vez más empirista en el orden sociológico, y en América no escapó a esa tendencia.

El culto que rinde Justo Sierra a las investigaciones filosóficas y sociales, está imbuido de un criterio utilitario, típico del pragmatismo, que está desarrollándose por esa época en Estados Unidos de América.

Los pragmatistas rinden culto a la utilidad, al interés y al éxito. En las posiciones pragmáticas no importa que una cosa sea verdad, sino que sea útil, y lo demás resulta secundario.

Ese espíritu pragmático a veces tiene sus destellos en este discurso positivista, y en el caso de Justo Sierra, se aprecia también en su análisis social y político sobre la realidad mexicana.

Sierra fue uno de los fundadores de la Universidad Nacional de México. En su discurso al iniciar su curso en 1910 planteaba: "El estado social y moral de los grandes grupos humanos depende de su estado económico. Verdad esta que no requiere ya demostración. Conocida la constitución etnológica en determinada fracción nacional, el modo de intensidad de acción de los tres factores económicos por

excelencia: la naturaleza, el trabajo, el capital; las relaciones sociales entre el propietario y el trabajador; la proporción entre el salario real y la productividad del trabajo, del obrero o jornalero, se tendría un conjunto de datos de donde se podría inferir con plena seguridad, cuál es la fisonomía neta de un pueblo bajo la máscara de sus instituciones, generalmente copiadas, y de sus derechos escritos; cuál es el valor de los elementos de la sociabilidad, es decir, de civilización que en él existen, qué grado de firmeza tienen sus instituciones domésticas; cual es su coeficiente en actividad individual, es decir, de libertad base de la responsabilidad y sustancia de la moral" (106).

Como puede apreciarse, no obstante reconocer el factor económico como el determinante, entendiendo este como el conjunto de la naturaleza,

el trabajo y el capital, le otorga un lugar esencial a la actividad individual como es típico en el enfoque ideológico pragmático de la filosofía positivista, en el que se enfatiza la preocupación por lo individual, la productividad y la eficiencia.

Es el discurso propiamente liberal, que concibe el factor económico como determinante, algunos piensan incorrectamente que en esto los positivistas no se diferencian mucho del marxismo al considerar que el factor que impulsa la sociedad es el trabajo y el capital. En verdad, las posiciones de ambas doctrinas son muy diferentes al respecto, pues en tanto el positivismo enfatiza la significación de lo individual en esta relación el marxismo le otorga una importancia especial a la gestión social.

Justo Sierra se reveló con una postura mucho más progresista que la de los positivistas tradicionales porque era un hombre atento a las exigencias del mundo mexicano de fines del XIX y principios del siglo XX. Y como tal no podía olvidar la situación de los indígenas y de la gran cantidad de etnias en su país.

Se convirtió no solamente en un estudioso de esos problemas a la vez que “termina en una posición escéptica en relación con el cientificismo positivista” (107). En él se fue produciendo cierto distanciamiento de las tesis positivistas de corte racista que pueden derivarse de una posición socialdarwinista. Por otro lado, no se puede pasar por alto que Justo Sierra era mestizo.

A pesar de que compartió las ideas positivistas, y estas casi siempre dejaban sentir su visión anglosajona sostenida para personas identificadas con aquella perspectiva europea, Justo Sierra evolucionó gradualmente en simpatía con los temas del mundo indígena y con una postura de identificación con los sectores populares en el análisis del problema social. Esto se aprecia en 1885 cuando sostiene: “El problema social para la raza indígena es un problema de nutrición y educación; su pasividad ilimitada la hace muy duradera y el cambio que se marca en el modo de ser del país, las transformaciones de sus condiciones económicas, tiene que ser la piedra de toque del porvenir de los indígenas”(108).

En esta época estaba muy de moda la tesis de que los indígenas eran muy pasivos, porque viven en clima frío y permanecen echados y recogidos, como aún se sostiene en varios países latinoamericanos, especialmente de la cordillera andina. Se planteaba que su alimentación les estimulaba su modorra y pereza.

Los positivistas frecuentemente compartían también estas ideas. Algunos incluso llegaban a posiciones realmente misantrópicas y reaccionarias, pero otros, como el caso de Sierra, se limitaban a lamentarse de que el indígena era como un animalito que vive en las montañas, limitado a comer maíz o frutas, alimentarse, embriagarse, y a aniquilar sus energías morales. Esta era una visión típica positivista sobre el problema indígena.

Justo Sierra, cuando en su primera etapa netamente positivista planteaba ideas coincidentes con tales concepciones que semejan las de Sarmiento en Argentina, pensaba que los pobres indígenas no tenían futuro.

Sierra propugnaba por esa época que “con esta alimentación puede el indio ser un buen sufridor que es por donde el hombre se acerca más al animal doméstico, pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de la civilización. Copia y se asimila la cultura ambiente (ya los primeros misioneros admiraban su actitud por imitar), mas no procura mejorarla, el pueblo terrígena es un pueblo sentado, hay que ponerlo de pie. Lo repetimos, el problema es fisiológico y pedagógico: que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia y los indios se transformarán: he aquí toda la cuestión.” (109).

Ese es un ejemplo del típico enfoque biologicista. Todo, según este criterio, se resuelve de una forma fisiológica. El problema se considera de alimentación, de clima o de determinadas condiciones naturales del asunto. Si se resolvían estos factores ambientales, biológicos, etc., los positivistas consideraban que se modificaría toda su situación social.

Pero afortunadamente Justo Sierra no se mantuvo en esas posiciones. Si hubiera sido así habría figurado junto a las tesis más conservadoras del pensamiento latinoamericano.

Por el contrario, Sierra se opuso a la orientación burguesa que se infería de las propuestas educativas de Barreda, por su mayor identificación con las demandas populares, especialmente de los indígenas.

Finaliza su vida siendo un defensor de la educación popular, de la universidad pública, por lo que se le considera un ideólogo de la Revolución Mexicana. Su pensamiento fue cada vez más revolucionario y progresista.

En uno de sus últimos análisis se aprecia la influencia en él de múltiples filósofos europeos, entre los cuales recomienda no solamente a

Comte, Spencer, sino a filósofos de corte irracionalista como Boutroux, Nietzsche o Dilthey, pero también a Marx. Esto es sintomático del cambio de muchas de sus ideas al final de su vida.

En el Discurso inaugural de la Universidad Nacional de México, en 1905, después de haber transcurrido dos décadas de sus tesis positivistas anteriores, Sierra planteaba: “Esta sugestión de principios superiores, de ideas justas transmutables en sentimientos altruistas es obra de todos los hombres que tienen voz en la historia, que adquieren voto decisivo en los problemas morales, que agitan una sociedad; de estos hombres que, sin saberlo, desde su tumba o desde su escritorio, su taller, su campamento, o su altar son verdaderos educadores sociales, Víctor Hugo, Juárez, Abraham Lincoln, León Gambeta, Garibaldi, Kossut, Gladstone, León XIII, Emilio Castelar, Sarmiento, Bjoernson, Karl Marx, para hablar sólo de los vivos de ayer, influyen más y sugieren más a la democracia en formación en nuestros días que todos los tratados de moral del mundo...” (110).

Resulta interesante esta mezcla desde el Papa hasta Marx y que no mencione a Comte ni a Spencer. A los mencionados los considera como los grandes educadores para la democracia. Opinar a principios del siglo XX que Carlos Marx estaba incluido entre los educadores para la democracia, era sin duda un planteamiento bastante osado que incluso hoy encontraría reproches.

Evidentemente el positivismo de Justo Sierra evolucionó, se radicalizó, y buscó bases metodológicas, psicológicas, y pedagógicas, más novedosas, ricas y amplias, que no se redujesen a las tesis de Comte.

Incorporó las ideas de algunos norteamericanos como Lester Ward, Franklin Gidding, que eran iniciadores de la sociología empírica del siglo XX.

Así quedó definida la constelación de ideas de corte liberal que plasma el positivismo mexicano. Sus insuficiencias y errores motivaron la reacción antipositivista de los discípulos de Justo Sierra como José Vasconcelos, Antonio Caso o el dominicano Pedro Henríquez

Ureña agrupados en el llamado “Ateneo de la juventud”, a principios de la primera década del siglo XX. Estos fueron inicialmente positivistas, pero poco a poco, bajo la influencia del mismo Justo Sierra, se dedicaron a estudiar a Nietzsche, a Bergson y así como a conocer las obras filosóficas que se producían en América Latina incluida la de ellos mismos. Llegaron a plantearse hasta una posible filosofía americana, como lo había sugerido con anterioridad Alberdi en Argentina

El positivismo mexicano fue significativo y trascendente en la historia de ese país. Algunos sostienen que en cierta forma todavía hoy está vivo en la vida política e ideológica mexicana.

Desde 1867, que es el momento en que Gabino Barreda le dio mayor impulso a las ideas positivistas, así como durante el Porfiriato, la base ideológica filosófica predominante en ese país fue el positivismo en su expresión *sui géneris* latinoamericana.

Las consignas de Porfirio Díaz de impulsar la tecnología, la ciencia, los avances técnicos, eran favorables a la naciente burguesía industrial nacional mexicana que al final se plegó ante el poder de los Estados Unidos.

Carlos Chuez señala que este positivismo fue criticado como incendiario por la Iglesia, mientras que los más radicales lo consideraron como conservador(111). Esa es una característica que tiene el análisis del positivismo no sólo en México, sino casi en todos los países de América Latina. Tampoco es esta una exclusiva característica de la crítica a que se somete al positivismo. También otras corrientes filosóficas en ocasiones han sido enjuiciadas por la derecha como revolucionarias, en tanto que las izquierdas las han considerado como reaccionarias. Lo difícil, aunque no imposible, es determinar donde radican los elementos de valor de estas corrientes al pensamiento y la cultura de América Latina, aun cuando se señalen a su vez sus lógicas limitaciones.

Algunas razones -especialmente el interés por que se produjese la plena realización de la modernidad en esta región- tienen que explicar las causas por las cuales una corriente del pensamiento filosófico moderno, como es el positivismo, tuvo tanto arraigo en nuestros países durante la segunda mitad del siglo XIX e incluso, en unos más que en otros, hasta las primeras décadas del XX.

“Porque el positivismo -plantea José Antonio Portuondo- no desapareció con los ataques irracionalistas del Ateneo de la Juventud -Henríquez Ureña, Caso, Vasconcelos, etc.- ni con la caída de Porfirio Díaz y sus ideólogos ‘científicos’, sino que, como sostiene Arnaldo Córdova, subsiste todavía, como ideología de la Revolución Mexicana, hasta la década del 30” (112).

Un análisis integral del asunto demandará investigaciones pormenorizadas por países, autores, períodos, etc. que solo un poderoso equipo multinacional de investigadores podrá llevar a cabo. Por lo pronto

hay que utilizar los estudios parciales realizados y elaborar algunas conclusiones parciales como las que se intentan en este trabajo.

En la segunda mitad del siglo pasado el positivismo arraigó también en Centroamérica, especialmente en las últimas décadas cuando varios gobiernos liberales asumieron el poder.

Como principal antecedente contaban los centroamericanos con las reformas que pretendió implantar Francisco Morazán en los años treinta, cuando “intentó organizar el Estado en términos modernos, según el patrón francés” (113), por lo que tomó una serie de medidas como el fomento de la inmigración -básicamente europea por supuesto-, la declaración de la enseñanza gratuita y obligatoria, la libertad de culto y de imprenta(114) medidas estas que coincidirían posteriormente con las mismas aspiraciones de los positivistas centroamericanos.

“Pero la fuerza propulsora de Morazán – señala Arturo Mejía Nieto- hay que ir a buscarla en el hecho de que era producto de ideas incipientes basadas sobre la creencia del racionalismo y del progreso; flores de una especie de naturaleza intelectual hoy exterminada: el positivismo” (115)

Las ideas de los defensores del liberalismo preconizaban una América unificada que permitiera una modernización e industrialización de la región, que borrara definitivamente las secuelas de la dominación española y aproximara más las repúblicas del istmo al modelo norteamericano o francés.

Estas ideas que impulsaban el desarrollo de las ciencias, de la educación para el pueblo, por cuanto el desarrollo capitalista necesitaría de mano de obra calificada, se caracterizaron a la vez por un fuerte espíritu anticlerical, y encontraron en el positivismo una filosofía acorde con tales aspiraciones.

La labor de muchos de los seguidores del positivismo en esta región estuvo unida a una práctica política activa, pues muchos de ellos llegaron a ocupar cargos gubernamentales y, por esa vía, a intentar realizar sus ideales.

Guatemala, que desde la época colonial tenía una función rectora en el área, fue el país en que, al parecer mayor repercusión tuvo esta filosofía en las ideas de Rafael Spínola, José Montoya, Valero Pujol, Manuel Antonio Herrera, Darío González, Jorge Vélez, Mariano Zeceña, Ramón Salazar y Adrián Recinos. Como puede apreciarse, fueron numerosos los que se identificaron aquí con el positivismo.

En otros países se destacaron otros, entre ellos, Gerardo Barrios

quien desde la presidencia de El Salvador intentó constituir uno de los primeros gobiernos positivistas de Centroamérica y encontró la oposición de los sectores más conservadores que lo condujeron a desistir de sus empeños (116).

En Honduras figuran Rafael Alvarado Manzano, Marcos López Ponce, y los más destacados Marco Aurelio Soto, Adolfo Zuñiga y Ramón Rosa; Máximo Jerez en Nicaragua, quien también lo cultivó en Costa Rica, donde encontraría acogida en Mauro Fernández, Ricardo Jiménez, Lorenzo Montúfar, quien compartiría su vida intelectual entre este país y Guatemala. También en Costa Rica se destacó la obra del positivista cubano Antonio Zambrana. Y en la zona de Panamá, en esa época dentro de la Federación de Colombia, sobresale Justo Arosemena.

Relativamente poco se ha investigado sobre la influencia recíproca de los pensadores latinoamericanos. En el caso de los positivistas hubo directas influencias de unos sobre otros, a pesar de encontrarse en países distantes; este es el caso, por ejemplo, del hondureño Adolfo Zúñiga, quien ocupó la rectoría de la Universidad Central de la República y se declaraba discípulo del argentino Juan Bautista Alberti. Propugnaba que “La filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, positivista y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destino. La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales propias de cada país y de cada momento. Civilizarnos, perfeccionarnos, según nuestras necesidades y nuestros medios: he aquí nuestros destinos nacionales que se resumen en esta fórmula: Progreso”(117).

También las influencias de otros positivistas latinoamericanos se observan en el hondureño Ramón Rosa, considerado “el pensador más representativo del positivismo liberal en Centroamérica ...”(118), y quien “combina en sus creencias las dos tendencias del positivismo: Comte y su divulgador Littré para el esquema fundamental; el utilitarismo de Mill y de Bentham para las tendencias morales y prácticas. Sarmiento, Alberdi, Montalvo y sobre todo Lastarría entre los sudamericanos” (119).

El positivismo de Comte, si bien tuvo aceptación inicial en estos países, paulatinamente fue criticado por su espíritu dogmático y limitado, de ahí que alcanzaran también mayor influencia posterior las ideas de Spencer, Stuart Mill y de los heterodoxos franceses.

El desprecio por la filosofía especulativa animó a estos intelectuales centroamericanos que propagaban la necesidad del desarrollo científico como premisa para el auge socioeconómico de

la región. La filosofía del positivismo se veía como la emancipadora de todas las trabas mentales del pasado y la que contribuiría a forjar la vida moderna sobre bases prácticas.

Las ideas de Comte resultaban demasiado anquilosadas y no afines al espíritu liberal que animaba a la mayoría de los positivistas centroamericanos.

Algunos, entre los que se encontraban Manuel Mora Valverde y Manuel Herrera, se mantuvieron fieles al comtismo, pero otros, como Darío González, fueron radicales en su crítica al fundador de esta filosofía, al decir: "Comte era un iluso y fanático, pues cometió muchos errores, extravagancias, que sus discípulos no seguimos. EL positivismo es la filosofía del progreso ..." (120), y el comtismo no era consecuente con ese principio. Muy significativa fue también la posición crítica de Adrián Recinos (121) en ese sentido al punto de considerársele un positivista heterodoxo.

Recinos reconoce el estímulo que el positivismo constituye para el desarrollo de la ciencia, pero le señala su excesivo cientificismo y su inútil intento por reducir todos los problemas a esta esfera. Al parecer los positivistas centroamericanos tampoco aceptaron la concepción sobre la disolución de la filosofía en la ciencia, propugnada por los fundadores de esta filosofía.

El empirismo y el criterio de que todos los fenómenos, tanto naturales como sociales, están regidos por leyes invariables, agradó a muchos de estos intelectuales que en sus respectivas profesiones, como médicos, abogados o profesores, se planteaban continuamente el problema de la cognoscibilidad del mundo.

La mayoría de ellos compartía el agnosticismo propio de esta filosofía; sin embargo, esto no aminoró su confianza en la capacidad humana para dominar las fuerzas de la naturaleza y la sociedad.

Pensaban que la observación, la experimentación, la analogía, permitirían al hombre revelar cada vez nuevos secretos y poseer una visión cada vez más científica del mundo, y debilitar las concepciones religiosas. Así, el médico Darío González sostenía: "cuando se pudo descomponer el aire y el agua y se adelantó el análisis de las sustancias vegetales y animales, pudo establecerse de una manera irrecusable el principio fundamental de la perpetuidad necesariamente indefinida de la materia; y las ideas de destrucción y creación que hacen suponer un origen teológico, fueron reemplazadas por las nociones positivas de

composición y recomposición"(122).

De esta forma se debilitaba el idealismo filosófico y en particular la escolástica que todavía sobrevivía en el ámbito centroamericano de mediados del XIX (123). De algún modo ganaba terreno la concepción materialista del mundo en el ámbito centroamericano, aun cuando estos pensadores no se declararon ateos.

Las ideas positivistas entonces eran consideradas como ateas y materialistas por sus opositores centroamericanos de aquella época, y aún hoy en día en ocasiones se les califica como tales.

En verdad, los positivistas estimulaban el conocimiento científico, al punto que hiperbolizaban el papel de la ciencia y consideraban que ella podría resolver todos los males naturales y sociales, como se aprecia en el hondureño Adolfo Zúñiga, quien en ocasiones coqueteaba con el materialismo, al plantear: "Y ningún deber más santo, más humano que el de difundir la ciencia, aquí en la América que fue española, donde la ciencia tiene que ser la maza de Hércules para destruir todos los fanatismos, todas las supersticiones, todas las preocupaciones, todas las

injusticias, todas las iniquidades, todos los errores, todos los absurdos, que más o menos disfrazados, forman aún la trama de nuestra vida intelectual, moral, social y política"(124).

Sin embargo, esto no significa que todos los que se identificaron con dicha filosofía en Latinoamérica adoptaran las posiciones del materialismo o el ateísmo, como puede observarse en el principal representante del positivismo en Honduras, Ramón Rosa, quien sostenía: "La ciencia positiva busca los hechos observables, y esto no entraña un materialismo repugnante; la ciencia positiva es humilde, tiene en cuenta la flaqueza de nuestras fuerzas y solo aprovecha los medios naturales de observación; lejos de ser impía es profundamente cristiana, porque no obedece a las sugerencias del orgullo" (125)

Sin embargo, tal actitud tenía ante todo una intención de protegerse contra los ataques descalificadores provenientes de los sectores clericales y conservadores.

Pues, en verdad, las ideas positivistas sostenidas por Rosas, así como por otros positivistas latinoamericanos, poseían necesariamente un ingrediente desalienador significativo. Esto se aprecia en el propio Rosas cuando afirma: " Aunque la razón humana suspenda a veces su vuelo, como para tomar descanso, empero, no descansa; no hace más que reconcentrar laboriosamente su actividad para cobrar nuevas fuerzas y despliega sus

alas para remontarse a inexploradas y más luminosas regiones. Llegó un día en que el dogma y el misterio no satisficieron al entendimiento, en que éste de la región sobrenatural partió a la región natural. La ciencia, desde entonces empezó a perder su carácter divino; comenzó a tener un sentido humano; la revelación dejó de ser la única clave de las verdades científicas, y vino a reemplazarla, en mucha parte la disquisición metafísica sobre los primeros principios del universo, sobre los atributos fundamentales de los seres, sobre la esencia de las cosas. A la misteriosa teología

sucedió, por una progresión lógica, una abstracta ideología. ¡Qué paso tan gigantesco en la marcha de las ciencias!(...) El hombre, alejándose un poco de lo impenetrable, se hizo más humano, y empezó a comprender mejor su destino” (126).

Indudablemente, la tendencia de progresión humanista y desalienadora que se aprecia en todo el devenir del pensamiento latinoamericano encuentra en Ramón Rosas a uno de sus exponentes (127).

Especialmente en Centroamérica, donde la influencia del catolicismo ha sido tan poderosa, resulta difícil encontrar pensadores que en aquellos momentos proclamaran ideas de corte ateísta, aun cuando manifestaran una concepción anticlerical.

El propio González y también Herrera, entre otros, se ocuparon de rechazar tal acusación. Lo más avanzado que podían proponer los positivistas latinoamericanos, como se aprecia en Zúñiga, era plantear que “La libertad religiosa es una de las más bellas y trascendentales del espíritu moderno”(128). Esa libertad en cuanto a las creencias religiosas debía, por supuesto, presuponer también la aceptación del ateísmo.

En algunos, como Jorge Vélez, el anticlericalismo se tradujo en la búsqueda de la religión natural y llegaron a justificar la nueva religión formulada por Comte (129). Sin embargo, debe destacarse que los positivistas centroamericanos por regla general evadieron la cuestión de la religión comtiana por resultarles tan dogmática como la cristiana, y se opusieron a cualquier tipo de enseñanza religiosa.

Al igual que los restantes positivistas latinoamericanos, otorgaron gran cuidado al perfeccionamiento de la educación en el área, como vía fundamental, a su juicio, para lograr el mejoramiento humano, por cuanto para ellos el desarrollo de la cultura y de la moral eran equivalentes. De ahí que pusieran todos sus empeños en lograr un estudio científico de la sociedad y la sociología

positivista les brindaba algunas bases para ello.

Según Amurrio, “un rasgo común a muchos de los positivistas hispanoamericanos, incluyendo a los guatemaltecos, es la importancia y trascendencia que para ellos tiene la biología”(130).

Compartieron el darwinismo social propio de esta sociología, y consideraron que el estudio "científico" de la sociedad era el mayor aporte brindado por el positivismo. Rosas recomendaba a los gobiernos que considerasen los conflictos que provocaban el enfrentamiento de los partidos políticos como fenómenos naturales propios a toda lucha (131).

Admiraron el evolucionismo spenceriano que les permitiría tener confianza en una futura reorientación de los países centroamericanos y salir de su asfixiante situación.

Cuando a fines de siglo e inicios del XX se observaron algunos resultados de los intentos liberales por impulsar el desarrollo económico del área -con la construcción de algunas vías férreas y carreteras, con la modernización de algunas ciudades como Managua y Tegucigalpa-, aun cuando no se lograba la soñada industrialización, parecía que el ideal de la sociedad positiva comenzaba a realizarse. Sin embargo, la penetración imperialista y la correspondiente deformación de la estructura económica de estos países se encargaría de esfumarlo.

“Los positivistas -sostiene Ralph Lee- pensaban que el aumento de la producción y las exportaciones originaría una revolución industrial que los llevaría a una especie de economías sofisticadas como las que gozaban los países de Europa Occidental y los Estados Unidos. Con mayores entradas provenientes de la exportación, esperaban también mejorar el standard de vida y hacer surgir industrias secundarias, para satisfacer las necesidades de la gente. Pero en realidad , muy poco de esta reacción en cadena fue logrado en el período 1860-1920”(132).

En la mayor parte de las reformas políticas liberales que se llevaron a cabo en Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XIX, estuvo presente la huella del positivismo, como se aprecia en la realizada en Honduras de 1876 (133). Aunque es importante diferenciar entre el liberalismo ilustrado que se cultiva desde temprano en el siglo XIX latinoamericano y el articulado propiamente con el positivismo en la segunda mitad del XIX (134).

También en el caso de Nicaragua, la máxima figura del positivismo Máximo Jerez, quien durante su estadía en Francia conoció las ideas de Littré, fue un continuador de las ideas liberales de Morazán, y desempeñó

un significativo papel en la vida política no sólo de su país, además de su influencia académica irradiada hacia sus vecinos. En el caso de Costa Rica algunos autores consideran "tuvo el mérito de introducir el positivismo en ese país" (135).

Era comprensible que, aun después de la separación de los países centroamericanos, el intercambio intelectual de sus personalidades más destacadas se mantuviera muy parecido al de los tiempos en que permanecían unidos, tanto en la época colonial primero, como posteriormente en los primeros tiempos de la independencia.

Igualmente fue significativa para la vida cultural centroamericana la inmigración de intelectuales y líderes políticos cubanos durante el último tercio del siglo XIX mientras se desarrollaban las luchas por la independencia de las islas antillanas, como es el caso de Antonio Zambrana, quien aunque conocedor de la filosofía clásica alemana sostuvo básicamente ideas de corte positivista y finalmente coqueteó con el anarquismo. Su culto a la libertad y su anticlericalismo lo hacían abogar por la separación de la Iglesia y el Estado.

Los positivistas centroamericanos también estimularon la inmigración de europeos y norteamericanos hacia esta región -como se aprecia en Zúñiga-(136), como vía para acelerar el desarrollo capitalista (137); sin embargo, esta sería muy limitada debido a las mejores ofertas que existían en el cono sur latinoamericano.

La inmigración que se produciría fue de capitales y no de hombres. La voracidad imperialista se plasmaría con la implantación de grandes empresas latinoamericanas al estilo de la United Fruit Co., que explotaría la mano de obra barata existente en la región.

Los principios sociológicos del positivismo les resultaban alentadores y sobre todo moderados. Aunque las ideas socialistas no representaban para ellos una preocupación real, dado el débil desarrollo del movimiento obrero en esta zona y la poca difusión del marxismo, como señala Trudy Matyoka: "Las publicaciones contemporáneas demuestran que ellos igualmente conversaban sobre el marxismo, socialismo y muchas otras corrientes. Tal vez el positivismo fascinó más a los liberales por la perspectiva de una ingeniería social que no ponía en peligro el sistema de clases existentes" (138).

En verdad, esta era una de las razones básicas por las cuales arraigaron tanto las ideas sociales del positivismo, el cual presentaba una opción de desarrollo capitalista que evitaba el socialismo. La consigna de

"orden y progreso" era siempre entendida como orden dentro de la sociedad burguesa, y progreso en los marcos de la formación económico-social capitalista.

El positivismo de corte spenceriano con elementos de krausismo fue sostenido por el costarricense Mauro Fernández, quien conoció personalmente a Spencer, y como todos los positivistas atacaba "la excesiva insistencia de la educación clásica en lo humanístico"(139) y estimulaba los estudios de las ciencias naturales.

También en Costa Rica osciló entre el krausismo y el positivismo, hasta alistarse finalmente en este último, Ricardo Jiménez. Como los demás positivistas defendió la enseñanza laica, aunque no antirreligiosa, pero enfatizando la necesidad del estudio de las ciencias naturales. Al igual que Zambrana sostuvo que la anarquía debía ser el ideal del futuro de la humanidad (140). Estas raras combinaciones de ideas positivistas y anarquistas se justificaban por la hostilidad común al totalitarismo estatal y la obstinada defensa de la libertad individual en unos y otros.

El balance general que ofrece la influencia del positivismo en Centroamérica resulta muy satisfactorio si se toman en consideración las condiciones de atraso socioeconómico y cultural prevalecientes en la región en esa época. Esta filosofía permitió que se desarrollara una lucha contra los obstáculos espirituales, y en particular el clericalismo, el oscurantismo y el conformismo los cuales frenaban el desarrollo de estos países.

Los gobiernos liberales que se implantaron en la segunda mitad del siglo XIX, imbuidos en su mayoría por el positivismo, intentaron elevar el nivel educacional del pueblo y lograr otras mejoras sociales que no podrían realizarse plenamente por la propia esencia del capitalismo y la deformación que sufría la estructura socioeconómica de estos países con la penetración imperialista.

Por otra parte, con el positivismo se desplegó un afán por divulgar los avances de la ciencia y la técnica, y un nutrido grupo de intelectuales en cada una de estos países cultivó con acento propio el terreno filosófico, elaboración de múltiples obras, libros, folletos, conferencias, programas, etc., que demostraban en qué medida utilizaron la filosofía como un instrumento de explicación y de orientación para la acción.

Ninguno de estos hombres fue mero reproductor de ideas ajenas, como algunos opinan, castrando el valor que tienen sus ideas para la cultura centro y latinoamericana. Así, el historiador de las ideas centroamericanas Heliodoro Valle considera que "en Centroamérica no ha nacido aún un filósofo" (141). Para él, estos hombres son simples divulgadores. De acuerdo con este estrecho criterio, que exige para ser considerado un filósofo poseer un sistema original de reconocimiento universal al estilo de Aristóteles o Hegel, nunca entonces ha tenido ni tendrá "nuestra América" propiamente un pensamiento filosófico.

No se toma en cuenta que las ideas de estos hombres se constituyeron, igual que se han nutrido siempre las de todos los pensadores, nutriéndose de las de sus antecesores y contemporáneos, y que mediante elaboración propia han sabido ofrecer ideas filosóficas auténticas, válidas para su tiempo y lugar, que han desempeñado una u otra función, que han contribuido al enriquecimiento de la cultura de esos países, y a la vez han servido de premisa a la necesaria superación que generaciones posteriores han llevado a cabo.

"El positivismo -según Ralph Lee Woodward- en Centroamérica llegó a ser la metodología de transición del liberalismo del siglo XIX, al conservatismo del siglo XX. Más aún, serviría también, después de 1920, como transición hacia otras ideologías materialistas más radicales"(142).

El positivismo en Centromérica desempeñó la misma función progresista que tuvo en sentido general en estas latitudes. El optimismo, el cientificismo, el espíritu industrialista y modernizador, el anticlericalismo y los elementos materialistas que desarrolló le hacen ocupar un digno lugar en nuestra historia de las ideas.

d. El positivismo en Colombia y Venezuela.

Durante el siglo XIX, Panamá pertenecía a Colombia, por lo que la historia de sus ideas en ese período estaría más articulada a este último país que a los centroamericanos. Pero independientemente de relativas clasificaciones de geografía política, lo más importante en este caso es destacar que el panameño Justo Arosemena, quien desarrolló una activa labor en la vida intelectual colombiana de la época, sobresale por sus precoces análisis sociológicos y filosóficos de corte positivista, a raíz

de la publicación,, en 1840, de su libro Apuntamientos para la introducción a las ciencias morales y políticas, que ha llevado a varios investigadores (143) a sostener en su caso la presencia de un “positivista autóctono” como lo calificó Ricaurte Soler.

A su juicio: “Aquel positivismo de la generación de 1837, denominado también positivismo autóctono en razón de su desenvolvimiento paralelo pero independiente del comtismo europeo, no es exclusivo de los pensadores argentinos; constituye, por el contrario, un fenómeno americano, continental, no por inobservado menos evidente”(144). Y este se manifiesta, según su criterio, en Arosemena en Panamá. Del mismo modo que en Alberdi y Sarmiento en Argentina, en Lastarria en Chile; en José María Luis Mora y Mariano Otero en México, en José de la Luz y Caballero y José Antonio Saco en Cuba, y en el colombiano José María Samper.

En Arosemena impresiona en primer lugar el serio esfuerzo por establecer las bases epistemológicas de sus concepciones sociológicas y políticas. Con ese fin propone la elaboración de una factología o “doctrina acerca de los hechos” que, según él, “debe estudiar los hechos, esto es, la existencia o suceso de las cosas”(145) sobre la base de lo que concibe como una “lógica práctica que puede guiarnos con facilidad y acierto en todas nuestras investigaciones para el descubrimiento de la verdad, bien distinta por cierto de ese enmarañado sistema de sutilezas y estrepitosa fraseología, así llamado hasta estos últimos tiempos, que más estorba que ayuda en la adquisición de una instrucción sólida”(146). Aquí está criticando los rezagos de la escolástica, así como las nuevas manifestaciones del pensamiento metafísico que trataba de renovarse en aquella época.

Por otra parte resultaba muy sintomático que Arosemena pretendiera la fundamentación de ciencias morales y políticas a fines de los años treinta del pasado siglo, cuando aún ni el positivismo ni el marxismo -que expresaron marcadamente intenciones de constituir las ciencias sociales- se habían propiamente constituido e incluso Hegel era poco conocido en estas latitudes tropicales. Por supuesto que Arosemena manejaba las ideas de algunos autores europeos como Benjamin Constant, Carlos Comte y Juan B. Say en su intención de fundamentar los principios de su sistema (147). Pero atribuir a tales influencias el valor de sus formulaciones sería tan injusto como inexacto.

Arosemena, es un pensador indudablemente original y a la vez, lo que es más importante, auténtico, pues sus pretensiones no eran

estrictamente académicas, aunque también cumplían ese requisito. En verdad, se proponía elaborar las bases teóricas en lo filosófico y lo sociológico para una renovación de la vida sociopolítica y sobre todo de unidad latinoamericana.

Esto se aprecia en su “Proyecto de tratado para fundar una liga sudamericana”, en su infatigable labor internacional por crear la “Gran Confederación Colombiana”, ya que, a su juicio, “la naturaleza, la historia, la necesidad y el más claro interés” (148) dictaban dicha alianza. Su objetivo era enfrentar las ambiciones norteamericanas que desde la década del cincuenta este pensador panameño denunció, dadas las evidentes intenciones del “águila del Norte” de apoderarse de Cuba y Nicaragua, como “presas del momento” (149), y preludio de nuevas anexiones después de la de los territorios mexicanos.

Arosemena aspiraba a que cada acción humana, especialmente de los latinoamericanos, se fundamentase en el fidedigno conocimiento de las leyes sociales; por tal razón planteaba: “los deberes cuando no se refieren a las leyes positivas, nada significan”(150). Esa era una constante aspiración de los positivistas, que se sintetizaba en la expresión conocer para prever.

La mayoría de los que se identificaron con esta filosofía en estas tierras lo hacían con la intención de transformación de sus respectivas condiciones de vida, por lo que no los animaba exclusivamente una intención teórica.

Esa es la situación, en Colombia, de José María Samper, a quien también se le considera entre los pioneros de las ideas positivistas en estas tierras, aunque hay quien lo ubique dentro del romanticismo. (151).

En 1861,, en su “Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas”, Samper intenta “indicar la relación íntima que hallamos entre los elementos capitales de la naturaleza física del Nuevo Mundo y de la organización colonial, como causas generales, y los sucesos de la revolución de 1810 y de los tiempos subsiguientes, como efectos más o menos inevitables de aquellas causas” (152). Tal determinismo era mucho más común en una mentalidad positivista que en una romántica. Pues lo que se trataba era estudiar los componentes naturales, y en especial los raciales, de la realidad social a fin de inferir los derroteros de los acontecimientos sociales y poder asumir alguna actitud útil ante ellos.

Según Jaime Jaramillo Uribe “toda su explicación se basa en dos premisas, ambas indemostrables a la luz de los hechos: primera, la idea del contraste absoluto y completamente desfavorable para la evolución de la obra de España en América, entre las formas y los resultados de la colonización sajona en Norteamérica y la Hispano-lusitana en el Sur, diferentes por haber sido empresa de dos razas distintas y no por otras razones; segunda, la hipótesis de que la sociedad nació de un contrato entre individuos, libre y espontáneamente; que a esta sociedad así constituida se superpuso el gobierno como un factor negativo, y finalmente, que todo lo que surge de la acción espontánea del individuo guiado por sus intereses es bueno, y todo lo que resulta de la actividad del Estado, o del gobierno, es malo” (153).

Los positivistas colombianos prestaron notable atención al factor del componente étnico, y al suscribir muchas de las concepciones socialdarwinistas de la época tuvieron que hacer serios esfuerzos para superar posturas fatalistas.

El interés por encontrar las relaciones causales -aun cuando estas no llegasen a expresar una relación eminentemente esencial, sino fenoménica- se aprecia en otro simpatizante colombiano del positivismo que llegó a la presidencia de ese país: Rafael Núñez, quien al polemizar con los que renegaban del valor de la sociología, sostenía que “todo en el mundo humano se liga y los efectos se encadenan a las causas, y es en las causas de que se generan los fenómenos sociales en lo que se ocupan los estudiantes de la ciencia sociológica”(154).

Las ideas sociológicas de Núñez se podrían inscribir en esa lista de presuntos positivistas autóctonos o vernáculos si se atendiese exclusivamente a lo que el propio autor sostenía al respecto, cuando planteaba que “este somero y muy imperfecto bosquejo de la sociología, fue trazado por nosotros antes de que hubiésemos leído a Herbert Spencer, que es el más adelantado expositor y verdadero fundador de dicha nueva ciencia” (155).

Sin embargo, este criterio no resulta razón suficiente para sostener tal tesis, pues eran muchos los pensadores y no solamente latinoamericanos, que por esa época arribaban a conclusiones similares

respecto a la posibilidad y necesidad de las ciencias de la sociedad, y llegaban a formular algunos de sus rasgos.

Otro destacado positivista colombiano de la época Salvador Camacho Roldán, también impulsor de los estudios sociológicos y económicos en ese país, planteaba que “ni el hombre ni las sociedades son obra de la casualidad, ni viven sometidos al imperio de las leyes caprichosas y variables: al contrario, hay para estas una marcha histórica arreglada y solemne que las hace recorrer vías tan precisas como las grandiosas elipses en que los cuerpos siderales se mueven dentro de sus órbitas eternas”(156). La idea que prevalecía en él era que los estudios del mundo social se debían efectuar con la misma objetividad, y de manera desprejuiciada que permitiera una acción más acorde con las necesidades humanas.

No obstante, en opinión de Julián Sabogal Tamayo “el conocimiento sobre la realidad económica del país y del mundo, exhibido por Camacho Roldán, corrobora mi afirmación acerca de las características de la mayoría de los pensadores sociales de nuestro país. Por un lado va su conocimiento de la realidad y, por otro, su formulación teórica dejando siempre la sensación de que se está repitiendo lo dicho en Europa, para la realidad europea, pero sin que el conocimiento de la realidad concreta parezca adquirido a la luz de la teoría que predica” (157). En verdad, resulta difícil desarticular las ideas filosóficas y sociológicas generales de estos pensadores con sus análisis específicos sobre la realidad colombiana o latinoamericana, pues su interés era aprovechar los adelantos del pensamiento social y filosófico europeo y ponerlos al servicio de la transformación de la realidad latinoamericana.

No se caracterizaron por suplantar artificialmente las realidades, pero tampoco por establecer un divorcio entre las mismas. Su firme convicción era que existían leyes generales del desarrollo de las sociedades y estas se manifestaban de un modo u otro, atendiendo a sus especificidades, tanto en la realidad socioeconómica de nuestros países latinoamericanos como de otros contextos del mundo.

La carga humanista y desalienadora que se aprecia entre estos positivistas *sui generis* colombianos es equiparable con la que se observa en otros de los demás países del área. Cuando Enrique Millán, en 1892, sostenía en tiempos de la restauración clerical de fines de siglo en ese país que “los estudios biológicos y sociológicos nos enseñan que el hombre no

es la criatura hecha a imagen y semejanza de Dios; y la ciencia, al desmentir su especialidad en la existencia y

al despojarlo de los privilegios con que las religiones lo dotaron, le ha asignado su verdadero lugar en la naturaleza”(158) sin duda era muy audaz su planteamiento. De tal manera trataba de atribuirle al hombre las capacidades suficientes para su autoconstitución y autodeterminación.

En tanto Manuel María Madiedo, en relación con este asunto, se pronunciaba con similar audacia al sostener que “la filosofía positiva o filosofía de las ciencias, es la concepción real del mundo y del hombre” (159). Y a su juicio, “La humanidad vive, pues, y se desarrolla por sí misma, sin otra influencia que la del medio que la rodea, y de las aptitudes que le son particulares. Su evolución depende exclusivamente de su modo de vitalidad y de las condiciones cosmológicas en que está colocada, sin ninguna otra intervención exterior o sobrenatural”(160). Había razones suficientes para que fuesen caracterizados como ateos y masones (161), de manera que las ideas positivistas eran anatemizadas.

No es por casualidad que también estas ideas fueran acusadas como heréticas, y algunos como Núñez, para evitarse problemas, declarasen abiertamente su confesión cristiana y la no contradicción entre estas ideas y el cristianismo al plantear “la filosofía cristiana es la base de todo progreso social estable; pero además es la base. Todo edificio necesita muchos otros componente” (162). Las ideas de Núñez más proclives a la religiosidad se acentuaron en su vejez cuando confesaba su deseo de “alejarse del gorila y acercarse al ángel” y caracterizaba al materialismo como “brutal bípedo humano”(163).

No es muy extraño que hombres que durante su juventud y madurez mantienen posturas distantes de las creencias religiosas, al acercarse a sus últimos días no pongan reparos en no llegar a renegar de ellas totalmente, por si acaso le hace falta algún salvoconducto para el presunto mundo escatológico.

Roberto Salazar destaca, en la divulgación de las ideas positivistas a fines del pasado siglo, la labor de algunos profesores de la Universidad Externado de Colombia. Entre ellos sobresale Ignacio Espinosa, quien en 1893 publica un folleto sobre esta filosofía con el objetivo de “difundir las verdades establecidas por la filosofía que tiene la palabra en el mundo científico moderno”(164). Espinosa se identifica con Spencer y toma distancia crítica de las ideas de Comte, especialmente de su teoría de los tres estadios (165), y se introduce en la polémica sobre los posibles

antagonismo, entre positivismo y religión, se sitúa a favor de la conciliación entre ellos al tener ambos como punto común el agnosticismo (166).

Las ideas positivistas las comparten también en esa universidad Nicolás Pinzón y Diego Mendoza, así como César Guzmán en la Universidad del Rosario. Indudablemente, la labor de estos docentes resultaba muy meritoria en un medio tan hostil a las ideas avanzadas, dado el control ideológico que había establecido el Concordato entre la Iglesia y el Estado colombiano en 1887.

Las polémicas entre el liberalismo colombiano decimonónico y la Iglesia católica por el control ideológico de la enseñanza, fueron muy agudas y concluyeron con victorias parciales de esta última, a pesar de la fuerte influencia de las ideas positivistas que a la larga debilitaron el monopolio sostenido por la educación religiosa. “Haciendo el balance de las realizaciones de esa época -suscribe Gerardo Molina-, sostiene Nieto Arteta que si bien los liberales le dieron golpes de muerte al latifundismo confesional, dejaron intacto el latifundio laico”. (167). Esto indica que dicha confrontación no habría de resolverse hasta muy avanzado el siglo XX.

La mayor parte de la intelectualidad más progresista latinoamericana del siglo XIX, en la que se incluye la influida por el positivismo, aspiraba a que estos países se incorporaran a la vida moderna y compartieran tanto los adelantos técnicos y científicos que la revolución industrial había traído consigo, como los avances en la vida política y social, y el cambio de mentalidades que superara el anquilosamiento mantenido durante la época colonial.

Si bien este proceso de aceleración en el completamiento de la modernidad se aprecia mucho más en algunos países de la región, Colombia no es precisamente el caso. Por el contrario, cierta mentalidad retardataria mantendría su peso de forma impresionante incluso hasta muy avanzado el siglo XX, al punto que algunos consideran que, a pesar de la fuerza indudable de las ideas liberales, aún predomina el conservadurismo en este país.

Algunos investigadores como Manuel Guillermo Rodríguez sostienen, no sin faltarles razón, que ni siquiera “la tarea de consolidar una intelectualidad arraigada en la misión de construir una nacionalidad fuerte no se cumplió en Colombia” (168). Y más adelante plantea este investigador

que “ la modernidad penetró en Colombia y se apoderó de algunas mentes, acomodándose al papel que el mundo occidental le daba al subdesarrollo y sumisión, derrochando en superficie , en detalles, en discurso, en apariencia y en simulación” (169).

Esa imagen de vida moderna contrasta en ese país con la intolerancia y la violencia que han caracterizado su historia de vida republicana -que Antonio García caracterizó como república señorial “dislocadamente crecida hacia adentro, pero sin ninguna madurez hacia el mundo exterior”(170)-, en la que la apariencia democrática intenta infructuosamente cubrir los serios desajustes de la mentalidad integradora y de la conciencia nacional colombiana.

Rubén Jaramillo plantea ese fenómeno como una postergación de la modernidad en ese país, al considerar que “resulta tan característico y *sui generis* este sincretismo colombiano, esta modernización en contra de la modernidad, que permitía en los primeros decenios del siglo avanzar en el terreno infraestructural -de la industrialización, de las vías de comunicación y también relativamente en la educación pública (en la medida en que ello era imprescindible para adecuar a las mayorías a los procesos de cambio que se estaban viviendo); de la urbanización y el desarrollo económico, aunque en menor grado que otros países del subcontinente más estrechamente vinculados ya por entonces al mercado mundial- sin variar sustancialmente la concepción tradicionalista o la ‘visión del mundo’ y la ideología que desde la firma del Concordato de 1887 estuvo sometida al control, por el de la educación pública , de la iglesia católica romana” (171).

Ese desajuste entre modernización y modernidad se deja sentir en las aspiraciones de los positivistas colombianos, como en el caso de Salvador Camacho Roldán, quien por 1882 planteaba que “quedarse atrás en la carrera de las ciencias, es morir. No hay esfuerzo que deba omitirse en ese gran circo que tiene por límites la extensión de la tierra. En la angustiada expectativa de esa lucha suprema, nuestra sola esperanza debe fincarse en las universidades y las escuelas” (172). De tal modo enfatizaban que la cuestión no era simplemente de avances tecnológicos o económicos, sino de superación de mentalidades.

Los positivistas colombianos pretendían, por supuesto, hacer un uso práctico de esta filosofía en la vida política y social de su país. Esto se aprecia en el análisis que en 1895 hizo Miguel Triana sobre “El positivismo y los partidos políticos”, en el que procura efectuar un análisis científico para analizar los nexos de dicha filosofía con el liberalismo (173).

De manera que aunque el positivismo encontró en esa época tal vez una mayor resistencia en Colombia que en otros países latinoamericanos, y ni siquiera pueda afirmarse que llegó a alcanzar un predominio en su ambiente filosófico de fines del siglo XIX, como sí sucedió en el caso de algunos de sus vecinos, esta filosofía estremeció las anquilosadas bases de la metafísica, el espiritualismo, los rezagos escolásticos, del conservadurismo y el clericalismo predominantes y de algún modo contribuyó a cimentar las bases en la preparación ideológica del necesario completamiento de la modernidad en ese país.

El positivismo comienza a manifestarse en Venezuela en la década del sesenta, coincidiendo con el proceso de democratización que se produjo a partir de la conmoción social que sacudió al país entre 1858 y 1863 con la insurrección popular en contra de los abusos de la clase dominante.

La situación socioeconómica del país no cambió sustancialmente las formas de explotación precapitalistas que prevalecían en toda Latinoamérica; sin embargo, a juicio de algunos marxistas venezolanos, los sacrificios de este proceso popular de esos años "no fueron del todo estériles, porque contribuyeron eficazmente a erradicar, un buena medida en nuestro suelo, prejuicios raciales y de casta, a que cobrarse un nuevo y definitivo impulso la tradición democrática y liberal de la sociedad venezolana y a que la rebeldía popular adquiriese para siempre carta de ciudadanía" (174).

En medio de ese marco sociopolítico es que se producen las primeras manifestaciones públicas propagadoras de la filosofía positivista, a través del naturalista de origen alemán Adolfo Ernst y el médico Rafael Villavicencio, junto a los escritores Briceño Vázquez y Vicente Marcano en una primera etapa.

Posteriormente, durante la última década del siglo pasado se incorporarían Luis Razetti, Lisandro Alvarado y Gil Fortoul.

A principios del siglo XX esta filosofía se apreciaría también en la obra de Rómulo Gallegos, Jesús Semprum, César Zumeta, entre otros.

Adolfo Ernst asumió las posiciones del materialismo científico natural, y aunque coincidía en muchos aspectos con las ideas de Comte y de Spencer, especialmente con su evolucionismo, no se identificó totalmente con ellos.

El empirismo que sirvió de guía en sus investigaciones sobre la naturaleza venezolana, y la influencia recibida de Büchner, Fechner,

Haeckel, etc., le hicieron liberarse de muchas de las limitaciones del positivismo, fundamentalmente de su agnosticismo. Así, en 1867 sostenía: "la astronomía no calcula aún los caminos de los meteoros. Ella se contenta por ahora, con un cómputo. Pero no está lejos el tiempo de la completa seguridad. La conquista del universo progresa rápidamente, y con dos armas poderosas se ha hecho vencedor el espíritu del hombre: un pedazo de vidrio y un hilo. El vidrio es el telescopio que penetra el espacio ilimitado; el hilo es el péndulo que mide con sus oscilaciones uniformes el tiempo infinito" (175). Esta concepción sobre la infinitud del espacio y el tiempo estaría en plena correspondencia con su ateísmo.

Para Ernst la naturaleza está sometida a las leyes eternas que gobiernan el universo, y ni el más mínimo fenómeno en él se encuentra al margen de estas. El hombre tiene ante sí la tarea de descubrirlas para borrar el miedo y la superstición. Solo de esta forma se puede destruir el criterio de lo milagroso.

La labor de Ernst, tanto en la investigación científica como en su divulgación en Venezuela, fue significativa y dejó honda huella en la cultura venezolana.

La repercusión de las ideas de Villavicencio fue mayor dada su condición no sólo de médico, sino también de profesor. Se identificó con las ideas de Comte y Darwin inicialmente, y posteriormente recibió también la influencia de aquellos naturalistas y materialistas alemanes, pero sin abandonar nunca su posición idealista. Por el contrario, en los últimos años esta se expresó mucho más por sus inclinaciones, hacia el vitalismo y el espiritismo.

Villavicencio compartió la teoría comteana de los tres estadios (176), y a partir de ella conformó su gnoseología, al considerar el empirismo como método fundamental de conocimiento, que, para él, era siempre limitado, debido a su concepción religiosa del mundo. A su juicio, "el estudio de la naturaleza ha sido y es ocupación preferente y necesaria de la inteligencia humana. La observación de los fenómenos naturales manifestándose con una regularidad admirable nos demuestra que la acción incesante de las fuerzas está regulada por leyes invariables, que son el pensamiento divino manifestado en la creación" (177). Sin embargo, debe destacarse que las ideas de Villavicencio en aquellos momentos fueron tildadas de materialistas y ateas por su sostenida defensa de los avances de la ciencia y por su identificación con la teoría de Darwin.

Él mismo se encargaría de rechazar esas acusaciones al decir:

"Jamás hemos sido materialistas, y siempre que, tergiversando nuestras palabras, por ignorancia o mala fe, se nos han atribuido semejantes opiniones, hemos protestado públicamente" (178).

En verdad, Villavicencio no era materialista ni ateo, pero sus coqueteos con el materialismo en la primera etapa de su pensamiento fueron evidentes. Por un lado o por otro, la mayoría de los que en Venezuela en este período se identificaron en alguna medida con las ideas positivistas, arribaron a las posiciones del materialismo científico natural, como los médicos Luis Razetti y Guillermo Delgado Palacios, entre los más destacados.

Esa es la razón por la cual la Iglesia y el pensamiento conservador desató una campaña de críticas contra estas ideas. De tal manera se expresaba la lucha entre el materialismo y el idealismo entonces en ese país, como lucha entre positivismo y espiritualismo.

Muchos de los que llegaron a posiciones materialistas como estas, mantuvieron a su vez criterios mecanicistas y vulgares dada la influencia que las obras de Büchner, Vogt y Haeckel, entre otros, poseían sobre los científicos venezolanos.

Partidarios del positivismo se concentraron en la "sociedad de amigos del saber" (179), y encontraron apoyo oficial en los gobiernos liberales, entre los que se destaca el de Guzmán Blanco, que estimuló la difusión de la enseñanza científica y de las ideas positivistas (180). También en la literatura venezolana de fines de siglo e inicios del XX se plasmaría la huella del positivismo (181), aun cuando el naturalismo, que por regla general acompaña a esta corriente en el plano artístico, no se convirtiera en una corriente independiente.

Razetti fue un declarado enemigo del idealismo, y combatió todo tipo de creacionismo, dualismo y vitalismo. Desde una franca posición monista materialista no exenta de rasgos mecanicistas, argumentó la unidad material del mundo. Para él: "La energía y la materia son indestructibles; nada se destruye, nada se crea; no existe nada que no sea materia y energía" (182), y para demostrarlo consideraba que nada era mejor que renunciar a las especulaciones metafísicas y fundamentar el conocimiento en la experiencia. Por eso sostenía: "Y desde aquel día en que el hombre apartó su mirada de las alturas impenetrables y mudas del espacio para buscar el origen de las cosas y su propio origen en el seno fecundo de la naturaleza, su madre fiel y cariñosa, la humanidad ha marchado con paso de gigante por el amplio camino que ha de conducirla al

conocimiento de la verdad: la investigación científica experimental, fundada en el concepto filosófico de la unidad del Universo" (183) Aquí, como en otras partes de su obra, se aprecia la influencia de Comte en su pensamiento. Sin embargo, no se descarría por el idealismo subjetivo y el agnosticismo, y menos por el dogmatismo propios del filósofo francés.

Como abanderado del materialismo, el ateísmo y las ideas científicas, Razetti sostuvo abiertas polémicas con la Iglesia, especialmente en torno al problema del origen de la vida y del hombre. Según el, " la vida no es el resultado de un principio superior e inmaterial que se manifiesta en la materia inerte y obediente, sino el resultado de las leyes generales de la materia misma, sin la intervención remota o actual y siempre presente de una fuerza distinta de la energía" (184), y en otro lugar sostenía " la materia viviente apareció un día en la superficie de la tierra como efecto de una combinación química de los cuerpos simples que la componen" (185). En cuanto a la doctrina religiosa de la creación humana planteaba: "Los doctores de la Iglesia le dicen a él (Monseñor Castro) que el hombre fue especialmente, directamente hecho por Dios a su imagen y semejanza, y él debe enseñar eso, so pena de apostasía; los doctores de la Iglesia y las academias científicas me dicen a mí que el hombre no puede separarse de la organización, que es un productor de la evolución orgánica y yo debo enseñar eso, su pena de faltar a mi deber. El predica el dogma religioso; yo enseño la verdad científica. Ambos podemos marchar en la sociedad en líneas paralelas; pero jamás podremos fundir en uno solo nuestros opuestos sobre el concepto de la verdad. El no podrá jamás explicar científicamente los dogmas católicos; yo no intentar nunca imponer dogmáticamente las verdades biológicas"(186) de tal forma dejaba expresaba el pensador e investigador venezolano la permanente contradicción entre la fe y la razón, entre la religión y la ciencia, entre el idealismo y el materialismo.

Con los mismos criterios, Guillermo Delgado Palacios buscaría en múltiples argumentos que la ciencia ya en su época poseía una fundamentación de su concepción materialista, con la diferencia de que esta trataba de demostrar "La eternidad de la materia viviente" y por su absoluta confianza en el progreso científico consideraba que "La ciencia experimental debe demostrarlo todo" (187). Por eso auguraban que a fines de siglo la síntesis química llegaría a demostrarlo experimentalmente y se produciría "el acontecimiento científico más memorable" que tendría

notable repercusión para la ciencia y la filosofía.

Debe señalarse que los positivistas venezolanos, con la excepción de Villavicencio, no incursionaron tanto en el terreno de la sociología y del pensamiento político como en la esfera de los conocimientos científicos naturales y los problemas filosóficos que de ellos se derivan. No obstante, en todos ellos prevaleció el espíritu liberal y la aspiración porque el progreso científico-técnico coadyuvara al progreso social del país y de Latinoamérica.

Aceptaron la consigna comteana de orden y progreso, y trataron de que esta encontrara una manifestación concreta y moderada en la lucha entre liberales y conservadores del país; por eso Villavicencio proponía la conciliación de los partidos, que "el orden deje de ser retrógrado y el progreso deje de ser revolucionario" (188). Sus aspiraciones democráticas burguesas podían coincidir plenamente con esta consigna tropicalizada.

Un adecuado análisis del positivismo en Venezuela, como en otros países latinoamericanos, tiene que ser diferenciador de sus distintas etapas y las diferentes funciones que desempeñaron sus tesis en distintos pensadores y época, como intenta y logra Angel Capelletti en su significativo estudio Positivismo y evolucionismo en Venezuela, en el que llega a la conclusión de que "el positivismo venezolano presenta algunos rasgos característicos que lo distinguen, hasta cierto punto, del de otros países latinoamericanos: 1) es amplio y, general, poco dogmático; 2) tiene tendencia al eclecticismo y dentro de diversas corrientes del positivismo europeo no suele demostrar preferencias exclusivas; 3) no muestra ningún rastro de organización sectaria ni intento alguno de erigir una iglesia o culto positivista, tal como sucede en Brasil y en Chile; 4) en un momento dado de su historia, sus representantes ocupan altos cargos de gobierno y asumen los primeros rangos políticos del país; 5) no tiene marcadas inclinaciones teóricas y son pocos los trabajos metodológicos y estrictamente filosóficos que produce; 6) su principal preocupación no es de índole religiosa (anticlericalismo) o pedagógica, sino que se centra en la explicación histórico-sociológica de la realidad del país; 7) más que en cualquier otro país de América Latina (sin excluir al propio México) se interesa por el problema de las razas y da preferencia a estudios etnográficos y antropológicos; 8) en su tercera etapa, sobre todo, el originario optimismo de los filósofos positivistas europeos desemboca en una interpretación pesimista de la historia y de la sociedad venezolana"

(189). Es indudable que esta caracterización no está exenta de algunas hiperbolizaciones, propias de cualquier investigador que presta natural mayor atención al objeto específico de su análisis, en este caso el positivismo venezolano, que el que se produce en otros países del área, por lo que las comparaciones y generalizaciones en ocasiones pueden ser algo forzadas, como por ejemplo, sostener que en este país se otorgó mayor importancia al problema racial que en cualquier otro. Tales juicios de valor no siempre pueden sustentarse debidamente. Pero aun así, la obra de Capelletti constituye un extraordinario aporte al estudio del positivismo, tanto en Venezuela como en América Latina.

Otro análisis compendiador de la significación del positivismo en ese país lo ofrece Arturo Uslar Pietri cuando resume que “considerado en conjunto, el positivismo se presenta como una de las más importantes y fecundas etapas de la historia del pensamiento venezolano. No consistió solamente en una serie de conceptos aprendidos en libros europeos, sino que despertó la curiosidad por el estudio directo de nuestros fenómenos sociales e históricos, y provocó así un mejor conocimiento del país y de sus realidades. De la historia concebida como narración de los grandes hechos o como prédica de altos ejemplos, se paso definitivamente a la concepción de la historia como ciencia. El conocimiento de Venezuela en su historia, en su geografía, en su lenguaje, en su psicología colectiva, en su estructura social, vino a convertirse en la preocupación fundamental de los intelectuales” (190).

Las ideas positivistas y materialistas científico naturales alcanzaron en Venezuela, en la segunda mitad del siglo pasado, un gran desarrollo y contribuyeron a que el pensamiento en ese país, como en general el pensamiento latinoamericano, diera pasos decisivos en la superación del oscurantismo y el idealismo filosófico, preparando así el terreno para la asimilación posterior de las ideas más avanzadas de la forma superior del materialismo filosófico, que a su vez tendría que enfrentar en el siglo XX las nuevas formas de idealismo, fundamentalmente el irracionalismo, que adoptaría la filosofía en ese país.

d. El positivismo en Brasil, Ecuador, Bolivia y Perú.

La historia de Brasil difiere de la del resto de los países latinoamericanos, ante todo, por la razón de haber sido conquistado y colonizado por Portugal. Esta metrópoli impregnó tonalidades algo

distintas al proceso de colonización que desarrollaron otros imperios coloniales en América.

Los desajustes políticos de Portugal se revirtieron con fuerza inmediata sobre la inmensa colonia, al punto, que en un momento de crisis, al producirse la invasión francesa a la Península Ibérica en 1808, no vacilaron los portugueses en trasladar la capital del imperio a Brasil.

Estos factores, junto a otros específicos de la vida intelectual y política brasileña, condicionaron el hecho de que no se produjera en este país una lucha armada por la independencia, como sucedió en las demás colonias americanas, y que las ideas revolucionarias no tuviesen la acogida que encontraron en otros países vecinos.

En cuanto a la historia de las ideas filosóficas Brasil no se diferenció mucho de la del resto de Iberoamérica. La escolástica predominó hasta finales del XVIII e inicios del siglo XIX, cuando la filosofía moderna y las ideas ilustradas comenzaron a erosionar las bases de dominación ideológica del poder colonial y prepararon así el terreno para el advenimiento de la vida republicana.

El espiritualismo y el eclecticismo se apoderaron de las principales plazas de la vida filosófica brasileña durante la primera mitad del siglo XIX.

A partir de esa época y en confrontación con estas corrientes, comenzó el auge de las ideas positivistas en Brasil. Sin embargo, no sería exacto plantear que la huella del positivismo en la historia brasileña es similar a la del resto de los países del área. Son muchas las razones que llevan a pensar a muchos investigadores como B.A. Fuller (191), que este fue el país más y mayor tiempo impresionado por el positivismo en toda América.

“El positivismo -señala Zea- que en Hispanoamérica fue visto como instrumento para el logro de una serie de cambios políticos, sociales y económicos, fue en Brasil el instrumento adecuado para servir a una realidad que se transformaba por sí misma. Así, lo que en Hispanoamérica resultó ser un utopismo más al no lograrse los anhelados cambios, en Brasil resultó el instrumento que reclamaba la realidad, la que dejaba de ser predominantemente rural para transformarse en industrial. Brasil, siguiendo su marcha evolutiva, que no revolucionaria, se encontró con el positivismo y se sirvió de él por considerarlo adecuado a sus nuevas circunstancias” (192).

A principios del siglo XIX la lucha de las nuevas corrientes de pensamiento filosófico se incrementa cuando toma auge el espiritualismo

de corte ecléctico, que como todo eclecticismo tendía más a la conciliación y la

justificación ideológica del *status quo* existente, que a la renovación del orden social existente.

Las ideas de orientación positivista y materialista en esa confrontación, tendrían serios obstáculos que superar en un país tan amplio y multicultural.

La recepción del positivismo en Brasil resultó muy diferente de la del resto del continente. Se considera que esta filosofía penetró en ese inmenso país a través de varias vías. Entre ellas, a través de una escuela militar en Rio de Janeiro con la enseñanza de Benjamin Constant Botelho de Magalhaes, a quien se le atribuye la condición de haber sido uno de los primeros que introduce la enseñanza de Comte. Esa labor divulgadora significativa tanto en la labor docente como en la vida política al luchar por la forma republicana de gobierno fue reconocida por sus discípulos (193).

El ideal comteano poseía algunos elementos que lo aproximaban a un sistema autoritario y seudoreligioso al tratar de imponer una serie de normas generales de obligado cumplimiento. Comte terminó elaborando una nueva religión de la humanidad y un dogma positivista que hasta la actualidad conservan algunas de las iglesias de esta orientación en Brasil.

Estos rasgos conservadores parece que tuvieron alguna aceptación en ciertos sectores sociales e intelectuales brasileños, que deseaban el establecimiento de la vida republicana, pero donde ante todo prevaleciese el orden. Según Riolando Azzi, "el pensamiento positivista tuvo una gran influencia en la política brasileña por su concepción de la organización de la sociedad. Se puede probablemente atribuir al positivismo ortodoxo haber creado las bases para una concepción autoritaria del Estado. La concepción positivista sobrepusó con frecuencia el ideal liberal alimentado en el Brasil a partir de los movimientos precursores de la independencia nacional"(194).

A mediados del siglo XIX una serie de intelectuales brasileños estudiaban en Francia. Allí habían conocido la obra de Comte, como es el caso de Miguel Lemos, quien desde mediados de la década del setenta, junto a Raymundo Texeira Méndez, había proclamado su identificación con esta filosofía al crear la Sociedad Positivista. En un primer período este grupo mantuvo una orientación científicista y distante de la religión, pero, posteriormente, ya a fines de esa década, dio una orientación propiamente

religiosa (195) a su labor y llegó a constituir la Iglesia y el Apostolado Positivista de Brasil .

Los principales impulsores de las ideas del positivismo concebían su misión como una reacción crítica, frente al espiritualismo de Francisco Mont Alverne y el eclecticismo, que junto a Iglesia Católica habían sido justificadores del imperio lusitano.

Una de las primeras cuestiones en poner en crisis las ideas positivistas fue la fe católica y el gobierno imperial. La osadía de los positivistas brasileños Miguel Lemos y Texeira Mendes fue tal, que llegaron a solicitar al emperador Pedro II que proclamase la república (196), la cual finalmente se constituyó en 1889 bajo la influencia ideológica de los positivistas.

Otros simpatizantes de las ideas positivistas fueron Francisco Brandao Junior, quien desde mediados de la década del sesenta sostenía ya algunos análisis sobre la realidad brasileña con perspectiva positivista.

Los positivistas brasileños en su mayoría fueron comteanos, aunque algunos simpatizaban también con las ideas de Spencer. Resultaba muy diferente al espíritu que animaba al pensamiento spenceriano, el cual sugería mucho más el culto a la individualidad y la libertad.

Después que muere Comte, sus discípulos se dividieron entre ortodoxos -el grupo de Littré, que seguía al pie de la letra las doctrinas del maestro y los heterodoxos, el grupo de Pierre Lafitte.

En Brasil se reprodujo este mismo esquema de Francia en cuanto a los comteanos, con la particularidad que se pasaban fácilmente de un bando a otro. Pero en definitiva el positivismo comteano arraigó en ese país, bien sea en su variante ortodoxa o heterodoxa.

En 1877, Lemos declaraba: "somos una iglesia" y esto constituyó la expresión más clara de la ortodoxia en relación con la doctrina comteana. Esa aseveración fideísta dio lugar a que algunos de los positivistas brasileños más jóvenes en esa época como Luis Pereira Barreto, criticasen aquella pretendida nueva iglesia con el siguiente argumento: ¿cómo era posible criticar a una iglesia como la católica y en definitiva fundamentar la necesidad de otra? Así comenzaron algunas de las disidencias de las filas comteanas.

Luis Pereira era médico. A su regreso de París a Brasil escribió una obra concebida con el clásico esquema triádico de Comte donde sostiene la existencia de primero de una etapa teológica en la historia de la filosofía universal, luego una etapa metafísica, y finalmente una etapa positiva.

Sus ideas en apariencia eran básicamente comteanas. Pero este pensador brasileño manifestó una gradual ruptura con el comtismo.

Arduas polémicas filosóficas se produjeron entre Luis Pereira Barreto -quien radicaba en la región de Rio de Janeiro- y Tobías Barreto en la llamada Escuela de Recife asentada en el nordeste del país. Un núcleo importante del positivismo se conoció con este nombre en tanto que el otro como la Escuela de Rio de Janeiro.

Posteriormente se creó una especie de subescuela en Portoalegre que aún cuenta con simpatizantes. En estas iglesias positivistas, en lugar de santos aparecen en su onomástico los nombres de científicos destacados. En las columnas y escaleras de estos singulares templos están grabados estos nombres de las máximas personalidades de la ciencia como Galileo, Newton y otros. Su culto es a la ciencia y la técnica, así como a los avances del espíritu humano, concebido como el Gran Ser que constituye la Humanidad. Por esta razón la carga ética de los positivistas ortodoxos era más significativa que la importancia que le atribuían los heterodoxos en la transformación de la sociedad.

Según Joao Cruz Costa, “El positivismo litreísta de Pereira Barreto va unido a la ascensión de la burguesía en Brasil: el positivismo religioso del apostolado, desde sus orígenes, subordina sus preocupaciones científicas a las aspiraciones sociales y corresponde a la necesidad de una regla de moralidad individual, política y administrativa” (197).

El nacimiento de la república brasileña contó con el fermento ideológico de los positivistas, quienes abogaban por la separación del Estado y la Iglesia. El positivismo contribuyó a la caída del Imperio y al establecimiento de la República en Brasil en 1889, ya que los positivistas fueron los verdaderos ideólogos del nuevo proyecto republicano, aunque no lograron implantar su añorada república dictatorial. La consigna comteana de orden y progreso, enarbolada por estos se constituyó en el símbolo de la bandera de ese país.

Sin embargo, el ideal de los positivistas brasileños era un gobierno autoritario y fuerte, aunque republicano. Aspiraban a una democracia controlada con un criterio de administración científica del Estado (198).

Tobías Barreto, quien alcanzó gran prestigio intelectual no solo en su país - así el naturalista alemán Ernst Haeckel consideró que pertenecía “a la raza de los grandes pensadores”(199)- sostenía que había que aprovechar al máximo la influencia de la filosofía europea. El había coqueteado con el espiritualismo de Coussin, sobre todo en su primera instancia en Francia,

pero después definitivamente rompió con el espiritualismo y terminó siendo un positivista *sui generis* por muchas razones.

Aunque sus ideas fundamentales coincidían con las principales del positivismo, se aprecian algunos elementos en su concepción filosófica que al parecer lo distancian de lo que comúnmente se entiende por una posición propiamente positivista.

Uno de esos elementos distanciadores es no haber admitido la validez de la sociología, ni siquiera como ciencia descriptiva, por pensar que en la sociedad al imperar la libertad humana no es posible establecer tales leyes.

A Tobías Barreto se le criticaba mucho en su tiempo, y se le consideraba como un materialista y un ateo, aunque en verdad no lo era. Sin embargo, sí es cierto que fue un gran crítico de la metafísica, de la escolástica y del pensamiento especulativo, por lo que se inclinaba más hacia el pensamiento de corte materialista.

La obra de Tobías Barreto es considerada como anticlerical, aunque no haya sido propiamente antirreligiosa. Compartía las tesis evolucionistas de Darwin y la concepción de Haeckel, según la cual la ontogenia resume la filogenia, e incluso dudaba propiamente de la existencia del alma en el sentido formulado por las creencias religiosas tradicionales. Por esa razón sostenía: “si por detrás de la libertad se esconde alguna fuerza extraña que la empuja, sin que ella lo sepa, para este o aquel lado, es cuestión que entrego a la meditación de los teólogos” (200).

Sin embargo, en su pensamiento, según Carrillo” está patente un espiritualismo semirreligioso opuesto a todo formulismo y superador de todo rito. En su aparente racionalismo florece un místico irracionalismo, al que llamó metafísica del corazón” (201).

No obstante estos distanciamientos de Tobías Barreto del positivismo tradicional, resulta imposible desarticular su pensamiento de la historia de las ideas positivistas en Brasil.

Tobías Barreto conocía la filosofía germánica e intentó inútilmente introducir algunos elementos del idealismo absoluto de Schelling, y aun de Hegel y Schopenhauer, combinándolos con la filosofía positivista.

La filosofía clásica alemana había encontrado dificultades para su divulgación en tierras latinoamericanas durante el siglo XIX, pues había

llegado muy tergiversada a estas tierras, ya que el idioma alemán no era tan manejado como el inglés o el francés.

El siglo XIX fue un siglo todavía muy afrancesado en la vida intelectual latinoamericana. Esto hacía que la filosofía alemana no se difundiera directamente en el idioma de sus autores, sino a través de versiones francesas e inglesas, así como en menor medida en traducciones al castellano y el portugués. En el caso de Brasil no hubo excepción en cuanto a estos mecanismos de recepción del pensamiento europeo.

Tobías Barreto en su obra Estudios alemanes y en otros trabajos, manifestaba la intención de vincularse directamente al pensamiento filosófico alemán de su tiempo. Así daba muestras de que su pensamiento aspiraba ser abierto a otras fuentes teóricas para vincularse a lo más avanzado de la filosofía de la época.

A partir de su adhesión al positivismo desde aproximadamente 1868, en su obra Cuestiones vigentes, le había otorgado a la filosofía una dimensión muy significativa, criterio este que no era compartido por los positivistas.

Deseaba que la filosofía se convirtiera en un estilo de vida y que no fuese una cuestión de elites, acostumbradas a que solo se cultivase en academias, universidades.

Como admirador de las teorías biológicas que se ponían de moda, compartió el darwinismo social, que justificaba la validez la lucha por la existencia, la selección natural, la adaptación del más fuerte, también el plano social.

Concibe al hombre como un ser biológico, sometido a las mismas leyes que el mundo animal, aunque siempre salvando al hombre porque tiene la razón; y la razón es emancipatoria, la razón libera.

Las ideas socialdarwinistas estimularon en ese multiétnico país las discusiones de moda respecto a la superioridad de unas razas respecto a otras. Era lógico pensar que de algún modo el racismo ganara algunos adeptos entre aquellos que compartían las tesis socialdarwinistas, aun cuando se percataran de lo negativo que resultaban para sus proyectos democráticos y republicanos.

Sin embargo, estas concepciones de raigambre racista tenían en el contexto brasileño y latinoamericano, como plantea Darcy Ribeiro, una lectura diferente.

Según este antropólogo “el racismo latinoamericano es, como se ve, fruto europeo que, trasplantado aquí, cundió pavorosamente. El nuestro

solo tiene de típico, frente al mismo sajón, su carácter asimilacionista y mezclado. Sólo se admite al indio y al negro como materia prima para hacer más mestizos que mejoren por el blanqueamiento, hasta volverse blancos totales. Es todavía aquí, el ideal europeo de blanquitud que opera como motivador. El prejuicio sajón, al contrario, no quiere saber de ningún mestizaje. Detesta a los mulatos como encarnaciones vivas de los feos pecados de la sexualidad interracial. Si el nuestro conduce a la confluencia, el de ellos conduce a la intolerancia y el apartamiento” (202).

También en Brasil la filosofía positivista trató de articularse con la vida científica del país. Fueron varios médicos los que impulsaron este proyecto. El más destacado fue Luis Pereira Barreto. En su libro As tres filosofias quiso lanzar una filosofía para el siglo XX desde el punto de vista brasileño; decía que había que desterrar la fe en lo sobrenatural, acabar con todo el oscurantismo, con toda teología, y en ese plano él cree que el positivismo constituía la vía y el instrumento principal para la emancipación de la teología y la metafísica.

Luis Pereira tuvo polémicas muy fuertes con los jesuitas, sobre todo por el tema de lo sobrenatural y además, se convirtió paulatinamente en un pensador de carácter político, porque empezó a criticar la dominación que se daba después de la colonia.

También criticó el racismo, a pesar de que era positivista, y la sumisión que se mantiene después de la independencia con respecto a Portugal.

Defendió a la población aborigen del Brasil y se enfrentó a todo tipo de dominación, y a lo que fuese aceptar nuevos patrones anglosajones, tanto europeos como norteamericanos. Esto dio lugar a que su posición, siendo él un positivista, deba también ser considerada como muy *sui generis*, y progresista, esto es, favorable al ambiente intelectual, ideológico y político de fines del siglo XIX brasileño.

Miguel Lemos y Texeira Méndes, quienes mueren entre 1827 y 1830, publicaron varios libros y artículos con marcado carácter positivista, entre ellos Nuestra iniciación en los secretos del positivismo.

En general proliferó una gran cantidad de literatura de corte positivista en Brasil en todas las esferas de su vida cultural, y hasta se creó una revista positivista. Este hecho ha motivado que se haya estudiado mucho el positivismo, por la incidencia que aún este tiene hasta nuestros días.

Otro positivista brasileño de una generación posterior a la analizada fue Silvio Romero, que también vive a finales del siglo XIX y escribió varias obras de carácter histórico filosófico. Entre ellas algunas dedicadas al estudio de la historia de las ideas filosóficas en ese país como La Filosofía en el Brasil (1878) y Doctrina contra doctrina o evolucionismo y positivismo en el Brasil.

A mediados del siglo XIX aparecieron varios estudios sobre la filosofía en algunos países de América Latina. En 1864, en Cuba, José Manuel Mestre escribe De la Filosofía en La Habana. En México también por 1870 se publica una otra obra de ese carácter. Esto evidencia que por esa época se intensificó la toma de conciencia de la memoria histórico-

filosófica latinoamericana. Estos son los años en que Silvio Romero escribe su Doctrina contra doctrina, o Evolucionismo y positivismo en el Brasil, así como Ensayo sobre la Filosofía del Derecho, desde la perspectiva positivista.

La obra de Silvio Romero es una crítica contra el espiritualismo, el escolasticismo, las supersticiones religiosas y el eclecticismo. Fue un positivista comteano, seguidor de Haeckel y del monismo materialista, que se propuso buscar una sustancia única, aunque conciliaba estas ideas con posturas hilozoístas de interpretación teológica.

En aquel momento había una gran discusión en Europa sobre la existencia del plasma, o de una *monada* material, -especie de materia monogénica que da lugar a todo lo existente-, como una especie de átomo primario. Silvio Romero se planteó la tarea de reflexionar sobre esa especie singular de átomo.

La obra de Silvio Romero tiene mucha fuerza en el orden sociológico, y también en el orden pedagógico y literario, por haber estudiado muy bien la sociedad brasileña y sobre todo haber estimulado mucho las investigaciones sobre las estructuras socioclasistas, el papel de la clase obrera, los sectores marginales. En ese aspecto se diferenció de Tobías Barreto, al admitir el valor de la sociología como ciencia y la necesidad de conocer las leyes sociales, aun cuando el hombre sea un ser libre en sus actuaciones.

En Brasil, a diferencia de la mayoría de los países latinoamericanos, tuvo más arraigo el positivismo comteano que el spenceriano.

Los representantes de la filosofía positivista en Brasil, como en casi todas partes, ideológicamente eran la expresión de una burguesía nacional. Aspiraban a establecer un régimen capitalista autónomo y una democracia

burguesa propia, que escogiera lo mejor de la cultura anglosajona, especialmente de las formas constitucionales republicanas.

Pretendían una transformación gradual de la sociedad, pero sin ningún conflicto.

El positivismo brasileño indudablemente marca la vida de ese país. No había esfera de la actividad cultural, política, institucional, que no tuviera una huella de ese positivismo.

Sin embargo, los positivistas brasileños tampoco se puede decir que lograron sus objetivos. Lograron una república con una bandera, que porta su consigna, pero en general el ideal de sociedad a que aspiraban no lo pudieron alcanzar, sencillamente porque no dependía de sus buenas intenciones.

Brasil fue sometido también a una penetración imperialista violenta, como la mayor parte de los países de América Latina a finales del siglo XIX. La penetración norteamericana haría que el proyecto de la burguesía nacional se fuese al traste y las aspiraciones de los positivistas se esfumasen.

El proyecto nacional industrial sufrió tropiezos. Este proyecto no tenía un carácter proclamadamente elitista, la mayor parte de estos positivistas tenía un lenguaje muy democrático, en el que le daban participación a la clase obrera, a los sectores campesinos, a los sectores marginados, como la mujer.

Spencer en ese aspecto era muy pródigo. En Principios de sociología aconsejaba a los gobernantes cómo manejar adecuadamente las contradicciones sociales, para resolver los conflictos sociales. La política de utilizar paños tibios para evitar las explosiones sociales está en uso desde hace mucho tiempo.

Las ideas evolucionistas de Spencer también tuvieron influencia en Brasil en el terreno de la filosofía del derecho, como se aprecia en Clovis Bevilacqua (203), además de Tobías Barreto y Silvio Romero. Esto pone de manifiesto que la incidencia del positivismo también irradió hacia otras áreas de la vida política y cultural de ese país.

“Así como la filosofía comteana dominó en Brasil todavía más fuertemente que en Hispanoamérica del mismo modo también allá el positivismo jurídico-sociológico ejerció una preponderancia más completa y durante mayor tiempo”(204) plantea Josef Kunz.

Como puede apreciarse la mayoría de los investigadores coinciden en que la incidencia del positivismo en Brasil fue mucho mayor que en el resto de los países latinoamericanos y por esa misma razón una valoración de su significado en la historia de ese vasto país se hace imprescindible a la hora de estudiar la integralidad de su evolución política, social y cultural.

Una de esas valoraciones la ofrece Marisela Fleites cuando concluye que “Por surgir como alternativa frente al pensamiento escolástico y ecléctico, por oponerse al régimen monárquico que mantenía las relaciones de producción de tipo feudal-esclavista, por responder a los intereses de la burguesía nacional en ascenso que, respecto a los terratenientes, era una clase revolucionaria, por sus pronunciamientos contra la guerra, contra el colonialismo, a favor de la fraternidad entre los pueblos, por su preocupación por el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo del proletariado, por su preocupación por el desarrollo de la ciencia y la técnica como vía para hacer avanzar la industria y erradicar el oscurantismo religioso, por todas estas razones, podemos concluir que, a diferencia del positivismo europeo, esta corriente desempeñó un papel progresista en la historia de Brasil” (205).

El fermento empirista y objetivista en el análisis científico, así como en la praxis política, pedagógica, jurídica, etc., que fue propio de los positivistas latinoamericanos, resultó muy marcado en el caso de los brasileños.

Entre los elementos de carácter progresista que fueron propios también de los positivistas brasileños, incluso de los ortodoxos, cabe destacar sus críticas al pasado colonial

e imperial, a la educación religiosa su promoción de la educación patriótica y cívica (206), su estímulo a la investigación científica, su impulso al desarrollo industrial, su defensa de los derechos de los obreros (207).

El simple hecho que las ideas positivistas provocaran virulentas críticas por parte de los sectores conservadores brasileños constituye una expresión del sentido progresista de sus planteamientos. Una prueba de la confrontación entre las ideas positivistas y las católicas se aprecia en los ataques (208) que encontró esta filosofía desde las filas del neotomismo en Raymundo Farias Brito.

El momento de esplendor del positivismo brasileño se sitúa en las tres últimas décadas del siglo XIX, pero ya desde ese mismo período comenzaron a evidenciarse muestras de su progresiva debilidad frente a la

restauración del pensamiento metafísico y a la promoción de ideas fideístas e irracionistas que irían saturando la vida filosófica brasileña del siglo XX.

A juicio de Joao Cruz Costa, “el positivismo alcanzó con la república, por un momento su más alto nivel, con motivo de la Constituyente de 1891, pero, a partir de entonces comenzó a declinar, sufriendo, como diría uno de sus jefes religiosos, Miguel Lemos, una fatal atenuación. El materialismo, vago y simplista, fue desplazado por un creciente, pero también incierto y confuso, movimiento de resurrección metafísica, mientras el spencerianismo se prolongaba en la especulación científica y en la sociología” (209).

Resulta muy meritorio que los positivistas estimularan los estudios sociológicos sobre la realidad brasileña (210), en los que se analizaban problemas concretos del país, en lugar de estudios teóricos generales.

En la actualidad existen en varias ciudades brasileñas grupos positivistas que no abandonan sus pretensiones de renovación social y se mantienen cultivando y suscribiendo el pensamiento positivista (211)

Esto significa que la influencia del positivismo no desapareció por completo de Brasil, ya que hubo áreas de su actividad intelectual donde sobrevivió su influencia aún durante muchos años.

Algunas razones históricas de peso tienen que explicar el porqué del fuerte arraigo de esta filosofía en ese país. La historia de las ideas filosóficas no puede medirse simplemente por fuerzas caprichosas y eternamente ignoradas.

Las investigaciones sobre las particularidades del desarrollo de las ideas positivistas en Brasil ya han dado mucha luz sobre este interesante fenómeno, pero continúan revelando aristas desconocidas de su impacto y significación en las más diversas esferas de su vida cultural.

Aun cuando es cierto en sentido general, como ha sostenido con razón Leopoldo Zea, que “después de la escolástica ninguna otra corriente ha llegado a tener en Hispanoamérica la importancia que tuvo el positivismo”(212), las repercusiones de esta filosofía no se comportaron de manera homogénea en todos los países.

Mientras que marcó la vida sociopolítica y cultural de Brasil durante la segunda mitad del XIX, en Ecuador solo encontraría algunos simpatizantes cautelosos, pero ninguna personalidad que le hiciera trascender más allá de cátedras aisladas o discursos de poco eco en el ambiente intelectual de ese país andino.

Al menos resulta llamativo que los propios investigadores ecuatorianos no revelen pruebas suficientes para reconocerle al positivismo un espacio específico en sus estudios de significativa importancia o similar al que le conceden en su país a la ilustración, el romanticismo o el espiritualismo.

Aunque se hace referencia a algunos efectos de las ideas positivistas en la vida política y educativa ecuatoriana, no destacan la existencia de “paladines de excepción” como lamenta Alfredo Carrillo.

Según este historiador ecuatoriano, “en Bolivia y el Ecuador, con la transformación política operada a fines del siglo XIX, concepciones positivistas hacen sentir su influencia en la educación pública y en varias otras instituciones. Mas, pronto el positivismo transformista y evolucionista de Darwin y Spencer comienza a desalojar al positivismo comteano” (213). De lo cual se puede inferir que las ideas de Comte a la vez tuvieron algún reconocimiento, pero nunca se convirtieron en una corriente intelectual de peso en la vida cultural ecuatoriana de esa época.

También esto evidencia que en Ecuador la recepción de las ideas de Comte fue fugaz en tanto la de Spencer fue mucho mayor, como sucedió en la mayoría de los casos del resto de los países latinoamericanos.

En una breve referencia que realiza sobre el positivismo en su amplio y profundo análisis sobre la historia del pensamiento ecuatoriano, Carlos Paladines señala que “el repudio al ejercicio ‘metafísico’, así como las esperanzas depositadas en la versión positivista de la experiencia sensible, descansaban en último término, en una doble demanda: por una parte en la necesidad que las sociedades modernas tenían de personal capaz de impulsar sus planes de desarrollo y responder así a los requerimientos de la sociedad burguesa en expansión; por otra en la revalorización que el pensamiento humanista moderno venía realizando de la naturaleza material y la consiguiente búsqueda de sus secretos, que se lanzaron a apoyar las ciencias de la naturaleza,”(214). Por tanto los presupuestos de que partía el ideario positivista y las condiciones sociopolíticas, económicas e ideológicos en que este se desarrolló, no se diferenciaban sustancialmente de las del resto de los pueblos latinoamericanos en ese período; sin embargo, las repercusiones del mismo, sin duda, fueron mucho más tenues.

Entre quienes se identificaron con las ideas positivistas en Ecuador estuvieron Julio Endara y Belisario Quevedo, quienes desarrollaron su labor intelectual con mayor fuerza entre los años veinte y treinta del siglo XX.

Endara, siguiendo la perspectiva de José Ingenieros, profundizó en los estudios de la psicología evolutiva, y en especial en la evolución de la personalidad. Con una postura de franco corte materialista y fundamentada en los estudios biológicos y psicológicos de la época, arribó a conclusiones de acentuado carácter ateo, al sostener: “La ciencia, que ha constatado la verdad de la evolución, no ha intentado ni intentará probar que ésta se termine o terminará. Sólo cabe que algún cataclismo físico, acabando con la especie humana, imposibilite su evolución ulterior. Mientras ello no suceda, estamos seguros de que como consecuencia de las influencias recíprocas entre el hombre y el medio, el progreso de la personalidad humana será incontenible, sin que para realizarse necesite, como no lo ha necesitado hasta hoy, del concurso de las fantásticas influencias divinas, preconizadas por las religiones. El alma, la personalidad, es el producto de la evolución y de ninguna manera la revelación de un espíritu divino; la ontogenia y la filogenia lo afirman” (215).

Por su parte, Belisario Quevedo prestó más atención a los estudios sociológicos y éticos. Su intención era que los estudios sobre la moralidad se rigieran por criterios estrictamente científicos, por lo que abogó por la constitución de una ciencia de la moral que cumpliera todos los requisitos de una ciencia. A su juicio: “Las ideas, los sentimientos sociales existen de alguna manera independientemente de las conciencias individuales, y cuando se traducen en hechos, cuando se realizan, los llamados hechos sociales, y revelan más que la personalidad del que los ejecuta las características del tipo social. Así pues, el fenómeno moralidad, el hecho moral es eminentemente un hecho social, un fenómeno social. Cuando obramos moralmente hay en nosotros algo más que nuestro yo, hay el yo social asimilado a nosotros, compenetrado en nosotros. En el acto

inmoral se sobrepone nuestro yo al yo social; por eso la sociedad los condena” (216). Aquí estamos en presencia de la típica concepción positivista que presupone estudiar todos los fenómenos de la conducta humana como hechos sociales que pueden y deben ser analizados como manifestaciones de leyes propias del estudio de las distintas ciencias, en este caso de una ciencia social de la moralidad.

Todo su análisis pretende fundamentarse en ejemplos extraídos de la vida real, donde la especulación no tiene cabida. Por eso, tanto sus análisis como los de Endara están saturados de ejemplos dirigidos a demostrar la validez de las tesis que sustentan.

Arturo Andrés Roig -quien ha investigado detenidamente la historia de las ideas filosóficas en Ecuador, además de sus valiosos análisis en general sobre la filosofía latinoamericana-, considera que el desarrollo de las investigaciones sociológicas, primero bajo influencia krausista y luego positivista, recibió múltiples influencias, en primer lugar de varios positivistas europeos como Comte, Taine, Le Bon, Durkheim y Tarde, aunque la lectura de Comte no siempre fuese directa. Pero un mayor significado tuvo, según él, el pensamiento sociológico procedente de Inglaterra, en especial el de Spencer, que favoreció un cierto darwinismo social. “La fuerte tendencia pedagógica y normativa del saber sociológico latinoamericano -afirma el investigador argentino- condicionó de modo permanente la recepción de las influencias del autor inglés”(217).

De manera que, no obstante la relativa débil acogida del positivismo en el pensamiento ecuatoriano, también dejó alguna huella en el terreno educativo y de las investigaciones sociológicas. En este aspecto tampoco difiere sustancialmente del resto del continente.

Una situación distinta, en cuanto al auge de las ideas positivistas, se produjo en Bolivia a fines del siglo XIX cuando el positivismo logra desplazar la influencia del krausismo(218). En este país sobre todo después de la Guerra del Pacífico -en la que perdió su salida al mar- la influencia de los positivistas se hizo fuerte y dio lugar a que prácticamente las dos universidades más importantes, La Paz y Chuquisaca (Sucre), se convirtieran en los centros más importantes del positivismo durante la última década del siglo XIX y a principios del siglo XX.

El auge del liberalismo que logró asumir el poder en 1899 se encuentra orgánicamente estructurado a la difusión de las ideas positivistas. Las transformaciones económicas y sociopolíticas que se produjeron en ese país con el cambio de siglo estuvieron vinculadas al ideario positivista.

A juicio de Javier Medina “el siglo XX llegó a Los Andes de la mano del liberalismo positivista que produjo un moderno sector exportador, el crecimiento de la industria extractiva, el excepcional desarrollo de los centros urbanos, ampliación de la infraestructura del transporte a través de los ferrocarriles, la destrucción activa de las comunidades indígenas y la extensión de la hacienda latifundista, el antichilenismo y el guerrerismo, además del federalismo” (219).

Los positivistas no sólo ocuparon, aunque con resistencia, los principales lugares de la vida académica boliviana, sino los principales puestos públicos y gubernamentales. El discurso positivista resultaba de

relativo fácil acceso y comprensión, y muy diferente a otras corrientes filosóficas cuyas formas de expresión resultaban más esotéricas.

En Bolivia la importancia del positivismo también se evidenció al crearse un comité en la Universidad de Sucre que se denominó “los positivistas”, los cuales intentaron algún tipo de trascendencia política. Parece que lo lograron, pero donde más efecto alcanzaron fue en la vida pedagógica y también era un positivismo comteano en gran medida, que se daba en las escuelas normales de las principales ciudades, entre ellas Cochabamba, La Paz y Sucre. Por doquier se respiraba un ambiente positivista mucho más fuerte que en Ecuador y muy distinto a la religiosidad positivista brasileña.

En esos tres centros el positivismo alcanza gran fuerza, ya que en esa época se hicieron algunos balances del positivismo y su auge; por ejemplo, Miguel de los Santos Taborda escribió un libro: El positivismo, sus errores y sus falsas doctrinas, que constituye una especie de mea culpa ya que Taborda había sido inicialmente positivista y luego rechazó esta filosofía.

Los bolivianos no se diferenciaban de los restantes positivistas latinoamericanos en cuanto a su veneración la ciencia y el avance tecnológico como expresión de progreso, unido al rechazo al oscurantismo clerical y la defensa de los ideales democráticos apropiados a la vida moderna.

“Desde luego, el positivismo -observa Francovich- trajo un sentido progresista de la vida. El carácter intelectualista del positivismo lo conducía a pensar que el progreso tenía con el predominio cada vez mayor de las fuerzas del pensamiento y que una vez vencidas las resistencias establecidas por los prejuicios, la ignorancia y las concepciones arcaicas de la realidad, las leyes naturales de la historia conducirían a formas cada vez más perfectas de la vida social. Esa confiada seguridad en el futuro nacional y humano era común en Bolivia a todos los hombres del principio del siglo XX”(220).

Entre los rasgos que caracterizaban a los positivistas bolivianos se encuentran también la crítica a la metafísica, así como el desarrollo de ideas materialistas que en algunos casos llegan hasta el ateísmo, como al parecer se aprecia en Benjamín Fernández, un liberal muy metido en la política, pero sobre todo un gran crítico de todo el pensamiento religioso de la época.

Otras personalidades que compartieron esas ideas filosóficas fueron Luis Arce Lacase y Daniel Sánchez Bustamante, quienes viven hasta la década del treinta y consideran que en Bolivia el positivismo dominó hasta esa época.

Ignacio Prudencio Bustillo fue de los positivistas bolivianos que más repercusiones tuvo en la labor educativa, por su papel en la realización de reformas en la enseñanza universitaria. Sus análisis, como los demás positivistas de este país, obligatoriamente tenían que abordar el problema étnico como uno de los elementos de necesario tratamiento en cualquier estudio de la sociedad boliviana.

A su juicio: “el problema de la formación del carácter nacional, que preocupa a los sociólogos argentinos, no se ha planteado todavía en Bolivia. Aquí dos razas primordiales, espiritual y físicamente diferentes, se han cruzado sin obtener el tipo racial boliviano. La raza indígena ha triunfado a la española, y esta victoria del más fuerte ha determinado la transmisión al mestizo de los caracteres físicos del indio. A esta etapa de la evolución de las razas ha sucedido una nueva, caracterizada por la intromisión del mestizo preformado y del extranjero. De aquí han emanado las generaciones actuales, cuya variedad es tan asombrosa que aún no le está dado al sociólogo marcar los caracteres salientes del pueblo boliviano” (221).

Para él, este proceso de formación de este pueblo era aún muy incipiente, pero por estas mismas razones eran más los defectos que las virtudes los que, según su criterio, caracterizaban al boliviano. Por eso se lamentaba de la mediocridad del mismo al plantear que “cuando leí El hombre mediocre, de Ingenieros, pensé que el sabio argentino había hecho sus observaciones en nuestro suelo...”(222).

La mayor parte de los positivistas bolivianos se quejaba de la presumida imperfección del mestizaje que se había producido en el altiplano. El más significativo de todos ellos fue Alcides Arguedas, quien se lamentaba de las raíces étnicas del pueblo boliviano, al considerarlas como una seria traba al desarrollo de ese país en todos los órdenes. Las tesis socialdarwinistas alcanzaron en este autor un grado

tal, que lo han convertido en uno de los símbolos del racismo y del rechazo al mundo indígena, así como al mestizaje que ha caracterizado la historia latinoamericana. Tanto en su obra Pueblo enfermo (1908) como en Raza de bronce o en su Historia general de Bolivia (1926) se pueden apreciar estos elementos.

Arguedas consideraba que el problema principal de la situación socioeconómica y política nacional era las características de ese tipo de mestizo, el cholo. “La historia de Bolivia es pues, en síntesis -para él- la del cholo en sus diferentes encarnaciones, bien sea como gobernante, legislador, magistrado, industrial y hombre de empresa. Y el cholo -repetimos,- si logra llenar sus aspiraciones y consigue algún éxito, ofrece el espectáculo de un tipo dominador, generalmente arbitrario pero esmeroso de que sus arbitrariedades no sean aparentes ni caigan dentro de la penalidad de los códigos. Si está todavía cerrado en las estrecheces de su medio social, entonces presta oídos a los agitadores demagogos que por conseguir un éxito electoral o hacerse populares, le hablan de sus derechos sin recordarle nunca sus deberes y es partidario de todas las nivelaciones radicales porque se imagina que así puede borrar diferencias de cultura, moralidad, carácter y tenacidad.” (223).

Además de considerar que la mediterraneidad de ese país le afecta muy negativamente, piensa que “son los gobernantes cholos, con su manera especial de ser y concebir el progreso, quienes han retardado el movimiento de avance en la República, ya no únicamente bajo el aspecto institucional, sino también en sus factores económicos e industriales, de tan grande influencia en el mundo” (224).

Para Arguedas, el lastre étnico era muy difícil de resolver para facilitar el desarrollo de su país, pero en cierto modo este hecho lo hacía extensivo a los demás pueblos andinos. Por lo que lógicamente provocaría una natural reacción en aquellos que no compartían sus concepciones racistas.

Su tesis de la enfermedad psicológica de la raza indígena, por supuesto que serviría para justificar de algún modo la dominación colonial y neocolonial a que han sido sometidos estos pueblos, y en particular el suyo. La fácil “solución” al problema del retraso parecía que la tenía este tipo de positivista que proponía que se favoreciera la inmigración europea. Una explicación de este carácter implicaba concebir como algo básicamente natural las condiciones de vida de estos pueblos condenados entonces por su condición biológica.

Según Arguedas, “de no haber predominio de sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el orden material, y estaría hoy al mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes migratorias venidas del viejo continente.”(225).

Esta opinión le conduce a pensar que incluso los europeos y _gringos más pobres y deheredados “pero con virtudes de ahorro, economía y previsión y la noción del valor del tiempo” (226) que llegaban a Bolivia, hacían fortuna rápidamente y se marchaban sin aportar nada al país.

En ese callejón sin salida situó Arguedas al porvenir del pueblo boliviano, como el de otros similares, al atribuirle a factores fundamentalmente étnicos las causas de su pobreza.

Indudablemente que tales ideas en nada contribuían a estimular la búsqueda de salidas propias a la situación socioeconómica de estos países latinoamericanos. Y a la vez, eran muy bien apreciadas tales concepciones socialdarwinistas, tanto en las nuevas metrópolis neocoloniales como entre algunos aristocráticos sectores nacionales que se han beneficiado con la situación de dependencia económica y de sumisión política

En Bolivia el positivismo fue impregnado con un criterio muy racista y dio lugar a una reacción virulenta contra cualquier intento de transformación radical que superara aquel orden social tan obsoleto.

Se puede sostener que esta filosofía predominó en la vida intelectual de ese país hasta la década del cuarenta.

El libro de Arguedas -que ha sido muy criticado tanto dentro como fuera del país, pues en él se exagera el problema de las supersticiones y de la humildad de los indígenas-, sin embargo, tuvo eco favorable inicialmente en algunos sectores intelectuales del positivismo latinoamericano..

Algunas de estas ideas de los positivistas bolivianos han dado lugar a que hayan sido muy duramente criticados. Y por tal motivo se generalizó esta crítica al punto de no encontrar idea alguna de valor en dicha filosofía.

En última instancia, los investigadores bolivianos son los que mejor conocen y aún tienen la tarea de justipreciar si realmente en ese país el positivismo cumplió o no un papel progresista . Pero una ligera mirada desde el exterior sobre el asunto, indica que su valoración no puede ser diametralmente distinta a la de los demás países latinoamericanos.

Aunque hubo tempranas referencias a la filosofía de Comte en el Perú a través de la visita del español José Joaquín de Mora(227), quien

afiliado a la escuela escocesa del sentido común encontraría algunos puntos de coincidencia con el fundador del positivismo y divulgaría algunas de sus ideas. Sin embargo, al igual que en la mayoría de los países latinoamericanos, fue Spencer el filósofo positivista de mayor recepción en ese otro país andino.

Destacadas personalidades de la vida intelectual peruana como Manuel González Prada, Mariano Cornejo, Javier Prado Ugarteche y Manuel Vicente Villarán, entre otros, se identificaron con las ideas positivistas, y algunos de ellos llegaron también a proponer la necesidad de estimular la inmigración europea para lograr el perfeccionamiento racial.

El socialdarwinismo estuvo muy presente en los análisis de la mayoría de ellos. Así, en caso de Javier Prado, quien llegó a ocupar la rectoría de la Universidad de San Marcos, utilizó ese enfoque para muchos de sus análisis. Entre ellos, a la hora de destacar el papel de la enseñanza universitaria en el mejoramiento educativo (228,) y en general en el perfeccionamiento de la sociedad peruana.

Este enfoque se aprecia también a la hora de analizar el beneficioso proceso independentista de América Latina. A su juicio: “En la vida social, toda fuerza que no se aprovecha, toda sustancia que no se asimila, toda rueda que no se mueve, produce un entorpecimiento, una descomposición y un desequilibrio. Y si estos males se desarrollan en un organismo naturalmente enfermo, como lo fue el régimen español en América, toman ellos las proporciones más graves y alarmantes; a despecho de los mejores propósitos de voluntades parciales, cuyos esfuerzos, como los de algunos monarcas españoles y gobernantes, se estrellaron ante la resistencia invencible; a despecho de la conducta de ejemplares varones, especialmente eclesiásticos, que se preocuparon en el Perú en desarrollar la caridad, en moderar las vejaciones de los poderosos, en mejorar y purificar las costumbres; a despecho, en fin, de la bondad natural y caballeresca, de la inteligencia espontánea, de la riqueza de la tierra” (229).

Pero a su juicio, “El principal obstáculo ha provenido necesariamente del que es el primer factor social: la raza”(230).

Consideraba que “los males han sido y son muy graves, pero hay remedios para combatirlos. Proviendo aquellos, en primer lugar, de la influencia de la raza, es preciso modificar ésta, renovar nuestra sangre y nuestra herencia por el cruzamiento con otras razas (sic) que proporcionen nuevos elementos y substancias benéficas”(231). Por tal motivo suscribía la

tesis del argentino Juan Bautista Alberdi, según la cual “En América gobernar es poblar” (232).

Indudablemente, Prado, como otros positivistas latinoamericanos de su época (233), consideraba que un incremento de la población culta, que prefería fuesen los inmigrantes europeos, contribuiría al perfeccionamiento de las instituciones y de la vida latinoamericana en general. Pero a la vez se lamentaba, y eso resulta muy meritorio, de que no se estudiasen, en América Latina sus problemas específicos en todo orden de relaciones tanto materiales como intelectuales, para incrementar los niveles de progreso. Por eso sostenía: “Los pueblos americanos, a pesar de la protección y aparente riqueza de su suelo, la juventud y fuerza de sus razas, viven, sin embargo, esclavizados por la corriente irresistible de la actividad intelectual de las sociedades del viejo Continente. No es, pues, sensato que descuidemos el estudio de los trascendentales problemas religiosos, filosóficos, sociales y políticos que en éste se desarrollan” (234). De tal manera, los positivistas peruanos se preocupaban por el estudio de las particularidades socioeconómicas y culturales de sus respectivos pueblos, con el objetivo de contribuir a su progreso.

Esa preocupación se aprecia en Manuel Vicente Villarán, quien luego de expresar la fundada confianza en las jóvenes generaciones, como era propio del discurso positivista, al hablar en un congreso de estudiantes latinoamericanos en 1914 sobre cuál debía ser su misión destacaba:” No olvidemos que las universidades latinoamericanas tienen una misión nacional dentro del orden científico. En nuestras aulas deben estudiarse nuestra geografía, nuestro cielo, nuestra raza, nuestra historia, nuestra política, nuestras instituciones. Tópicos nacionales de esta índole ponen en consorcio la ciencia y el patriotismo; concilian el amor a la verdad con el interés por el bien público; y uno y otro se rejuvenecen y exaltan con tan feliz asociación. Ahorán si la ciencia nacional es la más útil, recordemos que es también la más difícil; porque la ciencia general es obra de la colaboración de todos los pueblos y viene preparada y asimilable desde fuera; mientras que la nacional debemos hacerla nosotros mismos, gracias a observaciones propias e investigaciones originales” (235).

También la orientación pedagógica que motivaba a estos pensadores se orientaba hacia el empirismo y el utilitarismo afín al postulado positivista. Según Adam Anderle: “En Perú la activa participación de los asesores positivistas en la política gubernamental se inicia a partir del segundo

período presidencial del general Castilla (1860-1862). A su propuesta, los asuntos de educación se situaron en el vértice de la modernización” (236).

La Universidad de San Marcos fue un escenario propicio para el cultivo de las ideas evolucionistas a principios de la década del setenta, como se aprecia en el catedrático Juan Federico Elmore. Al mismo tiempo, José Antonio Barrenechea en el terreno de la política y el médico Daniel A. Carrión a su vez defendieron las tesis del evolucionismo en su interpretación positivista.

Un destacado representante del positivismo peruano fue también Mariano Cornejo, quien sobresalió por sus investigaciones sociológicas. Esto motivó que fuese elegido miembro del Instituto Internacional de Sociología y que en uno de sus congresos en Suiza en 1909 tuviese que sostener una disertación sobre el papel de la solidaridad en el desarrollo social. Según su criterio: “Los factores biológico, la raza, la herencia, que tienden a la unidad orgánica, se relacionan con la intensidad del sentimiento solidario: pero sus efectos para manifestarse requieren del concurso de otros intereses nacidos de la vida común”(237). A partir de esta concepción clasifica los factores que inciden en el desarrollo social, como aquellos de asimilación y diferenciación -aquí la huella de Spencer es marcada-, y los de carácter psíquico.

En varias de sus obras la huella positivista es evidente, como La organización de la paz, (1928) y La guerra desde el punto de vista sociológico (1933) con su obra Sociología General editada en 1908 que alcanzó a ser publicada también en francés.

Como puede apreciarse el positivismo también cobró fuerzas en Perú porque servía de instrumento a la comprensión de la realidad nacional y proponía ideas que sería de utilidad a la emancipación mental y al proceso desalienador que demandaba ese país en ese período. Otra cuestión sería analizar si realmente los ideales positivistas lograron realizarse o no por múltiples factores estructurales de aquella sociedad, y por la dominación impuesta por las nuevas fuerzas monopólicas del capitalismo mundial.

f) El positivismo en el Cono Sur.

Con anterioridad a la época en que Hostos divulga sus ideas positivistas en Chile, esta filosofía había dejado sentir marcadamente su influencia

en este otro país andino. Ya desde la quinta década del siglo pasado José Victoriano Lastarria, Francisco Bilbao, Valentín Letelier, Eduardo de la Barra, y los hermanos Luis, Jorge y Juan Enrique Lagarrigue, entre otros, sostenían posiciones colindantes con el positivismo.

Algunos pensadores e investigadores latinoamericanos, como Alejandro Korn, Francisco Romero, Ricaurte Soler y otros, han sostenido, incluso, la tesis de la existencia de un positivismo autóctono en ese país, basándose en la afirmación de Lastarria, según la cual sus ideas coincidían con las de Comte antes de haber leído las del filósofo francés. En verdad, esta tesis exigiría una investigación mucho más detallada para ser considerada como válida, si se toma en cuenta que en la evolución del pensamiento filosófico de la época necesariamente tenían que producirse coincidencias, como sucede hoy en día también, partiendo de los antecedentes científicos naturales, filosóficos y culturales en general comunes a distintos pensadores aun en diversas latitudes, producto del rápido intercambio de ideas que el desarrollo capitalista trajo aparejado con la internacionalización de las relaciones económicas y sociales.

Durante los años sesenta y setenta, el positivismo tomó más fuerza y se plasmó en la creación de varias instituciones (238), reformas en la enseñanza y en la política de varios gobiernos liberales de la época (239). Además, la influencia de estas ideas traspasa los límites nacionales, no sólo por la frecuente emigración forzada de sus representantes a otros países vecinos debido a motivos políticos, sino también por la educación que en instituciones docentes chilenas reciben jóvenes de otros países latinoamericanos.

El máximo representante del positivismo chileno fue Lastarria, quien desde la cátedra, fundamentalmente, pero también desde la tribuna política y literaria, y a través de sus múltiples obras, difundió esta filosofía.

Trató de materializar sus ideas en sus gestiones como funcionario gubernamental y con la creación de varias instituciones culturales. Su obra filosófica principal Lecciones de Filosofía Positivista fue utilizada como libro de texto en varias universidades del país, de México, Brasil y Portugal.

Coincidiendo con la concepción comteana de los tres estadios, Lastarria considera que "La filosofía positivista, que es el conjunto del saber humano, esto es, el estudio de las fuerzas de la materia y de las condiciones o leyes que rigen estas fuerzas, se distingue de la filosofía

teológica y de la metafísica en que ella es de una misma naturaleza que las ciencias de que procede, en tanto que la teología y la metafísica son de otra naturaleza y no pueden ni guiar las ciencias ni ser guiadas por ellas. Las ciencias, la teología y la metafísica no tienen entre sí una naturaleza común, esta naturaleza común no existe sino entre la filosofía positiva y las ciencias". (240). De acuerdo con ese principio, insiste en que dicha filosofía debe, a partir de los hechos, descubrir las leyes invariables que rigen a todos los fenómenos y reconoce la imposibilidad de arribar a sus causas reales (241). Es decir que el fenomenalismo y el agnosticismo que acompañan a esta filosofía también están presentes en él.

El subjetivismo se plasma además en su gnoseología, al abordar el problema de la diferencia entre las ciencias y los problemas filosóficos que se derivan de ella, cuando sostiene: "La filosofía de una ciencia se distingue de la ciencia misma. Admitiendo, como dice Stuart Mill, que la palabra filosofía ha significado siempre el conocimiento científico del hombre como ser intelectual, moral y social, ella comprende todo lo que el hombre puede conocer, pero sólo con referencia al modo de conocerlo, esto es, a la doctrina de las condiciones del conocimiento humano. La filosofía de una ciencia consiste de esta manera en el procedimiento que emplea el espíritu para descubrir sus verdades, para comprobarlas y para coordinarlas en una disposición metódica, en vista de la mayor claridad de concepción y de la comodidad más inmediata" (los subrayados son nuestros) (242). Aquí queda evidenciado el carácter propio de esta filosofía, esencialmente idealista subjetivo y que reduce toda la función de la filosofía a la simple tarea de coordinar la forma que adquieren los conocimientos extraídos de la observación empírica, sin plantearse la cuestión de desentrañar la esencia que subyace tras los fenómenos (243). Por otra parte, ese criterio de la comodidad sería esgrimido con frecuencia, tanto por el empiriocriticismo como por el neopositivismo, y encontraría su refutación incluso en las críticas de múltiples representantes de la filosofía contemporánea.

En correspondencia con el "método positivo", Lastarria recomendaba: "debemos antes de todo tratar de combinar sabiamente el razonamiento con la observación, por medio de un método seguro y general: pues todo conocimiento resulta siempre de una realidad objetiva combinada con el orden subjetivo. En otros términos, en todo conocimiento hay dos cosas, como dice Littré, a quien seguimos en esta exposición del método, el objeto y el sujeto: el objeto da la materia del conocimiento, y el sujeto da la

forma" (244). Esto muestra cómo el pensador chileno pudo superar las limitaciones metafísicas propias a la gnoseología positivista. Sin embargo, se destaca en ella la defensa del método experimental (245) y la crítica al dogma y el oscurantismo, que en el ámbito intelectual latinoamericano resultaba muy favorecedor para el progreso de las ciencias y contrario a la supremacía que hasta ese momento había tenido la enseñanza religiosa.

Lastarria no fue ateo, pero sí mantuvo una firme posición anticlerical; ataca el papel ideológico de la religión como "instrumento de dominación" (246) al servicio del colonialismo y de la codicia de los gobernantes.

El pensamiento sociopolítico de Lastarria se caracteriza por su lucha contra todos los resagos de la sociedad feudal, como los "mayorazgos" que habían prevalecido en su tiempo en Chile (247), y por su defensa de la "ley providencial del progreso de la humanidad" (248). A su juicio, en el desarrollo social se produce una lucha entre los sentimientos (que constituyen el elemento conservador) y la inteligencia (elemento progresivo), y el resultado es el mejoramiento constante de la condición humana (249). Se plantea "hacer un estudio comprensivo de la evolución social de la humanidad y conocer las leyes de su progreso" (250) y diferenciarlas, pues "Estas leyes no son fatales como aquellas a que está sujeto el universo físico y los seres que están dotados de razón; al contrario, llevan en sí el carácter de libertad que se halla esencialmente comprendido en las facultades del hombre" (251). En correspondencia

con ese criterio Lastarria se presenta como uno de los más grandes defensores del liberalismo burgués en ese país.

Con la marcada influencia de Bentham y sobre todo de Stuart Mill, concibe la libertad como un "don natural" (252) y lucha por lograr mayores libertades del individuo frente al Estado. Insiste en la necesidad de salvaguardar la soberanía del individuo (253) y piensa que por esa vía los pueblos latinoamericanos podrán llegar a alcanzar incluso más democracia que la lograda en Europa. (254). Rechaza la subestimación de que han sido objeto los pueblos latinoamericanos por parte de los europeos (255) y sostiene que en verdad serán los europeos quienes tendrán que aprender de América (256), porque sería en este continente donde se alcanzaría la verdadera democracia; por eso piensa que la filosofía y la literatura latinoamericana, deben reflejar nuestra realidad

(257) y no ser un instrumento de las clases privilegiadas.

Coincidiendo con Comte en que las ideas determinan el desarrollo social (258), sugiere llevar las nuevas ideas a las masas populares por medio de la educación como vía fundamental para su liberación (259). A su juicio, el Estado posee una función armonizadora (260) de los intereses de clases, y mediante su perfeccionamiento se podrán evitar las convulsiones sociales que afectan el progreso de la humanidad.

Como puede apreciarse, las ideas filosóficas de Lastarria coincidieron en gran medida con las de los representantes del positivismo en su primera etapa, y tendrían una gran repercusión en la vida sociopolítica y cultural chilena del siglo pasado.

El discípulo de Lastarria, Francisco Bilbao, compartió también las ideas de su maestro, pero no de forma tan completa, por cuanto en su pensamiento se aprecia más la influencia de Laménais y se deja sentir con mayor fuerza la religiosidad. A diferencia de los positivistas, no rinde tanto culto a la ciencia y a la industria como al espíritu de justicia y a la razón (261); por esta razón es considerado por muchos como un racionalista (262) y representante de una nueva religión.

En verdad, en su obra El evangelio americano se aprecia, por un lado, su marcado anticlericalismo, pero a la vez el intento por fundamentar una "religiosidad racional" (263), que sirviera de premisa en la emancipación de los pueblos latinoamericanos.

Por sus ideas fue perseguido, y en el exilio en Francia y Argentina pudo cultivar la amistad de muchos hombres que coincidieron con sus ideas, sin que se plantearan la creación de una nueva iglesia, como habían hecho los positivistas brasileños.

Bilbao depositó toda su confianza en la razón humana y en las posibilidades del hombre como individuo soberano (264); considera que la esencia de la libertad radicaba en la posibilidad del libre pensamiento (265). Este podía emancipar al hombre de la superstición y el dogmatismo (266) que justificaba el despotismo, y hacerlo superar la fe cerrada del catolicismo. Según él, a diferencia de lo sostenido por este, "es sin duda más científico y más conforme a las intenciones de la providencia, ver a la especie humana con idiomas y razas brotar en multitud, en el momento apropiado por incubación de la tierra para la eclosión de los átomos humanos: así brotaron las selvas y la indefinida variedad de todas las existencias, donde quiera que estuvo pronta la cuna del inmenso ovario

que flotaba en el éter" (267), por eso rechazaba la existencia de cualquier centro en el universo, y consideraba que en su inmensidad lo principal era la relación entre los individuos. "La ley suprema de todo lo creado - sostenía- es la ponderación, el equilibrio, la justicia, en una palabra, la medida" (268). Y a partir de ese principio fundamentaba sus ideas sociopolíticas.

Fiel defensor de las ideas democráticas, republicanas, liberales, al igual que su maestro quiere liberar al hombre americano de los vicios que trajo consigo la civilización europea, no sus hombres valiosos, sus productos o su ciencia, sino el colonialismo, el despotismo, la desigualdad y la explotación del hombre por el hombre, a la cual abiertamente se opone (269). Confía en el futuro de América, se opone a todo tipo de fatalismo o de finalismo histórico (270), porque se opone a la libertad. Y tras considerar que "la revolución en su significado filosófico e histórico es la reacción de la justicia contra el mal" (271), recomienda imponer la ley de la justicia y el derecho, pues el fin de todo movimiento revolucionario es lograr la victoria de estos (272). Propone una serie de reformas de marcado carácter anticlerical (273) y confía en que todos los males de la sociedad latinoamericana de su época tendrían remedio con el perfeccionamiento de la educación (274). En este aspecto a su vez se emparentaba con el positivismo, si bien el análisis de su obra lo revela en verdad como un librepensador, cuyas ideas desempeñaron también un papel progresista tanto en Chile como Argentina, donde concluyó su obra intelectual y política.

Otros destacados defensores de las ideas positivistas de orientación comteana fueron los hermanos Lagarrigue, especialmente Jorge y Juan Enrique, quienes finalmente simpatizaron con el socialismo.

Se identificaron con la religión de la humanidad a partir del criterio de que "las luces del siglo XIX nos han mostrado palpablemente que todas las religiones son de origen humano"(275). Jorge Lagarrigue, quien hizo estudios de medicina en Francia, y asumió el positivismo como religión, sostenía: "Todos tenemos una misma fe: la fe en el progreso de la humanidad"(276) que debe estar apuntalada por el criterio de que "las ciencias son los poderosos motores que llevan a los pueblos por la senda del progreso" (277). Por tanto, proponía, "La Sociedad de la Ilustración nos presenta un vasto campo en que ejercitar nuestra actividad, y un altar en que tributar un culto bienhechor a nuestro verdadero dios, la Humanidad" (278).

La iglesia positivista, según Jorge Lagarrigue, o “la Religión de la Humanidad se compone de tres partes fundamentales: el Culto, el Dogma y el Régimen, que reglan respectivamente nuestros sentimientos, nuestros pensamientos y nuestros actos.”(279). Por lo tanto, identificarse con el positivismo como fe religiosa para ellos suponía una postura altruista y un espíritu colectivista, a partir de “La máxima moral, vivir para los demás: la Familia, la Patria y la Humanidad, regla de toda nuestra existencia individual”(280). Esas posiciones le condujeron a una identificación con los sectores sociales más humildes y en especial con la clase obrera, sobre la base de la convicción en la posibilidad de una reorganización de la sociedad ante la insuficiencia del catolicismo para lograr tal aspiración.

“El positivismo, -sostenía Jorge Lagarrigue-, por el contrario, está en aptitud de reorganizar definitivamente la sociedad moderna, porque se apoya en el estudio más profundo que se haya hecho hasta ahora del organismo social”(281). A partir de esa consideración pensaba que se produciría un utópico régimen sociocrático donde los dueños de las industria asumirían una filantrópica postura para el mejoramiento colectivo. A su juicio, “El patriciado industrial, bajo la influencia de la Religión de la Humanidad, hará consistir su felicidad en velar por la suerte del proletariado, que forma la inmensa mayoría de la sociedad; en suministrarle, por el salario, los medios de sustentar modestamente su familia y de desarrollar así su vida moral. Los proletarios, a su vez, reconocerán, por la enseñanza positivista, la necesidad de las grandes concentraciones de fortuna, indispensables a los progresos industriales, y se sentirán más felices, gozando sin cuidado, de los dulces placeres de la familia, que los ricos, continuamente preocupados de los inmensos intereses que están bajo su responsabilidad. Así quedará realizado el programa social que nos legó el régimen católico feudal: incorporar al proletariado, libertado por él, a la sociedad moderna; así quedará fundado el régimen de la sociocracia final, en que todas las fuerzas humanas estarán dirigidas al bienestar común”(282).

Por su parte, el Director de la Sociedad Positivista, Luis Lagarrigue, sostenía que “El proletariado debe incorporarse a nuestra sociedad, material y espiritualmente, adquiriendo la propiedad del domicilio y de la tumba para formar su hogar, y haciéndose capaz de apreciar la Poesía, la Filosofía y la Ciencia para que pueda cooperar dignamente a la educación, la política y la industria, y experimentar las moralizadoras emociones del culto de nuestras verdaderas diosas: la familia, la patria y la

humanidad”(283).

Aunque las distancias entre el marxismo y el positivismo en este aspecto eran extraordinarias, la forma en que se presentaba el discurso de ambas posturas filosóficas respecto a la posibilidad de un mejoramiento social que tuviera en consideración especial a las clases sociales desposeídas no dejaba de tener algunos elementos en común.

El positivismo en su variante religiosa, llegó predicarse en Chile desde 1882, e intentaba a juicio de Juan Enrique Lagarrigue, oponerse a la opinión generalizada de acuerdo con la cual el positivismo sólo servía al avance científico, en verdad, la intención de estos comteanos chilenos era lograr el mayor impacto moral, político y social de las concepciones positivistas en la vida chilena y latinoamericana. Así por ejemplo, este achacaba las consecuencias de las guerras fronterizas entre Chile y Perú a la ausencia de fe ligresía positivista en estos países. Pues aunque exaltaban con frecuencia el patriotismo, el valor mayor a su juicio, como sostenía Luis Lagarrigue, se encontraba en el que consideraban el supremo dueño de la patria, esto es, el Gran-Ser de la Humanidad(284).

Para estos positivistas religiosos “sociológicamente considerada, la Religión está encima de todo. Ella se dedica, en especial, a la cultura del corazón, que es la verdadera fuente de nuestra conducta. Los afectos son indudablemente la causa íntima de los pensamientos y las acciones. Al cultivarnos el corazón, se apodera pues la Religión del fondo de nuestras almas para moralizar nuestra vida entera. Bajo la forma fetichista, politeísta, monoteísta que revistiera sucesivamente antes de alcanzar la forma positiva, ese ha sido su propósito sagrado. En su constitución final, prosigue la misma veneranda labor, pero de un modo más perfecto”(285).

De tal modo, esta concepción positivista de corte religioso articulaba con las críticas que la reacción antipositivista posteriormente le señalaría como deficiencia del positivismo, al no tomar en consideración suficientemente el lado irracional, emotivo, sentimental y hasta pasional de la vida humana, y en su lugar haber hiperbolizado el papel de la razón y la ciencia.

En Chile se cultivaron con intensidad las ideas positivistas, tanto en su variante comteana como spenceriana, y a tono con el vertiginoso

desarrollo cultural de ese país, su tradición de pensamiento filosófico y los estrechos contactos con la vida europea a pesar de su distancia geográfica.

El análisis de los pensadores latinoamericanos que en el siglo pasado e inicios del presente se identificaron con el positivismo, muestra que estos no redujeron su actividad intelectual al plano académico o cultural, sino que estuvo estrechamente entrelazada a la lucha política, a tareas prácticas por lograr la transformación gradual de la realidad socioeconómica latinoamericana.

Mientras en Paraguay el positivismo tuvo pocos seguidores, entre ellos Cecilio Báez, en el caso de Uruguay se había producido una evolución más o menos similar a la de

otros países de la región en cuanto a la sucesión de corrientes filosóficas. El escolasticismo fue reemplazado por la filosofía moderna, la ilustración y posteriormente arraigaron el saint-simonismo, el krausismo, el eclecticismo y el espiritualismo, hasta el advenimiento del positivismo a fines del siglo XIX.

Uruguay y Argentina han tendido históricamente una relación de identidad muy fuerte. No resulta extraño que en el período de difusión del positivismo también tuvieran muchas influencias recíprocas.

Las ideas positivistas en Uruguay parece que fueron introducidas por los argentinos Alberdi, Echeverría y Sarmiento, durante el exilio de estos en Montevideo. Las ideas de Comte no tuvieron tanta acogida como las de Spencer en ese país.

A juicio de Arturo Ardao, “este positivismo uruguayo se movió sin discrepancias dentro de las orientaciones del evolucionismo sajón, desprovisto en absoluto como estuvo de eficacia proselitista la escuela de Comte, tan activa en otras regiones del continente. Puso su acento inicialmente en Darwin y luego en Spencer. Con notas de verdadero radicalismo filosófico en la línea del ciencismo naturalista, influyó profundamente en las grandes transformaciones educacionales a que entonces fueron sometidas la escuela primaria y la Universidad, así como en nuestras ideas políticas, literarias y religiosas de fines de siglo”(286).

A mediados del siglo XIX se fundó la Universidad de Montevideo (1849). En esa época el eclecticismo y el espiritualismo alcanzaron alguna recepción. Entre sus seguidores se destacan Luis José de Peña y Plácido Echauri, pero en verdad, como espiritualistas no trascendieron tanto.

El positivismo tomó relativa fuerza a partir de 1875 y predominó en la vida filosófica uruguaya hasta fines de ese siglo. Fue cultivado, entre

otros, por Andrés Lamas, José Pedro Varela, Angel Floro Costa, Martín C. Martínez y Carlos María de Pena, quienes lo impulsaron a través de la labor pedagógica.

También se destacaron Julio Jurkowski y Alfredo Vázquez Acevedo, quien ocupó la rectoría de dicha Universidad durante las dos últimas décadas del siglo pasado, que coincide con la etapa de mayor auge de las ideas positivistas. Estos fueron los principales seguidores de esta filosofía que tuvieron cierta trascendencia en la vida ideológica, intelectual y cultural montevideana en la segunda mitad del siglo pasado.

Los positivistas uruguayos criticaron las secuelas de la escolástica en todas las esferas de la enseñanza. Entre ellos, Martín C. Martínez señalaba que hasta entonces “los hechos servían para poco en un sistema en que no eran ellos los que hacían las teorías, sino las teorías las que hacían los hechos” (287).

De tal modo criticaba el verbalismo y el deductivismo imperante en el sistema educativo de ese país y en especial en la enseñanza de la filosofía. Este hecho lo denunciaba también José Pedro Varela cuando sostenía: “los estudios de filosofía, pues, tales como se siguen entre nosotros, enseñan a ergotizar sobre lo que no se entiende, ni se sabe, y lo que es peor, con la pretensión de que se entiende y se sabe tanto, que solo los ignorantes pueden opinar de otra manera” (288).

Los positivistas uruguayos propagaron con fuerza las ideas científicas y evolucionistas. Entre ellos, Martín C. Martínez fue un defensor de las teorías de Darwin y combatió contra aquellos que desde el catolicismo se le enfrentaban. Por esa razón sostenía: “Bella es esa paternal solicitud con que el séptimo día el hombre es llamado a presidir la Creación; pero me inspira más admiración piadosa la lucha por la vida, el esfuerzo por el perfeccionamiento que en miríadas de siglos engendra desde la mónera hasta el hombre”(289).

Ahora bien, la defensa de las tesis evolucionistas contenía a su vez otro elemento ideológico de carácter político, por cuanto servía a la sustentación de posturas democráticas, al intentar explicar en términos naturales algunas de las formas de organización humana, como lo hizo Martínez cuando planteó: “El evolucionismo se ha limitado a levantar a los

pequeños, a ensalzar las virtudes modestas, a demostrar la influencia de las causas generales. Quizás ha aminorado la talla de los héroes, pero ha levantado la de los pueblos democratizando la historia a la par de la naturaleza(290).

Por supuesto que tal naturalismo constituía un arma de doble filo, porque el biologismo exagerado del darwinismo social podía justificar a la vez las posturas más reaccionarias. Ese es el peligro que se desprende de cualquier tipo de reduccionismo de las complejas relaciones sociales a otro tipo de relaciones más simples.

La confianza en que el cultivo de la ciencia pondría a los países latinoamericanos en un status superior de desarrollo se apreció en los positivistas uruguayos. Así, Angel Floro Costa planteaba que “oportuno es ya, pues, ganar el tiempo perdido y montar en el automóvil de la ciencia, para no quedar rezagados en ese sport de formidables unidades navales, que tiene por testigos a la América y la Europa” (291). Estaban convencidos, que el desarrollo científico constituía uno de los elementos básicos para acelerar el progreso, tanto material como espiritual, de los pueblos latinoamericanos, tan necesitados de nuevos fermentos desalienadores.

Debe destacarse que el positivismo evolucionista dejó una huella muy significativa en los años juveniles de una de las personalidades intelectuales uruguayas más importantes de fines del XIX e inicios del siglo XX: José Enrique Rodó, aun cuando finalmente este rompe con él reconociéndole muchos méritos.

En Rodó se produce una ruptura con el positivismo, y una especie de recuperación del espiritualismo. Esta especie de vuelta al romanticismo, es propia de la nueva filosofía del llamado nuevo idealismo del siglo XX.

Pero anteriormente el positivismo también había sido en Uruguay, al igual que en Argentina, la filosofía dominante en el cambio de siglo. Al constituirse en la filosofía hegemónica, trataba de inmiscuirse por todos los medios en todos los terrenos, tanto en el de las ciencias naturales, como en el de las ciencias sociales, en el de la cultura política, jurídica, etc.

Algunos ex positivistas después renegaron radicalmente de esa filosofía, pero otros, como Rodó, también reconocieron algunos de sus valores. Especialmente destacaron la huella que tuvo el positivismo en su formación intelectual. Este es el caso de Rodó quien después de abandonar el positivismo sostenía con justeza: "El positivismo, que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que remata y corona; y

así como, en la esfera de la especulación, reivindicamos, contra los muros insalvables de la indagación positivista, la permanencia indómita, la sublime terquedad del anhelo que exita a la criatura humana a encararse en lo fundamental del misterio que la envuelve, así en la esfera de la vida y en el criterio de sus actividades, tendemos a restituir a las ideas, como norma y objeto de los humanos propósitos, muchos de los fueros de la soberanía que les arrebatara el desbordado empuje de la utilidad. Sólo que nuestro idealismo no se parece al idealismo de nuestros abuelos, los espiritualistas y románticos de 1830, los revolucionarios y utopistas de 1848; se interpone entre ambos caracteres de idealidad, el positivismo de nuestros padres. Ninguna enérgica dirección del pensamiento pasa sin dilatarse de algún modo dentro de aquella que la sustituye. La iniciación positivista dejó en nosotros, para lo especulativo como para la práctica y la acción, su potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia o existencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas; el respeto de las condiciones de tiempo y lugar; y la cuidadosa adaptación de los medios a los fines; el reconocimiento del valor del hecho mínimo y del esfuerzo lento y paciente en cualquier género de obra; el desdén de la intención ilusa, el arrebató estéril, de la vana anticipación. Somos los neoidealistas o procuramos ser, como el nauta que yendo desplegadas las velas, mar adentro, tiene confiado el timón a brazos firmes, y muy a mano la carta de marear, y a su gente muy disciplinada y sobre aviso contra los engaños de la onda" (292).

Estos son los aspectos epistemológicos valiosos que reconoce Rodó en el positivismo. No trató de echar el positivismo por la borda como otros renegados de actitud nihilista.

Hay que destacar los aportes de esa generación positivista uruguaya, algunos de ellos médicos, biólogos, naturalistas, defensores del evolucionismo, el materialismo y de las posiciones del positivismo frente al espiritualismo, porque eran críticos abiertos de toda filosofía metafísica.

Lograron que la filosofía positivista se estudiara incluso hasta la enseñanza primaria, y la cultivaron especialmente en la escuela normal, donde se formaban los maestros. Así, el positivismo irradió hacia la pedagogía y tuvo su expresión en todos los niveles de la educación uruguaya.

Al igual que en el caso de la mayoría de los países latinoamericanos resulta imposible estudiar el desarrollo no solo de las ideas filosóficas, sino

de todo el ambiente cultural del Uruguay de fines del siglo XIX ignorando o subestimando los aportes del pensamiento positivista.

Argentina es otro de los países latinoamericanos de mayor arraigo del positivismo en el siglo XIX.

Algunos autores han considerado que el positivismo argentino es en cierto modo autóctono. Esta tesis fue formulada por Alejandro Korn, y sostenida también por José Ferrater Mora y Ricaurte Soler, entre otros (293), en tanto Francisco Romero le denominó “positivismo ambiental y difuso”.

Es cierto que las tendencias próximas al pensamiento positivista comenzaron a manifestarse muy temprano en ese país austral. Algunos pensadores que habían iniciado su formación intelectual bajo la influencia del espiritualismo y el eclecticismo por la cuarta década del siglo XIX, se orientaron finalmente hacia el positivismo. Esa es la situación de Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento. También se identificaron con el positivismo en Argentina: Pedro Scalabrini, Alfredo Ferreira y José María Ramos y Mejías, entre otros, de menor trascendencia intelectual que Alberdi, Sarmiento e Ingenieros.

Alberdi, viajó por todo el Cono Sur y desarrolló una vida pública muy intensa. En Europa, coincidió su estancia con la época en que Comte impartía sus cursos, por lo que conoció mucho más sus ideas y en general la filosofía francesa, de la que recibió una gran influencia.

Finalmente se estableció en Chile como abogado. Dedicado al estudio del Derecho, escribió en 1839 el libro *Preliminar estudio al derecho*. Desde Chile participaba tanto en la vida política de ese país como en la de su natal Argentina. Cuando se convocó a la constitución de una nueva forma de organización estatal, escribió un documento que se ha convertido en un clásico en la literatura política y jurídica de ese país *Bases para la Organización Política de la Confederación Argentina*.

Sin embargo, interesa en este análisis destacar la labor filosófica de Alberdi y sobre todo por su significativo discurso pronunciado en 1840: *Sobre la necesidad de una filosofía americana*, en el que exige que la filosofía americana sea una filosofía renovadora, y realmente distinta a la que ha habido hasta ese momento.

También en su trabajo *Ideas para Presidir la Confección del curso de filosofía contemporánea* convoca a que se cree una filosofía de esta América, o una filosofía americana. Por vez primera parece que se utiliza ese concepto, pero independientemente de que pueda aparecer otro pensador que lo haya utilizado antes, lo cierto es que su impacto en el ambiente intelectual latinoamericano produce este pronunciamiento de Alberdi cuando demanda: “Una filosofía que por la forma de su enseñanza breve y corta no le quite un tiempo que pudiera emplear con provecho de estudios de una aplicación productiva y útil, y que por su fondo sirva sólo para iniciarla en el espíritu y tendencia que preside el desarrollo de las instituciones y gobierno del siglo en que vivimos y sobre todo el continente que habitamos”(294).

Y con anterioridad había solicitado que “nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. (...) De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos. Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos... (295).

Resulta interesante que este pensador en 1842, aún imbuido por el espiritualismo, pues todavía no se expresa abiertamente en un lenguaje positivista, sea el que convoque a esta urgencia de una filosofía americana. Los elementos que solicita para ella son: sencillez, que sea simple, no innecesariamente compleja, ni metafísica o abstracta. Debe expresarse en un lenguaje claro. Debe ser política por naturaleza, porque las transformaciones que reclama América, según él, son políticas y sociales.

Por tanto, la filosofía americana tiene que ser política, no puede ser una filosofía descontaminada de ideologías, como algunos inútilmente intentan todavía lograr. Esa proclama de Alberdi es una expresión de que él quiere que la filosofía trate por todos los medios de aterrizar en los problemas concretos del mundo, en este caso americano. En el mismo análisis plantea: “No hay, pues, una filosofía universal porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha

cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano (296).

Para Alberdi la filosofía de una nación debe consistir en la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus testigos. Por tal motivo la filosofía americana deberá ser una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales.

Este planteamiento, independientemente de su lado favorable, por cuanto implica reconocer el imprescindible valor de la perspectiva circunstancial de cada producción filosófica, también portaba en sí un germen peligroso. De algún modo tal negación de la existencia de la filosofía a escala universal, podría motivar, como sucedió, algunas concepciones hipernacionalistas o regionalistas sobre la llamada “filosofía latinoamericana”.

En Alberdi se observa una marcada intención de que la filosofía sirva a las necesidades de los pueblos latinoamericanos y se proyecte hacia sus mejores destinos, para lo cual exige que tenga rigor y método científico.

Sin embargo, sus ideas al respecto pueden no ser del todo apropiadas para una adecuada interpretación del objeto de la filosofía y la función de la filosofía. La concepción alberdiana de la filosofía y de las ciencias implicaba tratar de someter todo a análisis científico. Esto fue típico del enfoque positivista, es decir, que todo fuese apreciado en la perspectiva de la ciencia.

Para ellos, la historia debería ser también una ciencia y al respecto Alberdi se pronunciaba: “La historia no es un simple catecismo de moral, una simple galería de modelos edificantes; es una ciencia que explica el por qué de los hechos desgraciados, y el cómo se podrían prevenir y reemplazar por otros felices, exponiendo al mismo tiempo los acaecidos y realizados. La historia no puede existir ni prosperar donde falte la libertad. Entre el pasado y el presente hay una filiación tan estrecha que, juzgar el pasado, no es otra cosa que ocuparse del presente. Si así no fuese, la historia no tendría interés, ni objeto”(297).

Trataba de evitar considerar la historia como simple historiografía, relato o novela, en tanto pretendía estudiar la historia científicamente. Esto lo planteaba por 1840, por la misma época en que Marx también estaba buscando una interpretación científica de la historia.

Alberdi concebía la historia como algo a partir de lo cual los pueblos pueden aprender de sus errores para no cometerlos de nuevo.

Aprecian la historia como una ciencia, no como una filosofía, como algo que se puede verificar, comprobar, constatar y además impulsar. Para él la historia debe ser estudiada, científicamente, así: “Si la historia exige que se estudie a cada hombre en el medio, o país en el que su vida se desenvuelve, no hay que olvidar que ese país tiene también su medio y es la época y el continente en que pasa su historia: la América misma tiene su medio que conviene estudiar, y ese medio era España, que España, a su vez vivía y tenía por medio de la Europa de ese tiempo, cuyos acontecimientos generales habían decidido de la suerte de España. La Revolución de América no era más que una faz de la Revolución de España, como lo era esta de la Revolución Francesa, como ésta misma lo era de la transformación por que pasa la Europa desde los tres siglos”(298).

Alberdi establece la concatenación de un país configurado en un contexto, y ese contexto a su vez en un contexto mayor, universal. Sugiere estudiar las contextualidades, leyes, semejanzas de las ideas filosóficas. Cómo se articulan, se derivan, qué correlación existe entre lo específico, lo singular, lo particular y lo universal. Aunque él sostiene una concepción en cierto modo hiperbolizante de lo nacional.

Otro problema que es importantísimo en estos positivistas, y Alberdi es uno de los precursores de esta idea, es el criterio sobre cómo civilizar a los pueblos latinoamericanos, que para ellos es tratar de parecerse a los ingleses, a los alemanes, a los norteamericanos, y cómo llegar a un status similar al de los europeos.

Sarmiento era de la idea que había que poblar aquellas tierras, pero no de negros ni de indios, sino de europeos, especialmente de obreros calificados y de hombres con una cultura superior. Por eso su principal lema era: “Gobernar es poblar en el sentido que poblar es educar, mejorar, civilizar, enriquecer, engrandecer, espontánea y rápidamente como ha sucedido en los Estados Unidos”. Es conocido que la aniquilación de los indios del oeste en Norteamérica, era el modelo que siguieron los argentinos en esa llamada Campaña del Desierto con los aborígenes de las regiones de la pampa.

El positivismo, con tales elementos racistas, es el que criticó José Martí en su enfrentamiento a Sarmiento en su ensayo “Nuestra América”, en el cual recordaba que América se debe a sus indios, y convocaba a salvar al indio porque salvarlo es salvar a América.

Al respecto, Alberdi argumentaba: “Mas para civilizar por medio de la población es preciso hacerlo con poblaciones civilizadas; para educar a

nuestra América en la libertad y en la industria es preciso poblarla con poblaciones de Europa más adelantadas en la libertad y la industria como sucede en los Estados Unidos”(299).

El quiere imitar el ejemplo norteamericano. Recomienda a América del Sur, de manera similar estimular la inmigración de irlandeses, italianos, judíos, etc. Sin embargo, plantea que “Todo lo que es civilizado es europeo, al menos de origen, pero no todo lo europeo es civilizado” (300). Este reconocimiento es importante, pues implica no establecer una simple igualdad entre civilización y cultura europea. Por supuesto, hay fenómenos que no siempre son expresiones tan civilizadas tanto en Europa como en otros países desarrollados.

Para Alberdi: “Poblar es instruir, educar, moralizar, mejorar la raza, es enriquecer, civilizar, fortalecer, y afirmar la libertad del país, dándole la inteligencia y la costumbre de su propio gobierno y los medios de ejercerlo.” (301). Esta es la visión de Alberdi, que aspira a la gestación de un nuevo hombre para América.

En el paradigma de lo humano que conforman los positivistas argentinos, ocupa un lugar especial el concepto de libertad y el papel de la educación como una de las vías fundamentales para acceder a ella. En el caso de Alberdi se confirma la regla, pues a su juicio: “Libertad es poder, fuerza, capacidad de hacer o no hacer lo que nuestra voluntad desea. Como la fuerza y el poder humano residen en la capacidad inteligente y moral del hombre más que en su capacidad material o animal, no hay más medio de extender y propagar la libertad que generalizar y extender las condiciones de la libertad, que son: la educación, la industria, la riqueza, la capacidad, en fin, en que consiste la fuerza que se llama libertad. La espada es impotente para el cultivo de esas condiciones y el soldado es tan propio para formar la libertad como lo es el moralista para fundir cañones”(302).

No trata de imponer por la fuerza la libertad, sino que esta debe ser el resultado de un proceso educativo, civilizatorio, progresivo, en el cual no se utilicen los mecanismos radicales.

Los positivistas generalmente fueron hombres que se expresaron en los términos más reformistas, graduales, evolucionistas. Defensores de posturas darwinianas por lo común, se manifestaban como enemigos abiertos de todas las revoluciones, incluso de la francesa. Muchos de ellos consideran que la Revolución Francesa había sido una locura, que trajo aparejado el jacobinismo, y este condujo a que decapitaran a un rey y alteraran el añorado orden de los positivistas.

El discurso positivista en su esencia última es un discurso antirrevolucionario, que no acepta las revoluciones como transformaciones necesarias para la solución de los conflictos sociales. El enfoque social del positivismo es naturalista en tanto condiciona todo el desarrollo social al devenir de lo natural, como puede apreciarse en las siguientes palabras: “El suelo pobre produce al hombre rico, porque la pobreza del suelo estimula el trabajo del hombre al que más tarde debe ser su riqueza, el suelo que produce sin trabajo solo fomenta hombres que no saben trabajar. No mueren de hambre, pero jamás son ricos. Son parásitos del suelo y viven como las plantas, la vida de las plantas naturalmente, no da vida digna del ente humano, que es el creador y hacedor de su propia riqueza”(303).

Según esta falsa opinión desde su perspectiva determinista geográfica, tienen que existir condiciones naturales difíciles para que el hombre genere la productividad, la inteligencia y la capacidad necesarias.

Así, en correspondencia con este criterio, en otro momento sostenía que “La tierra es la madre, el hombre es el padre de la riqueza. En la maternidad de la riqueza, no hay generación espontánea. No hay producción de riqueza si la tierra no es fecundada por el hombre. Trabajar es fecundar. El trabajo es la vida, es el goce, es la felicidad del hombre. No es su castigo. Si es verdad que el hombre nace para vivir del sudor de su frente, no es menos cierto que el sudor se hizo para la salud del hombre, que sudar es gozar, y que el trabajo es un goce más bien que un sufrimiento. Trabajar es crear, producir, multiplicarse las obras de su hechura: nada puede haber más plácido y lisonjero para una naturaleza elevada” (304).

Evidentemente se observa en Alberdí un marcado culto al trabajo, a la creatividad del hombre, así como a la transformación del medio natural al que el hombre se enfrenta.

No eran estas ideas de Alberdi algo aislado. Sus concepciones al respecto eran ideas que estaban presentes en el ambiente positivista argentino, y de otras ciudades y países latinoamericanos .

Sin embargo, algunos, como es el caso de José Ingenieros, han valorado las ideas de Alberdi incluso como revolucionarias, porque se proponía enseñar a la juventud lo que consideraba eran los principios fundamentales de América, que, a su juicio, conformaban la revolución, esto es, los de la democracia republicana.

Ingenieros destacaba también la influencia de las ideas socialistas de Saint Simon en aquella generación de pensadores argentinos y uruguayos anterior a él, cuando indicaba que la moda sainsimoniana entre los jóvenes de Montevideo había sido precoz en la época en que emigró Alberdi a esa ciudad.

Indudablemente las oscilaciones en cuanto a concepciones filosóficas y posturas ideológicas fue un rasgo característico de ese grupo de intelectuales al que perteneció Alberdi, Sarmiento, Echeverría, etc.

Nadie duda, que el conocimiento que estos pensadores tenían de la naturaleza humana y el desarrollo social, estaba a tono con los avances de la ciencia en ese momento, en especial del evolucionismo darwiniano. Es cierto que ellos le otorgaban mucha importancia a la raza y los fenómenos geográficos. Pero casi en todos los casos hay una confianza en que el hombre puede, por medio de la educación y las instituciones, mejorarse, transformarse y civilizarse.

No asumen una posición fatalista, a diferencia de otros filósofos de corte irracionalista que en ocasiones sirvieron de premisa teórica a las concepciones de los fascistas. Aunque en algunos casos estas tesis sí podían llegar a justificar actitudes similares no fue lo común.

Sarmiento, por su parte, a partir de sus ideas sobre el desarrollo de la historia era del criterio que los caudillos eran expresión de formas salvajes de dirección no civilizadas. Así, sostenía que los pueblos civilizados no se deben guiar por caudillos pues esta es una postura voluntarista y arbitraria que hace depender el desarrollo social del carisma del líder. Sarmiento fue un pensador demócrata, quien consideraba que todo debe ser consensuado constitucionalmente y racionalmente fundamentado por eso no puede admitir ningún tipo de caudillismo.

Sarmiento también es calificado en ocasiones como una especie de positivista autóctono argentino. Sus obras son expresión de un hombre que produjo bastante. Escribió no solamente obras literarias, periodísticas, sino

también muchas obras en el plano del derecho. Fue muy prolífico en su producción intelectual.

El ideario político y social de Sarmiento es en primer lugar, un reflejo de la Argentina de la época de la tiranía de Rosas. El primer caudillo que critica es ese, y toda la limitación que él ve para el progreso, para el desarrollo civilizatorio y de industria es que se establezcan dictaduras.

Los positivistas fueron grandes defensores de la democracia burguesa, de las formas electorales de gobierno y de las formas de división de poderes. Eso es propio del lenguaje positivista. En el caso de Sarmiento no hay sólo influencias de Spencer, también la tuvo de Montesquieu y de su determinismo geográfico, del mismo modo que de Coussin. En un primer momento tuvo mayor fuerza en su pensamiento el espiritualismo y posteriormente el positivismo.

En la obra de Sarmiento se aprecia un marcado culto a la libertad, pero entendida en un sentido más individual, propiamente, que social. Así por ejemplo sostenía: “La libertad moderna sale de las condiciones de simple perfección de instituciones de mero contentamiento del sentimiento de la dignidad humana. Es económica, industrial, base indispensable de la riqueza de los individuos y del engrandecimiento nacional, la libertad moderna es, pues, un capital. Legar la libertad a sus hijos es la mejor y la más productiva herencia que una generación puede dejar a otra; y al constituir un Estado es digna y grave preocupación de sus legisladores hacer efectiva esta bendición que es el origen de todas las otras”(305).

No se refiere a la libertad solamente política, sino a la libertad económica, ideológica, o sea, la libertad, en un sentido muy amplio. Y esa concepción de la libertad, es la que plasma tanto en su *Facundo* como en *Conflictos y armonías de las razas en América*, que fue el que Martí y otros pensadores latinoamericanos más criticaron por su carácter racista.

En esta obra hay una gran identificación con Spencer, a pesar de que en ocasiones no acepta del todo las concepciones darwinistas sociales.

La tesis principal de este libro es que en América hay una mezcla de razas inferiores que explica los disturbios que se producen en este continente. Atribuye la causa de todos los desastres sociales latinoamericanos a esa mezcla con razas inferiores, que no saben gobernarse. El problema principal es civilizar esas razas y lograr que adquieran paradigmas europeos de comportamiento.

Sarmiento polemizó con el venezolano Andrés Bello, que era un indudable monumento a la cultura filosófica del siglo XIX latinoamericano.

Ese venezolano ilustre, maestro de Bolívar, había escrito una obra tan significativa como *Filosofía del Entendimiento Humano*. Según planteaba José Gaos si Bello hubiera nacido en Inglaterra, en lugar de Caracas, su obra figuraría, junto a las de Locke, Berkeley y Hume, entre los clásicos del empirismo.

Andrés Bello no solamente fue un filósofo en el pleno sentido de la palabra; fue un gran jurista, autor de textos de derechos constitucional e internacional, y sobre todo un destacado conocedor de la lengua castellana. Su gramática todavía se estudia en las universidades.

Bello era un propugnador del buen uso de la lengua castellana, así como de la utilización de los esquemas de pensamiento propio. Además, un profundo admirador de los valores culturales de *Nuestra América* en el sentido más amplio, y en eso se diferenciaba de la nordomamía anglosajona de Sarmiento.

Durante largas y fructíferas estancias de trabajo de Bello en Chile conoció mucho mejor los valores de las culturas andinas. Polemizó mucho con Sarmiento, pues este le criticaba su admiración por la cultura y la lengua españolas.

Resultó lógico que después de la Independencia de América se desarrollara cierto espíritu antiespañol en el más amplio sentido cultural y no sólo en el plano político.

Sin embargo, algunos ilustrados o postilustrados latinoamericanos, como Andrés Bello o el ecuatoriano Juan Montalvo, supieron diferenciar correctamente entre el uso adecuado de la lengua castellana, la apreciación de la cultura española, etc. y el enfrentamiento a su política colonialista.

Estos pensadores latinoamericanos mantuvieron el reconocimiento del hecho innegable que en última instancia también somos herederos de la cultura de España y de sus valores, por lo que debemos sentirnos orgullosos de ella, del mismo modo que de las culturas aborígenes. A ninguna de las dos se debemos echar por la borda y mucho menos intentar sustituirla por la anglosajona.

También José Martí le rindió culto a la música, al arte, a la plástica, a la literatura españolas. Fue un ferviente admirador de la cultura española, pero a la vez fue un enemigo tremendo del totalitarismo monárquico y colonialista de España. De la misma forma, Martí elogió la ingeniosidad del pueblo norteamericano, sus grandes avances industriales y sus valores culturales; apreció a sus pensadores, como Emerson, pero esto no excluyó

que fuese un fuerte crítico de la política imperialista norteamericana con relación a América Latina. Se hace necesario diferenciar siempre los planos en el análisis de las posturas de estos pensadores ante un pueblo, su cultura y sus gobiernos.

Sin embargo, Sarmiento le criticaba a Bello que este exaltara demasiado lo español, porque para el pensador argentino lo español era inferior a lo inglés. Pensaba que si los pueblos latinoamericanos se mantenían aferrados a la cultura española, no superarían su retraso. Por esa razón sugería que había que vincularse más a Inglaterra y a los Estados Unidos de América, así como a la Europa desarrollada.

Por su parte Bello, polemizaba con él, argumentando que los latinoamericanos tenían que buscar su camino propio. El filósofo venezolano no dejaba de admirar también a los ingleses porque había vivido varios años en Inglaterra, y conocía muy bien el idioma y la cultura inglesa. Sin embargo, no se dejó arrastrar por ese mundo. Por el contrario, propugnaba que la cultura latinoamericana tenía que ser una verdadera simbiosis de otras culturas y generar la suya propia.

Como puede apreciarse, las posiciones de los ilustrados y los positivistas latinoamericanos diferían por lo regular en este asunto. Fueron marcadas las posiciones distintas en este tema, en el cual Sarmiento arremete contra todo lo español y contra aquellas concepciones filosóficas que, a su juicio, a la larga podrían llegar a conducir a que Argentina no desarrollara realmente un proyecto propio nacional.

El pensamiento sociopolítico de Sarmiento estaba muy contextualizado con la época de la dictadura de Rosas en Argentina. Sarmiento criticaba mucho el discurso político de

aquel momento, que intentaba por todos los medios de fundamentarse en la religión y en la escolástica, para justificar el totalitarismo con el cual se quería seguir manipulando a estos pueblos.

Trataba por todos los medios de que la filosofía positivista fuera una filosofía que rompiera con los esquemas ideológicos que habían argumentado la dominación monopólica colonialista anterior y de las nuevas dictaduras que se estaban dando en América, como la de Gaspar Rodríguez Francia en Paraguay, la de Rosas en su país, la de Porfirio Díaz en México, y en general, las nuevas dictaduras que se habían establecido después de lograda la independencia de los países latinoamericanos.

Al respecto sostenía que "...es desconocer mucho la naturaleza humana creer que los pueblos se vuelven criminales y que los hombres

extraviados que asesinan cuando hay un tirano que los impulse a ello son en el fondo malvados. Todo depende de las preocupaciones que dominan en cierto momento y el hombre que hoy se ceba en sangre por el fanatismo, era ayer un devoto inocente, y será mañana un buen ciudadano desde que desaparezca la excitación que lo condujo al crimen”.(306)

En este aspecto parece coincidir con el criterio de que no es que el hombre por naturaleza sea malo, sino el ser humano tiene por naturaleza determinados elementos que pueden conducirlo al mal, pero lo importante es el medio, son las condiciones que lo inducen a la maldad o a la bondad.

Sarmiento pretende que el hombre cambie, pero con un condicionamiento exterior, y para eso hay que mejorar las condiciones externas a él. Sugiere por todos los medios que los latinoamericanos aprendan a salvarse. Piensa que los hombres pueden salvarse siempre y cuando haya una adecuada articulación entre estos como individuos, como héroes, y los hombres como masa.

En la obra de Sarmiento se puede apreciar el planteamiento del conflicto entre barbarie y civilización.

La barbarie, para él, es lo indígena, pero también es la España colonial, mientras que la civilización es el capitalismo, el liberalismo, el modelo anglosajón de gobierno, como el de Estados Unidos e Inglaterra. A su juicio,, “existe una lucha ingenua, franca y primitiva entre los últimos progresos del espíritu humano y los rudimentos de la vida salvaje, entre las ciudades populosas y los bosques sombríos, este el conflicto entre barbarie y civilización”.

En toda la concepción antropológica de Sarmiento se manifiesta una especie de fatalismo naturalista, pero a pesar de ese innegable hecho, se impone cierta confianza en que el hombre a la larga podrá por sí mismo romper tal destino, como puede apreciarse cuando plantea: “Siempre ha habido en los pueblos todo esto y nunca el mal ha triunfado definitivamente. Las convulsiones políticas traen también la experiencia y la luz y es ley de la humanidad que los intereses nuevos, las ideas fecundas, el progreso triunfen al fin de las tradiciones envejecidas, de los hábitos ignorantes y de las preocupaciones estacionarias...” (307).

La obra de Sarmiento es una invocación a que se logre el progreso capitalista, “no puede haber progreso sin la posesión permanente del suelo, sin la ciudad, que es lo que desenvuelve la capacidad industrial del hombre y le permite extender sus adquisiciones”(308).

En su pensamiento subyace una confianza en el progreso, que se traduce en optimismo al considerar que el hombre podrá salir de la barbarie, romper con ella y llegar a la civilización. Piensa que en algún momento, si sigue el camino adecuado, América Latina podrá estar al nivel de los Estados Unidos de Norteamérica o de los países de Europa. Al respecto planteaba: “las dificultades se vencen, las contradicciones se acaban a fuerza de contradecirlas” (309). Pensaba como muchos pensadores liberales decimonónicos, y en particular los positivistas, que el capitalismo mantendría su carácter premonopolista y los países débiles en cuanto a su desarrollo socioeconómico tendrían posibilidad de competir con los colosos e incluso alcanzarlos. Lamentablemente, la aparición de los monopolios y la fase imperialista del capitalismo desbarataron tales sueños.

A juicio de Oscar Martí, “Algunos aspectos del pensamiento sarmientino tienen similitud con el positivismo y otros no. Armonizan en la importancia de la educación y de la acción para cambiar la realidad, en el valor de la etnia y la geografía, en la diferencia entre civilización y barbarie, en la influencia del carácter racial. Ninguna de estas ideas es exclusiva de los positivistas. Por ejemplo el acento en la acción se puede encontrar en Saint Simon, el énfasis en la geografía en Montesquieu, la oposición de civilización y barbarie en Platón y el racismo, por desgracia, es tan viejo como la humanidad” (310).

Sin embargo, la mayoría de los investigadores coinciden en que la obra de Sarmiento forma parte sustancial del pensamiento positivista argentino, y en él alcanza realmente una de sus expresiones más acabadas.

No obstante, hay que diferenciar en el positivismo argentino varias etapas. Hay una primera, a la cual pertenecen Alberdi y Sarmiento. Luego hay una segunda que articula con el desarrollo que tienen las investigaciones científico-naturales en ese país, por la década de los 80 en Argentina, al igual que en otros países de América Latina. En esta se destaca el nacimiento de la llamada Sociedad Antropológica que crea el naturalista Florentino Ameghino, autor de la tesis del Homo Americanus, según la cual el hombre americano es autóctono de estas tierras.

En esas investigaciones Ameghino trató por todos los medios de fundamentar científicamente en el orden naturalista las ideas de que en América el hombre era un producto vernáculo de estas tierras y por lo tanto tenía condiciones favorables naturalmente establecidas para romper con el atraso y superarlo. Esas tesis de Ameghino fueron presentadas en Francia

en la Academia Francesa de Ciencias; así, el positivismo argentino se convirtió cada vez más en una teoría filosófica que buscaba una fundamentación científico natural.

Los positivistas argentinos trataban por todos los medios, de buscar una base filosófica del asunto y articular ese pensamiento evolucionista a una concepción filosófica más científica. Esa es la principal razón por la cual el positivismo en Argentina pasó a un segundo momento, en que comienza a ser cultivado por científicos, naturalistas, médicos y entre estos últimos surge José Ingenieros, médico psiquiatra, autor del *El hombre mediocre*, *Hacia una Moral sin Dogmas*, *Las fuerzas Morales* que se convirtieron en libros muy divulgados y leídos por la juventud latinoamericana durante más de cuatro décadas.

José Ingenieros, fue formado bajo la influencia de Sarmiento y del pensamiento positivista francés e inglés, sobre todo spenceriano, aunque también fue un conocedor del pensamiento positivista francés. Es uno de los ejemplos del naturalista o del médico, que tratan de darle una fundamentación científico biológica a muchas de sus formulaciones. Pero también es el ejemplo del pensador autónomo, del hombre independiente, del filósofo en el sentido pleno de la palabra, que supo conjugar y escribir obras científicas del área psiquiátrica, y a la vez otras de contenido filosófico.

La obra de Ingenieros es muy controvertida porque es una obra, escrita para la juventud. Es una obra en la cual muy inteligentemente utilizando sus dotes de psiquiatra logra estimular a los jóvenes con un lenguaje asequible a ellos. Cuando Ingenieros planteaba que la filosofía podía convertir a los jóvenes en perezosos, ¿a que filosofía se está refiriendo? A la especulativa, metafísica a aquella filosofía superabstracta. No se refería a la filosofía positivista que él propugnaba, que se consideraba una filosofía científica, inductiva, experimental, y basada en conocimientos válidos .

Por lo regular, los positivistas pensaban que con el auge de las ciencias naturales la filosofía a la larga perdería su objeto, se desvirtuaría, debilitaría y finalmente se extinguiría. Sin embargo, la mayoría de los positivistas latinoamericanos llegó a compartir plenamente esa tesis.

La filosofía que auguraban que desaparecería era la escolástica que ya había perdido su predominio, así como la metafísica y especulativa. Pero, a su juicio, no desaparecería la filosofía positivista, de la que ellos eran los invocadores como la nueva filosofía: *La Positiva*. No le llamaban

positivista, sino positiva. Ingenieros fue en verdad el exponente mayor de esas ideas.

Fue Ingenieros, sin duda, un positivista muy original con un sentido muy científicista del asunto. Aunque él pensaba en la posibilidad, incluso, de rescatar algunos valores de las filosofías metafísicas que fuesen asimilados por la filosofía positiva.

Aspiraba a que la filosofía fuese un instrumento emancipatorio que sirviese para renovar la juventud. Cuando Ingenieros invocaba a la juventud de América, no sólo se refería a la de Argentina, proyectaba su pensamiento hacia los otros países de América. “Pero, para Ingenieros, las fuerzas determinantes del progreso no originan procesos históricos ciegos y mecanicistas: estos son también el resultado de las fuerzas morales de los pueblos”, plantea Ricaurte Soler (311) en su sustancial estudio sobre el positivismo argentino.

Para Ingenieros, “las fuerzas morales no son virtudes de catálogo, sino moralidad viva”(312).

La obra de Ingenieros estaba dirigida a renovar el pensamiento filosófico de su época y trataba por todos los medios de que ese pensamiento se articulara con proyectos políticos. Por ese motivo fue también el inspirador del movimiento de la autonomía universitaria y de las reformas de Córdoba, que condujeron a los movimientos de independencia académica de las universidades latinoamericanas.

Según Ingenieros, “donde hay vida hay lucha por la vida, concepto que debe entenderse en el sentido amplio y figurado que le atribuyó Darwin [...] En todas sus manifestaciones la simulación es útil en la lucha por la vida y se presenta como un resultado de la adaptación a condiciones propias del medio en que la lucha se desenvuelve” (313).

Pero estas ideas sociales de corte darwinista no eran en su caso fatalistas, pues a la vez consideraba que “en formas venideras de organización social, y dada la creciente tendencia de los hombres a asociarse contra la naturaleza, la simulación parece destinada a disminuir en la medida en que se atenúe la lucha por la vida”(314).

De tal modo, aunque reconocía la validez de determinadas leyes naturales en la esfera del desarrollo social, a su vez le otorgaba a la acción consciente de los hombres una gran importancia para dirigir los caminos de la historia.

“Gobernar un pueblo –sostenía- no es igualar a sus componentes, ni sacrificar una parte en beneficio de otras: es propender hacia un equilibrio

que favorece la unidad funcional desarrollando la solidaridad entre las partes que son heterogéneas sin ser antagónicas” (315).

En el pensamiento positivista de Ingenieros su identificación con los avances de la ciencia le conducían a rendir culto al poderío del conocimiento humano. De tal modo planteaba que “La verdad es la más temida de las fuerzas revolucionarias: los pequeños motines se fraguan con armas de soldados, las grandes revoluciones se hacen con doctrinas de pensadores. Todos los que han pretendido eternizar una injusticia, en cualquier tiempo y lugar, han temido menos a los conspiradores políticos que a los heraldos de la verdad, porque esta pensada hablada, escrita, contagiada, produce en los pueblos cambios más profundos que la violencia”(316).

Así expresaba el fermento desalienador que encierra cualquier optimismo epistemológico.

La labor intelectual de Ingenieros se articuló y propagó en una *Revista de Filosofía*. Los positivistas argentinos anteriores también editaron una revista con el nombre de *Positivismo*, que tuvo como líder principal después de la muerte de Sarmiento, a Ingenieros. En ella participaron, otros representantes de ese pensamiento de corte positivista, como Florentino Ameghino, autor de *Mi credo* obra en la expone sus tesis filosóficas positivistas y materialistas científico-naturales.

Este materialismo científico natural muy prolífico en la segunda mitad del siglo XIX no fue más que una expresión consecuente de las derivaciones filosóficas que debe extraer un científico, si desarrolla consecuentemente sus tesis filosóficas a partir de los resultados de sus investigaciones sobre el desarrollo de la naturaleza.

Junto a la vida intelectual de Ingenieros aparecieron algunos discípulos como Aníbal Ponce, quien después devendrá en marxista y también coetáneos, como Alejandro Korn, que se orientaría hacia el neokantismo en esa una reacción antipositivista que se observa en varios pensadores de aquella generación. En verdad hubo una ruptura dialéctica con el positivismo.

Algo similar a lo que, según Abellán, ocurrió en España sucedería también en tierras americanas, y en especial en la Argentina.

“Otras formulaciones del positivismo claramente materialistas - como por ejemplo, la de Ernesto Haeckel- tendrían más ascendientes sobre los representantes españoles del anarquismo o del republicanismo radical, pero estas actitudes representan ya una total secularización positiva respecto del monismo idealista y panenteísta” (317).

Un proceso similar de vínculo orgánico entre los científicos naturales y las ideas materialistas teñidas de positivismo, se pueden apreciar en la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas de fines del siglo XIX. En su especie de testamento filosófico, Lenin sostenía que había que estimular las investigaciones de los científicos naturales, pues estas por sus cauces normales debían conducir a fundamentar las tesis del materialismo filosófico.

El pensador ruso recomendaba reeditar las obras de Voltaire, Montesquieu, de los grandes naturalistas y filósofos del siglo XVIII, porque el análisis de las investigaciones de un naturalista si las ha desarrollado adecuadamente, como consecuencia de su análisis debe conducir a la fundamentación de tesis de corte materialista, aunque después llegue a sostener que cree en Dios.

Darwin y Einstein confesaban su fe en Dios, sin embargo algunas de las principales conclusiones de las investigaciones científicas de ambos, sin duda, atentaban contra algunas ideas de la religión.

Las conclusiones de sus investigaciones ponen en duda muchas cosas que sostiene la fe religiosa. Eso le pasa a todos los materialistas científico-naturales, y así fue el caso de Ameghino. Cuando escribe *Mi Credo*, parecía que proponía una confesión religiosa. Pero fue todo lo contrario. No había tal creencia.

En verdad, Ameghino trataba de fundamentar cómo sus investigaciones antropológicas, geológicas, lo habían llevado a la conclusión de la evolución natural del hombre a partir de tales tesis, sin intervención de alguna mano divina.

El naturalismo hace que fundamente aún más su posición, que a la larga le conduce a adoptar una postura materialista. En medio de ese controvertido ambiente, Ameghino planteó: “Hay que crear una religión de la ciencia, los esfuerzos del hombre deben encaminarse siempre hacia el conocimiento de la verdad, cuyo culto será la religión del porvenir “. Ese es el credo que él propone, en lugar de Dios sitúa la verdad. Tal planteamiento es el que motiva también las famosas iglesias positivistas de Comte que se constituyeron en Río de Janeiro, Porto Alegre, etc. Es una especie de

nueva forma de fe, en este caso en la ciencia. Insistía en que ésta debía ser la verdadera filosofía. El hombre con su inteligencia podrá encaminarse a la evolución, dirigirse conscientemente y colocarse en el camino de la inmortalidad, que a la larga resolverá los problemas del Universo.

Esas tesis de corte materialista de estos naturalista que fueron tan controvertidos en el pensamiento argentino de finales del siglo XIX y principios del XX, lograron una manifestación muy rica en la vida científico-material filosófica.

Hubo otros filósofos positivistas en Argentina de cierta significación, como es el caso de Carlos Octavio Bunge, siquiatra, quien se identifica con el positivismo que se está dando en ese momento de corte empiriocriticista y sicologista. El empiriocriticismo en el caso de Bunge, le proporciona una tonalidad nueva al positivismo argentino.

Este positivismo argentino prácticamente impregna toda la vida cultural de ese país, supera el espiritualismo, el romanticismo; subordina la filosofía católica escolástica que aún se daba, pero en menor medida, en ese país, domina casi toda la vida intelectual de Argentina, hasta la muerte de Ingenieros en 1925. Mientras estuvo vivo Ingenieros, estuvo vivo el positivismo en Argentina, aun durante las tres primeras décadas del siglo XX.

A juicio de Lourdes Rensoli, "En Argentina, el positivismo estuvo más estrechamente vinculado a Comte y Spencer, que representaban una vertiente más nacional del positivismo europeo, que sus sucesores los empiriocriticistas, quienes provocaron una crisis en la filosofía y las ciencias naturales, que Ameghino, Ingenieros y Bunge, entre otros, estaban muy lejos de pretender, aunque no se hallaran del todo libres de la influencia de algún aspecto de ésta" (318).

En tanto el investigador argentino de la historia de las ideas en ese país Hugo Biaginni sostiene que "... no resulta nada insignificante la aportación del positivismo al encendido debate en torno a la argentinidad. (...) A despecho de lo que han sostenido diversas imputaciones superfluas o tendenciosas nuestros positivistas no repudiaron al unísono el patriotismo, los valores populares y autóctonos, las fuentes hispánicas o el espíritu religioso. Dichos pensadores contribuyeron en suma a sentar las bases de una caracterología nacional que puede amalgamarse críticamente con distintas interpretaciones ulteriores sobre nuestra forma de ser." (319)

El positivismo en Argentina prácticamente impregna la vida intelectual, política, educativa, científica y cultural de ese país en la segunda

mitad del siglo XIX y en las tres primeras décadas del XX. No cabe la menor duda que era la filosofía predominante, la que mejor se correspondía con las exigencias epistémicas, políticas y sociales de ese momento y por esa misma razón fue auténtica.

g) Rasgos y valoración del positivismo latinoamericano.

A la hora de efectuar una valoración integral del positivismo en América Latina, hay que apreciar tanto sus limitaciones como sus aportes a la vida filosófica y, en general, a la cultura de esta región.

Haberse enfrentado a la filosofía especulativa en un momento en que ésta trataba de tomar fuerza de nuevo en el ámbito intelectual latinoamericano, así como plantearse la búsqueda de instrumentos racionales sobre bases científicas para combatirla, es indudablemente unos de sus méritos más notables.

El positivismo fue asumido y cultivado en Latinoamérica como una filosofía optimista llena de confianza en el hombre, la capacidad creativa de su pensamiento, en la cultura, en la ciencia, en el progreso, el desarrollo industrial, aliada al liberalismo y a la defensa de la democracia burguesa. Esas ideas resultaban muy avanzadas para los países latinoamericanos, recién liberados en su mayoría del colonialismo español y enfrascados entonces en profundas luchas entre las oligarquías retrogradadas y la naciente burguesía nacional.

En Cuba y Puerto Rico, donde aún no se había logrado la independencia política, esas ideas tendrían mucha mayor significación y carácter progresista, al punto que incluso llegaron a ser consideradas como subversivas por el gobierno colonial español, dada su defensa de las libertades políticas exigidas por el orden democrático burgués. Así en estas dos islas, la filosofía positivista, contribuía a forjar la conciencia de la imprescindible autodeterminación para encaminarse hacia el progreso social.

“El positivismo hispanoamericano -señala Víctor Massuh- cumplió una doble hazaña espiritual. La primera de carácter político: organizar ideológicamente las nacientes democracias liberales sobre la base de un orden racional y moderno. La segunda, de carácter educativo: proveer a los americanos de un sistema de ideas y de costumbres que superaran las

formas sociales y psicológicas del medioevo, subsistentes aún. Ideas y modos de vida nuevos que estimulasen el progreso material, los hábitos industriales de sus habitantes, de modo que la sociedad pudiera resolver el caos de la Colonia revivida al día siguiente de la Independencia”(320).

En sentido general, esta filosofía desempeñó una función progresista en América Latina, pues sintetizaba las aspiraciones de la débil burguesía nacional que en esta región pretendía sustituir las caducas relaciones precapitalistas de producción, y estimular el desarrollo tecnológico e industrial como premisa indispensable para alcanzar, en todos los planos, una verdadera independencia de los pueblos latinoamericanos.

Sin embargo, la formulación de este ideario se elaboraba bajo los presupuestos del desarrollo del capitalismo premonopolista del siglo XIX, y por tal motivo, al producirse la penetración de los monopolios y otras manifestaciones propias de la etapa imperialista de esa sociedad, las ideas liberales de los positivistas latinoamericanos se vieron frustradas.

El positivismo fue la filosofía predominante en el pensamiento filosófico latinoamericano desde mediados del siglo XIX, y fundamentalmente desde su último tercio, hasta las primeras dos décadas del siglo XX. Sin embargo, algunos autores consideran que sus manifestaciones no solamente fueron anteriores a esa fecha sino que además, en algunos casos, fueron autóctonas. Esta tesis fue sostenida primero por Alejandro Korn y posteriormente por Ricaurte Soler quien planteó que en 1837 se dio en Argentina una generación de positivistas autóctonos antes que apareciera la obra de Comte (321). A su juicio, con la generación de 1857 en ese país esta idea se confirma.

Otros le atribuyen esa función pioneril y original del pretendido positivismo autóctono latinoamericano a José Victoriano Lastarria en Chile. Esta tesis la sustentó también Francisco Romero, quien planteaba que existía un “ambiente positivista” desde muy temprano en los países del cono sur.

Algo más acertada es la afirmación según la cual “ciertos filósofos de la época fueron reconociendo poco a poco la raíz de su pensamiento y al encontrarse con las ideas positivistas, la tomaron como la filosofía cuyos principios sostenían ellos mismos”(322).

Resulta atendible el criterio de Guillermo Francovich, según el cual “las doctrinas positivistas eran un alimento intelectual que no exigía muy elevada cultura. La simplicidad, a veces ingenua, de sus afirmaciones, las hacía fácilmente asimilables aun por los espíritus menos habituados a las complejidades del pensamiento filosófico (323).

Lógicamente, si se comparan las tesis positivistas con las complicadas formulaciones del pensamiento escolástico y especulativo de otras posturas filosóficas modernas, no deja de tener cierta razón esta afirmación.

El positivismo adoptó una forma *sui generis* de expresión en América Latina, muy diferente en varias cuestiones esenciales de su forma original europea.

Si algo tuvo de *sui géneris* el positivismo latinoamericano fue no identificarse con la tesis sobre el posible debilitamiento de la filosofía y prácticamente su disolución con el auge de las ciencias particulares. En todo momento, en los positivistas latinoamericanos se apreció su alta estimación por el saber filosófico, por lo que fundamentaron el carácter metodológico y de concepción general del mundo que acompaña siempre a la filosofía en correspondencia permanente con el desarrollo de las ciencias particulares, sin que este signifique un atentado contra su objeto de reflexión.

En el viejo continente, en esa misma época, esta filosofía ya no desempeñaba una función tan progresista como puede apreciarse para Latinoamérica, pues los elementos idealistas subjetivos y agnósticos que la caracterizaban entorpecían el propio reconocimiento de los avances de la ciencia.

Tales rasgos no caracterizaron tanto a los positivistas latinoamericanos, pues estos cultivaron mucho más los elementos materialistas, y de confianza en el poder de la ciencia y la tecnología. Existieron estrechos vínculos entre los seguidores del positivismo y el materialismo científico-natural, así como los llamados librepensadores.

Algunos investigadores consideran que las insuficiencias de este positivismo consistían fundamentalmente en que no poseía el instrumental lógico y epistemológico que posteriormente en el siglo XX cultivarían con éxito otras posturas filosóficas derivadas de él, como el positivismo lógico y la filosofía analítica. “ A pesar de todo -sostiene acertadamente Oscar Martí- es posible que, sin los esfuerzos del positivismo clásico - su insistencia en la verificación, su rigor filosófico, su exigencia en los detalles, su rebeldía contra la imaginación indisciplinada-, el desarrollo de la filosofía contemporánea hubiese sido, para bien o para mal, muy diferente(324).

Por otra parte, los seguidores del positivismo en América Latina no siempre se mantuvieron, hasta los últimos momentos de sus respectivas vidas, identificados con dicha filosofía, pues también se percataron de muchas de sus insuficiencias y de su nueva metafísica.

Por tal motivo Roberto Salazar plantea: “ (...) al eliminar del discurso toda referencia trascendental y escatológica, el positivismo latinoamericano busca en los hechos, en lo empírico, en las cosas vividas por el hombre, en tanto que colectividad y en tanto que individuo, las evidencias histórico-sociales de su verdad. Y, al constituir esa verdad, la promete escatológicamente en la forma de progreso y civilización . Lo empírico, de este modo, se escatologiza. Y la profecía , la promesa, lo escatológico, tiende a leerse en los hechos y los fenómenos sociales ; pero hechos que al ser escatologizados, se convierten en un drama que desgarrar, en parte, porque muchos de los latinoamericanos educados en el positivismo, de una manera irrevocable, se encuentran después buscando salidas en la restitución de la metafísica”(325).

La filosofía positivista en América Latina se enfrentó a los resagos de la escolástica así como a las nuevas formas adoptadas por el idealismo, como el eclecticismo, el krausismo y el neotomismo. Esta postura antimetafísica le obstaculizó comprender los valores tanto de la filosofía clásica alemana como del marxismo, especialmente, en cuanto al enfoque dialéctico que no lo diferenciaron de otra filosofía especulativa.

El hecho de que las ideas y prácticas de corte positivista hayan encontrado tanta resistencia entre los sectores más conservadores, es síntoma del sentido progresista que tenían sus propuestas. De otro modo éstas no hubieran levantado tanto escándalo.

El positivismo latinoamericano no significó una simple

adaptación de una filosofía europea a estas latitudes sino una incorporación y recepción creadora con profundos elementos originales, disímiles y renovadores, que constituyeron una forma específica de superación de dicha filosofía en el ámbito particular de este continente, como expresión concreta del desarrollo de la lucha entre el materialismo y el idealismo filosófico.

Según afirma Leopoldo Zea, “El pesimismo y el optimismo de los intérpretes y teóricos del positivismo, se entrecruzarán formando una rica bibliografía. Frente a estas interpretaciones los europeos quedarán pasmados, sorprendidos, negándose a reconocer como propias esas expresiones e interpretaciones que consideran ajenas al auténtico positivismo; fuera del ámbito de lo que era para sus creadores en Europa; expresiones vistas como ‘malas copias’ del original. ‘Malas copias’ que no serán sino expresión de la innata originalidad latinoamericana. Aquella originalidad reclamada por Bolívar para resolver auténticamente los problemas que el colonialismo había originado en América. Problemas que debían ser resueltos a partir de su conciencia de la necesidad de su superación. La realidad latinoamericana se haría así expresa entre quienes pretendieron tan solo teorizar sobre el positivismo, como entre quienes hicieron de él, un instrumento para comprensión de esta realidad, de su historia, de la cual se derivaban las metas a que esa misma historia apuntaba.”(326).

Por otra parte, el positivismo evolucionista de Spencer resultaba más acogedor que las dogmáticas ideas de Comte, si bien en algunos países como Brasil y Chile, fundamentalmente, fueron cultivadas con fuerza las del pensador francés. Por tal motivo, no resulta tan acertada la tesis de Amurrio según la cual : “La religión de la humanidad brilla por su ausencia en el positivismo hispanoamericano. Únicamente el guatemalteco Jorge Vélez se preocupa por una teología natural muy sui géneris”(327). Brasil y Chile son excepciones.

Aun cuando otros pensadores europeos de corte positivista, como John Stuart Mill, Hipolite Tayne, etc., también eran frecuentemente referenciados por los positivistas latinoamericanos, Spencer y Comte fueron los más mencionados. En tanto los empiriocriticistas, pragmatistas y representantes de otras posturas filosóficas próximas al positivismo encontraron muy escasos adeptos en Latinoamérica.

Era lógico que en el ámbito latinoamericano fuese así, pues las concepciones spencerianas se correspondían mucho mejor con los últimos avances de las ciencias naturales y sociales de la segunda mitad del siglo XIX y en particular con la teoría darwinista. También se caracterizaban por una postura más liberal,, por lo que resultaban mucho más apropiadas al desarrollo del pensamiento sociopolítico y económico de este continente. En tal medida contribuían a que el positivismo *sui géneris* latinoamericano tuviese mayor expresión de autenticidad en este contexto.

La hiperbolización del papel de la ciencia al considerar que ella por sí misma podía resolver todos los conflictos, fue también un rasgo común de los positivistas latinoamericanos. Los ataques de estos contra el materialismo filosófico, se dirigían, en verdad, principalmente a su forma metafísica, mecanicista y vulgar. No estaban orientados hacia el marxismo como filosofía de corte materialista, en primer lugar porque este era insuficientemente conocido en América Latina, en cuanto a sus fundamentos teórico-metodológicos, ya que se identificaba más con una teoría económica y sociopolítica.

En cuanto a la correlación entre los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, los criterios reduccionistas que predominaron en el positivismo latinoamericano estaban fundados en su interés por oponerse a las concepciones religiosas sobre el origen del hombre y el desarrollo de la sociedad.

Los positivistas latinoamericanos no escaparon del enfoque reduccionista que significa el darwinismo social, sin embargo, no siempre compartieron las tesis racistas que se derivan de tales concepciones, y aún en los casos en que llegaron a identificarse con algunas de ellas apreciaron en la educación y otras instituciones civiles la posibilidad de lograr el perfeccionamiento de las diferencias entre los distintos grupos humanos.

Si bien la aceptación de tesis positivistas presupuso en algunos casos el planteamiento de una presumida inferioridad de indígenas, negros, mestizos, etc. , y se hizo evidente en algunos representantes tratar despectivamente a los pueblos latinos, consideraban que tales diferencias con los pueblos europeos podían ser superadas mediante varias vías que suponía el desarrollo industrial, urbano, etc.

Nunca se convirtió este socialdarwinismo en un instrumento ideológico de justificación del sometimiento de unos individuos o pueblos a otros supuestamente superiores.

Las ideas de corte racista que se observaron en el positivismo latinoamericano, aunque resultaban en definitiva tan reaccionarias como las de los europeos, tenían la

tendencia a admitir la posibilidad del perfeccionamiento racial a través del mestizaje. En el caso del positivismo europeo tales concepciones eran mucho más intolerantes y segregacionistas.

El enfoque socialdarwinista que animaba a los positivistas latinoamericanos pretendía lograr una visión sistémica y con bases materialistas del desarrollo social, a partir de los presupuestos científicos demostrados por la ciencia de su época en cuanto a la evolución de la naturaleza y en especial del desarrollo humano. Pero, como acertadamente plantea Víctor Massuh, el positivismo “desconoció el concepto de inferioridad. Su antropología manejó una idea del hombre que poseyó todas las limitaciones familiares del determinismo naturalista”(328).

El determinismo fue un rasgo común de los positivistas de estas tierras. Se trataba de conocer las causas naturales de los fenómenos tanto de la naturaleza como de la sociedad, a fin de orientar la actitud a asumir ante ellos.

En algunos intentos sintetizadores del significado del positivismo para esta región, se han puntualizado los siguientes rasgos, no siempre del todo acertados, pero próximos a algunos de ellos: “En resumen, los positivistas hispanoamericanos participaron de conceptos y actitudes esencialmente positivistas, tales como su antimetaficismo y su cientificismo. Participaron de la utopía moral de que una mejoría material (biológica y económica) engendraría una moral más elevada. Basaron la ética y la psicología en la biología. La religión de la humanidad brilla por su ausencia. Descuidaron el cultivo de las bellas artes; particularmente se olvidaron de la literatura (...) adoptaron el positivismo como solución de los problemas educativos, esperando de él la panacea para todos los males”(329).

La filosofía positivista debe ser considerada como una manifestación auténtica para el pensamiento y ambiente cultural latinoamericano de su época. Era la que mejor se correspondía con las exigencias socioeconómicas políticas y culturales de estos países en esos años.

Aún no existían condiciones para la difusión y desarrollo del marxismo como sucedería en la tercera década del siglo XX. Ante el paulatino auge que irían tomando nuevas y viejas formas renovadas del

irracionalismo, parecía el positivismo la opción filosófica mas adecuada a la exigencia de aquellos tiempos.

Resulta altamente significativo que muchos seguidores del positivismo en América Latina no sólo propusieron utópicas soluciones a la situación difícil de obreros, campesinos, jóvenes, mujeres y otros sectores discriminados, sino pusieron su empeño personal en el plano de la actividad política por realizar sus ideales.

Incluso, algunos de ellos, desengañados por las posibilidades de la sociedad capitalista, especialmente al iniciarse la época del imperialismo, vieron en el socialismo la superación futura de los males que habían criticado. Y que la filosofía del positivismo no podía brindar explicación ni, por supuesto, solución.

“El positivismo -según señala Guillermo Francovich- creó el culto de la juventud, como hoy predomina el culto del obrero. La juventud era considerada la vanguardia dinámica y activa del inevitable progreso nacional” (330). Una de las mejores muestras del impacto en los jóvenes entre los escritores positivistas han sido los libros de José Ingenieros que trascendieron a su país y a su época.

También la defensa de la igualdad de la mujer fue otra de las características particulares del positivismo latinoamericano como expresión de su componente humanista.

La especificidad del positivismo latinoamericano se expresó en la medida en que pudieron ser aprovechados los granos racionales de valor teórico que contenía esta filosofía y pudieron ponerse al servicio del progreso social en un contexto económico y político de inferior grado de desarrollo al de los países en que había originalmente surgido esta filosofía.

Algunos representantes del positivismo latinoamericano llegaron a simpatizar, al final de sus vidas, con las ideas socialistas, como en el caso de Ingenieros y los hermanos Lagarrigue, o al menos reconocer la justeza de sus planteamientos, como en el de Varona.

Los positivistas latinoamericanos no deseaban trasponer esquemas de análisis de los pueblos europeos a las particularidades de sus respectivos pueblos, más bien deseaban utilizar el mismo método de análisis que habían empleado los europeos para interpretar sus países y ponerlo en función de conocer mejor el desarrollo de las sociedades latinoamericanas para orientarlas de forma más efectiva hacia el progreso.

“El pensamiento positivista, que reemplazaría a todo aquel a veces difuso espiritualismo , -plantea Arturo Andrés Roig- continuó en la misma tendencia institucionalizadora del saber filosófico y se nos presenta como otras de las franjas entre dos grandes épocas, el siglo XIX y el XX con un pie en cada uno de ellos”(331).

Aun en el caso de aquellos países donde no se reconoce la existencia de grandes personalidades filosóficas del positivismo, se admite que tuvo alguna huella en diferentes planos de su vida intelectual y política.

Incluso en el caso de los porfiristas y castillistas -que en México y Brasil respectivamente utilizaron el esquema comtiano del orden para justificar un sistema dictatorial, con elementos mucho más conservadores que propiamente liberales-, resulta difícil caracterizar como reaccionaria la actitud de los mismos, dados los pasos de avance que promovieron en sus respectivos países en relación con sus antecedentes y circunstancias. La mayor parte de las medidas que estimularon, tenían también un sentido general progresista para el contexto histórico- social latinoamericano de la época.

Los positivistas contribuyeron a que la intelectualidad latinoamericana se preocupara más por la realidad nacional en todos sus planos de análisis histórico, geográfico, antropológico, sociológico, etc., y con criterio científico. Por tanto, contribuyeron a un mejor conocimiento de *Nuestra América*.

En los países de América Latina el positivismo y el materialismo científico natural han dejado una huella de cierta trascendencia en su historia de las ideas. En la mayor parte de la actividad científica, política, jurídica, pedagógica, etc., estuvo de algún modo presente en el cruce de los siglos XIX y XX. Es difícil encontrar un área de la vida institucional o espiritual en la que el positivismo no haya estado presente de algún modo.

En ese sentido plantea Josef Kunz: “El predominio de la filosofía positivista de Comte en la filosofía general latinoamericana determinó también el carácter de la filosofía del derecho de esa época en Hispanoamérica. Pero debemos distinguir entre positivismo filosófico y positivismo jurídico. El positivismo filosófico se caracteriza por despreciar la metafísica contra la que profesa acentuada hostilidad; por su valoración de la experiencia como fuente exclusiva de conocimiento, el cual debe basarse tan solo en la observación de los hechos y sobre el experimento: por limitar

el método científico a la vía propia de las ciencias naturales y por su repudio a toda especulación metafísica, que siempre considera carente en absoluto de sustento científico. El positivismo jurídico, en tanto que reacción contra el largo imperio y las excesivas pretensiones del iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, adopta la posición de afirmar que el único objeto de la ciencia jurídica es el Derecho positivo, el derecho producido por el hombre, válido tan solo en un cierto tiempo y en determinado lugar, mientras que el "Derecho natural" no es en modo alguno Derecho, y, por consiguiente no puede constituir objeto de ciencia jurídica"(332).

El positivismo fue resultado del primer liberalismo romántico y utópico, que defendía la propiedad privada como primer pilar social y la acumulación de riqueza como condición *sine qua non* del progreso.

Mientras que en la tradición colonial española el problema de la propiedad poseía un carácter más contingente y condicional, el positivismo fundamentaba tal derecho como absoluto e inalienable a la persona de la sociedad burguesa.

También su darwinismo social pretendía justificar las razones de existencia de la plutocracia como los individuos más hábiles, inteligentes y fuertes de la sociedad en la cruenta lucha por la existencia.

En lugar del ateísmo, la defensa de la libertad de creencias religiosas, junto a las reformas educativas fueron algunos de los logros alcanzados por los positivistas allí donde llegaron a ejercer el gobierno, como en el caso Centroamérica.

Aunque no todos los positivistas se declarasen abiertamente ateos, en última instancia la mayor parte de sus ideas poseían un fermento desalienador respecto a las ideas religiosas y servían al materialismo filosófico aunque públicamente renegasen de él.

"En el seno del propio movimiento positivista, como resultado en parte de la heterogeneidad de sus elementos doctrinarios -que consentían a la par las más decididas convicciones laicas y aun irreligiosas y las más francas profesiones de fe cristiana-, así como de la incipiente y débil implantación de sus principios en la comunidad intelectual que lo propició y lo exaltó, pero sobre todo como efecto reflejo de los cambios de la conciencia filosófica europea, surgen las tendencias superadoras de este

movimiento que luego, ampliándose y reforzándose, van a marcar una nueva etapa del pensamiento hispanoamericano” (333).

No han faltado las injustificadas críticas al positivismo por considerarlo dogmático o desajustado con relación a las circunstancias latinoamericanas de aquella época, o por no haber aportado grandes filósofos, si se compara con la etapa antipositivista posterior del pensamiento filosófico latinoamericano. Esta tesis infundada se aprecia en el caso de Aníbal Sánchez Reulet, cuando plantea: “Es verdad que tanto Hostos como más tarde Enrique José Varona y José Ingenieros han sido positivistas y ocupan, sin embargo, un puesto de privilegio dentro del pensamiento filosófico latinoamericano. Pero, son en realidad excepciones. El movimiento positivista y científicista en la América Latina tuvo un carácter dogmático. Y si su acción fue beneficiosa en muchos sentidos, en el orden del pensamiento careció de libertad y de sentido crítico. Como reacción contra el positivismo, en cambio, ha surgido en nuestro siglo, en la mayoría de los países latinoamericanos, un inusitado interés por los estudios filosóficos que ha ido creciendo en las últimas décadas y ha dado lugar, por primera vez, a un movimiento verdaderamente creador” (334). Aceptar este punto de vista significaría considerar que los filósofos anteriores a la llamada generación de los acuñados por Francisco Romero como “fundadores” de la filosofía latinoamericana, no fueron suficientemente creadores, ni críticos o verdaderos filósofos. Tesis esta que no resiste la más mínima argumentación.

La historia de las ideas filosóficas en América Latina sufrió un viraje significativo a partir del desarrollo de las ideas positivistas. Tanto defensores como críticos de esta corriente del pensamiento latinoamericano coinciden en que dejó una huella imborrable en el devenir intelectual y no solo en la vida espiritual de la cultura latinoamericana del cambio del siglo anterior al presente.

Hoy se pueden encontrar innumerables deficiencias en aquella concepción filosófica que en el momento de su aparición se presentó y fue asumida como el último producto del desarrollo de la ciencia y la filosofía decimonónica que se correspondía con varias demandas de la vida política y cultural latinoamericana y que posteriormente serían apreciadas sus insuficiencias y la necesidad de su superación como ha planteado Ernesto Sábato(335).

Se podrán desestimar múltiples de sus errores, del mismo modo que se deben justipreciar muchos de sus aciertos y aportes. Pero de ningún modo se puede ignorar o subestimar el lugar del positivismo en el devenir filosófico latinoamericano y mucho menos su marcado carácter *sui generis*, que ha llevado incluso a ciertos investigadores a cuestionarse la condición de positivista de algunos de los pensadores estudiados.

La tarea más importante no es defender o cuestionarse tal calificativo, sino determinar si su pensamiento se correspondió o no con las exigencias de su época y por tanto si puede o no ser considerado un *positivismo auténtico*. Si resultase exclusivamente idéntico al pensamiento de los positivistas europeos, sí habría mucho que lamentar.

Notas y referencias bibliográficas:

1. Abbagnano, N. Diccionario de Filosofía. Edición Revolucionaria. La Habana. 1966. p. 937.
2. “ Todos saben, en efecto, que en nuestras explicaciones positivas , aun en las más perfectas, no tenemos en modo alguno la pretensión de exponer las causas generadoras de los fenómenos, puesto que jamás haríamos nada más sino retrasar la dificultad; queremos por el contrario, analizar con exactitud las circunstancias que la han producido, y relacionar las unas con las otras mediante relaciones normales de sucesión y de semejanza”. Comte, A. Curso de filosofía positiva. En Lecturas sobre historia de la filosofía. Editorial Pueblo y Educación. La Habana. 1973. p. 230.
3. Spencer, H. Primeros principios. Tomo I. Prometeo. Valencia. s.f. p. 203.
4. Véase: Guadarrama, P. y otros. Filosofía y sociedad. Editorial Felix Varela. Tomo I La Habana. 2000; Guadarrama, P. Filosofía, humanismo y alienación. Universidad Nacional Abierta a Distancia. Bogotá. 2001.
5. Narsky, I. Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart. Dietz Verlag. Berlin. 1967.p. 95.
6. Ferrater Mora, J. Diccionario de Filosofía. Ariel. Referencia. Barcelona. p. 2356.
7. “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación

modificada, olvida que son los hombres, precisamente los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce pues, forzosamente a la división de la sociedad en dos partes , una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejemplo., en Robert Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y endenderese racionalmente como práctica revolucionaria .” Marx, K. “Tesis sobre Feuerbach”. En Marx, K. Y Engels,F. Obras escogidas. Editorial Progreso Moscú. 1973.p. 8.

8. “ En la historia universal una filosofía ha sido original y auténtica no cuando ha planteado simplemente ideas nuevas, sino cuando estas se han correspondido con las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, esto es, sociopolítico, económico, ideológico y científico. La filosofía burguesa en la época de ascenso del capitalismo se caracterizó por su riqueza y plenitud. En la época contemporánea, aun cuando mantiene elementos de originalidad dada la multiplicidad de escuelas y los problemas que plantea, pierde paulatinamente elementos de su carácter auténtico en la misma medida en que sus posiciones ideológicas no se corresponden con la trayectoria del progreso social, precisamente por compaginar con el actual triunfalismo neoliberal. La correspondencia con los avances de las ciencias constituye un elemento de extraordinaria importancia para determinar los grados de autenticidad , pero por sí solo no constituye el elemento determinante de su condición.”, Guadarrama, P. Humanismo y autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano. UNINCCA. Bogotá. 1997. P. 9-10.
9. Su discípulo Manuel Sanguily en amplio estudio de su obra sostuvo: “Cuando no parece posible que hubiera leído los voluminosos tomos de Auguste Comte, hizo respecto a la filosofía en Cuba , papel semejante al que este matemático desempeñó en esfera mayor; era ya, por muchas ideas, y por las tendencias y el espíritu de sus enseñanzas un verdadero positivista. Antes que Stuart Mill recomendaba el método inductivo, que seguramente aprendió en Bacon y en el estudio de las ciencias” Sanguily, M. José de la Luz y Caballero. Estudio crítico. Consejo Nacional de Cultura. La Habana. 1962. p. 92.
- 10.El propio Núñez en una defensa del valor de la sociología como ciencia en una polémica contra aquellos que la criticaban sostuvo “Este somero y muy imperfecto bosquejo de la Sociología , fue trazado por nosotros

antes de que hubiésemos leído a Herbert Spencer, que es el más adelantado expositor y verdadero fundador de dicha nueva ciencia” “La sociología. Los elementos de este estudio. en Positivismo y tradicionalismo en Colombia. Editorial El Búho. Bogotá. 1997. p. 110.

11. Véase: Gerstenberg, B. Grundzüge der philosophischen Aufklärung in Kuba. Einwe Untersuchung am Beispiel des philosophischen Werkes von José de la Luz y Caballero. Dissertation doctor philosophiae. Rostock Universität. März 1986.
12. “También los filósofos contemporáneos celebran su propia despedida . Los unos se llaman postanalíticos, los otros postestructuralistas o postmarxistas. El que los fenomenólogos no hayan encontrado todavía su “post” es algo que los torna casi sospechosos”. Habermas J. Pensamiento pos-metafísico, Taurus. Madrid. 1990. p. 13.
13. Para la elaboración de este trabajo constituyeron premisas básicas la investigación que desarrollamos sobre algunos representantes del positivismo en Cuba Véase: Guadarrama, P. Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano. Editora Política La Habana. 1986; El pensamiento filosófico de Enrique José Varona.(coautor Edel Tussel). Editora Ciencias Sociales. La Habana.1987; “Significación de la obra de Enrique José Varona en la filosofía cubana”. Boletín de Información Bibliográfica del Departamento de Educación Interna del PCC. La Habana. 3.1983. p. 24-59. Siglo XIX. Revista de Historia. Universidad de Nuevo León.a.l.# 2. 1986.p.39-68; “El positivismo de Enrique José Varona”. en Islas. Revista de la UCLV.no.54.1976.p 3-26 ; .”Las ideas éticas de Varona”.Islas.no.54-55.1977.p.171-202; .”Las ideas sociopolíticas de Varona” Islas.# 57.1977.p.51-110. ;.”El ateísmo y el anticlericalismo de Enrique José Varona”. Islas. #59.1978.p.164-182. .”La sociología en el pensamiento de Enrique José Varona”. Islas. #60 .1978. p.83-126.; .”El análisis marxista-leninista de la historia de la filosofía frente a las tergiversaciones de la historiografía burguesa.”Islas . #62.1979.p.159-176; “El positivismo de Manuel Sanguily”.Islas.#64.1979.p.155- 84. ; .”El papel de Enrique Piñeiro en la introducción del positivismo en Cuba”.Islas.#65. 1980.p.157-170. ; “ La influencia del positivismo en Emilio Bobadilla” (coautor Omar George) Islas. #68. 1981.p.117-136. ;.”La organización del trabajo científico independiente en los estudiantes de ciencias sociales” en Revista Cubana de Educación Superior. La Habana .Vol.I.# 1.1981. p. 45-54.; .”La huella del positivismo en la obra de

- Fernando Ortíz” Islas. #70.1981.p.37-70; .”Die philosophische Auffassung Enrique José Varonas uber die gesellschaftliche Entwicklung”. Referateblatt Philosophie. Reihe E. Berlin. 17 (1981) 2, Bl.15 (204). ;”El positivismo comtiano de Andrés Poey” Islas. #72. 1982. p.61-84. ;”Die etische und gesellschaftliche Auffassungen Varonas” Deutsche Zeitschrift fur Philosophie. Berlin. a. XXXI . n. 3. 1983. p. 354-362.; “La Universidad Central de Las Villas en sus treinta años” Islas. #74. 1983.p.19-38.”Algunas particularidades del positivismo en Cuba” Islas.# 76. 1983.p.103-124; Boletín de Información Bibliográfica del Departamento de Educación Interna del PCC. La Habana. n. 3. 1983.p. 60-87.) así como el trabajo conjunto que desarrollamos en equipo con el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias a inicios de los años ochenta, y que hasta el presente no ha sido publicado íntegramente sobre el positivismo y el materialismo científico natural en América Latina con las investigadoras Ileana Rojas, Daysy Rivero, Lourdes Rensoli, y Marisela Fleites. Algunas de sus han sido publicadas, entre ellas, además de las anteriormente referenciadas sobre el postivismo en Cuba han aparecido las siguientes: Rivero,D. y Rojas, I. Justo Sierra y el positivismo en México. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1987.; Rivero, D. Rojas, I, Rensoli, L, Fleites, M. y Guadarrama, P. “El positivismo y el materialismo científico-natural en Latinoamérica”. En La filosofía en México. Siglo XX. Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1988.; Rensoli, L. El positivismo en Argentina. Universidad de La Habana. 1988 (dos tomos).
14. Véase: Torres-Cuevas, E. Félix Varela los orígenes de la ciencia y la conciencia cubana. Editorial Ciencias Sociales. 1995.
 15. “Del empirismo de José de la Luz y Caballero al positivismo ya no hay más que un paso. De hecho en ocasiones se le ha citado como sostenedor de ideas positivistas, y aunque no lo sea en el sentido estricto del término, sí estuvo cerca por su afinidad con el espíritu científico y su lucha contra lo metafísico y espiritualista”. Rojas Osorio, C. Filosofía moderna en el Caribe hispano. Editorial Porrúa. México. 1997. P. 157.
 16. Poey, A. El positivismo. Editorial Universidad de La Habana. 1960. p. 13-14.
 17. Piñeiro, E. Memorias de la Real Sociedad Económica. Serie %. La Habana. . 1864. P. 136.
 18. Narsky, I. Obra citada. P. 80.

19. Véase: Guadarrama, P. Rojas, M y otros. El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1995: Editorial Félix Varela. La Habana. 1998.
20. Varona, E.J. "La psicología de Bain". Revista de Cuba. La Habana. 1877. T. II. P. 411.
21. Sanguily, M. Obra citada. p. 83.
22. Piñeiro, E. Poetas famosos del siglo XIX. Librería Gutemberg. Madrid. 1883. P.14.
23. Lenin, V. I. Materialismo y empiriocriticismo. Obras Completas. Editorial Cartago. 1960. P. 60.
24. Idem. Tomo XXI. P. 46.
25. Sanguily, M. Discursos y conferencias. Imprenta Rambla. Bouza y Cía. La Habana. 1917. T. I. p. 52.
26. Poey, A. El positivismo. Universidad de La Habana. La Habana. 1960. p. 97.
27. Bobadilla, E. Solfeo. Editorial Manuel Tello. Madrid. 1893. P. 45-46.

28. En una carta considerada como su testamento filosófico escribió Felipe Poey: "Suplico que a última hora me dejen morir tranquilo, conforme a mi ley. Me hicieron cristiano sin consultármelo: la razón y la filosofía me hicieron materialista. No creo en Dios. ..." Cruz, M. El ingenioso naturalista Don Felipe de La Habana. Editorial Gente Nueva. La Habana. 1979. P. 95.
29. Poey, A. Obra citada. p. 55.
30. Esto puede apreciarse en Varona cuando señaló la existencia de una evolución constante de lo simple a lo compuesto, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo indefinido a lo definido y organizado. Varona, E. J. Conferencias filosóficas. Lógica. Editorial Miguel de Villa. La Habana. 1980. P. 17. Bobadilla indicó que "la naturaleza evoluciona, pero muy lentamente. No da saltos. Bobadilla, E. El Fígaro. N. 44. Año. XXII noviembre 4 de 1906. P. 554. Y Fernando Ortiz aún en 1950 pensaba en la validez de esta teoría. Ortiz, F. La africanía de la música folklórica en Cuba. Ministerio de Educación. La Habana. 1950. p. 307.
31. Ejemplo de esa concepción se encuentra en Andrés Poey, quien aceptaba plenamente la teoría comteana de los tres estadios del desarrollo de la humanidad, así como en Manuel Sanguily que hacía depender la evolución de la historia de la anterior evolución de la

- conciencia. Sanguily, M. Discursos y conferencias. Imp. Rambla, Bouza y Cia. La Habana. 1917. T. I. p. 327. Bobadilla, tal vez más influido por la filosofía de la vida y en especial por Henry Bergson, buscaba en los “impulsos vitales” las causas de la evolución social.
32. Sanguily, M. “Carta a los estudiantes de Kansas” en Varona, E.J., Sanguily, M y Gómez, J. G. Antimperialismo y república. Editorial Ciencias Sociales. La Habana . 1970 p. 140.
33. Marx, K. “La lucha de clases en Francia”. Obras Escogidas. Edición citada. T. I. p. 219.
34. Estas posturas se pueden apreciar en Varona, E.J. Desde mi Belvedere. Imprenta Rambla, Bouza y Cia. La Habana. 1907. P.112 y en Poey, A. El positivismo . Edición citada p. 125.
35. Piñero, E. “Correspondencia literaria” . Revista de Cuba. La Habana. 1885. T. I.p. 227.
36. Varona, E.J. De la colonia a la república. Editorial Cuba Contemporánea. La Habana. 1919.p. 249.
37. Ortiz, F. “Pobres, pobres” Cuba y América. Vol. XXIII. N. 2. La Habana. 1907. P. 25.
38. Varona, E.J. Desde mi Belvedere. Edición citada. p. 77.
39. Estas ideas se ponen de manifiesto en las obras de Enrique Piñero Bibliografías americanas y El positivismo de Andrés Poey.
40. Varona, E.J. “Los grandes hombres”. Revista cubana. T. IV. La Habana. 1886. P. 87.
41. Varona, E.J. “La opinión de Patria”. Patria. New York. No. 326. 23 de enero de 1897. p. 2.
42. Poey, A. El positivismo. Edición citada. p. 254-255.
43. Piñero, E. Estudios y conferencias de historia de la literatura. Imprenta Thompson Moreau. New York. 1880.p. 97.
44. Se destacó la actitud antimperialista de Sanguily, Varona y Ortiz desde principios del siglo XX cuando se agudiza la intervención norteamericana en la vida económica y política cubana.
45. Enrique Piñero, independientemente de sus elogios a los Estados Unidos, al considerarla “la más libre comunidad que registra la historia”, le criticó la discriminación de que eran objeto los negros, chinos, latinos,

- etc. Piñeiro, E. Estudios y conferencia de historia de la literatura. Edición citada. p.97.
46. Varona, al referirse a las causas que daban origen a la prostitución, señalaba la desigual distribución de la riqueza en el capitalismo, que trae aparejada la proliferación de estos males y otros. Varona, E. J. Prólogo al libro La prostitución en La Habana. Establecimiento tipográfico O' Reilly. La Habana. 1888.p. VII.
47. Poey, A. Obra citada. p. 251-252.
48. Ortíz, F. Entre cubanos. Librería Ollundorf. París. 1913. p.209.
49. "Pero Martí es más decididamente idealista en sus posiciones filosóficas, y esto se aprecia en su polémica con el positivismo mexicano," Rodríguez, C.R. "José Martí, contemporáneo y compañero" Siete enfoques marxistas sobre José Martí. Editora Política. La Habana. 1985. p. 88.
50. Martí, J. Obras Completas. Editorial Ciencias Sociales, La Habana. 1975. T. XV. P. 387-388.
51. Lenin, V.I. Obras Completas. Edición citada. . T. II. p. 175.
52. "en la últimas décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX a partir de 1874, Santo Domingo reflejó en su desarrollo histórico minúsculo, todo el proceso a escala mundial . Vivió el capitalismo competitivo de 1874 a1893 con la participación de la mayoría de las naciones capitalistas del mundo; vivió el capitalismo monopolista de 1893 a 1905 encarnado en una compañía norteamericana; vivió el capitalismo financiero de 1905 hasta 1916 en manos de varias instituciones bancarias de los Estados Unidos,; y, por fin, quedó en manos de un solo emporio financiero mundial a partir de esa fecha." Mir, Pedro. La noción de período en la historia dominicana. Universidad Autónoma de Santo Domingo . 1983. T. III.. p. 735.
53. Minaya Santos, C. Presencia del positivismo en el pensamiento de Pedro Francisco Bonó. Tesis de licenciatura. Dpto Filosofía. Universidad Autónoma de Santo Domingo. 1989. p .73.
54. "Igualmente ocurre con el positivismo; en Francia lo hay desde comienzos del siglo XIX. En España no aparece hasta mediados de siglo; en Hispanoamérica aparece en México con Barreda en 1870, y en nuestro país con Hostos a fines de siglo" Sánchez Valverde, A. El

- pensamiento filosófico en Santo Domingo. Editorial Arte y Cine. Ciudad Trujillo. s.f. p. 24.
55. Bosch, J. Prólogo a El Derrumbe de Federico García Godoy. Universidad Autónoma de Santo Domingo. 1975. p. 9.
56. Hostos, E.M. Tratado de sociología. Obras completas de Hostos. Editorial Cultural, SA. La Habana. 1939. T XVII. . p. 145.
57. Maldonado-Denis, M. Eugenio María de Hostos. América: la lucha por la libertad. Ediciones Compromiso. San Juan de Puerto Rico., 1988. p. 26.
58. Hostos, E. M. Ensayos didácticos. Obras completas de Hostos. Edición citada. pag. 13.
59. Ibidem.
60. Idem. p. 19.
61. Idem. p. 29
62. Idem. P. 89-143.
63. Hostos, E.M. Tratado de sociología. Edición citada. 25.
64. ----- Tratado de Moral. Obras Completas de Hostos. Edición citada. p. 58-59.
65. Pimentel. M. Hostos y el positivismo en Santo Domingo. Universidad Autónoma de Santo Domingo. 1981. p. 56.
66. Hostos, E.M. Tratado de Moral. Edición citada. p. 57.
67. Idem. p. 8.
68. Idem. p. 49.
69. ----- Diario. Obras completas de Hostos. Edición citada. p. 154.
70. ----- Tratado de Moral. edición citada. p. 102-103.
71. ----- Tratado de sociología. edición citada. p.14.
72. Idem. p. 15.
73. Idem.p. 83.
74. Idem.p. 30.
75. Idem.p. 184.
76. Idem.p. 191.
77. Roig de Leuschenring, E. Hostos y Cuba. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1974. P. 97-104.

78. Rojas Osorio, C. Hostos. Apreciación filosófica. Colegio Universitario de Humacao. Instituto de Cultura Puertorriqueña. Humacao. 1988. p. 2.
79. Massuh, V. "Hostos y el positivismo hispanoamericano." Ideas en torno de Latinoamérica. UNAM. México. 1986. V. II. p. 1220.
80. Pimentel, M. obra citada. p. 35.
81. Pimentel, M. obra citada. p.93-94.
82. Pimentel, M. Marxismo y positivismo. (1899-1929). Universidad Autónoma de Santo Domingo. 1985. P. 118.
83. Idem. p.12.
84. Henríquez Ureña, C. El ideario de Hostos. En Cordero, A. Panorama de la filosofía en Santo Domingo. (tomo II) Editorial La Nación. Santo Domingo. 1962. p. 44.
85. Núñez, M. El ocaso de la nación dominicana. Editorial Alfa y Omega. Santo Domingo 1990. p. 102.
86. Idem . p. 99.
87. García Godoy. F. El derrumbe. Edición citada. p. 55.
88. Idem.p. 49.
89. Idem. p. 47.
90. Idem. p. 97.
91. "Esta concordia o armonía entre razón y naturaleza, especulación y experiencia, moral y sociología, es precisamente el racionalismo armónico krausista, impregnado de la suficiente dosis positivista para constituir la nueva filosofía que llamamos krauso-positivismo, con su amplia repercusión en España y América." Abellán, J.L. "La dimensión krausopositivista en Eugenio María de Hostos". Cuadernos Americanos Nueva Época. México. n. 16. A. III. V. 4. Julio-agosto 1989. p. 63.
92. Rojas Osorio, C. Filosofía moderna en el Caribe hispano. Edición citada. p. 446.
- 93 Zea, L. El pensamiento latinoamericano. Editorial Pormaca. México. 1965. p. 180-181.
- 94 "Aquella juventud no difería gran cosa de las viejas divisas liberales que venían poniéndose en práctica desde la demolición del imperio. Como quiera, tendía al conservadurismo, la oligarquía y la tecnocracia en mayores dosis que la vieja guardia liberal. Era, por supuesto, salvo contadas excepciones positivista. Le gustaba más Francia que Estados

- Unidos. ("González, L. "El liberalismo triunfante" . Historia general de México. El Colegio de México. Ediciones Harla. 1988. T.II. p. 958-959.
95 Idem p. 959.
96. Zea, L. El positivismo y la circunstancia mexicana. Fondo de Cultura Económica. México. 1985. p. 28.
97. Idem. p. 36.
98. Larroyo, F. p. La filosofía iberomericana. Porrúa. México. 1978. _110.
99. Rodríguez Insúa, R. Historia de la filosofía en Hispanoamérica. Imprenta de la Universidad. Guayaquil. 1945. p. 319.
100. Barreda, G. "Oración cívica". Ideas en torno de Latinoamérica. UNAM. México. 1986. T. II. p.1048.
101. Villegas. A. Porfirismo y positivismo. Editorial Sep-Setentas 40. México. 1972. P. 28-29.
102. Rivero, D. y Rojas. I. Justo Sierra y la filosofía positivista en México. Editorial Ciencias. Sociales. La Habana. 1987. 81.
103. Lima Muñiz, L. "Política educativa : expansión y crecimiento (1867-1910). Signo. Anuario de Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana. Itztapalapa. México. A. V. T.II. 1991. p. 233-234.
104. "Pese a que la preparación que los maestros y egresados del Instituto, fuera más bien positivista, muy deficiente en el aspecto social, en el plantel floreció un gran ideólogo de la revolución : Andrés Molina Enríquez, quien ya había señalado los defectos de la educación positivista..." (Buchanan, E. El Instituto de Toluca bajo el signo del positivismo. Universidad Autónoma del estado de México. Toluca. 1981. p. 92.
105. Sierra, J. ""La evolución política del pueblo mexicano. "Obras completas. UNAM. México. 1977. p. 13.
106. Sierra, J. México, social y político Secretaría de Hacienda y Crédito. México. 1960. P. 15.
107. Rovira, Maria del C. "Justo Sierra"en Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del siglo XX. UNAM. México. 1997. p. 260.
108. Sierra, J. México Social y Político. Edición citada. p. 6.
109. Idem. p. 7.

110. Sierra, J. "Inauguración de la Universidad Nacional" Ideas en torno de Latinoamérica. UNAM. México. 1986. T. I. p. 88.
111. Véase: Chuez, C. "Sobre el carácter progresista o reaccionario del positivismo en México", Tareas. Panamá_ Enero-mayo. 1979.
112. Portuondo, J.A. Prólogo a Rivero, D. Rojas. I, Justo Sierra y la filosofía positivista en México. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1987.p. 11.
113. Lascaris, Constantino. Historia de las ideas en Centroamérica. Editorial Universitaria Centroamericana. San José de Costa Rica. 1982. p. 461.
114. "Francisco Morazán impulsó de igual forma con sus ideas liberales y progresistas toda una serie de medidas revolucionarias para la época. Así, fomentó la inmigración, estableció la libertad de cultos y de imprenta." Santana, Adalberto. El pensamiento de Francisco Morazán. UNAM. México. 1992. p. 28.
115. Mejía Nieto, A. Morazán Presidente de la desaparecida República Centroamericana. Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Tegucigalpa. 1992. p. 12.
116. "El positivismo fue el aspecto que más distinguió la administración de Barrios. Se creían que el gobierno mismo tenía que desempeñar un papel directo en el incremento de la riqueza nacional. Tal activismo provocó una oposición. Algunos comerciantes amenazados de ruina con el cambio de las rutas de comercio y con las reformas financieras, se vieron implicados en un intento de asesinar al presidente Barrios. Igualmente los cambios en las escuelas, menores deferencias para con los líderes y religiosos y un general desprecio a la tradición , fueron causas de preocupación puede incluso decirse que el haber pretendido demasiado en poco tiempo, llevó a la caída en 1863, del primer gobierno positivista de Centroamérica" Kuhn, Gary. "El positivismo de Gerardo Barrios" en Revista del Pensamiento Centroamericano. Managua, n. 172-173 julio diciembre 1981. p. 88.
117. Zea, L. Pensamiento positivista latinoamericano. Biblioteca Ayacucho. Caracas. V.7. 1980.p. 66.

118. Carias, Marcos Introducción a Rosa, R. Obras Escogidas. Editorial Guaymuras. Tegucigalpa. 1980. P. VII.
119. Idem. p.,VIII.
120. González, D. Primer Congreso Pedagógico Centroamericano. Tipografía Nacional. Guatemala. 1894.p. 168.
121. Amurrio González, Jesús, J. El positivismo en Guatemala. Universidad de San Carlos. Guatemala. 1966. P. 176.
122. González, D. Obra citada. p. 273.
123. “Una clase de un idioma muerto, otra de filosofía escolástica y tal cual otra de Derechos Canónico y Civil, no satisfacen, ni con muchos, las exigencias de la sociedad actual, no corresponden al grado de cultura, que han alcanzado las hermanas repúblicas del centro, y sobre todo no pueden llenar las necesidades palpitantes del país” Zúñiga, A. El Progreso democrático. Imprenta Soto. Comayagüela. S. f. p. 40.
124. Zúñiga, A. “Adolfo Zúñiga como rector de la universidad” Paz Barnica, Adgardo La oratoria en Honduras desde la colonia hasta nuestros días. Universidad nacional Autónoma de Honduras.
125. Rosa, R. “Discurso en la apertura de la Universidad central de Honduras.(1982) en Obra Escogida. Editorial Guaymuras. Tegucigalpa. 1980. P. 260-261
126. Rosa, R. Obras Escogidas. Edición citada. P. 254-255.
127. Véase”; Guadarrama, P. Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano. Universidad INCCA de Colombia. . Bogotá. 1997.
128. Zúñiga, A. El progreso democrático. Imprenta Soto. Comayagüela. s.f. p. 16.
129. Vélez, J. “Filosofía natural de A.Z. o sea Filosofía Positiva bajo su punto de vista objetivo” La República. Guatemala. 1901. T.11.p. 3.
130. Amurrio. J. J. Obra citada .p. 51.
131. Rosas, R. Obras Escogidas. Edición citada. p. 138.
132. Lee, Ralph. “Pensamiento científico y desarrollo económico en Centroamérica, 1860-1920” Revista del pensamiento centroamericano. Managua. N. 172-173. Juclio-diciembre 1981. P. 81.
133. “Como estudiosos del positivismo, los representantes de la Reforma entendieron al progreso como el paulatino y escalonado afinamiento del saber en general, de los distintos conocimientos técnicos, artísticos y científicos, como el perfeccionamiento de los múltiples instrumentos que

- el hombre elabora para enfrentar los dilemas que le plantea el mundo externo, y del fervor que manifiesta para vivir humanamente en sociedad” (Maya Herrera, Gustavo Adolfo. Adolfo Zúñiga y la noción de progreso en la reforma liberal de 1876. Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Informe de Investigación p. julio 1991.,p. 63.
134. “En realidad, existe el liberalismo ilustrado que predomina aquí hasta la década de los sesenta y, a partir de los sesenta, predomina el positivismo como base ideológica de la constitución del estado nacional en los finales de siglo.”(Mora Rodríguez, Arnaldo. “Grandes etapas del pensamiento costarricense”. En Molina Jiménez, Carlos (editor). La voluntad de pensar: la palabra de doce filósofos costarricense. Editorial Fundación UNA. Heredia. Costa Rica. 1993. p. 255.
135. García, Hamlet Danilo. “Historia de las ideas políticas en Nicaragua. Siglo XIX” Cátedra. Revista de Ciencia, Cultura y Educación. UNAM-Managua. Octubre-diciembre 1991. N. 1. p. 54.
136. “Y ya sabemos que el éxito es todo en esta época positivista, y que es un elemento tentador.(...) La población europea y americana solamente vendrá a nuestras poblaciones mediterráneas atraída por la tentación del oro.” Zúñiga, A. El progreso democrático. Edición citada. P. 194-195.
137. “Los positivistas en América Latina repetidamente elogiaron a los inmigrantes como fuerza de trabajo y capital, pero El Salvador, ya sobrepoblado le abrió sus brazos a pocos extranjeros”. Andrews, Patricia. “El liberalismo en El Salvador a fines del siglo XIX”. Revista del Pensamiento Centroamericano. Managua. N. 172-173. Julio-diciembre 1981. p. 91.
138. Matyoka e Yeager, T. “Positivismo latinoamericano: Zea y después de Zea”. Revista del pensamiento Centroamericano. Edición citada. p. 96.
139. Rojas Osorio, C Filosofía moderna en el Caribe hispano. Edición citada. p.515
140. Idem. p. 529.
141. Valle, Heliodoro, Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica. Tegucigalpa. 1950. p. 35.
142. Lee, R.W. “Pensamiento científico y desarrollo económico en Centroamérica, 1860-1920)” Revista del pensamiento Centroamericano. N. 172-173. Managua. Julio-diciembre 1981.p. p. 84.

143. “Justo Arosemena desemboca en la ciencia social en la misma época que Comte”. Amurrio, J. J. Obra citada. p. 45.
144. Soler, R. Estudios sobre historia de las ideas en América. Librería Cultural Panameña. Ciudad Panamá. 1979. p. 37.
145. Arosemena, J. Apuntamientos para la introducción a las ciencias morales y políticas. Ediciones de la Revistas Tareas. Panamá. 1968. p. 33.
146. Idem.p. 65.
147. Idem. p. 71.
148. Arosemena, J. “Discurso pronunciado en el Congreso Hispanoamericano de Lima. Noviembre de 1984. En Ideas en torno de Latinoamérica. UNAM. México. 1986. T.I. p. 794.
149. Idem. p. 791.
150. Arosemena, J. Apuntamientos... Edición citada. p. 88.
151. “Completar la obra emancipadora, tal es el destino de la generación romántica a la cual pertenece Samper” Salazar, Roberto. “Romanticismo y positivismo “en Marquínez Argote, G. y otros. La Filosofía en Colombia. Historia de las ideas. Editorial El Búho. Bogotá . 1988. P. 236.
152. Samper, J. M. “Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas” Positivismo y tradicionalismo en Colombia. Selección e Introducción Jorge Enrique González Rojas. Editorial El Buho Bogotá 1997. P. 49.
153. Jaramillo Uribe, J. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Editorial Temis. Bogotá 1982. P. 49.
154. Nuñez, R. “La sociología los elementos de este estudio”. Positivismo y tradicionalismo en Colombia. Edición citada. p. 112.
155. Idem. p. 110.
156. Camacho Roldán, S. “El estudio de la sociología” Positivismo y tradicionalismo en Colombia. Edición citada. p. 72.
157. Sabogal Tamayo Julián. Historia del pensamiento económico colombiano. Plaza y Janes. Bogotá.1995. p. 102.
158. Millán, Enrique. “El origen y la fuente del derecho”. Positivismo y tradicionalismo en Colombia. Edición citada. p. 139.
159. Madiedo, Manuel María. “La filosofía positiva” Positivismo y tradicionalismo en Colombia. Edición citada, .p. 128.

160. Idem. p. 131.
161. "... la Iglesia ha condenado a la masonería desde 1738 por motivos políticos principalmente y por motivos religiosos en forma secundaria" (...) la Orden Masónica es la unión de los hombres de toda religión, raza, credo político y condición social que tratan de sobreponerse a la intolerancia y a la negación del otro. Ahora bien, la Iglesia Católica siempre ha pensado que la Masonería cae en la inmoralidad al admitir a hombres de todas las religiones. " Solano Barcenas, Orlando. La logia universal. Ensayos masónicos. Universidad INCCA. Bogotá. 1994. p. 57-58.
162. Núñez. R. obra citada p. 127.
163. Estrada Monsalve, Joaquín. Núñez, el político y el hombre. Ediciones librería Siglo XX. Bogotá 1946. p. 298.
164. Salazar, R. obra citada p. 283.
165. Espinosa, I, "El positivismo" Positivismo y tradicionalismo en Colombia. Edición citada. p. 154.
166. Idem. p. 155.
167. Molina. Gerardo. Las ideas liberales en Colombia. Tercer Mundo Editores. Bogotá 1988. T. I. P. 124.
168. Rodríguez V, Manuel Guillermo Colombia, intelectualidad y modernidad. Editorial Magisterio. Bogotá. 1995. P.91.
169. Idem.p. 150.
170. García, Antonio. Colombia. Esquema de una república señorial. Ediciones Cruz del Sur. Bogotá. 1977. p. 23.
171. Jaramillo,R. Colombia la modernidad postergada.. Temis. Bogotá . 1994. P. 45-46.
172. Camacho Roldán, S. "El estudio de la sociología" en Positivismo y tradcionalismo en Colombia.. p.97.
173. Triana, M "El positivismo y los partidos políticos" Positivismo y tradicionalismo p. 174-175.
174. Gallegos Mancera. E. El Nacional. Caracas. 21 de febrero de 1959. Citado en Federico Brito Figueroa. Historia económica y social de Venezuela. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1972. p. 280.
175. Ernst, A. "Los fenómenos meteóricos" (12-11-1867). Citado en Kohn de Bequer, M. Tendencias positivistas en Venezuela. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1970. P. 229.

176. Idem. p. 109.
177. Idem. p. 105.
178. Villavicencio, F. La evolución. Tip. Vargas. Caracas. 1912. Introducción.
179. Cárdenas, H. "Resonancia de la filosofía europea en Venezuela" en Historia de la cultura en Venezuela. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1956. Tomo II .p. 331.
180. Korn. G. "Del positivismo al modernismo en la prensa venezolana" en Historia de la cultura en Venezuela. Edición citada. p. 5.
181. Subichus, B. "Del positivismo al modernismo en la prensa venezolana.: El cojo ilustrado". Historia de la cultura en Venezuela. Edición citada. p. 5.
182. Kohn de Bequer. M. Obra citada. p. 329.
183. Idem. p. 323.
184. Idem. p. 332.
185. Idem. p. 3287-328.
186. Idem. 342-343.
187. Idem. 313-314.
188. Idem. p. 104.
189. Capelletti, A.J. Positivismo y evolucionismo en Venezuela. Monte Avila. Editores. Caracas. 1994. p. 27.
190. Uslar Pietri, A. "El despertar positivista" Revista de Historia de las Ideas. Banco Central del Ecuador. 84-85.
191. Fuller B. A. A History of Philosophy. Edicion citada. p. 476
192. Zea, L. El pensamiento latinoamericano. Editorial Pormaca. México. 1965. p. 195.
193. Azzi, Riolando. A concepcao da orden social segundo o positivismo ortodoxo brasileiro Ediciones Loyola. Sao Paulo. 1980. P. 25.
194. Idem . p. 258.
195. "Y en esta mísera situación permanecí hasta que, a finales de 1879, se realizó mi conversión (el subrayado es nuestro P. G.) a la Religión de la Humanidad, gracias al estado de ánimo en que me veía, y a la meditación de la Política Positiva a cuya lectura fui llevado por las solicitudes y los ejemplos de mi incomparable amigo Miguel Lemos, ya entonces convertido en París". Texeira, R y Lemos, M. "Nuestra

- iniciación en el positivismo”, en Zea.L. Pensamiento positivista latinoamericano. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1980. P. 174.
196. Azzi, R. Obra citada. p. 252.
197. Cruz Costa, Joao. Esbozo de una historia de las ideas en Brasil. FCE. México. 1957. P. 172.
198. “Para los porfiristas como para los castillistas brasileños (los positivistas gauchos) , el positivismo sería más un arma ideológica que expresaba adecuadamente sus intereses de afianzarse en el control del aparato del Estado, en la dura lucha contra otros grupos opositores. Esos grupos adversarios, que en el caso mexicano se identificaban con los militares y la milicia, en el caso de los positivistas gauchos seguidores de Julio de Castilhos (1860-1903) se identificaban con los miembros de los tradicionales partidos liberal y conservador del Imperio. Tanto porfiristas como castillistas utilizaron la retórica democrática cuando se encontraban fuera del poder y una vez en el comando de la nave del Estado asumirían una ideología de orden, explicitando su adhesión a los ideales conservadores del positivismo”. Velez Rodríguez, Ricardo “Positivismismo y realidad latinoamericana” Revista de Historia de las Ideas. Casa de la Cultura Ecuatoriana.. Segunda época.1986. No. 7 p. 104-105.
199. Larroyo, F. La filosofía iberoamericana. Edición citada. p. 107.
200. Carrillo Narváez, A. La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica. Editorial Casa de la cultura ecuatoriana. Quito 1959. P. 123.
201. Idem. p. 123.
202. Ribeiro, Darcy “La nación latinoamericana”en Perfil del Brasil contemporáneo. UNAM . México. 1987 p. 152.
203. Sciacca, F.M Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Ediciones Guadarrama Madrid. 1959. p. 130.
204. Kunz, Josef. La filosofía latinoamericana del siglo XX. Editorial Losada. Buenos Aires. 1951. P. 32.
205. Fleites, Marisela. “El positivismo y materialismo científico natural en el Brasil en el siglo XIX” Informe de investigación inédito. Instituto de Filosofía. Academia de Ciencias de Cuba. La Habana. 1985.
206. Azzi, R. obra citada. p. 256.
207. Idem. p. 170.

208. Insua, R, Historia de la filosofía en Hispanoamérica. Imprenta de la Universidad. Guayaquil. 1945. p. 192.
209. Cruz Costa, J. “El pensamiento brasileño” en Ideas en torno de Latinoamérica. Edición citada. p. 500.
210. “El positivismo va a encaminar a la inteligencia brasileña hacia las preocupaciones que parecen más adecuadas a su índole, como son las sociológicas” Cruz Costa, J. Esbozo de una historia de las ideas en Brasil. Edición citada. p. 111.
211. En uno de los congresos que se organizaron en 1992 para analizar el V Centenario del controvertido descubrimiento de América, efectuado en Toluca México, uno de los representantes actuales del positivismo comteano en Brasil, David Carneiro, argumentó las razones por las cuales la tesis de los tres estadios de Comte mantenía todo su valor y como el positivismo podía ser la salida a la situación de miseria socializada del mundo contemporáneo. Carneiro, David. “Problemas socio-políticos da Modernidade e o positivismo”. Simposium Internacional 500 años: un pensamiento sin fronteras. UAEM. Toluca. 1994. V. I. P. 129.
212. Zea. L. El pensamiento latinoamericano. Edición citada. t. I. p. 62.
213. Carrillo, F. La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito. 1959. p. 113.
214. Paladines, C. Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano. UNAM. México. 1991. p. 327.
215. Endara, Julio. “Notas acerca de la evolución de la personalidad”. en Zea. L. Pensamiento positivista latinoamericano. Edición citada. t. I. p. 558.
216. Quevedo, Belisario. “Sociología, política y moral” en Zea, L. Pensamiento positivista latinoamericano. Edición citada t. I. p. 57.
217. Roig, Arturo Andrés. Estudio introductorio a Alfredo. Espinosa Tamayo, Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano. Banco Central de Ecuador. Quito. 1985. p. 28.
218. “(...) en 1852, otro cruzeño, Manuel Ignacio Salvatierra, en Sucre también, comienza a profesar en su cátedra las doctrinas del filósofo alemán Krause conocidas a través de su divulgador Enrique Ahrens, enseñanzas que medio siglo predominaron hasta que al fin de la pasada centuria fueron reemplazadas por el tardío positivismo spenceriano”

- .Vázquez-Machicado, Humberto. Facetas del intelecto boliviano. Universidad Técnica de Oruro. Oruro. 1958. p. 25.
219. Medina, Javier. “Por una Bolivia diferente. Bolivia en la hora de su modernización.” Miranda Pacheco, Mario. Compilador. UNAM. México. 1993. p. 312.
220. Francovich G. El pensamiento boliviano en el siglo XX. Editorial Amigos del Libro. Cochabamba. 1985. P. 24.
221. Bustillo, Ignacio Prudencio. “La reforma universitaria” en Zea, L. Pensamiento positivista latinoamericano. Edición citada. t. I. p. 130.
222. Idem. p. 131.
223. Arguedas, Alcides. Historia General de Bolivia. .Gisbert, y Cía. La Paz. 1975. p, 78-79.
224. Idem. P. 78-80.
225. Arguedas, A; “Pueblo enfermo” Ideas en torno de Latinoamérica. Edición citada. T. I. p. 653.
226. Idem. p. 363.
227. Larroyo, F. La filosofía iberoamericana. Editorial Porrúa. México. 1978. p. 108.
228. “En armonía con una ley natural de propia conservación y desarrollo de cada organismo, si se confiase a la universidad la dirección de lo que en el fondo constituye el ejercicio y la aplicación de su propio magisterio y de su prestigio, indudablemente que el resultado tendría que ser más favorable que si una institución radicalmente distinta, cual es el Poder Administrativo y su mecanismo político, tiene a su cargo el complejo y técnico problema de la enseñanza” Prado, J. “El problema de la enseñanza”. Zea.L. Pensamiento positivista latinoamericano. Edición citada T. I. p. 126.
229. Prado, J. “El estado social del Perú”. En Zea,L. Pensamiento positivista latinoamericano. Edición citada. T. I. p. 326.
230. Idem. p. 329.
231. Idem. p. 334.
232. Ibidem.
233. “ En términos generales la concepción positivista de Javier Prado tiene similares características a las que tuvieron otras concepciones positivistas en América; rechazo de la escolástica, deseo de modernización, tendencia a aplicar esta concepción a diversos

- campos: jurídico, moral, educativo, etc. Así mismo, al considerar la raza como concepto explicativo causal del carácter individual, de la sociedad y de los pueblos, Javier Prado cae en el racismo, admitiendo la existencia de razas fuertes y débiles, proponiendo además de la educación, el mejoramiento de la raza” como solución a algunos problemas sociales”. Vexler, Magdalena. “El positivismo de Javier Prado”. En Pensamiento filosófico de Perú. Manuel Góngora. (Compilador). Universidad Nacional de San Marcos. Lima. 1994. P. 58.
234. Prado, J. “El método positivista en el derecho penal”. En Zea, L. Pensamiento positivista latinoamericano. Edición citada. Tl. 433.
235. Villarán, MV. “Misión de la universidad latinoamericana” . en Zea, L. Pensamiento positivista latinoamericano. Edición citada. p. 108.
236. Anderle, Adam. “Positivismo y modernización en América Latina” en Anuario de Estudios Americanos . Sevilla. 1988. T. XLV. . 427.
237. Cornejo, M. “La solidaridad, síntesis del fenómeno social”. En Zea, L. Pensamiento positivista latinoamericano. Edición citada p. 478.
238. Mayotka de Yeager, T.”Positivismo latinoamericano después de Zea” en Revista de pensamiento centroamericano. Managua. 1981. N. 171-173. P. 94-95.
239. Galdames, L. Estudio de la historia de Chile. Editora Nascimento. Santiago de Chile. 1938. P. 378-434.
240. Lastarria, J.V. Lastarria. Serie. El pensamiento de América. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1944. T. XII. P. 154.
241. Idem. P. 153.
242. Ibidem.
243. Idem. P. 155.
244. Idem. p. 164.
245. Idem. p. 167.
246. Idem. p. 45.
247. Donoso, R. Las ideas políticas en Chile. Fondo de Cultura Económica. México. 1946. P. 162.
248. Lastarria, J.V. La América. Editorial América. Madrid. S.f. p. 213.
249. ----- Lastarria. Edición citada. p 139.
250. Idem. p. 164.

251. Idem. P. 138.
252. ----- La América. Edición citada. p. 85.
253. ----- Idem. P. 142-143.
254. ----- Idem. p. 177.
255. ----- Idem. p. 13.
256. Idem. p. 107.
257. ----- Lastarria. Edición. Citada. p. 65.
258. Ibidem.
259. Idem. p. 6.
260. Idem. p. 171.
261. Bilbao, F. El evangelio americano. Editorial América. Buenos Aires. 1943. P. 147-150.
262. Hostos, E.M. Hombres e ideas. Obras completas de Hostos. Editorial Cultural. S.A. La Habana. 1938. T. XIV. P. 105.
263. Bilbao, F. Obra citada. p. 35-37.
264. Idem. P. 31-32.
265. Idem. p. 33 y p. 138.
266. Idem. p. 35.
267. Idem. p. 109.
268. Ibidem.
269. Idem. p. 48-49.
270. Idem. p. 103-104.
271. Idem. P. 101.
272. Idem. p. 102.
273. Idem. p. 150.
274. Idem. p. 156.
275. Lagarrigue, J. "Trozos del diario íntimo". En Zea, L. Pensamiento positivista latinoamericano I. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1980. T. 71. P. 143.
276. Ibidem.
277. Ibidem.
278. Ibidem.
279. -----"Positivismo y Catolicismo" . Zea.L. Obra citada.T.I. p. 408.
280. Idem. p. 410.

281. Idem. p.420.
282. Idem. p. 420-421.
283. Lagarrigue, L. “La comuna autónoma y la supresión del sueldo de los intendentes y gobernadores” en Zea, L. Obra citada. T. I. p. 349.
284. “Que el amor, el conocimiento y el servicio a la patria nos eleven hasta la humanidad y ardiendo en este divino foco de la armonía universal, sólo contemplaremos en el espacio y en el tiempo la continua convergencia de los seres. (...) Despojémonos de nuestra pasajera personalidad para ligarnos a la familia, a la patria y a la humanidad y con ellas a la casa, al territorio, al planeta”. Lagarrigue, L. “Sobre la celebración de la patria” En Zea,L. Obra Citada. T. I. p. 354.
285. Lagarrigue, J.E. “Conflicto entre Chile y Perú. en Zea. L. Obra citada. T.I. p. 207.
286. Ardao, A. La filosofía en el Uruguay en el Siglo XX. Fondo de Cultura Económica. México. 1956.p. 15.
287. Martínez, Martín, “Influencia del dogmatismo espiritualista en los problemas políticos” en Zea, L. Obra citada. p. 248.
288. Varela, José Pedro. “La legislación escolar”. en Zea, L. Obra citada. T. II. p. 49.
289. ----- “Ideales positivistas” en Zea. L. Obra citada. T. I. p. 428.
290. Idem. p. 430.
291. Floro Costa, Angel. “La cuestión económica en las Repúblicas del Plata”. En Zea, L. Obra citada. T. II. p . 413.
292. Rodó, J. E. Obras completas. Introducción general de Emir Rodríguez Monegal. Aguilar. Madrid. 1957.p. 505.
293. Soler, R. El positivismo argentino. Imprenta Nacional. Panamá. 1959. p. 39.
294. Alberdi Juan Bautista. “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”. Ideas en torno de Latinoamérica. UNAM. México. 1986. T. I. p. 151.
295. Idem. p. 150.
296. Idem. p. 146.
297. Alberdi, J. B. Grandes y pequeños hombres del Plata. Editorial Garnier. Paris. s. f. p. . 19.

298. Idem. p. 69.
299. Idem. p. 15.
300. Idem. p. 17.
301. Ibidem.
302. Idem. p. 22.
303. Alberdi, J. B. Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina Editorial La Cultura Popular. Buenos Aires. 1933. p. 23.
304. Ibidem.
305. Citado por Larroyo. F. La filosofía iberoamericana. Porrúa. México. 1978. p. 95.
306. Sarmiento, D.F. Facundo. Editorial América. Madrid. 1919. p. 349.
307. Idem. p.9..
308. Idem. p. 33.
309. Idem. p.10.
310. Martí, O. “Sarmiento y el positivismo” Cuaderno Americanos. Nueva Época. N. 13. UNAM año III. vol.1. enero-febreo 1989. p. 152.
311. Soler, R. El positivismo argentino. Imprenta Nacional. Panamá. 1959. P. 237.
312. Ingenieros, J. Las fuerzas morales. Santiago Rueda Editor Buenos Aires. 1925. P. 10.
313. Ingenieros, J. La simulación en la lucha por la vida. Ediciones Tor, Buenos Aires. 1955. P. 37.
314. Idem. p. 185.
315. Idem. p. 45.
316. Idem. p.104.
317. Abellán. J.L. Historia del pensamiento español, Espasa. Madrid., 1996. p. 433.
318. Rensoli,L. Introducción a El positivismo en Argentina. Universidad de La Habana. La Habana. 1988. p. 9.
319. Biagini, H. El movimiento positivista argentino, Editorial. Belgrano. Buenos Aires. 1985.p. 37.
320. Massuh, V. “Hostos y el positivismo hispanoamericano”edic citada. T. I. 1202.

321. Soler , Ricaurte. El positivismo argentino. Imprenta Nacional. Panamá. 1956. p 54.
322. Bosch, C. “Las ideas europeístas”. América Latina en sus ideas. UNESCO. Siglo XXI. México 1986. p. 250.
323. “Francovich G. El pensamiento boliviano en el siglo XX. Editorial amigos del libro. Cochabamba. 1985. p. 10.
324. “ Martí, Oscar. “ El positivismo del siglo XIX” en Concepciones de la metafísica. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Edición Jorge Gracia. Editorial Trotta. Madrid. 1998. P. 229.
325. Salazar Ramos, Roberto. La filosofía en América Latina. “El positivismo” latinoamericano El Buho. P. 1993. P. 176-177.
326. Zea, L. Prólogo a Pensamiento positivista latinoamericano. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1980. T. I. P. XXX.
327. Amurrio. Obra citada. P. 58.
328. Massuh. Obra citada. p. 1203.
329. Amurrio. Obra citada. _p . 60.
330. Francovich. G. Obra citada. p. 24-25.
331. Roig, Arturo Andrés. El pensamiento social de Juan Montalvo. Universidad Andina Simón Bolívar. Subsede Ecuador. Quito. 1995. P. 172.
332. Kunz, Josef. Obra citada. p. 27-28.
333. Salazar Bondy, A. “Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano” Dialéctica . Puebla. Año V. n. 9. Diciembre 1980. p. 35.
334. Sánchez Reulet. A. La filosofía latinoamericana contemporánea. Unión Panamericana. Washington. México. 1949. P. 12.
335. “La difusión del positivismo en América Latina tiene su explicación. Estos países, que salían apenas de sus guerras civiles, estaban necesitados de una filosofía de la acción concreta, de un pensamiento que promoviera el progreso y la educación popular. El fenómeno es bien visible en Argentina, a partir de la caída de Rosas: Alejandro Korn (uno de los pensadores que inició la lucha contra el positivismo en nuestro país, y al que con la sola disculpa de la pasión política ataqué injustamente cuando yo era un estudiante marxista) sostiene que la obra civilizadora de Sarmiento y Alberdi era ‘positivismo en acción’. Aquellos hombres después del ocaso del romanticismo se entregaron, en buena

medida forzados por las circunstancias, a ese pensamiento de una clase dirigente progresista, liberal y laica; pues la Colonia, de la que querían sacudir definitivamente, estaba para ellos vinculada a la religión, al atraso y a la ' metafísica'. Y en esta posición dialéctica se echan de ver ya todas las virtudes y todos los defectos que un día harían necesaria la reacción antipositivista. Pues si es verdad que la nación necesitaba progreso y educación es un grueso paralogismo imaginar que solo podían alcanzarse mediante aquel tipo de pensamiento: pensamiento que, llevado a sus últimas instancias, promovía un nuevo dogmatismo más precario que el anterior y filosóficamente más superficial". Sábato, Ernesto. "Pedro Henríquez Ureña" en Vargas, José Rafael La integralidad humanística de Pedro Henríquez Ureña. Universidad Autónoma de Santo Domingo. Santo Domingo. 1984. p. 72-73.

Capítulo II. La reacción antipositivista en el pensamiento latinoamericano.

a) El monismo estético de José Vasconcelos.

A principios del siglo XX aparece en América Latina un movimiento de corte irracionalista, antipositivista y vitalista que algunos investigadores, de acuerdo a la formulación de Francisco Romero, han considerado, a nuestro juicio incorrectamente, de los *fundadores* de la filosofía latinoamericana.

Esta nueva generación de pensadores indudablemente desempeñó un papel muy significativo en el desarrollo de la filosofía en esta región, por lo que no se debe subestimar o minimizar su labor como humanistas de nuevo tipo.

También suelen ser caracterizados como neoidealistas, pero en este caso la caracterización o el término calificativo no es lo determinante. A este grupo se le puede considerar con razón, en sentido general, como un movimiento irracionalista, idealista, vitalista y antipositivista, aunque cada uno de ellos haya tenido posiciones diferentes ante múltiples cuestiones esenciales del saber filosófico.

El distanciamiento del positivismo se observaba ya en algunos pensadores desde fines del siglo XIX, entre ellos José Enrique Rodó, José Martí, y hasta entre quienes habían abiertamente compartido sus tesis fundamentales como Enrique José Varona y Justo Sierra. Pero la nueva generación propiamente antipositivista fue la de aquellos filósofos que desarrollan su labor fundamentalmente en el siglo XX. Entre ellos sobresalieron en México José Vasconcelos y Antonio Caso, Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, Alejandro Korn en Argentina y Alejandro Deustua en Perú, aunque también se inscriben en la misma otros filósofos de menor resonancia como Raymundo de Farias Brito en Brasil y Enrique Molina en Chile, así como otros significativos intelectuales, como es el caso de Pedro Henríquez Ureña.

Con razón al primer grupo se le considera de mayor significación en el desarrollo de una novedosa producción filosófica latinoamericana en la primera mitad del siglo XX.

Uno de los miembros de mayor talla filosófica de esta generación fue, sin duda, el mexicano José Vasconcelos quien nace en 1881 y muere en 1959.

La obra de Vasconcelos es muy amplia, rica y versátil. Fue uno de los primeros filósofos latinoamericanos a quien los europeos reconocieron una creatividad filosófica extraordinaria, especialmente a partir de la visita del marqués de Keiserling a México, quien quedó altamente impresionado cuando conoció la magnitud de la obra filosófica de este destacado pensador mexicano.

Aunque su labor docente en su país no fue tan sistemática, sí llegó a ocupar cargos públicos en bibliotecas, ministerios y universidades que le otorgaron un merecido prestigio tanto en México, como en numerosos países de América y Europa donde ofreció múltiples conferencias y publicó varios de sus libros.

Había nacido en la frontera con los Estados Unidos donde su padre se desempeñaba como militar, por lo que combatió en la guerra con los Estados Unidos en la cual México perdió la mitad de su territorio. Este

significativo hecho influyó notablemente en su pensamiento, como se revela en su autobiografía.

Su infancia transcurrió en esas áridas zonas del norte del desierto mexicano, y en las tierras en permanente conflicto cultural y político con el poderoso vecino del norte.

Vasconcelos se formó filosóficamente bajo la influencia del positivismo que a finales del siglo XIX, con la labor de Gabino Barreda y posteriormente de Justo Sierra, se cultivó en el pensamiento mexicano de esa época. Ambos pensadores fueron los que mayor incidencia directa tuvieron inicialmente en su formación intelectual.

A principios del siglo XX, se constituyó El Ateneo de la Juventud que congregó intelectualmente a ese nuevo grupo que reaccionaba contra el predominio hasta entonces del positivismo. El propio Vasconcelos caracterizaba así “la doble dirección del movimiento ideológico del Ateneo. Racionalista, idealista con Caso, antiintelectualista, voluntarista y espiritualizante en mi ánimo” (1). Evidentemente, de ese modo él reconocía la reivindicación del idealismo que emprendía aquella generación suya, sin embargo, en una entrevista que le hicieron en los últimos años de su vida llegó a criticar las posturas idealistas al considerar que “el idealismo es un fracaso de la filosofía porque se aparta de la realidad del universo” (2).

La dictadura del Porfiriato encontró el rechazo en aquellos jóvenes inquietos, en su mayoría lectores de Nietzsche y de Bergson, cuya filosofía de la vida llegaba a México, en los momentos en que se estaba gestando en esa época en Europa.

A juicio de Gaos, “de todas las influencias recibidas por Vasconcelos, como por todo pensador, hasta los más eminentes por su originalidad, la más ancha y profundamente penetrante y decisiva es la de Bergson” (3).

El mismo Vasconcelos reconoció que el pensador francés, a quien conoció fugazmente en París, “fue quien me arrancó de la corriente positivista” (4). Por esa razón Gaos consideraba que “aunque mucho hubiera leído a Nietzsche Vasconcelos, me parece que el gran alemán no ha ‘influido’ nada sobre el gran mexicano” (5).

También los jóvenes ateneístas eran asiduos lectores de la filosofía antigua. Es evidente que en toda la obra de Vasconcelos hay huellas muy latentes de Platón, a quien considera “el más grande filósofo de todos los tiempos” (6) junto a las de Plotino, Heráclito, Parménides y Pitágoras.

Esa revitalización del idealismo antiguo, especialmente de Platón y de Parménides, así como el misticismo oriental influyeron en la obra vasconceliana. Vasconcelos fue un gran lector de la filosofía de la antigua India, de las Upanishadas, de los Vedas, en general de la filosofía hindú y china. Eso le dio un tono muy especial a sus reflexiones filosóficas.

En 1919 al respecto escribió: “ y no solo los pueblos hispanoamericanos, que preparan una nueva cultura: todo el pensamiento occidental está llamado a renovarse con las influencias hindúes. Todo el pensamiento contemporáneo ha de ir a la India en busca de las ideas esenciales que allí han elaborado grandes espíritus. La crítica de todas esas doctrinas y la asimilación a nuestras creencias de todo aquello que sea válido habrá de ir construyendo esa filosofía que todos anhelamos: una filosofía que ya no sea expresión de una sola raza, ni obra de una sola época, sino resumen y triunfo de toda la experiencia humana: una filosofía mundial” (7).

Entre los pensadores modernos también Leibniz y Schopenhauer dejarían alguna huella en él.

Como buen ensayista, era un hombre de una gran versatilidad para la escritura. Se vinculó paulatinamente a los procesos políticos de México y fue un activo participante en el proceso de la Revolución Mexicana de 1910 a 1917. Por sus méritos intelectuales ocupó importantes funciones, entre ellas, profesor en la Universidad Nacional de México de Filosofía, Estética, Historia de la filosofía. Ocupó el cargo de ministro de Educación, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas y mantuvo una vida activa en toda la trayectoria política mexicana hasta el año 1956 en que muere.

La obra filosófica de Vasconcelos es amplia, original y profunda, por tal motivo ha sido traducida al alemán, francés e inglés. Entre sus primeras obras se destacan Pitágoras, una teoría del ritmo (1916) y el El monismo estético, (1918) , esta última considerada su obra tal vez más significativa en cuanto a la originalidad de sus ideas filosóficas. Su Tratado de metafísica (1929) es también, sin duda, una obra realmente muy valiosa para comprender su pensamiento, porque es uno de los pocos primeros intentos, *sui generis*, de un filósofo latinoamericano de construir un sistema propio.

“Siendo mi tesis un monismo fundado en el juicio estético” (8), como aseguraba, prefería la construcción de un sistema por místico que fuese ante la posibilidad de dar cabida al racionalismo.

Ante la pregunta sobre la posibilidad y necesidad de un sistema en filosofía, respondía que prefería “ mil veces un mal sistema o un sistema incompleto que todo ese no sistema e indefinición del especialismo, y mil veces también, preferimos un sistema místico imperfecto pero cabal, a la seudofilosofía de los racionalistas rigurosos que se quedan satisfechos con expulsar de la filosofía todo lo que rebasa sus abstracciones” (9).

En su sistema filosófico se aprecia la intención de conformar tanto una ontología, como una metodología, una lógica, una ética, y lo fundamental: una estética propia. Esa fue la intención lograda de Vasconcelos.

En el año 1932 publicó su Ética, que es un complemento de la metafísica, y posteriormente su Estética que en 1945 ya tenía tres ediciones. Esos son los libros que básicamente conforman la triada de su filosofía en sus ejes principales.

En esos años escribió también otros trabajos significativos como su Historia del pensamiento filosófico (1937) obra que posee una característica muy interesante, no es solamente una historia de la filosofía como las tradicionales que presenta a los pensadores griegos, alemanes, franceses, etc., sino que también le dedica espacio de algunas páginas a varios filósofos mexicanos.

Este hecho se corresponde con su criterio de que “donquiera que ha habido arquitectura ha existido filosofía” (10) por lo que plantea “examinad la arquitectura de un pueblo y ella os dará, con precisión mejor que sus tratados, la íntima dirección, la calidad de su pensar”(11).

Vasconcelos de alguna forma se inscribe en ese movimiento de gestación de la preocupación intelectual por la reconsideración histórico-filosófica latinoamericana.

En 1926, en la Universidad de La Habana, ofreció una conferencia sobre el tema de la filosofía latinoamericana donde por vez primera planteaba la necesidad de conformar una 'filosofía de la liberación'. Es sorprendente que en una época tan temprana utilizara este término que en las últimas décadas se ha convertido en una corriente *sui generis* del pensamiento de esta región.

Se preocupaba por la liberación de América Latina, ante la agresión a que estaba sometida por la cultura nórdica y anglosajona. En eso simpatizaba con las tesis de Rodó y también confluyó con las posiciones del antiimperialismo, especialmente en cuanto a cierto antinorteamericanismo.

Entre las causas de esa postura se encuentra el haber sido su país agredido y parcialmente anexado a los Estados Unidos de América. Este hecho estimuló en él que se desplegara una postura muy nacionalista. No se trataba en modo alguno de un antiimperialismo de corte marxista. Se trata de un antiimperialismo desde una posición ideológica democrático-burguesa, en su época muy progresista indudablemente en el pensamiento de este filósofo mexicano.

En toda su obra se observa la preocupación por reivindicar los valores autóctonos de las culturas aborígenes mexicanas y, en general, de la cultura iberoamericana, especialmente de su raíz latina. A su juicio, “todo corazón bien puesto de esta América hispana, indio, mestizo, mulato, negro o criollo, siente la gloria de la España creadora y de Italia y Roma, con predilección sobre los otros pueblos de la tierra”(12).

En varios de sus ensayos, como en La raza cósmica, Vasconcelos intentó constituir la idea de que América Latina tiene una función protagónica en la historia de las culturas y que "está destinada [a su juicio] a ser crisol de integración de razas". De ahí que utilizase el concepto de *raza cósmica*, como el propio de la cultura latinoamericana en la cual se sintetizan o acrisolan todas las razas.

Esa visión utopista que Vasconcelos propugnaba dió lugar a las tesis de buscar en la llamada *cultura indoamericana*, como él prefería denominarla —en lugar de latinoamericana— la necesidad de una propuesta cultural e ideológica propia de América Latina.

Esta idea dejaría una huella tremenda en muchos movimientos nacionalistas y antiimperialistas, incluso algunos ya propiamente marxistas a partir de los años veinte, los cuales apreciaron a Vasconcelos como el maestro de la reivindicación de lo latinoamericano frente a lo norteamericano.

Esa es la razón por la cual Víctor Raúl Haya de la Torre, el fundador del aprismo en el Perú (13) haya utilizado incluso la expresión de Indoamérica para las tesis ideológicas de su partido político en su diferenciación con el marxismo.

Pero también algunos marxistas como Mariátegui estimaron altamente la obra de Vasconcelos. Algunos marxistas cubanos, como Carlos Rafael Rodríguez, reconocieron que Vasconcelos fue uno de los maestros de la juventud de la izquierda de los años treinta.

Esa huella, incidencia, recepción, y sobre todo, la autenticidad que tiene la obra de Vasconcelos, consiste en haber trascendido más allá de la academia a movimientos de carácter político e ideológico.

El pensamiento de Vasconcelos partió, como en el caso de Rodó, del positivismo. Sin embargo, no fue tan prudente en su valoración como el pensador uruguayo. Rodó valoraba la huella "positiva" del positivismo, mientras Vasconcelos fue más radical y crudo en sus críticas a esa filosofía.

En un manifiesto redactado por este último para el Ateneo de la Juventud en 1910, elaboró unos ataques muy fuertes al positivismo. No obstante, reconocía que "el mérito de la disciplina positivista es exigir del filósofo el conocimiento especializado en alguna de las ciencias. Debe según el positivismo, partir el filósofo, ya sea de las matemáticas, ya de la física, ya de la fisiología. Y por lo menos de esta suerte elimina de la filosofía el tipo de diletante literario o simplemente libresco, que nada más ha 'leído filósofos'."(14)

En esta generación de neoidealistas de la cual Vasconcelos es uno de los fundadores, se desarrolla un movimiento de corte antiintelectualista e irracionalista. Según este punto de vista no es admisible pensar que toda actividad humana se dirime en el plano intelectual, sino también en lo emotivo, lo pasional, y lo sentimental, así sea en la poesía, la plástica, la música, como en todas las expresiones de la vida artística.

Ese antiintelectualismo idealista en Vasconcelos busca sus fuentes en la teoría de las emanaciones de Plotino. Este filósofo latino, seguidor de Platon, había dado pie a interpretaciones del cristianismo primitivo sobre bases profundamente idealistas.

Es sabido que el utilitarismo romano fue lo suficientemente inteligente para nutrirse de la cultura judeo-cristiana y de la cultura griega que sintetiza. Muchos de los filósofos del pensamiento antiguo tuvieron alguna incidencia directa sobre el nacimiento del cristianismo.

En el caso de Vasconcelos, que también es un filósofo cristiano, expresaba su fe católica en todo momento, aunque no tal vez con tanta vehemencia como la de Antonio Caso.

En él está latente un cristianismo arraigado, pero no beato sino irreverente, y sobre todo se trata de un cristianismo reivindicador de lo que siempre los mejores humanistas cristianos latinoamericanos han reivindicado en el cristianismo originario: la identificación con los pobres, con los humildes.

Este hecho se aprecia en un texto de Vasconcelos en el cual valoraba profundamente la filosofía de los primeros filósofos cristianos, que tributaron ideas a la conformación del cristianismo, como Plotino o Séneca.

En su libro Estudios indostánicos (1921) sobre sus reflexiones de la filosofía de la India, considera a Plotino como el filósofo más grande de todos los tiempos.

Vasconcelos, siguiendo las ideas del pensamiento hindú y de Plotino, parte del criterio de que todas las cosas que existen en el mundo se van depurando en un proceso permanente de perfeccionamiento hacia la divinidad. Es un acercamiento a lo perfecto, y en eso coincide con las tesis nietzscheanas de que en la vida hay una especie de lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco como dos fuerzas que se enfrentan. Pero a diferencia de Nietzsche, quien estimula posiciones más caotizantes e irracionales, en Vasconcelos hay como una especie de teleologismo de la historia.

En su texto de Filosofía de la historia, Vasconcelos desarrolla una filosofía propia de la historia para concebir la historia en un devenir teleológico, de perfeccionamiento hacia la divinidad. Sin embargo, él considera que en ese perfeccionamiento el hombre como individuo está sometido a fuerzas muy pasionales en las cuales el *élan vital* bergsonianos es como una especie de palanca que lo mueve e impulsa hacia esa superación.

En tanto en la filosofía hindú, sobre todo en las *Upanishadas*, cree que el *Atman* es esa especie de alma, como lo concibe la filosofía hindú, y el *Brahma* —del cual se deriva el famoso brahmanismo de la filosofía hindú— es una especie de absoluto permanente presente, o de 'espíritu absoluto' diría Hegel. Pero él no valora tanto a Hegel en este aspecto, sino la filosofía hindú que concibe cierta especie de elementos que impulsan el devenir de la historia en una lucha entre el individuo y la sociedad.

Ese *élan vital* personal que poseemos cada uno pero que se aproxima o se identifica con una especie de fuerza superior a la cual todos nos supeditamos de una forma u otra y conduce a Dios.

Así, Vasconcelos fue formando su pensamiento con tan heterogéneas fuentes como en todo pensador que siempre se forma en la lectura crítica de otros autores. También en Vasconcelos influyó Emmanuel Kant, y es lógico que así haya sido porque en Vasconcelos su idealismo con sus tonalidades místicas y su humanismo, tendría que ver con la tesis kantiana de apreciar al hombre nunca como medio sino siempre como fin.

Esa posición hizo que Vasconcelos se identificase con la idea de estimular en el hombre el cultivo de los valores. Esta preocupación se expresa en la ética de Kant y posteriormente se acentúa en la Escuela de Baden, con Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert, quienes la desarrollarían en la axiología alemana de finales del siglo XIX y posteriormente iría tomando cada vez más fuerza en este siglo con Nicolai Hartmann.

La influencia de Hartmann y de Max Scheler a través de Ortega y Gasset es importantísima para entender el auge de la axiología en América Latina a partir de la década del treinta y luego del existencialismo.

No es justo pensar que las preocupaciones axiológicas llegaron a América Latina solamente a través de Hartmann, de Scheler y de Ortega y Gasset. En otros filósofos latinoamericanos, no solamente Vasconcelos, también en Rodó, Juan Montalvo en Ecuador y otros pensadores del siglo XIX latinoamericano, ya el tema de los valores comenzaba a tener una significación muy especial.

Esta preocupación humanista particular fue confluyendo con la preocupación que se estaba dando en Europa también sobre el tema de los valores. Este hecho hay que destacarlo para combatir ese frecuente complejo de inferioridad según el cual la producción filosófica latinoamericana se ha limitado a recibir solamente ideas importadas de Europa.

La filosofía en América latina había ido gestando pensadores de la talla de Vasconcelos desde mucho tiempo atrás, que aunque no fueran absolutamente originales en todas y cada una de las tesis que propugnaban, tampoco tenían necesidad de estar al tanto de las imprentas europeas con sus últimas obras para ir gestando ideas con suficiente nivel de originalidad y autenticidad.

En 1919 escribió: “y no solo los pueblos hispanoamericanos, que preparan una nueva cultura: todo el pensamiento occidental está llamado a renovarse con las influencias hindúes. Todo el pensamiento contemporáneo ha de ir a la India en busca de las ideas esenciales que allí han elaborado grandes espíritus. La crítica de todas esas doctrinas y la asimilación a nuestras creencias de todo aquello que sea válido habrá de ir construyendo esa filosofía que todos anhelamos: una filosofía que ya no sea expresión de una sola raza, ni obra de una sola época, sino resumen y triunfo de toda la experiencia humana: una filosofía mundial” (15).

Vasconcelos fue un severo crítico de aquellos latinoamericanos que se limitan a reproducir miméticamente la filosofía europea, en ocasiones hasta sin entenderla bien. Así se burlaba de la acogida que había tenido la fenomenología en la mayor parte de los países latinoamericanos, cuando planteaba: “con excepción del Brasil, que defendido por una estrecha relación con Francia, se ha mostrado inmune a la plaga fenomenológica, en casi todos los centros didácticos del Continente Latino, el observador extranjero se sorprende al descubrir, a la mayoría de los filósofos de cátedra, sudando para explicar a Husserl, que apenas pudo explicarse a sí mismo, o para traducir a Heidegger, que se asegura, padece ingénita dificultad para expresarse en su propio idioma.” (16).

La obra de Vasconcelos en su primera etapa fue constituyendo una especie de manifiesto de la joven intelectualidad del Ateneo, que lo consideró desde un primer momento una especie de joven maestro que sustituía al que iba terminando su meritoria labor: Justo Sierra. Ese culto dio lugar a que sus obras, especialmente Indología, que es otra de sus obras significativas, y La raza cósmica, se constituyeran en una especie de documentos, no simplemente filosóficos sino ideológicos y políticos, para radicalizar el proceso de la Revolución Mexicana.

Vasconcelos intentó a través de la lucha contra el oscurantismo, la ignorancia, y después con su función de ministro de Educación, pero también mucho antes, estimular a que el pueblo mexicano primero se alfabetizara, que ese pueblo tuviera acceso a una cultura cada vez más laica, y en eso tomó una posición muy distante del clericalismo beato.

Estimuló también el desarrollo de las artes plásticas autóctonas en la época en que en México se estaban gestando los primeros brotes del muralismo de Rivera, Ziqueiros y Orozco, quienes revitalizan en su plástica lo indígena y lo vernáculo.

Vasconcelos fue un elemento aglutinador en el orden ideológico de esas posiciones, pero también dado el bolivarismo que hay en él sobre la concepción del mundo latinoamericano. En este aspecto coincidía perfectamente con las tesis de Rodó, con quien sostuvo un valioso intercambio epistolar.

Los pensadores latinoamericanos de esta generación mantenían una comunicación permanente, se leían unos a otros y tenían un conocimiento recíproco.

En Vasconcelos se observan las mismas tesis bolivarianas frente al monroísmo norteamericano, frente a los intentos yanquis de apoderarse de

América Latina, en particular de México. Después de haber sufrido en carne propia, como niño, la expulsión de los mexicanos de sus territorios, en el norte de su país, Vasconcelos tuvo que sufrir también la intervención de los *marines* en Veracruz en 1916. La confrontación con los Estados Unidos en ese período formativo de su vida se mantendrá muy presente en toda su obra.

Hay en Vasconcelos un culto a lo latinoamericano, a lo bolivariano, a la integración de esta América, y también hay un interés en la reivindicación de la cultura y en particular de la filosofía latinoamericana. Mantuvo al respecto una posición muy original.

No fue Vasconcelos un defensor de una “filosofía latinoamericana” propiamente dicha. Más bien fue un propugnador de la idea de que los filósofos en América Latina tienen que lograr el nivel de madurez intelectual, el nivel de creatividad y de originalidad que produzca el reconocimiento de la producción filosófica de Latinoamérica.

No cayó en la trampa del *snob* de ser latinoamericana la filosofía por ser regionalmente concebida. Esa es la particularidad que se aprecia en un texto que llama “El pensamiento iberoamericano”, publicado en su libro Indología, en el que afirma: “Se ha dicho con frecuencia que no existe una filosofía latinoamericana, confieso ser uno de los que han extremado la nota hasta el punto de afirmar que no sólo no es posible sino que no es deseable que aparezca una filosofía iberoamericana, dado que la filosofía por definición propia debe abarcar no una cultura sino la universalidad de la cultura.” (17).

¿Es que esto significa que Vasconcelos reniegue de un reconocimiento a los valores de la cultura latinoamericana, o es que niega que se plantee la necesidad de constituir una filosofía latinoamericana *per se*? El juicio que él tiene de la filosofía, el concepto que él maneja de filosofía es: “No podemos eximirnos de ir definiendo una filosofía, es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. De tal inevitable contemplación habría de ir surgiendo, primero, el razonamiento que formula su metafísica; después, la práctica inspirada, que consagra las leyes de la moral, y, enseguida, la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad. Conviene precavernos, es claro, del peligro de formular nacionalismos filosóficos en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional” (18).

Esta postura no es similar a propugnar nacionalismos filosóficos como sucederá posteriormente con algunas manifestaciones de la filosofía

de la liberación. Aprovechar la herencia filosófica nacional, continental y universal, y a la vez desarrollar un pensamiento creativo con particularidades propias, es lo que está presente en Vasconcelos respecto a la filosofía.

Por esa misma razón Vasconcelos fue un abanderado en estimular que se leyese a los autores latinoamericanos, y se estudiaran a los filósofos de esta región. Una lectura unilateral de aquella aseveración podría llevar a pensar que el pensador mexicano era un eurocentrista.

Algo similar al respecto le ocurre a Mariátegui cuando se analiza su actitud ante el pensamiento iberoamericano y a Fernando González cuando aborda el tema sobre si existe o no una filosofía colombiana. El asunto puede dar lugar a confusión cuando se trata de la adopción de posiciones confluyentes con cualquier tipo de regionalismo o nacionalismo filosófico, como criticaba Vasconcelos.

Otra cuestión es cuando se trata del reconocimiento de que los filósofos de estas tierras tienen la posibilidad de producir ideas que se validen y se valoren con el fin de que las nuevas generaciones de latinoamericanos las conozcan, no simplemente por el hecho de que tengan el cuño de cubana, mexicana o latinoamericana, sino por el valor que ellas en sí posean. Lo de latinoamericana le vendría por añadidura, como ha sostenido Leopoldo Zea (19). En relación con este asunto Vasconcelos sostenía: “El pensamiento iberoamericano parece entrado hoy, francamente en esa vía libre de la fuerza que se manifiesta. Nuestra espiritualidad, deja de ser atavío para convertirse en ritmo directo de nuestro desarrollo” (20).

¿Acaso no se aprecia en estas palabras la valoración positiva de nuestro pensamiento? El prefiere utilizar el término de pensamiento iberoamericano, pues no se debe olvidar que el término latinoamericano tiene también sus connotaciones ideológicas dado el origen que tuvo a raíz de la invasión francesa a México por Maximiliano. Del mismo modo cuando utiliza el término de hispanoamericano se excluye a los portugueses y a los brasileños. Sin embargo, en ocasiones hubo un mayor consenso en el empleo del concepto de hispanoamericano, para referirse al pensamiento y en especial a la literatura. Al respecto planteaba: “Se dirá que en todos los órdenes, y a pesar de las recaídas en la barbarie que todavía suelen ser frecuentes en algunos de nuestros países, corren por la América Hispánica vigorosas corrientes de creación. Creación he dicho, y no de renovación, porque renacen los pueblos antiguos capaces de remozar una tradición perdida, pero nosotros apenas nacemos” (21).

Vasconcelos no abandona esa nostalgia que se observa en los mexicanos sobre la cultura de los aztecas, y en los peruanos sobre la de los incas.

La concepción de la filosofía de Vasconcelos está formulada bajo el criterio de que el nuevo siglo en que él empieza a filosofar, el XX, es un siglo que en el orden filosófico traerá nuevas enseñanzas, porque se ha producido una crisis profunda de la sociedad que refleja la filosofía de su tiempo.

Parte del criterio de que hay que ir a la construcción de nuevos sistemas filosóficos que posibiliten restaurar la crisis a la cual esta sometida la filosofía. Para él, el ejercicio filosófico es el “ensayo superior de la conciencia” (22) en el que se combinan la ciencia y la poesía; por eso considera al filósofo como un “poeta sabio” (23).

Para él la filosofía constituía una especie de síntesis entre la ciencia y el arte, entre la acción de descubrir y de inventar, por lo que sostenía: “Partimos de dos resultados generales de la investigación, diciendo: descubrir es ver; inventar es crear, lo mismo con los elementos de afuera que con los de adentro; ejemplo: la ley de gravedad es descubrimiento; la luz eléctrica es invención; la poesía es invención. El descubrimiento debe ser comprobado. La invención no se comprueba, pero ha de ser fecunda. El descubrimiento nos da la ciencia. La invención nos da las artes. La síntesis de ambas es la filosofía” (24).

Se plantea con suficiencia generar uno de esos sistemas. Quiere rescatar la dignidad de la filosofía y para ello necesita, a su juicio, recuperar el idealismo tan golpeado por el positivismo, el marxismo, y en general por las filosofías materialistas. Esto es lo que hace que le otorgue tanta significación al marxismo y al materialismo que él conoce; esto es, las limitadas y unilaterales visiones que de ambas corrientes llegan a América desde finales del siglo XIX.

Por tal motivo resulta muy inteligente la postura que asume Vasconcelos ante la polémica que se produce entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano entre 1928 y 1930, que puede sintetizarse como una confrontación entre el materialismo y el idealismo filosóficos en el ámbito intelectual latinoamericano.

Vasconcelos se mantuvo muy atento a aquella discusión, y aprendió de ambos contrincantes, y en especial consideró la reivindicación del marxismo que hacía Lombardo Toledano en aquel momento, no obstante sus marcadas diferencias con esta filosofía e ideología.

Como arraigado idealista, Vasconcelos defendió la victoria del espíritu en el mejoramiento indefinido de lo que llamaba las cualidades viriles y la fe. Para él, el mundo material por supuesto existe y tiene su papel en la vida. La fuerza de los fenómenos materiales la considera regida siempre por una tendencia hacia la economía del esfuerzo.

Pero en última instancia, para Vasconcelos el hombre es ante todo un generador de sí mismo, que aunque tome en cuenta los factores materiales, las condiciones materiales, lo más importante es el ímpetu vital y racional que desarrolla en su sistema del *monismo estético*.

Por eso piensa que la filosofía occidental moderna, con su hiper-racionalismo cartesiano ha convertido al hombre en una especie de nuevo tipo de máquina. De ahí ha devenido ese estrecho empirismo que él critica. El positivismo cientificista trata de reducir la riqueza de la espiritualidad humana a un sistema de una ciencia particular.

Para Vasconcelos ninguna ciencia en particular puede entender al hombre en su integralidad. Esa es una misión exclusiva de la filosofía. Le critica a la filosofía occidental haber subestimado la riqueza espiritual de la filosofía oriental y en particular de la filosofía hindú.

Repetimos que fue un gran admirador de la filosofía de la antigua India. Porque aquella filosofía había partido del criterio de que el hombre es el gestor de sí mismo, y por la vía de la interpretación, del autoperfeccionamiento espiritual y de los criterios eudemonistas —y no hedonistas, como propugnara Gautama Buda mucho antes que Epicuro—, es que Vasconcelos piensa que la civilización occidental puede salvarse y puede formular un paradigma de vida al hombre mucho mejor de lo que ha logrado la filosofía occidental racionalista, mecanicista, materialista y positivista.

Para Vasconcelos la filosofía hindú se caracteriza por la elevación del espíritu, la poesía y la profundidad, aunque no por la sistematicidad. Pero a él no le interesa tanto la sistematicidad, del mismo modo que "la filosofía de Oriente se caracteriza por un desdén de los hechos y evita clasificaciones y ordenamientos, porque lo que le interesa no son esquemas sino el hombre concreto, el hombre específico".

A Vasconcelos le interesaba sobre todo que la filosofía fuese un arma para enfrentarse a la injusticia, a las desigualdades, a la imperfección y al dolor. A su juicio: "la filosofía se elabora mejor en la conciencia de los oprimidos y si es acertada, se convierte en el arma mejor de liberación" (25).

Esta tesis resulta sorprendente en un filósofo de la talla intelectual de Vasconcelos. Independientemente de ,que en ocasiones asumió posturas evidentemente reaccionarias como en el caso de su identificación con el franquismo -también hay que destacar que apoyó el proceso de la Revolución Mexicana y las medidas nacionalistas y populistas del cardenismo-, lo significativo está en las consecuencias que pueden derivarse sobre la función emancipatoria que debe desempeñar la filosofía. Y según su criterio “ la liberación no se alcanza negando lo extraño, sino construyendo lo propio” (26).

Pensaba que al final el espíritu se puede imponer cuando supere las abstracciones vacías, y no se deje seducir por sistemas categoriales abstractos.

A su juicio: “La generalización a pesar de su nombre falazmente generoso es destructora y empequeñecedora de la realidad, mata siempre una parte del hecho, anula, pone en olvido una multirrealidad de factores, desliza caracteres que en rigor son inseparables. Cuando decimos hombre creamos un concepto más genérico más comprensivo que un hombre particular pero sólo en cierta manera de extensión; en realidad desprovisto de sustancia, mucho menos rico de contenido divino que el más sutil de los hombres determinados. La abstracción hombre gana, pues, en forma, pero pierde en esencia, en contenido vital”(27).

Esta tesis de Vasconcelos sirve para demostrar que la incapacidad teórica por una parte del irracionalismo, estaba fundamentada en el criterio de no comprender totalmente la fuerza de los sistemas de abstracción humanos. No comprendía que en definitiva la esencia de lo humano, si bien no puede ser reducida a un concepto, tampoco puede ser reducida a la negación de lo conceptual.

Esa es una de las insuficiencias que caracterizan a las filosofías de corte irracionalistas de la reacción antipositivista a la que perteneció Vasconcelos. El rechazo a la generalización y a la abstracción, así como el intento de no reducir la riqueza de lo humano a lo conceptual es un contrasentido propio de la filosofía irracionalista que obligatoriamente tiene que operar con conceptos, y Vasconcelos en este plano no es una excepción.

Lenin, sobre este aspecto de la búsqueda de las esencias, sostenía que "Perder en esencia, el concepto (el conocimiento) revela la esencia (la ley de causalidad, de identidad y de diferencia, etc) en el ser (en los

fenómenos inmediatos), tal es en la práctica el curso general de todo el conocimiento (de toda ciencia) en general" (28).

El defecto de esta filosofía vasconceliana consiste en no otorgarle el adecuado lugar a la conceptualización como vía para el mejor conocimiento del hombre. Ese es un lastre que carga todo el vitalismo y que después arrastra también el existencialismo.

En lugar de a la abstracción, Vasconcelos otorga la primacía en el proceso cognoscitivo a las emociones. A su juicio "La facultad sintetizadora por excelencia es la emoción, y solo en la emoción puede fundarse un conocimiento trascendental. En ella reposaría todo mi sistema. [...] Dado el postulado general e inicial de mi tesis, el postulado de la existencia como tal, se advierte fácilmente que, desde luego, adquiere mayor fuerza de convicción en mi teoría la emoción que la razón"(29).

Y en otro momento asegura que "a causa de que la emoción abarca más que la inteligencia, urge asignarle un sitio de honor como instrumento de conocimiento" (30).

Otras filosofías de mayor raigambre racionalista como la fenomenología y la filosofía analítica estarían muy distantes de dichas posiciones, aun cuando en la primera el momento irracional de la intuición eidética no deja de ocupar un significativo papel en su apistemología. En sentido general la fenomenología, la filosofía analítica y la filosofía de la ciencia reivindicarían el valor del concepto y de la abstracción, mientras que el irracionalismo al estilo de Vasconcelos desembocaba en un exceso crítico indistintamente del positivismo, del racionalismo, el marxismo, y el materialismo vulgar que en muchas ocasiones confundían y entremezclaban.

Sin embargo reconocía algún efecto favorable del positivismo en general y el mexicano en particular. Con relación al primero planteaba que "En el Nuevo Mundo, la cultura ha de ser de tipo formativo y creador, más atenta a construir el futuro que a historiar y analizar el pasado.[...] Pero como es indispensable algún punto de apoyo, conviene evitar el error de las últimas décadas que ha consistido en estar removiendo y cambiando cimientos. En filosofía, por ejemplo, pasamos del catolicismo a la ilustración y de esta al positivismo y en seguida, para librarnos de este, saltamos a la maraña neoidealista germánica, como si fuese legítimo prescindir de la etapa de la experiencia científica empírica" (31). Esto demuestra que reconoció en el positivismo el valor de la experimentación científica empírica.

En relación con el al positivismo mexicano valoraba que “ Barreda tuvo la virtud de restaurar la ciencia moderna en nuestros establecimientos de segunda enseñanza. A Barreda y al positivismo se debe que nuestros colegios se hayan en igualdad, en algunos casos, a los institutos similares de otras naciones”(32).

Uno de los más significativos representantes del positivismo *sui generis* latinoamericano, José Ingenieros, al rendirle homenaje a José Vasconcelos efectuó un análisis del por qué de la superación de dicha filosofía por la nueva generación que, “comprendiendo que las fuerzas morales son palancas poderosas en el devenir social , esa generación ha tenido ideales y los ha sobrepuesto a los apetitos de la generación anterior, afirmando un idealismo social al que convergen un tanto confusamente, varias corrientes filosóficas y literarias. Ese noble idealismo, felizmente impreciso, como toda ideología de transición, compensa con su mucha unidad filosófica de sus aspectos afirmativos. No quiere ser una vuelta al pasado lejano y por eso huye del neoescolasticismo; pero tampoco quiere atarse al paso inmediato y por eso desea superar el ciclo del positivismo” (33).

A finales del siglo XIX esas posiciones filosóficas habían tenido sus expresión también en México y Vasconcelos en sus críticas hiperbolizaba las limitaciones del racionalismo, a la vez rechazaba abiertamente al materialismo, en general, y al marxismo. Al respecto consideraba: “Se salió del positivismo ¿pero qué? Por desgracia se han caído en otros dos extremos igualmente funestos: en la reacción ciega hacia el pasado por una parte, y por la otra, por la parte de las izquierdas, en un materialismo social que es reflejo del materialismo económico y filosófico de la mayor parte de las escuelas socialistas europeas y norteamericana. Como en el fondo de este materialismo hay, más que irreligiosidad fundamental, desencanto por la ineficacia práctica de las anteriores creencias, no es de extrañar que con él conviva un idealismo que los ingenuos más bien informados tratan de encauzar en forma en que no contradiga, sino que refuerce el movimiento de liberación de los oprimidos” (34).

Por esa razón cuando se analizan las razones de confluencia y divergencia de este pensamiento vasconceliano con el humanismo socialista se comprende mejor sus confluencias, ya que sostenía el pensador mexicano: “Por otra parte, es natural que el movimiento social cobre fuerza en América, en donde el más obtuso palpa el contrasentido de la gran riqueza virgen y de la gran miseria de la gente, contraste debido en

gran parte a los errores de la organización política y social. De ahí que nuestra preocupación primera sea resolver el problema del mejoramiento colectivo.” (35)

Vasconcelos llegó a ser uno de los críticos del capitalismo y en particular de la sociedad mexicana de su tiempo, así como un justificador de los procesos revolucionarios. En su evolución ideológica se aprecia un proceso de radicalización de su pensamiento sin que esto signifique de ninguna forma que haya terminado siendo un marxista o un izquierdista, ni mucho menos, simplemente radicalizó su postura crítica frente a la sociedad capitalista.

Resulta significativa su justificación de los procesos revolucionarios en determinadas circunstancias siempre y cuando estas condujeran a un mejoramiento social. Para él “Revolución es el recuso colectivo de las armas, para derribar opresiones ilegítimas y reconstruir la sociedad sobre la base de economía sana y de moral elevada. La fundamental justificación de los sacrificios que demanda una revolución, es que ella sea medio para crear un estado social más justo y más libre que el régimen que se ha destruido, o se intenta destruir. En las revoluciones verdaderas, la táctica suele ser extremista, pero el objetivo tiene que ser prudente. De otra manera, el abuso provoca la reacción, y empeora a la larga, las cosas, en vez de corregirlas. Por eso toda revolución que lo es de verdad, combate y destruye; pero solo mientras está en las barricadas. Desde que se constituye en gobierno una revolución, tiene que volverse creadora y serena, constructiva y justa.” (36). De la misma forma consideraba que el revolucionario en la ciencia, la cultura, y en la propia filosofía, era el verdadero creador y no el simple destructor de lo existente.

Sin embargo a Vasconcelos su filantrópico idealismo religioso le llevaba a disentir de cualquier transformación revolucionaria que no implicase una modificación de la espiritualidad, por eso aseguraba que “la revolución es inseparable de la intención cristiana de amor al prójimo én Dios’ más bien que en el mismo prójimo. Por eso nos apartamos de los revolucionarios que todo lo esperan del proceso económico y por eso no nos sorprende su fracaso” (37).

La obra filosófica de Vasconcelos es ante todo un intento por constituir una especie de nuevo sistema filosófico con todos sus componentes necesarios como cualquier otra filosofía de envergadura y con todas las funciones propias: cosmovisiva, humanista, ideológica,

práctico-educativa, pedagógica, ética, axiológica. Vasconcelos en ese “monismo estético” aspira a que su filosofía tenga todas y cada una de las partes tradicionales de la filosofía, de acuerdo con aquellas viejas aspiraciones de los filósofos helenísticos según las cuales toda filosofía debe tener una física, una lógica y una ética, o al menos una triada similar de esa naturaleza.

En la búsqueda de tal triada escribe su Tratado de metafísica, en la cual resume cuáles son las tesis principales de su filosofía: una crítica en primer lugar al empirismo, al materialismo, al racionalismo, al positivismo, al marxismo y a todas las filosofías de la modernidad hasta ese momento.

Su metafísica es una filosofía que intenta buscar una nueva articulación entre el sujeto y el objeto, porque considera que hasta ese momento han sido artificiales los nexos que se han establecido entre ellos. Todo ha tratado de explicarse sobre la base de la razón, pero Vasconcelos piensa que la razón no es suficiente para dicha explicación.

Aunque había estudiado mucho la filosofía de Leibniz y en particular “el principio de la razón suficiente”, para Vasconcelos “la verdad no se manifiesta solamente en la razón sino también en la belleza”. La verdad es además bella, de ahí se deriva el nombre de “monismo estético”, como denomina a su sistema.

A su juicio: “Si en un sentido riguroso, por conocimiento ha de entenderse la determinación de las relaciones, los objetos físicos encuentran en la gravedad y en la afinidad las normas de sus individualizaciones. La gravedad es para el objeto lo que la ética para la conducta. Los objetos no participan de la ética y las voliciones del hombre no están regidas por la ley de gravedad, pero sí participan de la estética las cosas igual que las acciones. La estética es de esta suerte una supersensibilidad y total ordenación de la existencia. En cada uno de los órdenes está presente la emoción incluso en el orden lógico, que sería imposible sin la sensación que le da sustancia” (38).

Estos filósofos de orientación irracionalista, como también es el caso del peruano Alejandro Deustua quien en este aspecto de la alta estimación de la percepción estética de la realidad coincide con Vasconcelos, insisten en que el hombre es un ser que ama lo bello, al igual que ama la verdad, por lo tanto construye verdades no sobre la base exclusivamente de la razón sino también del placer estético.

Vasconcelos cultiva la búsqueda de la universalidad en lo que llama la *logología* o la teoría del logos, pero en una crítica profunda al

logocentrismo, aquella tesis que trataba de reducir todo al logos abstracto. A sí mismo se define como un admirador de los sistemas místicos y antirracionalistas.

Vasconcelos le sugiere a la filosofía en América Latina no sólo reivindicar la filosofía asiática, abiertamente, sino le plantea una tarea al filosofar en América Latina: “ser una síntesis teórica de todos los sistemas filosóficos hasta ese momento existentes, tanto de los europeos como de los orientales, hasta de los africanos”. Considera que hay que estudiar la filosofía de la misma forma en que el músico interpreta sus pasiones, sentimientos, deseos. Por eso sin temor sostiene que la filosofía tiene que basarse en la emoción(39).

La filosofía tiene que ser superior como síntesis estética de toda la comprensión de la realidad. No se puede reducir la filosofía como hizo el positivismo decimonónico al culto a la ciencia, a la utilidad, y a la práctica.

Vasconcelos fue un agudo crítico del utilitarismo, del benthamismo y del pragmatismo al cual identificaba como materialismo y del cual no excluía tampoco al marxismo.

Para él la filosofía tenía que ser una superación de la ciencia. Algo similar debía ser el filósofo: una especie de iluminado religioso, que debe poseer una especie de don, o gracia. El filósofo es aquel que tiene ese espíritu especial que le permite comprender el plan general del universo.

En ese mesianismo de búsqueda de ese plan general, el monismo estético se presenta como una síntesis estética de una filosofía emotiva en la que el amor juega un papel protagónico: “solo el amor -sostenía- es capaz de producir una Humanidad excelsa” (40). Una filosofía emotiva que a su vez se oponga a concebir a la filosofía de la historia como la sucesión de racionalidades abstractas que se superponen.

En tal sentido se puede pensar en una especie de antihistoricismo en Vasconcelos; no obstante que haya tenido tanta influencia Vasconcelos sobre Leopoldo Zea y su historicismo.

Vasconcelos es el filósofo de la indeterminación, de la reivindicación del mundo místico, de la religión y del arte, frente a la racionalidad del cientificismo positivista. A su juicio, “La razón, la pura razón, puede reconocer las ventajas de la ley moral, pero no es capaz de imprimir a la acción el ardor combativo que la vuelve fecunda. En cambio, la verdadera potencia creadora de júbilo está contenida en la ley del tercer período, que es la emoción de belleza y un amor tan acendrado que se confunde con la revelación divina” (41).

Para él, la filosofía genuina tendrá que ser una filosofía de la vida, del *élan vital*, y de la existencia individual, de la estimulación de las emociones y las pasiones, y del placer estético. La tarea del filósofo debe ser la combinación de lo profano con lo sagrado, en la búsqueda de un camino que no lo facilitan ni las ciencias, ni la política, ni la religión, ni el arte. La filosofía es una especie de integración de todos esos saberes que debe plantearse la búsqueda de una especie de articulación para conformar un hombre superior, con una dimensión ética muy grande. Tal es el sentido de su Ética.

Este libro de Vasconcelos fue escrito por los años treinta, después de la Metafísica. Primero había concebido su teoría del *monismo estético*, y de *La raza cósmica*, después elaboró su Metafísica. Posteriormente completó su sistema en los años treinta y a fines de esa década publica su Ética.

La ética de Vasconcelos es una obra muy ubicada en los problemas de América Latina. Llama la atención que los primeros capítulos están dedicados de nuevo al tema de la filosofía latinoamericana, en los que vuelve a plantearse el problema de la existencia o no de una filosofía iberoamericana. Ahí retoma el problema sobre si la filosofía en América Latina tiene que ser la mera reproducción de la europea, o debe ser una nueva integración de este tipo de saber. Es sintomático que repita nuevamente esas ideas a pocos años antes de su muerte. Por eso en su Historia del pensamiento filosófico están dedicados sus últimos capítulos a la filosofía latinoamericana.

Según la ética de Vasconcelos la filosofía debe desproveerse del pragmatismo y del utilitarismo, así como del racismo, el nacionalismo y de cualquier tipo de posturas imperialistas.

La ética debe ser una filosofía que trate de nutrirse de lo mejor de la cultura de la antigua India, y llevar a la filosofía a un plano superior pero concibiendo al hombre no como lo concibió el social-darwinismo positivista.

Para Vasconcelos, el hombre es un ser totalmente distinto a como lo veían los darwinianos y por eso Vasconcelos es un crítico del evolucionismo positivista.

Se opone a todas esas consideraciones que tratan de ver al hombre como si fuera un simple animal algo más inteligente. Vasconcelos concibe al hombre como una creación divina que es un sujeto totalmente distinto a todo lo existente, con dimensiones, caracteres, y con elementos absolutamente diferentes a lo que el positivismo anterior había considerado.

Tenía algo de razón Vasconcelos si se toma en consideración el hecho de que el positivismo por sí mismo no generó una ética propia. Aquella filosofía, dada sus deformaciones social-darwinistas de lo humano, justificaba más bien las actitudes de los hombres en dependencia de leyes biológicas.

En tal sentido se justificaba la crítica de Vasconcelos al positivismo en general. Lo que tal vez no se justificaba era que no tomó en consideración suficientemente la transformación *sui generis* que se había producido en el positivismo en América Latina, que lo diferenciaba del europeo, especialmente en relación a la valoración del alto papel del componente ético en las relaciones sociales. Este hecho puede apreciarse tanto en el cubano Enrique José Varona como en el argentino José Ingenieros, así como en el propio maestro de Vasconcelos, Justo Sierra. La significación del componente ético en la acción humana estuvo muy presente en la mayoría de los mejores exponentes del positivismo latinoamericano. En esto se diferenciaron de Comte, Spencer, Stuart Mill, y otros positivistas europeos. Sin embargo la crítica de Vasconcelos es al positivismo en general sin entrar en diferenciaciones de sus cultivadores latinoamericanos.

Este filósofo mexicano se percató al igual que otros del lastre ideológico que implicaba el socialdarwinismo positivista que a juicio del cubano Manuel Sanguily llegaba a justificar la fagocitosis de lo supuestos pueblos civilizados sobre otros considerados bárbaros. Así lo denunciaba en su Ética Vasconcelos cuando expresaba: “Hoy vemos claro en la confusión del increíble lacayismo filosófico de los que hace apenas veinte años invadieron nuestras Universidades con aquel spencerianismo que les toleraba categoría subhumana. Justificación del imperio que barre, o por lo menos, reduce a esclavitud a las poblaciones ‘inadaptadas’, lo mismo en la India que en México y en Cuba”(42).

Se lamentaba al respecto al decir: “Por eso lo más triste de nuestra historia mental es que hayamos podido aceptar como ‘la filosofía’ la doctrina seudocientífica del evolucionismo, armadura del imperio, excusa de las violaciones y los atropellos al derecho de gentes. Lo que no podremos perdonar a nuestros mayores es el habernos puesto de rodillas delante de ese fetiche del proceso expansivo de los anglosajones: la evolución”(43).

Por otra parte la ética de Vasconcelos posee un contenido político impresionante. En ella critica abiertamente la injustificación ética de la explotación a que someten los *yankees* a los pueblos latinoamericanos.

Es realmente significativo ese antiimperialismo vasconceliano combinado con su ética. Es una ética en la cual aparece la expresión de la necesidad de una liberación, primero, de las conciencias antes que lograr una liberación de la economía.

Por eso insiste tanto en la labor de la educación, en la que hay que gestar un hombre latinoamericano pleno. Se hace frecuente en su lenguaje el término *ser latinoamericano* que concibe con cualidades distintas a las de los pueblos nórdicos.

En clara referencia a la dominación de los Estados Unidos de América sobre su país, plantea que la victoria no puede ser argumento de legitimidad ética. Frente al pragmatismo y al utilitarismo norteamericano, el pensador mexicano antepone *la raza cósmica*, de la cual la cultura latinoamericana como centro está obligada a reivindicar lo propio. Así queda consignado en su idea que se convertiría en el lema de la Universidad Autónoma de México: "Por nuestra raza hablará el espíritu."

A su juicio: "los latinoamericanos sintetizan e integran a las cuatro razas fundamentales: la india, la blanca, , la negra y la amarilla."Las Américas es hogar de todas ellas y de todas necesita"(44). Y por esa condición especial plantea que: mediante el ejercicio de la triple ley, llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica." (45).

La ética de Vasconcelos no es una ética abstracta, ni una mera filantropía, es una ética política, cargada de un contenido ideológico.

La ética vasconceliana es una ética con un contenido político muy definido, en la que se le otorga a la filosofía una función importantísima. A su juicio "si acertamos a hacer filosofía, entonces, entonces ya podemos sonreir, porque contamos con el instrumento que derrota a los imperios" (46) y lo que es más importante "la filosofía se elabora mejor en la conciencia de los oprimidos, y si es acertada, se convierte en el arma mejor de la liberación" (47). La filosofía tiene que ser un elemento de desalienación que en el plano de lo individual que contribuye a las desalienación nacional y social, por eso recomienda "bastaría con que nosotros, en América, tuviésemos un poco de aquella lozanía de ciertas

colonias romanas para que nuestra liberación se iniciase, primero, en la conciencia; después en la economía” (48).

A su juicio el filósofo es el estadista del pensamiento que debe contribuir al proceso de liberación. "Nosotros [planteaba] somos herederos de todas las épocas y de todas las culturas, de todas tenemos que aprender". Pero ¿para qué? Para liberarnos, para no caer de nuevo en otras supeditaciones. En ese sentido se identifica con la axiología de Scheler, pero criticaba a la fenomenología por ser “una filosofía de cátedra, sin relación con la práctica, e ignorante, apartada del ser” (49).

Para él “la filosofía no es como lo quieren ciertos eruditos profesionales, ‘una esfera autónoma que encuentra en sí misma su esencia y su legitimidad’. La filosofía es la esfera grande en la cual se resuelven todos los círculos menores, y si es cierto que hay una zona que encuentra en sí misma su esencia y su legitimidad es por ella reside más allá de los círculos concéntricos. Lo absoluto es suma y sublimación del ser, no abstracción ni geometría del ser. La filosofía es la espiral transmutadora, el ritmo en que se resuelve al libertarse, y, por lo mismo, la suprema realidad, no un álgebra convencional de la realidad”(50). Por eso se identifica con Nietzsche, en que el filósofo es ante todo un creador de valores. También Schopenhauer está muy presentes en la obra de Vasconcelos. Considera que el filósofo es una especie de poeta de los sistemas. Pero a diferencia de Nietzsche no cultiva tanto el aforismo, y es mucho más sistematizador en la formulación de sus ideas filosóficas.

En lugar de Nietzsche, quien propugnaba la muerte de Dios, Vasconcelos piensa que la verdad única de toda la filosofía es Dios. El punto es totalmente distinto y en este aspecto parece coincidir más con Hegel (51). Sin embargo, Vasconcelos utiliza a Nietzsche frecuentemente en algunos de sus análisis, especialmente por sus confluencias con su irracionalismo. No debe pasarse por alto que detrás de toda fe religiosa descansa siempre una posición irracionalista.

Y Vasconcelos era consciente con su irracionalismo exagerado por lo que no se ruborizaba cuando escribía: “Y yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones. Ahora bien las emociones se manifiestan no en el imperativo categórico, ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza”(52).

Según Marta Martínez Llantada, “el enunciado que declara como pensamiento central de su obra y su obra misma denotan misticismo e

intuicionismo y revelan su concepción del conocimiento filosófico como síntesis mediante la emoción estética” (53).

Al replantearse el tema que ya se había planteado en los años veinte, sobre cómo debía ser la filosofía iberoamericana, plantea a los que criticaban que no debe pensarse en una filosofía hispánica sino en una filosofía universal en abstracto, contestaba que debemos contentarnos con que la hagamos hispánica.

“A los que objetan [planteaba] que no debe pensarse en una filosofía hispánica, sino una filosofía universal, contestémosle que la haremos hispánica -en tanto no llega a formularse la teoría universal absoluta- con el mismo derecho que el alemán, el francés, el inglés hacen su escuela nacional y de ella pretenden partir para elevarse a la humanidad. Es menester con urgencia de salvamento, dar una filosofía a las razas hispánicas, aunque no fuese por otro motivo que el tener ya nuestros rivales una filosofía propia que no nos conviene a nosotros repetir como loros en nuestras universidades ni poner en obra en nuestras acciones”(54).

En tal sentido planteaba “se nos impone el hacer una filosofía hispánica, por lo menos, como defensa biológico social”(55). Aquí se evidencia cierto cambio en sus criterios en relación con lo que había sostenido dos décadas atrás. Y debe tomarse en consideración que cuando plantea estas nuevas ideas a fines de los años treinta sobre la filosofía en Latinoamérica asisten a sus conferencias alumnos como Leopoldo Zea, quien posteriormente desempeñará un protagónico papel en la vindicación del pensamiento filosófico latinoamericano.

En ese momento llegaban a México los emigrados republicanos españoles y entre ellos prestigiosos filósofos como José Gaos, con quien Vasconcelos estableció una gran amistad y quien contribuirá decisivamente a que los latinoamericanos descubran que han tenido y tienen verdaderos filósofos, como el propio Vasconcelos.

En esos años de inicios de la década del cuarenta se aprecia en el pensamiento de Vasconcelos una cierta tendencia de mejor comprensión del lugar de la producción filosófica latinoamericana. Este hecho se vincula a una mayor preocupación por su parte sobre la articulación del proceso emancipatorio entre lo nacional, lo continental y lo universal. Por eso, plantea : "la liberación no se alcanza negando lo extraño, sino construyendo lo propio". Estos conceptos de lo propio y de lo ajeno se constituirían posteriormente en dos categorías muy apropiadas para este tipo de discurso de la llamada *filosofía latinoamericana*.

En la evolución de su pensamiento respecto a esta cuestión, Vasconcelos llega a posiciones totalmente distintas a lo que había sostenido años atrás. Reconoce incluso que él mismo ha construido un sistema filosófico propio, y sostiene que "yo no he hecho un sistema por razones de patriotismo; pero sí puedo decir que el sistema y las reflexiones que lo han ido engendrando me han llevado a un patriotismo" (56), aunque evidentemente sus reflexiones lo han llevado siempre a posiciones patrióticas.

Trataba de explicar el por qué su pensamiento no era una filosofía patrioter, pero si es una filosofía situada, ubicada circunstancialmente.

José Gaos apreció mucho la evolución de Vasconcelos y consideró que "si su visión de la raza cósmica me parece utópica, el realismo político de *Bolivarismo y monroísmo* es llamamiento y enseñanza esencial a la pervivencia de la cultura de lengua española" (57).

La filosofía de Vasconcelos es indudablemente original y auténtica y hay muchas ideas de su pensamiento que forman parte de lo mejor de la herencia filosófica latinoamericana a pesar de planteamientos erróneos y unilaterales de los que no pudo librarse como cualquier otro pensador.

Así la visión que tenía del marxismo era extraordinariamente unilateral en su aguda crítica(58), aunque se explicase por la imagen que de este se podía tener a través del stalinismo en su época dominante.

Vasconcelos evolucionó también en cuanto a sus ideas en relación con el socialismo. Su visión del socialismo estaba condicionada por las experiencias que hasta entonces se habían convocado y denominado bajo este término. No debe olvidarse que hasta Hitler le llamó socialista a su partido nacional. Sin embargo, el filósofo mexicano llegó a plantear que "el socialismo es un humanismo aplicado a lo económico; un esfuerzo noble y necesario para corregir las iniquidades de la desigualdad; un entusiasmo fundado en los nuevos medios que ha ido acumulando la ciencia para el servicio del hombre y una reacción contra la hipocresía; el fariseísmo de los que han estado usando el nombre de los valores más altos, religión, arte, filosofía, para encubrir la codicia y la corrupción de un régimen económico que ha llegado a la monstruosidad con el capitalismo". Por esa razón pensaba que "los días del capitalismo están contados; perfectamente"(59).

Las críticas que hizo al sistema capitalista fueron severas al percatarse de que la sociedad capitalista, por su naturaleza, era una sociedad que estaba condenada al fracaso. Eso motivó a que en sus ideas sobre la *raza cósmica*, que desarrolla en varios de sus libros, se atisba posibilidad remota de que en América se produzca una sociedad que no sea propiamente la capitalista en que dicha *raza* desempeñe el papel de Mesías para reivindicar a lo humano.

Pensaba que los pueblos iberoamericanos tenían una alta misión reservada. A pesar de que no tenían en esos momentos la visión capaz de darse cuenta de cual era esa misión, en algún momento la irían comprendiendo por la educación y por la cultura. Entonces llegarían a romper con el protestantismo de los *yankees*, y ese pragmatismo que caracterizaba a los anglosajones. Incluso llegó a plantear que prefería una filosofía nacionalista que una *yanquizante* (60).

En la *raza cósmica* sintetizaba el espíritu del Ariel de Rodó frente al de Calibán que representaban el de los Estados Unidos de América.

En su concepción de la historia prevalece cierta tendencia teleológica de estilo spengleriano cuando plantea que “En la historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión y se va”(61).

En Vasconcelos se observa cierto mesianismo iberoamericano, latinoamericano o, como él prefería denominar, *indoamericano*. La cultura derivada de él sería la síntesis de todas las razas y culturas, que trataría de superar las limitaciones de la civilización positivista en la cual no había prevalecido la razón sino el interés y la utilidad. La *raza cósmica* sería la que el hombre superior asumiría como ejemplo, por lo que confesaba: “Y yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan no en el imperativo categórico ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y de la belleza” (62).

Aunque hace referencia a Kant, a su imperativo categórico, a diferencia del filósofo alemán que es un racionalista, el mexicano es un irracionalista. Vasconcelos propugna una raza superior que venga a romper con todo el pensamiento pragmatista, empirista e hiperracionalista de la modernidad.

La hiperbolización del factor estético en Vasconcelos le hizo situar al arte como elemento de solución social por encima de las disciplinas

científicas. A su juicio: “el arte, cuando es lo que debe ser arte, una forma del amor sobrehumano que resuelve en armonía los conflictos, representa una solución más clara y eficaz que todas las sociologías y las economías. De allí que mi sociología, superando lo racional, interpretando con el verbo, la sabiduría por encima del logos, haya sospechado desde hace tiempo que sólo una noción, un sentimiento de orden estético religioso puede unir, o más bien dicho coordinar el vivir de blancos y negros e indios” (63).

En resumen, la obra de Vasconcelos no fue un simple sistema filosófico academicista. Fue pensamiento vinculado a la *praxis* cultural, política e ideológica del pueblo mexicano de la mitad del siglo XX con marcada trascendencia en otros países de la región.

Sus libros han sido leídos en varios países de América y Europa, por lo que su autor en vida alcanzó un gran reconocimiento intelectual.

Superó el positivismo que lo formó inicialmente. Y a diferencia de Rodó y otros expositivistas no le reconoció muchos méritos a esta filosofía.

Su filosofía es de corte humanista, y aun en medio de la religiosidad, irracionalismo, y misticismo que propugna tiene también fermentos desalienadores no solo el plano estético. Hay en su obra frecuentes propuestas de culto al saber como vía de emancipación. El hecho de acentuar la búsqueda de una liberación, incluso de una filosofía de liberación, así como de acentuar la necesidad de una emancipación, sobre todo de una emancipación política, otorgan dignidad filosófica a la obra del pensador mexicano.

El esteticismo metafísico de corte idealista, que es evidente en toda su obra filosófica en la que insiste en la necesidad vital de que el hombre profundice en sus interioridades irracionales para construir una nueva filosofía también lo hace un pensador con ideas propias, merecedor de un lugar digno en la historia del pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX.

b. Antipositivismo y personalismo en Antonio Caso.

La obra filosófica de Antonio Caso (1883-1946) es extraordinariamente amplia y profunda. Uno de sus primeros libros fue Filosofía de la intuición, (1914), cuyo tema desde temprano le motiva y que abordaría durante toda su vida

En 1915 aparecen Problemas filosóficos así como Filósofos y doctrinas morales. Al año siguiente da a conocer su primera versión de La existencia como economía y como caridad, obra que se considera es la principal de este autor, y que en 1919 publica de nuevo bajo el título definitivo de La existencia como economía, como desinterés y como caridad.

En 1917 sale a la luz Filosofía francesa contemporánea. En 1923 publica El concepto de historia universal, y dos años después escribe su Estética. En 1933 edita El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores, en el que la cuestión axiológica adquiere relevancia en correspondencia por esa época con las ideas de Scheler, así como de Ortega y Gasset.

Admiró mucho al pensador español que alcanzaba gran difusión en estas tierras, en especial a partir de su visita a Argentina. En 1934 publica El acto ideatorio. También como buen docente de esa disciplina llegó a escribir una Historia de la filosofía.

Hay otras obras suyas en las que se dedica al análisis de otros filósofos, como por ejemplo, Historia y antología del pensamiento filosófico(1926). Realizó un estudio específico sobre el fundador de la fenomenología, que publica en 1934 bajo el título de La filosofía de Husserl.

Al finalizar esa década del treinta publica Meyerson y la física moderna, y al comenzar la siguiente aparecen: Positivismo, neopositivismo y fenomenología, y Filósofos y moralistas franceses.

Incursionó además en el terreno de la sociología con dos obras: El problema de México y La ideología nacional, así como Sociología genética y sistemática. A su vez, fue autor de una serie de obras de carácter más literario de otro tipo de naturaleza, pero también de carácter profundamente filosófico como fueron Dramma per música(1920), Ensayos críticos y polémicos del año 1922, Doctrinas e ideas de 1924, Discurso de heterogenia. Estos libros son muy distintos entre sí, hay uno muy famoso del año 1935 que es el de mayor repercusión nacional: Discurso a la nación mexicana, donde plantea sus ideas sobre los problemas ecológicos y la hostilidad del capitalismo a la naturaleza.

Dos libros de sus últimos años son básicos. Son los que sirven para explicar su personalismo: La persona humana y el estado totalitario, escrito en el año 1941, en plena época de Hitler y Stalin, y El peligro del hombre. De este período de la Segunda Guerra Mundial, que coincide con sus últimos años de vida, son estas obras de carácter fatalista y pesimista.

Algunos investigadores han dividido la obra de Caso en varias etapas de su evolución intelectual. Una primera positivista, que supera rápidamente, una segunda más prolongada y original de tonalidad personalista, y una de decadencia y abandono de sus tesis principales anteriormente sostenidas. La etapa más significativa, prolífica y valiosa de su obra es, sin duda, esta última, la personalista.

Caso se formó bajo la influencia del positivismo predominante en México a fines del siglo XIX. Como alumno de Gabino Barreda en la Facultad Preparatoria recibió de primera mano una orientación en el seno de esta corriente de pensamiento. Según Kempf Mercado “lo prueban sus conferencias en el curso que dictó sobre filosofía positiva hacia 1909”(64).

Estudió Leyes y fue miembro de ese grupo de intelectuales mexicanos, tan significativo en la cultura de ese país, conocido como *El Ateneo de la Juventud*. Otro destacado miembro de esta asociación, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, planteó que Caso “se ciñó a la rutina sectaria que hace aparecer el positivismo como el punto culminante de la evolución filosófica moderna” (65).

Sin embargo, ya en los primeros años de este siglo, Caso se percató del efecto negativo que traía aparejado el positivismo en su país, al convertirse en la ideología oficial de la dictadura de Porfirio Díaz. Ese hecho creó muchos resquemores en la intelectualidad mexicana identificada con el proceso revolucionario que se desarrolla en esta época, y motivó el rechazo al positivismo en general.

En la propia Escuela Preparatoria, que antes había sido el bastión principal del positivismo mexicano, Caso comenzó su crítica y su intento por recuperar el carácter especulativo de la filosofía.

Luego valoraría altamente la actitud de su maestro Justo Sierra, quien también había contribuido a la formación positivista de aquella joven generación y al final se distanciaría de dicha filosofía (66).

José Vasconcelos reconoció en Caso la labor de enfrentamiento a lo que ambos consideraban eran los excesos del racionalismo, cuando planteaba: “se debe a Caso el cambio de criterio oficial de la Universidad, del positivismo al criticismo francés de Boutroux y la contingencia de las leyes naturales; posteriormente el bergsonismo y las escuelas moderna”(67).

Sin embargo, no dejó de reconocer los elementos favorables que contenía el positivismo ni y el papel en definitiva progresista que este en general había desempeñado en la vida intelectual latinoamericana. Según

Larroyo, “para Caso no todo es falso en la doctrina positivista. Hay elementos de Comte que precisa conservar” (68).

Caso parte del presupuesto de que ninguna corriente filosófica posee la verdad integralmente y cada una de ellas contiene algunos granos de ella. Este criterio lleva a Larroyo a caracterizar el pensamiento de Caso como un “eclecticismo orgánico”. Pero resulta difícil la aceptación de tal denominación, no sólo por el hecho de que ningún eclecticismo puede ser propiamente *orgánico*, sino porque la actitud de Caso es la común a la mayoría de los filósofos que reconocen en múltiples fuentes de la historia de la filosofía elementos de valor que deben ser conservados y desarrollados. De otro modo habría que llegar a la falsa conclusión de que todos los filósofos son eclécticos.

Platón, Kant y Schopenhauer fueron tres filósofos que siempre tuvieron mucha presencia en su pensamiento. Luego se aprecia también una influencia temprana primero del positivismo de Comte y Spencer, y luego de la filosofía francesa, básicamente de Bergson y Boutroux, y posteriormente de Husserl y de Heidegger.

Caso se movió básicamente en múltiples temas de la filosofía moderna, pues los de la antigua sólo le interesaron en la medida en que tuvieran valor actual. No fue un pensador que intentase como Vasconcelos la construcción de un sistema filosófico, aunque su pensamiento no deja de tener un carácter sistemático.

Otros autores como Nietzsche afloran esporádicamente en determinados momentos de su evolución intelectual. El neokantismo, la fenomenología, el misticismo, y la axiología de Scheler encuentran también algún espacio en su formación teórica.

Ahora bien, si algo distingue de manera especial su postura filosófica es su personalismo, que puede tener innumerables fuentes, comenzando por el cristianismo, pero más importante es su articulación con la reacción antipositivista que se produce en su pensamiento, dirigida a diferenciar al ser humano de la evolución animal y distinguir el culto a la persona como el sentido básico de la filosofía y de toda acción humana.

Por su rica producción filosófica no faltan razones para considerarle como uno de esos grandes maestros del pensamiento mexicano del siglo XX.

Hay una marcada intención en la obra de Caso de buscar caminos propios, tanto en lo filosófico como en lo cultural y sociopolítico en general. En ese sentido criticaría al positivismo por su marcada tendencia a

estimular la imitación de patrones culturales muy diferentes a los latinoamericanos.

Antonio Caso denominó como *bovarismo*, -a partir del personaje de Flaubert, Madame Bovary , quien sacrificaba la realidad a sus sueños- el pensamiento mimético y la indiferente actitud aceptativa de patrones culturales y sociopolíticos foráneos de muchos de los latinoamericanos, especialmente los influidos por el positivismo.

A su juicio, la gran tragedia del *bovarismo* consistía en que “esta humanidad idealista va por la vida con el señuelo de lo que quiere ser, y descuida la realidad que posee y el mundo que podría disfrutar, por la consecución de un mundo imposible, de una vana realidad de leyenda”(69). Ese defecto había caracterizado la actitud de los positivistas en América Latina al constituir a los países anglosajones en el paradigma de desarrollo a seguir.

“Se quiere dejar de ser lo que se es -señala Leopoldo Zea- para ser algo extraño, al propio modo de ser, extraño a las propias experiencias. Antonio Caso sabe del proyecto positivista en México, del proyecto civilizador al sur del continente. El intento para hacer de los mexicanos y los latinoamericanos los yanquis del sur, como lo pretendieron el mexicano Justo Sierra y el argentino Juan Bautista Alberdi”(70).

Esa fue una de las razones que motivaron la ruptura de Caso con sus maestros positivistas: el intento de búsqueda de una vía propia para fundamentar filosóficamente el desarrollo de los pueblos latinoamericanos. En ese sentido se articuló a los esfuerzos de esa nueva generación intelectual formada entre otros por Vasconcelos, Henríquez Ureña, Korn, Mariátegui, etc., quienes, en la primera mitad del siglo XX, inspirándose en Bolívar, Bello, Martí, Rodó, etc., trataron de elaborar ideas más apropiadas a la especificidad de la realidad latinoamericana.

“Mas, si nuestros padres -argumentaba Caso-, conquistados por España, fueron originalísimos y profundamente inventores, nosotros no nos hemos distinguido por este don que refleja, mejor que otro mal cualquiera, los quilates del genio de una raza. Mientras formas sociales y políticas proceden de Europa y los Estados Unidos de América. Así tenía que ser, en mucha parte, dado el corto lapso de nuestra vida independiente; pero urge

ya, por la felicidad de nuestro pueblo, que cesemos de imitar regímenes político-sociales de Europa y nos apliquemos a desentrañar de las condiciones geográficas, política, artísticas, etc., de nuestra nación, los moldes mismos de nuestras leyes; la forma de nuestra convivencia; el ideal de nuestra actividad. No podemos seguir asimilando los atributos de otras vidas ajenas”(71). Esta es una de las razones básicas que lo motivan a romper con el esquema de la *nordomanía* de los positivistas.

Tal actitud no presupone en modo alguno que aconsejase dejar de soñar con un futuro mejor para los pueblos latinoamericanos, pues para el filósofo mexicano “la vida es, en suma, más tolerable con bovarismo que sin él”(72).

Algo que criticaba en el positivismo y en el materialismo era que, según su criterio, estas posiciones reducían el individuo a sus componentes biológicos, donde el egoísmo y el interés individual constituían los pilares básicos de la acción humana. De seguro, si Caso hubiese vivido en estos tiempos de auge de la ideología neoliberal, consecuentemente hubiera asumido una postura crítica ante ella, de la misma forma que hoy en día lo hace el Papa Juan Pablo II.

A juicio de Caso, “mientras la humanidad quiera, dentro de un materialismo o un racionalismo absolutos, hallar la paz, sólo engendrará de sí la guerra. El orden del amor y la buena voluntad, por lejanos que estén de los terribles episodios de la historia contemporánea, son la verdad. Y la verdad, si no triunfa nunca, como es en sí eternamente, condena a morir sin término, a cuantos pueblos, Estados o individuos la niegan”(73). Por supuesto que aquí el criterio que maneja Caso respecto al materialismo es deformado, pues no está referido a la cuestión ontológica de la primacía o no de la materia en el plano cosmogónico, sino a la consideración de que este hiperboliza los intereses materiales en detrimento de los valores espirituales.

Por esa razón, a partir de una visión tergiversada del marxismo tomó posiciones críticas tanto frente a Marx como frente a Weber, Durkheim, etc., y frente a todos aquellos que consideraba relacionados con el racionalismo, el positivismo y el materialismo.

No se debe ignorar que en la época en que Caso desarrolla sus ideas, a principios del siglo XX, han tomado auge las tesis de Freud y otras concepciones que reivindican el plano emotivo, del inconsciente, la intuición, etc., en las acciones humanas. Por lo que esto contribuye a justificar el hecho señalado por García Maynez de que “ el filósofo mexicano

ha consagrado su fecunda vida de escritor y maestro a combatir los errores del positivismo, demostrando la necesidad de completar los métodos intelectualistas con el recurso constante a la intuición, que en su concepto es el método filosófico por excelencia, ya que hace posible el establecimiento de una metafísica y la superación de las limitaciones inherentes al saber puramente racional”(74).

Caso criticó lo que llamó el *idealismo panlogista* (75) o el *panteísmo lógico*(76), que suponía era inherente al positivismo, con los siguientes argumentos: “No, el universo no es el monstruoso ser geométrico que se desarrolla en la paz de su esencia inefable desplegando infinitamente sus modos y sus atributos infinitos. No, la vida no puede reducirse a las proporciones lógicas del análisis que, en el momento de acercarse hasta ella la destruyen con su aparente exactitud, cuando creen reducirla, y la niegan cuando piensan comprenderla. No, el alma humana es más que razón; es lo que la historia de la especie exhibe en las formas simbólicas del heroísmo y del amor” (77). En tal sentido su pensamiento se orienta en la misma línea vitalista e irracionalista que toma fuerza en la filosofía antipositivista de fines del siglo XIX e inicios del XX, y que le otorga un privilegiado lugar a la intuición en el conocimiento humano.

Para Caso “el conocimiento humano reviste dos formas. Es intuitivo o lógico; imaginativo o intelectual; individual o universal; de las cosas o de sus relaciones. En suma *produce imágenes o produce conceptos*. La intuición no tiene necesidad de amo o señor intelectual. Sin duda, muchas intuiciones, mézclanse con conceptos; pero en otras muchas, no hay huella de semejante mezcla, lo que demuestra que no es necesaria”(78). Al admitir la posibilidad de que exista un conocimiento exclusivamente intuitivo, necesidad de la elaboración conceptual, Caso estaba estableciendo una nefasta dicotomía en el mundo espiritual humano que podía traer graves consecuencias no sólo para el reconocimiento de la validez del resultado del conocimiento, sino para la posible justificación de acciones humanas motivadas por actitudes irracionales.

En este aspecto referido a la mejor estimación del componente irracional en la vida humana, Caso es en cierto modo algo parecido a Vasconcelos, pero con una particularidad: no asume el rechazo tajante de este último a las abstracciones en general y al racionalismo, ni tampoco comparte ese acentuado emotivismo del creador del *monismo estético*. No obstante, le otorga un significativo papel a la intuición estética, y en especial la poética (79). En su lugar, Caso resulta más personalista, pues se

caracteriza por otorgar mayor atención al tema de la persona, a su juicio descuidado por el positivismo.

La razonable crítica de Caso al reduccionismo positivista propio del enfoque socialdarwinista la trasladó injustamente al materialismo filosófico en general, dada su equivocada concepción de este último, como puede apreciarse a continuación: “Esta explicación biológica de la vida social es un materialismo sociológico, que desconoce la riqueza de la evolución histórica de la humanidad, y la sustituye con una falsa simplificación sistemática inaceptable, imposible. El materialismo es la más simple de las actitudes metafísicas de la inteligencia humana, la en apariencia, más clara e inteligible de todas las metafísicas, pero también la más falsa. Toda tendencia a buscar los principios de las ciencias que investigan los hechos más complejos, en los principios científicos de los fenómenos más simples, es materialismo”(80). Como puede apreciarse, su visión del materialismo es muy simplificadora y no se corresponde en esencia con los reales rasgos de tal concepción del mundo, independientemente de sus múltiples modalidades.

El materialismo filosófico no presupone necesariamente ninguna forma de reduccionismo, pues el criterio del carácter primario de lo material sobre el mundo espiritual no implica de manera obligada la subestimación de la riqueza, la potencialidad epistemológica, axiológica, etc., del ser humano. Una consecuente postura materialista reclama estos componentes básicos de la condición humana, de lo contrario resultaría una mera vulgarización de la misma.

Otra de sus críticas fundamentales al positivismo radicaba en que este se aferra demasiado a los hechos y a lo empírico, es decir, al aspecto objetivo del conocimiento, pero subestimando el factor subjetivo e intuitivo. Por ese motivo Caso planteaba una acentuación claramente bergsoniana de la percepción de la realidad cuando se identifica con la llamada *duración creadora*, (*durée*) del filósofo francés, término que se refiere básicamente a la existencia vital.

En Caso se observan coqueteos con la llamada filosofía de la vida y con el existencialismo, por eso se le llega a clasificar dentro de esta última corriente, mientras que en otras se le vincula más a la fenomenología. En ocasiones se ha caracterizado a Caso como un existencialista religioso, para lo cual no faltan motivos. Pero, en verdad, su pensamiento se identifica más con el de un personalista, en el sentido filosófico pleno de la palabra.

Siempre es muy difícil clasificar a los filósofos por corrientes o escuelas de carácter específico. Resulta mucho más sencillo ubicarlos dentro de un gran movimiento intelectual, como sucede con este pensador mexicano, quien, en general, sin duda se inscribe dentro del *antipositivismo* reinante en la filosofía de la primera mitad del siglo XX latinoamericano. A la vez, sus ideas filosóficas pueden ser consideradas, a nuestro juicio, dentro de las posiciones del *personalismo*, que desde la antigüedad hasta nuestros días se ha caracterizado por sostener el valor superior de la persona frente al individuo o a lo impersonal (81).

Más allá de la raigambre cristiana del pensamiento de Caso, su enfrentamiento al positivismo radicó en su marcada diferencia con esta filosofía respecto a la consideración del hombre, ante todo como persona que se construye a sí misma por el enriquecimiento de su espiritualidad, en lugar de considerarlo un simple resultado de una inexorable evolución biológica o de leyes sociológicas fatales.

“Nos hallamos empeñados -sostiene en sus últimos años- en una obra nueva: el personalismo. Deseamos que cada quien sea reconocido como lo que es: una persona humana. La idea de persona impone -porque lo implica- respeto. El respeto debe ser la primera virtud que surja del cúmulo de maldades, característico de la guerra contemporánea. La falta de respeto a la persona, es la característica del momento histórico que alcanzamos. Se nos designa, hoy a los seres humanos, como ‘unidades biológicas’. Se habla de ‘las masas’; todo es anónimo, colectivo, gregario, irreal. La persona humana -exquisita obra de la cultura individual y social- no puede conjugarse con el desprecio hacia la invencible realidad espiritual de su propia naturaleza” (82).

En Caso hay, en todo el sentido de la palabra, una gran preocupación por la dignificación de la persona y del lugar del individuo, en especial de la libertad individual, así como por romper con los determinismos, fatalismos y cualquier tipo de interpretación mecanicista del mundo. Sin embargo, su defensa de la individualidad trata de diferenciarla tanto del culto al individualismo tenaz que propicia el capitalismo, como de la supuesta anulación que de esta produce el colectivismo socialista. Por eso coincide en que “grandes ingenios concuerdan en proponer al personalismo como la única solución posible de los problemas que no puede resolver el individualismo ni el socialismo”(83).

En él se observa una idea permanente sobre el problema de la caridad, la experiencia, la existencia, la libertad y fundamentalmente sobre el tema de los valores, en especial de los valores cristianos.

En cierta medida la obra de Caso pretende ser una versión del humanismo cristiano. Su filosofía intenta articularse a los fenómenos nacionales del pueblo mexicano. No es una filosofía academicista la que formula, aunque el rigor académico está siempre presente en él. Ella está articulada a exigencias de transformación social y refleja la realidad socioeconómica y política en que se desenvuelve, aunque resulten muy idealistas las vías de solución propuestas por este pensador mexicano, que al igual que Pascal y Feuerbach, también pensaba que los conflictos sociales se resolverían a través del amor.

“Lo que falta al mundo contemporáneo -sostenía Caso- es simpatía, amor, buena voluntad. Siempre que un problema humano no se puede resolver, es que se trata de un problema de amor, de abnegación, de sacrificio, de buena voluntad”(84).

Caso concibe la filosofía en una forma muy vinculada a las ideas religiosas, aunque distantes a la vez de sus expresiones neoescolásticas y neotomistas que tomaron cierto auge en su época. Esto se observa en su definición de la misma cuando plantea: “La filosofía es la explicación de la existencia, mas la existencia es compleja y sobre todo discontinua, incluso en la naturaleza unos dominios son irreductibles a otros, así lo biológico no puede explicarse por leyes físicas, su propia existencia humana es heterogénea, es economía y derecho, arte y moral, religión y mística. El positivismo quiere explicar todo de la misma manera y por un mismo método, por eso cojea de una pierna. La existencia como economía sabe prever, pero prever para obrar, luego la acción y la voluntad orientan el conocimiento, aquí rige el principio del menor esfuerzo por el mayor provecho. La existencia empero es algo más, es desinterés, es actividad estética y caridad, herencia moral y religiosa. Las ciencias son excelentes compendios de generalización que proporcionan formulas útiles para el uso de la vida, pero nos suministran sólo una parte de la verdad y su método sólo es una parte del método de la intuición que capta lo concreto, lo individual que es la duración creadora de la conciencia humana, esta dominación es el método de la filosofía”(85).

En algunos de los textos de Caso, como en su Filosofía de la historia y en Cuestiones de la ética, se revela que fue un pensador muy religioso. Su tesis principal del mundo como desinterés y caridad, acopla

indudablemente con la visión cristiana de la existencia. Pero la filosofía, para él, tiene una función muy vital, existencial y autonómica, la de liberación del individuo como persona. En ese sentido no se deja someter por ningún determinismo, ni incluso el religioso, lo que constituye una posición muy especial de este pensador

Concibe la filosofía como una especie de fundación de la experiencia en la cual hay que respetar la verdad. El fin de la filosofía es, según él, la verdad. En su obra principal La existencia como economía, como desinterés y como caridad, a la cual le hizo varios arreglos en su edición de 1943, aparece Caso como un crítico a los grandes sistemas filosóficos, pero aún se manifiestan en su pensamiento algunos rezagos positivistas, y socialdarwinistas, aunque sea un neovitalista y un neoidealista igual que Rodó y Vasconcelos.

En su visión antipositivista inicial se conservan las posturas antiespeculativas y antimetafísicas, propias del positivismo. Pero posteriormente intenta recuperar la especulación y la metafísica, impregnarles de nuevo fuerzas, y darles de nuevo visos a la filosofía a fin de que no se pueda ceñir exclusivamente a lo empírico, lo científico y lo demostrable.

La filosofía ha de tener también la capacidad de otear desde lejos y desvincularse en cierta forma del mundo empírico. Caso defiende el intuicionismo y lo diferencia del misticismo. En esto se diferencia de Vasconcelo; mientras este último le concede mucha fuerza a la mística, Caso es más parco en esta cuestión, ya que es más bergsoniano en lo que respecta al reconocimiento de la intuición como vía irracional del conocimiento.

En ese sentido Caso se presenta paradójicamente como un crítico del subjetivismo y el agnosticismo. Le critica al positivismo su agnosticismo. Como es sabido, el positivismo privilegia lo fenoménico y lo externo, y renuncia a la búsqueda de la esencia última de las cosas.

Caso considera que hay que plantearse esa búsqueda, pero el camino que sugiere no es el del racionalismo, sino el del intuicionismo. Esa vía irracional, en última instancia, confluye también con el agnosticismo. Por eso al partir de una posición realmente desacertada e irracionalista, que resulta tan criticable como la que él critica, cae en similar error.

La causa fundamental del mismo es la concepción idealista que permea en última instancia a la concepción filosófica de Caso. Si Caso no hubiera sostenido esa visión idealista del asunto, se hubiera explicado algo

mejor su postura antipositivista. Así expresa: “En este mundo, que es el mundo real no es el de las esencias ideales donde se mueve el organismo de la lógica pura prosperan en este mundo material, prospera la espontaneidad del átomo, la entropía del universo, la movilidad de la vida y al fin la espontaneidad de la conciencia y esta espontaneidad de la conciencia es la que sentida por el hombre a través de su historia ha venido a testiguar la libertad de la persona y su realización entre los polos eternos del bien y el mal y el mundo de la lógica pura, entre el mundo real colmado de diversidad y pluralidad inauditas, y el mundo de las esencias incorruptibles media una diferencia notoria, la existencia es lo variado y lo múltiple, y su mayor variedad y multiplicidad se reside en el libre albedrío de la persona humana(86).

Admite la existencia en el mundo de esencias incorruptibles, y la persona humana es el individuo autodeterminado libremente, es decir, aquel que puede tener acceso a ese mundo de las esencias, después lo llamará de los valores absolutos. Por eso la ontología axiológica de Caso es eminentemente objetivista y no subjetivista.

En América Latina se produjo el mismo fenómeno que se observó en la axiología europea de dos posiciones contrapuestas: la objetivista y la subjetivista. La primera considera que los valores existen *per se* como un mundo puro absoluto, y la segunda, que estos son el producto de la acción, de un sujeto valorativo que en la valoración los crea.

Caso se identifica más con la primera posición, propia de un idealismo objetivo al estilo de Platón, que concibe los valores como una especie de esencias incorruptibles.

A su juicio, el sujeto, que es la persona humana, lo que tiene que hacer es ponerse en camino hacia ese mundo de valores. Tiene que dirigirse hacia él, y la filosofía es el arma o instrumento que le permite ascender hacia el conocimiento de esos valores.

Esta visión ontologizante de los valores tiene el grave defecto de situarlos en un *status* totalmente ahistórico al considerarlos de un modo metafísico como entidades dadas de una vez y por todas. A la vez, es una visión un poco aristocratizante, ya que los filósofos serían los únicos que tendrían la llave de las puertas de ese mundo de esencias inteligibles.

El pueblo, los sectores más populares, no tendrían así la capacidad para lograr el acceso por sí mismos a ese mundo de valores. Tienen que ser

los elegidos, los filósofos, los sabios, los que, según esta concepción, pueden alcanzarlos. Tal es el defecto de este tipo de postura.

Aunque Caso le otorga un gran valor a los filósofos, se opone a los llamados filósofos oficiales, aquellos que pretenden monopolizar la verdad. Así expresa su rechazo a la experiencia amarga, en su juventud, de los llamados *científicos* como Porfirio Parra y demás positivistas porfiristas.

A ese tipo de filósofos él se refiere cuando plantea: “Ahora bien, nada puede ser más opuesto a la índole del pensamiento filosófico, verdaderamente autónomo, que el triunfo de una ‘filosofía oficial’. Porque la esencia de la Filosofía está dicha en la misma composición de la palabra: ‘amor al saber’. El amor al saber se anonada cuando lo que se sabe se convierte en dogma. Esto puede ser un exceso de amor, de celo, pero no es filosófico. La esencia de la ciencia es la investigación perenne y desinteresada. Si, en un momento dado de la vida científica, se convierte en apotema intangible de verdad relativa que se alcanza *hic et nunc* se defrauda a la Filosofía por medio de ‘la filosofía oficial’. Lo que constituye la naturaleza del pensamiento filosófico es, precisamente, este anhelo constante de saber, de rectificar o ratificar lo sabido. La vida de la verdad no se compone de reiteraciones indeclinables, sino de indagaciones independientes. La ‘filosofía oficial’ lejos de servir, intrínsecamente, a los fines del conocimiento, los corrompe por anticipado, impidiendo el desarrollo orgánico y libre del auténtico saber”(87).

No cabe la menor duda de que este planteamiento, aun cuando proceda de un filósofo irracionalista y vitalista, como fue Caso, contiene muchos elementos razonables. Y no sólo sucedió con el positivismo; esto ocurrió también con cierta interpretación del marxismo en los países socialistas de Europa del Este y la URSS, cuando se convirtió en filosofía oficial.

Pero también este hecho se le podría atribuir en cierta medida al propio Caso, porque en un momento determinado su pensamiento se fue orientando cada vez más hacia la filosofía religiosa, sobre todo hacia los finales de su vida. En esos coqueteos con el neotomismo, aunque no llegase a identificarse totalmente con él, tuvo líneas de confluencia. Y el neotomismo es otra de las expresiones de una filosofía oficial, en este caso del Estado del Vaticano y de la Iglesia Católica; eso hizo que se limitara también su visión de la filosofía.

Cuando el pensador mexicano supedita la filosofía a la religión comete un grave error, porque todo aquello que sostenía anteriormente sobre la autonomía y el poder del saber filosófico resulta cuestionable.

Cuando llega a subordinarla a la fe, está abandonando la filosofía; ese es el defecto que Vicente Lombardo Toledano le critica en su polémica sobre el materialismo y el idealismo.

Caso sostenía: “Se comienza con la conjetura plausible y se termina con la teoría sinóptica; pero nunca deja de ejercitarse el espíritu crítico; porque el verdadero saber es el saber que se sabe de sí mismo. En esto es el hombre trasunto de Dios. El “pensamiento del pensamiento”, como dijo Aristóteles, es en verdad lo divino. La exageración de la crítica engendra de sí la suspicacia y el subjetivismo. El verdadero filósofo no ha de ser suspicaz ni subjetivista. La exaltación de la confianza en lo que se sabe, engendra de sí el dogmatismo ingenuo. El filósofo no ha de ser ingenuo ni dogmático. La afirmación es tan natural como la duda; la intuición tan vital como la reflexión(88).

En este mismo párrafo se observa una gran contradicción. Si por un lado está estimulando la duda como un elemento básico de la reflexión filosófica, cómo se explica su planteamiento de que en Dios está la verdad del pensamiento, entonces ya aquí no resulta válido el argumento de la duda. Ese es el grave problema de toda filosofía religiosa, tanto desde Platón o antes y después de él como en la patrística, la escolástica, etc.

El problema no está en debatir la cuestión de la existencia de Dios, sino la cuestión de la autonomía analítica o no de la filosofía. Cuando se establece la limitación de este tipo en que en la reflexión se supedita la filosofía a la fe, se mata la filosofía, y se acaba la discusión.

Esa es la razón por la cual en la filosofía de Caso se observa una evidente contradicción. Indudablemente su obra contiene una extraordinaria riqueza filosófica. No son trabajos panfletarios, sino de rigor filosófico, de conocimiento y de profundidad. No han sido traducidos a otras lenguas en igual magnitud que los de Vasconcelos, pero también lo han sido, quiere esto decir que hay determinado reconocimiento a su labor intelectual.

La concepción de la filosofía de Caso, como plantea Rigoberto Pupo, tiene la característica de considerar el momento cognoscitivo e incluir el momento valorativo, axiológico(89). Caso no es como los positivistas que solamente quieren utilizar la filosofía para conocer. El quiere utilizar la filosofía para comprender y valorar, para que la filosofía sirva al hombre para tomar decisiones. Esa debe ser la verdadera naturaleza del saber filosófico. Eso exige aprender la filosofía por la vía intuitiva,

limitándole espacios a la razón, es decir, de un modo *apriorístico*. Sin tomar en consideración que los *apriori* por lo regular traen aparejados resultados lamentables.

Caso conoce las posibilidades, pero también los límites de la filosofía; por eso acude a la fe para estimular acciones bondadosas en el ser humano, que considera siempre la posibilidad real de ejecutar lo contrario y producir nuevos males sociales. Por esa razón el colofón de su obra principal es el siguiente: “Lector: lo que aquí se dice es sólo filosofía, y la filosofía es un interés de conocimiento. La caridad es acción. Ve y comete actos de caridad. Entonces además de sabio, serás santo. La filosofía es imposible sin la caridad; pero la caridad es perfectamente posible sin la filosofía, porque la primera es una idea, un pensamiento, y la segunda una experiencia, una acción. Tu siglo es egoísta y perverso. Ama, sin embargo, a los hombres de tu siglo que parecen no saber ya amar, que sólo obran por hambre y codicia. El que hace un acto bueno sabe que existe lo sobrenatural. El que no lo hace no lo sabrá nunca. Todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien”(90). Aquí, evidentemente, se impone su fe cristiana como pretendido camino de reconstrucción social, aunque la filosofía también a su juicio desempeñe un favorable papel de fundamento de las acciones humanas.

Para Caso “la filosofía es una intuición de principios universales”,(91) que “ a diferencia de las ciencias, no tiene por objeto lo general, lo abstracto, lo genérico, la uniformidad, sino lo universal concreto , que sólo se puede investigar por intuición”(92).

Una de las razones que condujeron al distanciamiento de Caso de las tesis agnósticas del positivismo, fue su criterio de que el hombre sí puede y debe plantearse la búsqueda de las causas de todo tipo que interrelacionan a los fenómenos, pues en concordancia con una visión dialéctica del asunto, para él, “la verdad se está haciendo y el mundo también”(93).

Por tal motivo aceptó el *causalismo* de Emile Meyerson al señalar: “contra la teoría del positivismo sobre la hipótesis científica, que nunca debe investigar causas ni el modo esencial de la producción de los fenómenos; así como contra la idea de ley natural concebida como la mera expresión de una relación constante de sucesión o de semejanza, Meyerson sostiene que

la ciencia humana sólo se ha elaborado con un fin de acción y previsión. No es, únicamente, la ciencia el principio de la legalidad; la ley no basta; la ciencia trata de explicar los fenómenos; es decir, 'no sólo entiende; quiere comprender' " (94). La conocida postura fenomenalista de los positivistas que presupone el conocimiento de las leyes tanto naturales como sociales concebidas como relaciones de semejanza entre los hechos, encuentra el rechazo en este pensador mexicano que aspira a reconstruir la metafísica para que la filosofía desempeñe un mayor papel en la búsqueda de las esencias.

El pensador mexicano trató siempre de dignificar la filosofía, pero su fe lo hizo en muchas ocasiones vacilar. Esta no le permitió desplegar la total valentía académica para llegar a sus últimas consecuencias. Así, en su libro La persona humana y el estado totalitario plantea: "También la filosofía logra en nuestro tiempo un admirable desarrollo, y esto no hace sino confirmar la tesis de la declinación. Porque filosofar es una especie de reflexión de segundo grado, es una reflexión de reflexiones, una meditación universal sobre el mundo y el yo, ya explorados en otras ramas de la cultura. El filósofo también es un fruto tardío. Los valores que crea sólo puede rendirlos después de que la meditación humana se ha ejercido, directamente, sobre la vida y sobre la historia" (95).

Concibe al filósofo como un individuo especial que construye su saber a partir de otros saberes, lo que no deja de ser parcialmente cierto, aunque en verdad este no debe ser considerado como un simple recolector. La filosofía constituye una forma específica del saber humano, y por tanto, posee su dignidad epistemológica propia. Ella se eleva sobre otros saberes para elaborar su propio saber.

Pero Caso cree que los filósofos solamente elaboran ideas, en ocasiones, simplemente con el objetivo de conocer en lugar de estimular acciones o actitudes de vida. Esa es la razón por la cual él pretende que la filosofía sirva, primero, para conocer la realidad, pero también para elaborar un sistema teórico metafísico, que la compendie.

"El *presente eterno* de la metafísica y de la *duración* real de la historia, sirven para erigir los dos admirables monumentos del espíritu humano. La metafísica se refiere a los géneros supremos, que no se pueden definir. La historia, de los individuos históricos, que dijo Hegel, individuos que resultan, así mismo, indefinibles" (96).

De tal modo se manifiesta una gran contradicción en Caso. Por una parte, pretende estimular la metafísica como él la concibe, es decir, sin

presuponer que esta lo explique todo. Ella debe reducirse a presentar de una forma indefinible algunas cosas; por esa misma razón la metafísica asfixia a la filosofía, y no contribuye a su enriquecimiento. En la mayoría de las ocasiones los discursos filosóficos metafísicos se convierten en una logomaquia ininteligible con una formulación totalmente especulativa, que como embrollada madeja no resulta sencillo encontrarle la punta para deshilvanar su alambicado discurso.

La obra de Caso no constituye un buen ejemplo de lenguaje metafísico, pues su lectura es regularmente inteligible, aunque a la vez fue un filósofo que se quedaba insatisfecho con lo que él mismo había escrito.

Tal pareciera que sus intenciones eran haber elaborado un discurso al estilo de Heidegger, y conformado un sistema de esa misma naturaleza. Aunque hay algo que llama poderosamente la atención y los diferencia; en tanto que Heidegger escribió unas cartas tan negativas, en última instancia, sobre el humanismo, Caso era un humanista cristiano.

El pensamiento filosófico de Caso aterriza con regularidad en la situación socioeconómica y política en que este pensador se desenvuelve. Aunque sus posiciones eran mucho más mesuradas y conservadoras que las de su compañero Vasconcelos. Sorprende por la objetividad de algunas de sus valoraciones de naturaleza ética y política.

No obstante su marcado antipositivismo, no fue en modo alguno un enemigo del conocimiento objetivo de la realidad y del papel de la ciencia. “El conocimiento ha de regirse por la realidad, no la realidad por el conocimiento. Si un sistema de ideas no se ajusta a esclarecer un problema dado, no consiste la verdadera actitud filosófica en desconocer la dificultad o desvirtuarla, sino en reconocerla, modificando el sistema de ideas en los puntos en que ello sea debido, para concordarlo con la realidad que pretende explicar; porque no se hizo el mundo para darnos la ilusoria satisfacción del conocimiento absoluto. Es el conocimiento humilde servidor de la realidad. Si un sistema no se adapta a lo real, como la realidad es siempre verdadera, el sistema ha de afirmarse falso, subjetivo, ‘demasiado humano’, que diría Nietzsche. Abandonar lo que se cree verdadero, luego que se averigua lo que no es, constituye la esencia de la pulcritud filosófica y científica; la probidad de la investigación, el decoro y la lucidez del pensamiento”(97).

Independientemente de la evidente confusión que se aprecia en Caso respecto a la diferencia entre verdad y realidad, al identificarlos sin la mediación del sujeto cognoscitivo, lo importante es su énfasis en el

fundamento objetivo del conocimiento y en la permanente capacidad humana de lograr formas superiores del mismo a través de la filosofía y la ciencia.

Aspiraba a que la ciencia desempeñara un papel útil en la sociedad y que no se convirtiese jamás en peligro un obstáculo para el desarrollo humano. A su juicio, “La ciencia nunca debe pronunciar la palabra imposible” (98). Ese es el espíritu que anima a sus Discursos a la nación mexicana, dirigidos a motivar la transformación socioeconómica, política y cultural de su pueblo.

En ese trabajo toma partido frente a un fenómeno del cual no muchos filósofos de la época estaban tomando conciencia, aunque sí algunos como Spengler, desde posiciones tecnofóbicas.

Tales ideas pueden ser consideradas antecedentes de algunas de las preocupaciones ecologistas de muchos hoy en día. El temor de que el uso indiscriminado de la ciencia y la tecnología se convirtieran en un bumerán se observa en Caso. Le preocupa que esta pueda atentar contra el hombre, en lugar de asegurar el mejoramiento humano. Ahí aflora una preocupación evidente en Caso: sus primeras manifestaciones sobre el papel de la ciencia y la tecnología en el capitalismo. Plantea ciertas objeciones en el sentido de que la ciencia no se puede desarrollar indiscriminadamente, sin tener en cuenta juicios y elementos de cortes humanistas y valorativos.

En ese aspecto Caso es un celador de la *polis*, para que la ciencia no se convierta en algo que pueda atentar contra los propios hombres. Al respecto plantea: “El progreso de la sociedad humana se funda en la ciencia. Esto es lo progresivo constante: la Ciencia. Ella hizo de la horda primitiva la clase moderna, y reelaborará la sociedad actual en síntesis que ni siquiera podemos imaginar. Los verdaderos creadores de la humanidad son los inventores, los sabios, ‘los héroes’ como diría Carlyle: Arquímedes, Copérnico, Galileo, Lavoisier, Pasteur, Einstein”(99).

Por eso considera que ha sido más provechoso el invento de la rueda que el del discurso. Pero sugiere, “que hay que tener cuidado, porque el hombre ha hiperbolizado la técnica, el hombre ha desarrollado exageradamente el culto a la ciencia y a la tecnología y ha olvidado que la ciencia y la tecnología tienen que existir en función y por y para el hombre”(100).

A su juicio, “en lo que sí progresamos, sin disputa, es en la industria, en la ciencia, en lo económico e interesado de la vida, en lo que aumenta

nuestra necesidad, nuestro dolor, nuestra avidez. Progresamos en aumentar nuestras relaciones utilitarias con las cosas, en procurarnos nuevos deseos insaciables; pero? tal progreso es un bien? Hemos quienes pensamos que progresar industrialmente es un mal. De todos modos, si sólo así se progresa, el progreso de la humanidad no es un bien absoluto? Quién podrá hablar entonces de victoria final? (101).

Caso reconoce que “sólo el progreso intelectual, científico y práctico ha sido un hecho. El progreso omnilateral no ha existido ni existe. Por eso la creencia en el mejoramiento de la humanidad es una superstición genuinamente moderna”(102). Esto significa que piensa que no ha sido de igual modo en lo referente a la moral donde piensa que no ha existido(103). Incluso llega a pensar que ha existido una contradicción entre estas distintas formas de progreso, lo cual no quiere decir que en un futuro se siga comportando de igual forma tal contradicción, pero a su juicio es evidente que “el progreso científico, técnico e industrial, es un hecho indubitable. ¿Lo será también el progreso moral?... Lo grave del caso es que parecen hallarse en pugna notoria los progresos industriales y las formas políticas que parecían haber asegurado, para siempre, el progreso moral auténtico” (104). Razones tenía suficiente Caso para formular tales ideas en medio del conflicto bélico de la II Guerra Mundial, y luego de apreciar innumerables catástrofes políticas y sociales en el mundo que le tocó vivir. Tal vez no sea una justificación, pero al menos puede contribuir a la explicación de su postura al respecto.

Con pretendida concepción realista de la condición humana, el pensador mexicano no desea estigmatizar al hombre, pero tampoco al estilo de muchas concepciones filantrópicas idealizantes presentarlo como un ser eminentemente bueno por naturaleza. Por eso plantea: “El hombre - microcosmos- resume, aunque imperfectamente, en su naturaleza, toda la existencia. Y lo mismo puede inclinarse hacia el animal, y poner toda la fuerza de su espíritu en realizarse como bestia, que elevarse hasta Dios y participar en la medida de su interesante debilidad, del poder y la santidad infinitos” (105). Similar concepción fundamentó el *humanismo práctico* de Jose Martí (106) y otros destacados pensadores latinoamericanos que han tratado de proponer alternativas de perfeccionamiento social.

Una concepción más acertada del hombre la ofrece cuando plantea que “ el hombre es un renacimiento. El humanismo es más verdadero que el hombre, porque el hombre no existe sino como proceso, como humanización. Renace el hombre y, si renace no se repite, se humaniza, se

torna más hombre (no 'humano demasiado humano' que dijo Nietzsche). El renacimiento del hombre constituye su esencia. No somos un *factum*, sino un desarrollo, un llegar a ser, un proceso perenne" (107).

Expresión de sus concepciones tecnofóbicas es esta idea: "Tal vez la máquina sea otra arma destructora de los beneficios de la paz"(108). Critica mucho a los Estados Unidos y a Inglaterra por el problema de no considerar al hombre como el artífice de la técnica, sino como el que tiene que supeditarse a la técnica

Su postura filosófica es evidentemente irracionalista, y eso motiva que no comparta la idea de que existe el progreso, aunque existan nuevos peligros en el futuro de la humanidad.

Aunque algunos consideran que la idea de progreso procede de la antigüedad, la mayoría coincide en que este es un concepto moderno(109). Los positivistas la hiperbolizaron, pero los irracionalistas, al estilo de Caso, la subestimaron o incluso negaron. Eso dio lugar a que aparecieran ciertas manifestaciones en su obra, no propiamente misantrópicas, aunque sí fatalistas .

Estas expresiones no demeritan su humanismo cristiano, pero ponen de manifiesto que por la vía del irracionalismo no se construye un humanismo real. Tampoco por esa vía se entroncaría con otros contemporáneos suyos, como Samuel Ramos, quien en esa misma época estaba buscando la construcción de un nuevo humanismo(110).

Un año antes de su muerte, Caso enfatizaba ese pesimismo en las siguientes palabras :“Frente a nosotros queda la muerte; antes en ella no pensábamos; pero se encontraba tan próxima como siempre; porque la causa de la vida es la propia causa de la muerte: la imperfección de todo lo existente, la incongruencia de querer que lo relativo se torne absoluto, y que lo imperfecto perdure, que la vida, llena de pequeñas transacciones con el mal, sea osada a erigirse por su falaz señuelo de goce, en fin último de la humanidad(...) La vida considerada como valor supremo conduce sin remedio a la guerra, esto es, a la muerte; porque la esencia de la vida es conducir a la muerte; y, mientras más vital sea una doctrina (en el sentido de aceptar sobre todos los valores de la vida precedera), más directamente encaminará hacia la muerte”(111).

Es lógico también que en esos años bélicos el pesimismo se reflejen en sus ideas. Esos juicios suyos de que la esencia de la vida es conducir a la muerte, eran expresión del pesimismo que se apodera de él,

especialmente en sus últimos años, cuando observa en esa época el deterioro de los valores humanistas que ha propugnado.

Ideas similares habían sido formuladas a mediados del siglo XIX por Sören Kierkegaard, quien llegó a pensar que el problema fundamental de la filosofía radicaba en el suicidio, aunque por supuesto él mismo no lo practicó.

Si el sentido de la vida ha de consistir en prepararse para la muerte, como podría derivarse de tales formulaciones, habría que asumir inexorablemente el absurdo nihilismo. Por esa razón es que el irracionalismo siempre se emparenta con el pesimismo.

George Lukacs en su obra El asalto a la razón, donde hace un pormenorizado análisis del irracionalismo desde el último Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, etc., trató de demostrar por qué motivo ese tipo de filosofar justificó en muchas ocasiones posturas muy reaccionarias en el plano político(112).

Aunque no necesariamente siempre sea así, una actitud irracionalista, en definitiva, por lo regular resulta peligrosa, porque los irracionalismos justifican los fundamentalismos cuando se interponen en una discusión. Y ante la presencia de estos hay que abandonar la discusión porque si no, se acaban las interlocuciones racionales.

Ese es el grave problema de las posturas irracionalistas, defecto del cual la obra de Caso tampoco escapa, como se observa en estas palabras suyas: “Del mal presente no va surgir el bien futuro, sino el futuro mal” (113). En otro momento, impresionado por el grave conflicto bélico mundial escribe: “corren días aciagos para la obra de la fraternidad humana” (114). Y piensa que las causas de tal desastre radican en que el hombre se considera soberano. Para él, “cabalmente, la soberanía es el error, nadie puede ser soberano, sino Dios”(115). Tratando de demostrar que el ser humano no debe excederse en sus pretensiones plantea que “el hombre es, no más, el *medium* entre los valores eternos y su realización histórica; y, si todas las fuerzas del mundo, desprovistas de autoridad moral, se empeñan en una obra de falsa soberanía, de guerra y de exterminio, esto no es una razón en pro de los injustos, sino el principal motivo para su condenación esencial. La razón es lo único divino que al hombre guía” (116). Al menos en este plano le concede alguna justificación al racionalismo y apeló nuevamente a la razón como genuino filósofo.

Como puede apreciarse, la identificación de su pesimismo y su religiosidad se incrementa en sus últimos años de vida. En ese sentido hay

ciertas similitudes entre las ideas del pensador mexicano y las tesis del existencialismo cristiano del filósofo ruso de principios del siglo XX Nicolai Berdiaev.

Aunque en este aspecto se identifica más con Max Scheler que con las tesis del pensador ruso. Una de las razones que justifican las reservas de considerar a Caso como un existencialista, es que este no articula adecuadamente el tema de la individualidad con el de la colectividad al estilo de la filosofía existencialista.

Ya se observó que Caso desconfía del progreso y de la posible articulación armónica entre la historia y los individuos. Teme al futuro, y al hombre, porque piensa que “la guerra es universal y perpetua; pero el hombre nació para ser feliz, para conseguir la paz interior y exterior, la paz perpetua,” (117) por lo que, para él, la única solución es el evangelio.

Caso no ve al hombre integralmente en su totalidad, y este hecho motiva dudas respecto a su humanismo. Cuando subestima la potencialidad humana de autoperfeccionamiento y lo supedita totalmente a Dios, se pone en tela de juicio su humanismo, como se observa en su obra El peligro del hombre(118).

Presenta al hombre en una especie de encrucijada, de la cual tiene que escapar, y para Caso parece ser que la única salida es la religión. Por esa razón afirma: “Nosotros pensamos que el humanismo, como expresión de la cultura de integración del ser humano, no ha dado ya todos sus frutos, ni puede darlos nunca, en tanto que haya hombres sobre la superficie del planeta; ¡porque si no se integra el hombre como lo quisieron lo renacientes, [se está refiriendo a los pensadores del Renacimiento P.G.] el hombre mismo no podrá salvarse! Además, el humanismo se liga estrecha y arcanamente con la religión cristiana y sus misterios. Los cristianos veneramos al Dios Hombre. ¡Nuestra religión es la única que ama y acata a Dios, encarnando en la arcilla humana. Por esto hay un fondo de humanismo innegable y un tono espléndido en las reivindicaciones y en los dogmas del cristianismo” (119).

Se puede coincidir plenamente con la primera aseveración, pero el resto resulta dudoso, porque independientemente de que en el cristianismo primitivo hubo una franca vocación humanista, que hasta los propios Marx y Engels reconocieron cierta identificación entre los primeros cristianos y los primeros representantes revolucionarios de la clase obrera(120), eso no significa que la historia del cristianismo posteriormente siempre haya estado

unida a posturas y prácticas verdaderamente humanistas, basta recordar la historia de la Inquisición y el aniquilamiento de los aborígenes americanos.

En esta, la última obra de Caso, sus posiciones son muy contradictorias, pues aquí se manifiesta con fuerza la influencia de Nietzsche, cuando sostiene: "El genio, el héroe, el santo, el sabio, son los paradigmas del hombre, la ley es imitar al superior, aprender a ser superior, superarse a sí mismo, Nietzsche lo ha escrito 'ya Dios ha muerto al superhombre" (121).

En este aspecto cae en una serie de contradicciones, que están dadas por su propia postura, que lo lleva a plantear una filosofía de permanente supeditación a la religión. Según su criterio el hombre no puede vivir sin religión, e independientemente de la certeza o no de dicho juicio, lo limitante para la filosofía es su criterio supeditador de esta a la fe.

Caso se identifica con Max Scheler en el planteamiento de que la historia del hombre se ha hecho sobre la base de la fe, y sin fe no hay historia. Pero todo está dirigido a que la fe debe ser, según él, en Dios y a través del hombre; por tal motivo valora altamente a la persona humana como representante de Dios.

Un aspecto esencial en la obra de Caso es el tema de los valores. El ontologismo axiológico de Caso trascendió a la filosofía mexicana que le sucede a través de varios discípulos. Este tema se fue constituyendo en asunto principal de la filosofía latinoamericana a partir de los años treinta de este siglo.

Para Caso, determinados valores como la libertad y la democracia desempeñaban una función constructora de nuevos valores, y por tanto, no constituían un fin en sí mismos, sino un medio para gestar otros valores. "No; la libertad es un medio y no un fin -aseguraba-, sólo se justifica poniéndose al servicio de los bienes de la cultura y de la ciencia. Libertad para todo, libertad para todos; pero siempre que ella sea el medio de adquirir la verdad, de realizar el bien y la justicia; porque no nacimos para ser libres, sino para ser buenos. La libertad para el mal, la libertad para el error, la democracia para el crimen, carecen totalmente de sentido"(122).

Aquí se expresa claramente su concepción del valor de la bondad como una especie de entidad absoluta. No la concibe históricamente como un proceso de concreción y constitución de la libertad y la desalienación humana. En ese sentido Caso se distancia de la tendencia principal que ha

caracterizado a la evolución de lo mejor del pensamiento filosófico latinoamericano desde su constitución hasta nuestros días.

Tampoco coincide con que en la historia haya un incremento de lo positivo y lo progresivo, ya que él rechaza el progreso como el sentido ascendente de la historia. Por lo regular, tales criterios no favorecen el despliegue de actitudes favorables al mejoramiento social, pues en lugar de partirse del presupuesto de que este proceso debe ser propiciado, de antemano se asume una concepción que lo obstaculiza. De tal manera se prejuzga negativamente el necesario perfeccionamiento individual y colectivo.

Eso da lugar a que los valores en Caso queden implantados en una metafísica abstracta e irrealizable.

Cuando él plantea que el progreso moral parece no realizarse a medida que se desarrolla la humanidad, y parte del criterio de la permanente imperfección del hombre, está situando un serio obstáculo a las infinitas posibilidades de humanización que el género humano ha demostrado poseer.

La postura ante este dilema de todo humanismo depende de la perspectiva que se asume ante esta crucial cuestión. Si se toma como punto de partida que el hombre es un ser imperfecto, pero que su desarrollo lo que hace es acentuar su imperfección en lugar de acentuar su perfectibilidad, indudablemente entonces no puede construirse ninguna alternativa de mejoramiento humano.

Eso es lo que se observa en Caso al invertir la relación, y considerar los valores como entidades absolutas y eternas, las cuales en definitiva el hombre jamás puede plenamente alcanzar y por eso llega a la conclusión de que "el humanismo se redujo al absurdo"(123).

Al partir del falso presupuesto de que el hombre es un ser condenado a ser eternamente imperfecto, entonces no hay nada que hacer, sino resignarse a tal condición. Y la resignación siempre está más articulada con la religión que con la filosofía.

Cuando él plantea: "La guerra constituye una manifestación constante de historia. No puede ser tachada de absolutamente mala; porque el hombre en su imperfección, es absolutamente incapaz de lograr en algo lo

absoluto. Grandes pensadores han defendido cierto cortejo de atributos que distinguen la obra de la guerra" (124), sitúa al hombre en una situación totalmente de impotencia y de incapacidad para asumir su propia perfección y de progreso.

Esa concepción de Caso se articulaba con la crítica a la cual había sometido al positivismo y junto con él al socialismo, por sus raigambres epistemológicas racionalistas. Para el pensador mexicano, "el positivismo es uno de los últimos frutos de la descomposición del Renacimiento. La razón ha resultado impotente, ante sí misma, para resolver el problema de la existencia; los valores que rechazó el racionalismo puro, se niegan ahora por el positivismo. Hay que abandonar toda esperanza. La razón puede entender lo contingente y relativo; pero es incompetente para alcanzar la verdad absoluta" (125).

De tal modo la crítica de Caso a lo que consideraba era la hiperbolización del papel de la razón entroncaba con sus análisis sobre los fenómenos sociales del capitalismo y del naciente socialismo. Atribuía los problemas de ambas sociedades, no a causas de carácter social sino eminentemente a la incapacidad natural del ser humano.

Para Caso "el socialismo corre parejas con el positivismo"(126), pues a su juicio la concepción materialista de la historia, y en especial la formulación de leyes sociales como la lucha de clases, conducían a un fatalismo dialéctico (127) similar al del socialdarwinismo positivista. Tales críticas al socialismo y al marxismo han sido muy comunes en aquellos que han tenido una visión de segunda mano de la obra de Marx, aunque hayan reconocido la grandeza teórica del pensador alemán y la justificación histórica de las ideas socialistas, como también lo hizo Caso.

Las opiniones de Caso sobre el capitalismo se expresaron en varias ocasiones, pero muy significativas fueron sobre todo en su discurso México y sus problemas (1935), que causó mucho impacto en la vida política mexicana de esa época. Tal vez no se esperaba de Caso una posición tan radical de crítica al capitalismo.

No se debe ignorar que las críticas al capitalismo en México provenían hasta ese momento fundamentalmente desde las filas de izquierda, es decir, de anarquistas, socialistas y marxistas, como Vicente Lombardo Toledano, quien precisamente había polemizado con Caso por sus posturas filosóficas.

También se destacaba en ese país la labor del joven cubano Julio Antonio Mella, entonces dirigente en el Partido Comunista Mexicano, que poseía mucho prestigio en la región, pues había servido para ayudar a formar partidos similares en otros países de América Latina.

El marxismo de la década del treinta en la época de la Internacional Comunista tenía en México buen arraigo, (128). En esos años Trostky vivía en ese país, y prestigiosas figuras intelectuales como Diego Rivera y José Revuelta militaban en el marxismo, por lo que este tenía un relativo reconocimiento, al menos en la vida política mexicana.

Aún habría que esperar algunos años para que dicho prestigio alcanzara también la vida filosófica y académica. Cuando llegan los emigrados republicanos españoles a partir de 1939, algunos marxistas como Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez contribuyeron notablemente a esa labor.

Esta era una época de despliegue de las ideas marxistas y socialistas en el mundo, pero también es la época del stalinismo, y este hecho producirá justificadas críticas no solo desde las filas de la derecha, sino desde algunas posiciones de la propia izquierda.

En medio de ese ambiente es cuando Caso compara a Hitler con Stalin, y se manifiesta en el pensador mexicano una controvertida postura a la vez anticapitalista y antisocialista, que en relación con esta última es, en verdad, antistalinista.

Poseía una clara concepción de que la sociedad tendría que superar todos los regímenes socioeconómicos hasta ese momento existentes, por eso señalaba: “prosperidad económica social, no industrial, no comercial, no capitalista, no circunscrita; justicia, instrucción pública, tales deben ser los *desiderata* de los mexicanos de buena voluntad”(129).

Estas ideas de Caso están condicionadas también por la vida política mexicana de la época del gobierno de Lázaro Cárdenas, que tomó algunas medidas de nacionalización del petróleo, reforma agraria, educación declarada como socialista, etc., y se consideraba continuador y radicalizador de la Revolución Mexicana.

Caso reconocía que el socialismo era una alternativa posible y real frente al capitalismo, y que la influencia de la obra Marx era enorme en la vida de la sociedad contemporánea. Pero a la vez, consideraba que el socialismo era algo contradictorio y alejado de sus ideales liberales.

Solamente al final de su vida llegó a considerar que esa alternativa era una posible solución a los males del mundo actual, cuando planteó: Todos

sabemos que las sociedades contemporáneas adolecen de males profundos. El socialismo desde muchos puntos de vista, es la verdad. Quien lo niega de plano no es hombre de su época. La humanidad no puede insistir con tesón y entusiasmo en uno de los aspectos de su ideal sin que le acompañe en su noble querrela una razón indubitable; pero no hay que edificar sobre sistemas tiránicos el porvenir, como si fueran dogmas intangibles. No hagamos, jamás, de una teoría discutible la verdad absoluta”(130).

También Caso critica al marxismo y al socialismo porque, a su juicio, estos exaltan la vida común y material, y desdeñan el espíritu aristocrático, la vida intelectual y el mundo moral. Esa era una imagen muy común que del socialismo entonces realmente existente manejaban incluso hasta algunos renegados del socialismo en aquella época.

Tales planteamientos eran formulados por el pensador mexicano en plena II Guerra Mundial, cuando el socialismo se estaba jugando su existencia en las armas del Ejército Rojo.

Caso es muy cauto en sus formulaciones respecto al socialismo, aunque reconoce que la sociedad capitalista, realmente no puede ser la solución definitiva, pero le teme al socialismo. Una duda muy grande respecto a esa sociedad aflora en su pensamiento cuando plantea:“ Los Estados Unidos son, acaso, un pueblo fraternal. En el que se aman la igualdad y la libertad; pero forma, asimismo, el asiento de los más recios elementos capitalistas de la historia humana. Tal es el problema aciago de los yankis. ¿Podrá la gran nación salvar la libertad frente al capitalismo inhumano y al comunismo invasor?. ¿Se salvará la nave heroica entre Escila y Caribdis?(131). Por supuesto que esa nave heroica es el pueblo, el hombre común.

Todo indica que Caso se percató de que el capitalismo no resolvería los agudos problemas sociales, y aunque el socialismo parecía ser una alternativa válida, el problema era cómo instrumentarlo adecuadamente. Ese era el gran dilema que a este pensador se le planteaba al final de su vida.

Finalmente se puede afirmar que su obra se inscribe coherentemente en la crítica de las insuficiencias de la modernidad, especialmente para los pueblos latinoamericanos desde una perspectiva irracionalista, antiintelectualista, antipositivista, personalista y vitalista (132), pero también con rasgos de fideísmo, elemento este que en definitiva limita parcialmente su nivel de autenticidad filosófica.

Frente al racionalismo positivista propugnó una filosofía que estimulaba el intuicionismo como vía fundamental de acceso al conocimiento, con las limitaciones que esto trae consigo. Según José Gaos, “es uno de los arquetipos de este original filosofar actual en los países de lengua española. Partió del positivismo para superarlo. Ha vivido y filosofado las etapas esenciales de la filosofía contemporánea: el bergsonismo, la fenomenología -ahora el personalismo, que tiene con el existencialismo las relaciones que he procurado sugerir. Ha venido pues el maestro nivelándose con las generaciones más jóvenes, con sus discípulos, en una notable reversión del ajuste de éstos al nivel del Maestro que es inherente al concepto de discípulo. En Caso, ha venido el Maestro incluso más acá de sus propios discípulos. Es una manifestación inequívoca de juventud inextinta, renovada, perdurable”(133).

Su filosofía constituyó una aguda crítica a la situación socioeconómica y política del presente, pero a la vez, alejada de ofrecer soluciones efectivas para el futuro que no fueran una deseada reconstrucción moral y espiritual, tan añorada por muchos cultivadores del idealismo desde la antigüedad.

En Caso no se cultivan los referentes básicos para una posible solución a los conflictos sociales de su tiempo que sabe denunciar, sin que pueda anunciar con vehemencia algo mejor, pues el escepticismo y el pesimismo constituyeron un verdadero lastre en su pensamiento.

Le otorgó una dimensión ontológica a los valores, desde una perspectiva idealista objetiva, en el sentido más amplio de la palabra, y con marcados elementos de humanismo cristiano, que a veces se ponen en duda por algunas posiciones escépticas y pesimistas que asume desde su particular postura personalista.

Fue un gran crítico también de los grandes sistemas filosóficos y no sólo de su momento y circunstancia. Fue un pensador sin duda profundo, con una formación cultural y especialmente filosófica impresionante, que enorgullece la tradición del pensamiento latinoamericano, a pesar de que no siempre se comparten sus tesis fundamentales.

En definitiva, la filosofía si a algo enseña es a dudar, encontrar fácil acuerdo sobre los trascendentales problemas de este mundo y del encargado de transformarlo.

c) El humanismo vital de José Enrique Rodó.

El pensamiento de Rodó es una de las mejores expresiones de la toma de conciencia por parte de los pensadores latinoamericanos de inicios del siglo XX de algunas de las limitaciones del positivismo, predominante hasta entonces en el ambiente filosófico de la región, en especial por sus consideraciones sobre las particularidades de la condición humana.

La visión positivista del mundo había tratado inútilmente de encasillar al hombre en los estrechos parámetros de la biología decimonónica y pasaba por alto muchos de los elementos esenciales que diferencian la vida humana de cualquier otro tipo de vida.

Tanto el romanticismo como el irracionalismo se habían encargado en Europa de sugerir la idea de que el hombre no puede ser sometido ni al simple análisis de un laboratorio, ni a las frías estadísticas de los enfoques sociológicos estrechos, cuando se trata de comprender las razones de su actuación. (134)

Rodó fue uno de los primeros pensadores latinoamericanos formados en el positivismo que se percató de la necesidad de superar esta postura filosófica. Esto pudo apreciarse cuando sostiene: "Yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; la reacción que partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce sin desvirtuarlo, en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas" (135). No subvaloraba los elementos de valor contenidos en ambos, pero consideraba que eran insuficientes para una adecuada comprensión de lo humano.

Una de las razones que motivó que la generación finisecular de pensadores latinoamericanos, admiradora de los progresos técnicos y materiales de los países desarrollados comenzara a percatarse de las negativas consecuencias que traía consigo el utilitarismo anglosajón para las conquistas del humanismo cultivado en América Latina, fue su simplificadora y naturalista concepción del hombre.

A partir de inicios del nuevo siglo la oleada antipositivista que sacudió a la filosofía en América Latina se caracterizó por tratar de reivindicar el idealismo frente a lo que consideraba constituía las vulgarizaciones del materialismo.

El mismo Rodó ofrece un testimonio de este giro cuando plantea: "Otro de los rasgos fisionómico del pensamiento hispanoamericano, en el momento presente, es la vigorosa manifestación del sentido idealista de la vida; la frecuente presencia en lo que se piensa y escribe, de fines

espirituales, el interés consagrado a la faz no material ni utilitaria de la civilización" (136).

Desde ese momento el concepto de vida no tendría la carga biologizante de la cual el evolucionismo darwiniano era su máxima expresión por esa época, sino que comenzaría a acentuar el aspecto irracional y espiritual que parecía haberse descuidado por el positivismo y en sentido general por el materialismo filosófico.

Esa era una de las razones básicas que hacen a Rodó, como a tantos otros intelectuales latinoamericanos de la época, distanciarse del positivismo, aun cuando reconozca a la vez, varios aspectos valiosos como se aprecia en el siguiente balance crítico que efectuó de la evolución de su pensamiento: "El positivismo, que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que remata y corona; y así como, en la esfera de la especulación, reivindicamos, contra los muros insalvables de la indagación positivista, la permanencia indómita, la sublime terquedad del anhelo que exita a la criatura humana a encararse en lo fundamental del misterio que la envuelve, así en la esfera de la vida y en el criterio de sus actividades, tendemos a restituir a las ideas, como norma y objeto de los humanos propósitos, muchos de los fueros de la soberanía que les arrebatara el desbordado empuje de la utilidad. Sólo que nuestro idealismo no se parece al idealismo de nuestros abuelos, los espiritualistas y románticos de 1830, los revolucionarios y utopistas de 1848; se interpone entre ambos caracteres de idealidad, el positivismo de nuestros padres. Ninguna enérgica dirección del pensamiento pasa sin dilatarse de algún modo dentro de aquella que la sustituye. La iniciación positivista dejó en nosotros, para lo especulativo como para la práctica y la acción, su potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia o existencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas; el respeto de las condiciones de tiempo y lugar; y la cuidadosa adaptación de los medios a los fines; el reconocimiento del valor del hecho mínimo y del esfuerzo lento y paciente en cualquier género de obra; el desdén de la intención ilusa, el arrebató estéril, de la vana anticipación. Somos los neoidealistas o procuramos ser, como el nauta que yendo desplegadas las velas, mar adentro, tiene confiado el timón a brazos firmes, y muy a mano la carta de marear, y a su gente muy disciplinada y sobre aviso contra los engaños de la onda" (137).

No se abochornaba de haberse dejado conquistar por el positivismo. Por

el contrario, destacaba todo lo aprendido en esta corriente de pensamiento, aunque a la vez deja constancia de su insatisfacción por no haber constituido esta filosofía condición suficiente para la comprensión de lo humano en sus profundas determinaciones.

El pensador uruguayo partía del reconocimiento, a tono con la visión positivista de que "sin la conquista de cierto bienestar material es imposible el reino del espíritu"(138). Por tal motivo no escondía su honesta admiración por la hazaña de los Estados Unidos, en particular por su progreso técnico y civilizador. Pero a la vez se opuso a toda hiperbolización de sus adelantos y a la constitución de un paradigma absolutizante y exclusivo de la experiencia de este país que condujese a pensar que debía ser seguida por los latinoamericanos. A este mal hábito lo denominó la nordomanía, que lamentablemente ha encontrado serviles cultivadores en la actualidad.

Lo de más difícil comprensión era la dimensión vital de lo humano. Ya en esa época la filosofía de la vida de Dilthey, Nietzsche y Bergson, había abierto una nueva tendencia en la filosofía de la época como fue percibido por Pedro Henríquez Ureña, quien en el caso de Rodó afirmaba que: "su base filosófica (de Motivos de Proteo) es una especie de ética de renovación muy en armonía con la doctrina entonces nueva de la evolución creadora de H. Bergson" (139).

La cuestión no consiste en que Rodó simplemente abandonara el positivismo para caer en las redes del vitalismo absoluto. Realmente lo que había aprendido del positivismo no lo podía fácilmente echar por la borda, porque, como ya se apreció, reconocía la huella favorable que había dejado en su inquietud congnotiva, pero la cuestión era la insuficiencia que notaba para atender filosóficamente la personalidad humana en el análisis que desarrolla en Motivos de Proteo.

En esa obra se destila el optimismo profundo de su "filosofía viril" en la que se aprecia confianza extraordinaria en las potencialidades del hombre y que a veces se ignora (140). Esa confianza se traduce en una fe en el progreso humano en general y en el porvenir que trasciende siempre en la obra de cada hombre en la época en que vive.

El conjunto de los valores que Rodó desea cultivar en el hombre lo sintetiza paradigmáticamente en el "espíritu de Ariel" que está imbuido por los siguientes rasgos: culto a la razón, sentimiento de superioridad, sublime instinto de perfectibilidad, idealidad y orden de vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés moral, buen gusto en el arte,

heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres , y una fuerza incontrastable que tiene por impulso el momento ascendente de la vida.(141)

Por ese motivo Rodó concibe a Ariel como el héroe epónimo de la popeya de la especie humana, que no concibe como inalcanzables, sino que aprecia sus manifestaciones en muchos de los grandes hombres de América que admiró como Bolívar, Montalvo, Martí y Varona.

El humanismo de Rodó alcanza perfiles históricos y concretos cuando articula la actividad del hombre como individuo con las necesidades del género humano en su conjunto. De aquí que sostenga que "lo que la conciencia de un pueblo consagra y lo que la conciencia de la humanidad consagra, tendrá siempre derecho a imponerse sobre toda disonancia individual" (142). Este sacrificio del individuo en favor de la humanidad resultaba muy meritorio en una época en la que el liberalismo alcanzaba un despliegue inusitado (143) y con él, el utilitarismo y el pragmatismo, inherentes a tal postura ideológica.

La correlación de lo individual y lo social motivó sus reflexiones, pues le interesaba discernir cómo se produce el movimiento de la historia, enfrentándose a las concepciones místicas, religiosas y espontaneístas del desarrollo social.

A su juicio no existe obra humana sin preparación y antecedentes y sin embargo, siempre habrá iniciadores, fundadores, hombres que reúnen los esfuerzos colectivos (144). Esto indica que concibe la historia como un proceso de consumación de las obras individuales a través de un acontecimiento de dimensión social.

En esa labor de construcción de lo social Rodó insistió mucho en el papel de aquellos que ponen en ejecución las ideas y destacó significación que posee un pensamiento creativo unido a una praxis social consecuente. Por eso sostenía: " el verdadero inventor de una idea con relación al mundo moral es el que la transforma en sentimiento, la realiza en conducta y la propaga en ejemplo" (145).

Su propia vida se correspondió con esa concepción, pues Rodó no fue un pensador de torre de marfil. Se vinculó a la labor política de su país de forma muy atractiva y por eso pudo comprender mejor las pulsiones sociales de su época y su circunstancia. Ello se aprecia en sus juicios sobre las contradicciones inherentes a la sociedad capitalista y sobre el neocolonialismo económico, político y cultural del cual eran víctimas los pueblos latinoamericanos.

En relación con el conflicto entre capital y trabajo, aunque su criterio estaba imbuido de un profundo idealismo al pensar en la idílica posibilidad de su armónica conciliación, no dejaba de poseer un extraordinario valor, ante todo, por su consideración dignificante del trabajo y de los obreros.

A su juicio: "Cuando todos los títulos aristocráticos fundados en superioridades ficticias caducas hayan volado en polvo vano, solo quedará entre los hombres un título de superioridad, o de igualdad aristocrática y ese título será el de obreros. Esta es una aristocracia imprescriptible porque el obrero es, por definición el hombre que trabaja, es decir la única especie de hombre que merece vivir. Quien de algún modo no es obrero debe eliminarse o ser eliminado de la mesa del mundo; debe dejar la luz del sol y el aliento del aire y el juego de la tierra, para que gocen de ellos los que trabajan y producen: ya los que devuelven los dones del vellón, de la espiga o de la veta: ya los que crecen con el juego tenaz del pensamiento, el pan que nutre y fortifica las almas". (146)

Pero el concepto que posee Rodó, en correspondencia con su humanismo vital, es muy amplio pues no se refiere exclusivamente a los productores de bienes materiales, sino que considera en ese digno sector a los gestores de valores espirituales, de ideas fecundas como aquellas engendradas por él mismo. De tal modo se consideraba a sí mismo un obrero.

Esta alta estimación del valor del trabajo y en especial de los obreros no fue exclusiva de Rodó, pues fue común en otros pensadores latinoamericanos de la época entre los que sobre sale al respecto José Martí.

El hecho de que haya prestado atención especial a este asunto es una prueba de que sus intereses estaban dirigidos a estimular el proceso desalienatorio del hombre a través de la superación del factor que mayor incidencia posee para la enajenación humana: las relaciones capitalistas de producción.

Aun cuando no se identificó con el ideario socialista, Rodó reconoció que el camino para dignificar al hombre en el trabajo como era su máxima aspiración, no era posible en la sociedad burguesa.

Esto se evidencia en 1910 cuando se percató de que algunas de sus propuestas para dar solución a los conflictos entre obreros y capitalistas eran ilusorias. Por eso sostuvo: "... en nuestro tiempo, aun aquellos que no somos socialistas, ni anarquistas, ni nada de eso en la esfera de la acción ni en la doctrina, llevamos dentro del alma un fondo, mas o menos

consciente de protesta, de descontento, contra tanta injusticia brutal, contra tanta hipócrita martiria, contra tanta vulgaridad entronizada y odiosa, como tiene entretejida en su urdimbre este orden social transmitido al siglo que comienza por el siglo del advenimiento burgués y la democracia utilitaria." (147)

Rodó fue capaz de percatarse de las falacias democráticas del humanismo abstracto de la sociedad burguesa y de la "injusticia brutal" sobre la cual sostiene sus pilares. Tanto su honestidad intelectual como su identificación ideológica con los hombres humildes, lo condujeron a simpatizar -como a tantos otros pensadores latinoamericanos de su tiempo- (148) con algunas ideas socialistas, aunque discrepasen de ellas en muchos aspectos.

Otro elemento que le hace ser considerado dentro de la concretización que va adquiriendo cada vez más el humanismo del pensamiento latinoamericano es la comprensión de su inadecuado tratamiento del problema indígena en América Latina.

No resulta adecuado asumir posiciones sociales en esta región desconociendo que sólo es posible su realización si se modifican en lo fundamental las condiciones de vida de los indígenas.

El humanismo de Rodó no se asentaba en simples filantrópicas consideraciones. Estaba consciente de que lo que denominaría delirios de la Revolución Francesa de libertad, igualdad y fraternidad se habían disipado (149) porque presuponían un punto de partida incorrecto: la consideración de que todos los hombres son iguales.

Para él la igualdad entre los hombres debe ser en cuanto a posibilidad, pero nunca de la realidad (150), pues en verdad, los hombres son disímiles en muchos aspectos. Un gobierno acertado no es aquel que considera a todos los hombres como iguales, sino el que posibilita iguales condiciones de desarrollo intelectual y físico, educación, salud, ejercicio de la vida política y civil, para que los individuos desplieguen sus potencialidades de acuerdo con sus diferencias. En eso debe consistir la verdadera igualdad.

A su juicio, todos los seres humanos están dotados de facultades para su desenvolvimiento, y la cuestión consiste en estimular el libre desarrollo individual para que aprovechando iguales posibilidades de desenvolvimiento logren niveles superiores de realización individual.

Tal postura le opone también a cualquier tipo de aristocratización de lo humano, como criticó en Nietzsche (151) y para superar el elitismo Rodó recomendaba una educación democratizada que permitiese a los pueblos

latinoamericanos elevar sus niveles en todos los órdenes de la vida social.

Siguiendo la propuesta de los ilustrados y los positivistas consideraba que además de poblar hay que educar para gobernar ya que "la multitud es un instrumento de barbarie si carece de coeficiente de dirección de moral " (152). En correspondencia con esta idea sostenía que "la civilización de un pueblo adquiere su carácter no de su prosperidad y grandeza material, sino de las superiores maneras de pensar y de sentir" (153). Por tal motivo ponía tanta atención en el componente espiritual de la formación de los individuos.

Rodó es un convencido reivindicador del papel de los sentimientos y la orientación moral de la juventud (154) Su tarea estaba encaminada a la salvación de la libertad interior, de la razón y el entendimiento (155) aun cuando las circunstancias materiales fuesen adversas. Precisamente considera que una condición para emprender la transformación de las circunstancias materiales y sociales que exigen ser modificadas, es la educación del espíritu, la cual debe ser multilateral y dirigida a la naturaleza entera del hombre y no a una de sus facetas.

En el cultivo vital del espíritu Rodó le otorga gran importancia al sentimiento de lo bello y a la cultura estética al considerarlos decisivos en la cultura de los pueblos.

Estimuló la creatividad de la juventud partiendo del principio de que cada generación define su programa propio de vida y lo desarrolla.

El conjunto de esos valores espirituales que Rodó aspiraba a desarrollar en los pueblos latinoamericanos estaba muy distante del que había conformado la creación y la sustentación de los Estados Unidos, que a su juicio significaba un mal entendimiento de la democracia.

El intelectual uruguayo denunció la dominación imperialista sobre los pueblos latinoamericanos de forma práctica y militante, como plantea Arturo Ardao. Esa postura provenía del espíritu antioligárquico y popular que las ideas de Artigas impregnaron en su pensamiento y que le condujeron incluso a exaltar la exigencia revolucionaria frente al conservadurismo esterilizante que había paralizado el desarrollo socioeconómico y político de los países latinoamericanos tras la conquista de su independencia.

Se opuso al rasgo conservador de la mayoría de los partidos políticos que habían proliferado en América Latina y propugnaba una ruptura optimista con todo lo que significase una rémora. Invocaba la constitución de nuevas fuerzas sociales a través de la imagen de Próspero, por parte

de una juventud heroica que se nutriese de lo mejor del pasado de la cultura de nuestros pueblos.

Esa nueva cultura que Rodó deseaba conquistar para América era de tolerancia del espíritu laico de la modernidad, en la que el respeto a la sinceridad religiosa, lo mismo que a la falta de fe, constituyese una expresión de alta estimación por las distintas ideas de los hombres respecto al mundo y sobre sí mismos. A su juicio, la enemistad por razones de ideas era cosa de fanáticos.

En 1919 al comentar el trabajo del colombiano Carlos Arturo Torres, que tuvo gran impacto en su época, denominado Idola Fori Rodó daba muestras del valor de la tolerancia al posibilitar el descubrimiento de los granos racionales en tesis ajenas cuando planteaba: "yo creo que es posible no sólo construir idealmente, sino también aunque por raro caso, señalar en la realidad de la vida una estructura de espíritu en que la más eficaz capacidad de entusiasmo vaya unida al don de una tolerancia generosa; en que la perseverante consagración a un nivel afirmativo y constructivo se abraza con la facultad inhausta de modificarlo por la propia sincera reflexión y por las luces de la enseñanza ajena, y de adaptarlo a nuevos tiempos o a nuevas circunstancias; en que el enamorado sentimiento del propio ideal y de la propia fe no sea obstáculo para que se conozca con sinceridad y aun con simpatía, la virtualidad de belleza y amor de la fe extraña y los ideales ajenos; en que la clara percepción de los límites de la verdad que no confiesa no reste fuerza para servirla con abnegación y con brío, y que en el anhelo ferviente por ver encarnada cierta concepción de la justicia y del derecho parta su campo con un seguro y cauteloso sentido de las oportunidades y condiciones de la realidad " (156)

En su humanismo vital Rodó le otorgaba un gran papel a los artistas y a los escritores que debían sembrar esas ideas humanistas de tolerancia y cultivo de la espiritualidad. Tenían el deber de gestar una literatura con trascendencia social y que contribuyese a la misión desalienadora y civilizadora de los pueblos latinoamericanos.

El artista para Rodó no debía evadirse del mundo, sino por el contrario concebirse siempre como un cuidador de su respectiva polis, que porta la extraordinaria responsabilidad de infundir con su arte el espíritu creativo de la vida (157) y evadir los esteticismos y el distanciamiento de los problemas sociales. El artista debe estar comprometido con las demandas políticas de su momento.

Fue un heredero del empeño americanista de Bolívar. Más allá de la apología que realizó a la acción heroica del Libertador en su trabajo sobre él(158), le inspiraba su proyecto de unidad política de estos pueblos para enfrentarse a las diversas modalidades de penetración imperialista y muy en especial a la naturaleza económica, además de la cultural e ideológica, desarrollada por Estados Unidos como pudo intuir en su Ariel. Debe destacarse además la importancia que otorgaba a los factores económicos en el desarrollo histórico.

Por tal motivo buscaba los elementos que podían unirnos a los pueblos latinoamericanos y en su testamento literario de 1916 sostenía que "somos esencialmente unos a pesar de las diferencias" (159) y convocaba a fomentar el sentimiento hispanoamericano.

El humanismo vital de Rodó parte del criterio de que "cada hombre es el artífice de su propio destino" (160) porque cuenta con las herramientas epistémicas y axiológicas que le permiten la toma de acertadas decisiones.

A pesar de su distanciamiento del positivismo, no abandonó nunca la visión empirista y naturalista del conocimiento que impulsaba a confiar cada vez más en el género humano y en el eterno afán creador que debía

impulsar permanentemente a todo hombre.

"Conviene mantener viva en nuestra alma -sostenía- la idea de que ella está en perpetuo aprendizaje e iniciación continua. Conviene en lo intelectual, cuidar de que jamás se marchite y desvanezca por completo en nosotros el interés, la curiosidad del niño, esa agilidad de la atención nueva y candorosa, y el estímulo que nace de saberse ignorante (ya que lo somos siempre), y un poco de aquella fe en la potestad que ungió los labios del maestro y consagraba las páginas del libro, no radica ya en un solo libro, ni en un solo maestro, sino dispersa y difundida donde hay que buscarla (161)

El optimismo epistemológico ha sido una constante en los más altos exponentes del pensamiento latinoamericano y Rodó no es una excepción.

Las ideas de Rodó se expresaron a través del más exquisito lenguaje literario en el que el ensayo parece adquirir en ocasiones perfiles de la narrativa al incorporarle sus célebres personajes de Ariel, Próspero y Calibán que incluso se han convertido en símbolos de la literatura, pero también del pensamiento político latinoamericano del presente siglo.

El hecho de que haya sido así, a través de la más refinada percepción estética, no desmerece sino que por el contrario analtece las ideas del

pensador uruguayo.

Su nombre no fue incluido en la controvertida clasificación de los "fundadores" de la filosofía latinoamericana de Francisco Romero tal vez por la carga literaria a través de la cual se revela su discurso filosófico y la aparente ausencia de sistematización de su concepción del mundo.

Basta adentrarse en la profundidad y diversidad de su pensamiento para encontrar los hilos comunes que no lo hacen superior, pero tampoco inferior, sino simplemente distinto de aquellos otros pensadores como José Vasconcelos, Antonio Caso, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deustua, Alejandro Korn o José Ingenieros, como tantos otros, quienes poseen también suficientes méritos para sentirse incómodos si simplemente reposan en el panteón de los filósofos latinoamericanos, en lugar de convocarnos a nuevas reflexiones y a la gestación de nuevas ideas en esta época convulsa y germinal, pero para que no permanezcan simplemente como ideas.

D) El *humanismo americanista* de Pedro Henríquez Ureña.

“En nuestra América el pensador no ha sido especialista enclaustrado, sino hombre de *ágora*, como los filósofos griegos, compelido a crearse doctrinas en cuyo rigor debe vivir, pelear y morir: su pensamiento va unido con la trama de su existencia . De la estirpe de Sócrates, la estirpe apostólica, son José de la Luz y Caballero, Eugenio María de Hostos. De la estirpe de Aristóteles, la estirpe enciclopédica, es Andrés Bello. El maestro ha sido en América honda realidad moral y alta función social. Por eso hay fuerza de vida y acento personal en las obras de nuestros pensadores”(162). Estas palabras resultan plenamente válidas para su propio autor: el dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien toda su vida fue un activo combatiente en la batalla educativa y cultural latinoamericana con los compromisos políticos y sociales que esta militante actitud presupone.

Pedro Henríquez Ureña perteneció a una prestigiosa y culta familia dominicana que a fines del siglo XIX gozaba de reconocimiento tanto dentro como fuera de esa isla. Su madre, Salomé Ureña, cultivaba la poesía así como el pensamiento pedagógico y filosófico bajo el magisterio de Hostos.

Su padre, Francisco Henríquez Carvajal, fue un destacado intelectual que llegó a la presidencia de su país. Su familia, especialmente su tío Federico, cultivó una profunda amistad con José Martí, como lo atestigua el epistolario que entre estos se conserva. Esas significativas influencias culturales y políticas de dicha familia se revirtieron en Pedro y sus hermanos Max y Camila, quienes supieron cultivarlas y elevarlas a peldaños superiores de prestigio intelectual latinoamericano.

Todos ellos dejaron una significativa huella en la vida cultural latinoamericana, especialmente además de su país natal en México, Argentina y Cuba, incluso en los Estados Unidos y España, durante la primera mitad del siglo XX.

En la época en que Pedro llega a México a principios de siglo y conforma, junto a otros intelectuales mexicanos, *El Ateneo de la Juventud*, en este país se encuentra en pleno predominio el positivismo y el aparato ideológico del liberalismo.

Imperaba entonces la *nordomanía*, criticada por Rodó, en el terreno de la política, la ciencia, la filosofía, literatura y el arte, desde la plástica hasta la música. Era común pensar que la única tarea digna de interés cultural era imitar en todo a Europa. Contra ese criterio predominante tendría que luchar la nueva generación intelectual de la cual formaba parte aquel joven dominicano.

En un breve análisis autobiográfico, este pensador caribeño presentó las claves para comprender la profunda transformación que esos jóvenes operarían en el ámbito filosófico y cultural latinoamericano de principios del siglo XX cuando escribió: “Pero en el grupo a que yo pertenecía, el grupo en que me afilié a poco de llegar de mi patria (Santo Domingo) a México, pensábamos de otro modo. Eramos muy jóvenes (había quienes no alcanzaban todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio. Entre muchos otros, nuestro grupo comprendía a Antonio Caso, Alfonso Reyes, o José Vasconcelos, Acevedo el arquitecto, Rivera el pintor. Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (!Oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce. Y en la literatura no nos confinamos dentro de la Francia

moderna. Leímos a los griegos, que fueron nuestra pasión. Ensayamos la literatura inglesa. Volvimos, pero a nuestro modo, contrariando toda receta, a la literatura española, que había quedado relegada a las manos de los académicos de provincia. Atacamos y desacreditamos las tendencias de todo arte *pompier*: nuestros compañeros que iban a Europa no fueron a inspirarse en la falsa tradición de las academias, sino a contemplar directamente las grandes creaciones y a observar el libre juego de las tendencias novísimas; al volver, estaban en aptitud de descubrir todo lo que daban de sí la tierra nativa y su glorioso pasado artístico. Bien pronto nos dirigimos al público en conferencias, artículos, libros (pocos) y exposiciones de arte. Nuestra juvenil revolución triunfó, superando todas nuestras esperanzas...”(163).

Indudablemente la repercusión que tendría la labor de esa nueva generación antipositivista de la que formó parte el intelectual dominicano fue muy significativa para el pensamiento latinoamericano del siglo XX. Con ella se abriría una nueva página cargada de revalorización de los límites de la racionalidad, el empirismo, el materialismo, el cientismo y la visión liberal del progreso, a la vez de justipreciación de los aspectos afectivos, volitivos, vitales e irracionales, estéticos y espirituales de la existencia humana. Algunas razones justifican que a sí mismos se consideraran neoidealistas y vitalistas, superadores del reduccionismo positivista.

Cada uno de los miembros de esta nueva generación hizo énfasis en un aspecto de distinta magnitud filosófica, como posteriormente se apreciará en Vasconcelos, Caso o en Reyes.

El objeto principal de la actividad reflexiva de Henríquez Ureña fue el sentido y la significación de la cultura latinoamericana a través de su sujeto principal los hombres de distinta procedencia étnica y social que conforman estos pueblos. De ahí que sólo en la fluctuación de dos conceptos se puede encontrar sintetizado el meollo de su vasta labor intelectual: *americanismo humanista* o *humanismo americanista*.

Por tal motivo con razón se ha dicho de él que “no apelaba a elementos trascendentes sustraídos a la historia: confiaba en el hombre frágil y falible, pero capaz de vivir en libertad y de ayudar a los demás a conquistarla. Su humanismo no era pues, contemplativo sino militante, e invitaba a incorporarse a la acción cuando esta estaba encaminada a la realización de la justicia”(164).

Pedro Henríquez Ureña fue un precoz catedrático, que además de por su maestría pedagógica, se destacó en especial como ensayista y

periodista dedicado a los temas culturales , que publicaba con regularidad en los más prestigiosos diarios latinoamericanos, tales como La Nación de Buenos Aires, el Excelsior de México, El Nacional de Caracas, La Bohemia ,y El Diario de La Marina en Cuba , y por esa razón su pensamiento encontraría merecido reconocimiento en todo el continente.

Sus críticas a todos aquellos que deploraban la raigambre latinoamericana e indígena de nuestra cultura fueron siempre muy agudas, ya que se oponía a cualquier tipo de elitismo cultural. A su juicio, “No debe haber alta cultura, porque será falsa y efímera, donde no haya cultura popular”(165).

Para el dominicano las raíces de dicha cultura popular había que buscarlas y cultivarlas en el mestizaje propio de la cultura de esa parte que Martí denominaba *nuestra América*.

Henríquez Ureña combatió cierto *afán europeizante* que apreciaba principalmente en los positivistas al enjuiciarles del siguiente modo: “volvamos ahora la mirada hacia los europeizantes, hacia los que, descontentos de todo americanismo con aspiraciones de sabor autóctono, descontentos hasta de nuestra naturaleza, nos prometen la salud espiritual si tenemos recio y firme el lazo que nos ata a la cultura europea. Creen que nuestra función no será crear, comenzando desde los principios, yendo a la raíz de las cosas, sino continuar, proseguir, desarrollar, sin romper tradiciones ni enlace.”(166). De ahí su oposición a las tesis de Sarmiento dada su exaltación de la civilización anglosajona (167).

En su trabajo Utopía de América presenta una aguda protesta contra la falsa imagen y el folklorismo cultural latinoamericano. Estos humanistas latinoamericanos que aun coinciden con la época del predominio positivista critican la forma denigrante en que los europeos y norteamericanos han tratado a los latinoamericanos y a su cultura.

A principios de siglo se incrementó el turismo norteamericano y europeo hacia América Latina en la misma época en que proliferaban las imágenes que presentaban en forma de simples estereotipos a los distintos pueblos latinoamericanos. Así caracterizaban al mexicano como el *charro* de pistolas al cinto y sombrero grande, al cubano como el campesino *Liborio* de guayabera y pañuelo rojo sobre los hombros, al cafetero *Juan Valdés* para los colombianos, etc.

A cada pueblo le identificaban con uno de estos personajes a los cuales le atribuyen generalmente poco nivel cultural e ingenuidad mezclada con actitudes violentas y vicios, machismo, embriaguez, etc. Así eran

presentados como expresión de la *barbarie* frente a la *civilización* europea.

Por medio de tal caracterización simplificadora se atentaba contra la riqueza de la diversidad cultural que existe en América Latina. Y contra ese tipo de imagen de *cliché*, Pedro Henríquez Ureña se enfrentó. Aunque a la vez fue un gran admirador de la cultura española y europea en general.

Como hispanista y fino cultivador de la lengua castellana fue reconocido en Europa. Así destacó el papel de cultura iberoamericana en el concierto de la cultura universal y apreciaba con buenos ojos el hecho de que los latinoamericanos seamos descendientes de la cultura española. Al respecto escribió un artículo titulado "La lengua española y la originalidad" en el que critica mucho al positivismo y darwinismo social por su desprecio al indio y demás elementos étnicos de la cultura de *nuestra América*.

La obra principal de Pedro Henríquez Ureña, está constituida básicamente por ensayos que ante todo ponen de manifiesto su sólida formación humanística y se caracterizaron en lo fundamental por expresar sus análisis literarios así como su pensamiento social y político, en especial una preocupación por la identidad y la autenticidad cultural latinoamericana.

Según expresó Enrique Zuleta Alvarez en el homenaje que en 1984 se le rindió en Argentina durante el año del centenario de su natalicio: "El cultivo de la inteligencia, la transmisión del saber y la obra literaria, configuraron un programa de realización humanística que Henríquez Ureña fijó desde edad muy temprana con sorprendente hondura y claridad y que fue desarrollando con firme coherencia a través de toda su vida. Pero este humanismo basado en los fundamentos clásicos y desenvuelto en el plano de la cultura iberoamericana, a pesar de su carácter eminentemente intelectual, solo cobraba su jerarquía verdadera cuando se le consideraba parte de una empresa mayor: la realización de un ideal de verdad y justicia que algún día soñaba Henríquez Ureña, se instauraría en la América española para definirla ante la historia universal"(168).

Fue un abanderado de la idea de que los latinoamericanos encontraran su propia expresión cultural especialmente literaria, en la que los pueblos quedarían durante el siglo XX diferenciados en la 'América buena' en la que "la actividad literaria se concentrará, crecerá y fructificará" en tanto que en la otra, en la 'América mala', a su juicio "las letras se adormecerán gradualmente hasta quedar aletargadas"(169).

Para él, la cultura no era una mera abstracción, era ante todo el ansia de buscar una sociedad más justa y más libre. Acertadamente considera que cultura no es todo lo que genera el hombre sino aquello que posibilita mejorar las condiciones de su ser. De ahí que coincidiese con la tesis martiana según la cual "ser culto es el único modo de ser libre".

En un ensayo dedicado al prócer cubano escribió: "vidas hay que reclaman, de los hombres capaces de entenderlas, el esfuerzo que las redima de la oscuridad de su escenario para levantarlas a ejemplo de toda la humanidad" (170).

Pedro Henríquez Ureña era un profundo admirador del pensamiento martiano, no sólo por la amistad de su familia con el prócer cubano, sino porque, independientemente de ella, valoró mucho la integralidad y calidad de la obra martiana.

El culto a lo latinoamericano que aflora constantemente en José Martí es compartido por Henríquez Ureña, como se aprecia al asegurar: "Si Nuestra América no ha de ser sino una prolongación de Europa, si lo único que hacemos es ofrecer suelo nuevo a la explotación del hombre por el hombre, y por desgracia, esa es hasta ahora nuestra única realidad, si no nos decidimos a que esta sea la tierra de promisión para la humanidad cansada de buscarla en todos los climas, no tenemos justificación: sería preferible dejar desiertas nuestras altiplanicies y nuestras pampas si solo hubieran de servir para que en ellas se multiplicaran los dolores humanos, no los dolores que nada alcanzará a evitar nunca, los que son hijos del amor y la muerte, sino los que la codicia y la soberbia infligen al débil y al hambriento"(171).

Se opone abiertamente a que América sea una simple prolongación de Europa, y una mera reproducción del mundo europeo, por tal razón debe encontrar y cultivar las expresiones propias de su cultura.

Algo significativo en el pensamiento de Pedro Henríquez Ureña es su pretensión de descubrir lo filosófico también en la poesía y en general en la literatura. Sin caer en el esteticismo del peruano Alejandro Deústua, pero en correspondencia con la alta valoración del momento estético en toda producción del pensamiento y en especial de la filosofía, como se observa en José Vasconcelos, Henríquez Ureña considera que si la filosofía latinoamericana se expresa de modo *sui generis* a través del lenguaje literario esto constituye un hecho muy valioso e interesante. De tal modo plantea que los pueblos latinoamericanos deben encontrar sus propias vías

de expresión para que así se puedan superar la permanente importación de ideas filosóficas.

Pedro Henríquez Ureña estimuló extraordinariamente los estudios sobre la cultura y en especial el pensamiento latinoamericano. Propició en particular el análisis de la obra de Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío y Rodó, pues consideraba que “Hace falta poner en circulación tablas de valores: nombres centrales y libros de lectura indispensables”(172) como en el caso de los mencionados autores a quienes en cada caso le dedicó un estudio de su obra. Sin embargo, en ningún momento estimuló nacionalismos dogmáticos (173), por el contraproducente efecto negativo que estos pueden acarrear.

Según José Rodríguez Feo, quien cultivó su amistad en sus últimos años a partir de 1940 cuando el dominicano en Estados Unidos ofrecía conferencias en la Universidad de Harvard: “Pedro Henríquez Ureña luchó incansablemente para que los latinoamericanos encontrasen su expresión propia”(174).

Por su parte Jorge Luis Borges, quien trabajó con él y apreció muy de cerca la aureola de su fino intelecto, le consideró *Maestro de América* y afirmó que “para Pedro Henríquez Ureña, América llegó a ser una realidad; las naciones no son otra cosa que ideas y así como ayer pensábamos en términos de Buenos Aires o de tal o cual provincia mañana pensaremos de América y alguna vez del género humano. Pedro se sintió americano y aun cosmopolita, en el primitivo y recto sentido de esa palabra que los estoicos acuñaron para manifestar que eran ciudadanos del mundo y que los siglos han rebajado a sinónimo de viajero o aventurero internacional”(175).

Sus frecuentes viajes por América y Europa le permitieron conocer mejor la realidad económica y social de los distintos países que visitaba, además de lo mejor de sus expresiones culturales que pudo resumir en magistral síntesis en su Historia de la cultura en la América hispánica entre otros trabajos.

En el pensamiento político de Henríquez Ureña se aprecia desde muy temprano una consecuente crítica al capitalismo por sus efectos sociales. En su primer libro, que fue publicado en La Habana en 1905 titulado Ensayos críticos planteaba: “Todas las enormes desigualdades e incongruencias de la vida contemporánea son producto de ideas y prácticas erróneas con que el hombre ha falseado las leyes naturales. El capital, el dinero mismo, la propiedad, tales como se conciben hoy, todo el sistema económico, en fin es nocivo al desarrollo efectivo y completo del organismo

social, y, por consecuencia, de cada organismo individual. Los males reinantes -el pauperismo, la miseria fisiológica y las enfermedades, la degeneración física y psíquica- están tan extendidos que requieren un tratamiento rápido y certero"(176). Y ya desde esos momentos se observan sus discrepancias con las tesis socialdarwinistas propias de positivismo predominante en Latinoamérica por esa época, cuando sugiere: "La fórmula del porvenir, que es deber de la sociología esclarecer, será la socialización de la naturaleza por la humanidad"(177).

En casi todos los intelectuales latinoamericanos de mayor talla hay una clara expresión de compromiso político y de identificación con fuerzas que superen a la sociedad capitalista.

En el caso de Pedro Henríquez Ureña se producen incluso manifestaciones más radicales, al coincidir con Enrique Lleria cuando este acepta de Engels que la explotación de la clase obrera constituye una aberración de la sociedad moderna (178).

En ese sentido su pensamiento llega a confluir con ideas de corte socialista utópico al considerar que la sociedad burguesa ha cumplido su misión progresista especialmente en el plano político pero debe dar paso a medidas de carácter económico mucho más necesarias a la justicia social. Por tal razón sostenía: "Efectivas ya las *garantías de libertad* ruidosamente exigidas por el siglo XVIII [...] ahora el socialismo, que en realidad no ataca los beneficios prácticos alcanzados en la hora de las constituciones, ha reclamado de nuevo la activa intervención del poder público para dar al individuo toda una serie de *garantías económicas*" (179).

A su juicio y coincidiendo con Rodó el exceso de utilitarismo que caracterizaba al capitalismo en su época sería un fenómeno pasajero. Confiaba que el triunfo de la democracia resolvería uno de los problemas básicos de la sociedad moderna que era el de la educación popular, pero el otro problema grave, es decir, el de la justicia social, dada la incapacidad del liberalismo para resolverlo constituiría una tarea del socialismo.

"El problema del porvenir inmediato es poner la riqueza al alcance de todos, y las soluciones propuestas por Henry George y por los socialistas van pareciendo cada día menos ilusorias. La civilización tenderá a sustituir 'la lucha por la vida' por una solidaridad cada vez más firme e inteligente y, dulcificada las relaciones sociales, la obra del utilitarismo servirá a la causa de Ariel" (180).

En tal sentido el pensamiento de Henríquez Ureña se articularía también con la tendencia confluyente de lo mejor del pensamiento latinoamericano con el humanismo socialista.

En un análisis anterior fueron valoradas las razones de las confluencias y divergencias de algunos de los más destacados exponentes del pensamiento latinoamericano de fines de siglo XIX e inicios del siglo XX con el humanismo socialista. En ese caso se llegó a la conclusión de que “tales discrepancias no obstaculizaron las confluencias entre las posiciones ideológicas del democratismo-liberal, y aun más del democratismo revolucionario de algunos de los más destacados pensadores latinoamericanos que entroncaron estos dos últimos siglos con el humanismo socialista. De las principales razones de este fenómeno pueden destacarse: las contradicciones reales de la sociedad capitalista evidenciadas en crisis económicas, huelgas obreras, guerras neocoloniales y mundiales, procesos revolucionarios como la Comuna de París o la Revolución de Octubre que anunciaban los exigidos cambios; la crítica a las miserables condiciones de existencia de la mayoría de la población, especialmente a la explotación a que han sido sometidos indios, campesinos, artesanos, empleados, obreros, etc.; la aberrantemente injusta forma de distribución de la riqueza social; las bases individualistas, utilitaristas y pragmáticas que fundamentan filosóficamente el capitalismo; la aspiración de consumir las aspiraciones paradigmáticas que proclamó la sociedad burguesa con su nacimiento de igualdad, libertad y fraternidad llevando la democracia hasta parámetros superiores y más consecuentes; considerar la educación popular como una de las vías que posibilitaran la dignificación humana de los latinoamericanos y el ejercicio democrático; enfrentarse a la dominación neocolonial e imperialista a que fueron sometidos los países latinoamericanos especialmente por la injerencia de los Estados Unidos con el objetivo de salvaguardar la soberanía y la identidad cultural de los pueblos de *nuestra América*” (181).

El antimperialismo de Pedro Henríquez Ureña tiene algunas semejanzas con el de José Martí. Ambos vivieron en los Estados Unidos de América y supieron admirar los valores del pueblo de ese país en cuanto al desarrollo industrial, tecnológico y cultural, así como sus avances en el ejercicio de la democracia que a la larga fueron cercenados. Sus críticas se dirigieron precisamente contra al autoritarismo de sus oligarquías financieras y sus gobiernos interventores que trataban a los pueblos

latinoamericanos como nuevas ediciones del *buen salvaje*, que debían ser permanentemente tutelados por el poderoso país.

El pensador dominicano protestó contra las frecuentes intervenciones militares yanquis en los países latinoamericanos como México, Nicaragua, Cuba, Panamá, Puerto Rico, y entre ellos su propio país en 1916, entonces presidido por su padre. En tal sentido se lamentaba que se cumpliera el vaticinio bolivariano respecto a que los Estados Unidos parecía destinado por la providencia a plagar de miserias a los pueblos de esta parte de América.

Con razón José Rafael Vargas sostiene que su antimperialismo y anticolonialismo “es un aspecto vital de su americanismo”(182). Pero ese americanismo es muy distinto y distante del panamericanismo proveniente de las élites ideológicas del imperio. Se trata de un americanismo ibero, latino, indígena, mestizo, como era propio de los pueblos del sur del Río Bravo.

Es evidente que el pensamiento filosófico y social de Pedro Henríquez Ureña se desenvuelve en una época muy favorable para su radicalización. Desde fines de siglo XIX, y en mayor medida a principios del XX, adquirieron un mayor protagonismo las luchas sociales de la clase obrera y otros sectores humildes. Esto lo apreciaba el propio pensador dominicano cuando planteaba que: “en el período que comienza alrededor de 1920 se manifiestan en la América hispánica dos tendencias contradictorias: una es la defensa del proletario, que en países como México y Perú se llama comúnmente ‘la redención del indio’; otra es la reaparición de las dictaduras [...]”(183).

Al desarrollarse su vida en una época de considerable incremento de intromisión de los gobiernos norteamericanos en la vida política, incluso por medio de la intervención armada de varios países latinoamericanos, estos hechos propiciaron una radicalización de su ideario antimperialista así como sucedió en otros intelectuales de su época.

Contaba con una magnífica herencia del pensamiento político latinoamericano que le antecedió y conocía. Contribuyó significativamente a su enriquecimiento por eso sus discípulos y sucesores le reconocen como un decisivo eslabón en la extraordinaria cadena humanista y desalienadora que ha articulado el pensamiento filosófico y político latinoamericano desde los tiempos de la colonia hasta nuestros días.

A su juicio: “Al llegar el siglo XX, la situación se define, pero no mejora: los pueblos débiles, que son los más en América, han ido cayendo

poco a poco en las redes del imperialismo septentrional, una veces sólo en la red económica, otros en doble red económica y política” (184).

Pero no es precisamente el pesimismo lo que caracteriza al pensamiento social del pensador dominicano. Por el contrario una extraordinaria confianza en las potencialidades emancipatorias de los pueblos latinoamericanos es lo que siempre le animó a continuar su lucha por la reivindicación de la justicia social y la dignidad de los hombres de esta parte de América. De ahí que enfatizara “! no hay que esperar de ningún pueblo mientras haya en él diez hombres justos que busquen el bien!(185)”. En tal sentido tenía plena conciencia de que la segunda independencia latinoamericana estaba aun por realizarse.

Esa labor de continuidad y de necesaria transición ideológica en su pensamiento la aprecia Diony Durán cuando plantea que “a lo largo de la obra de Pedro Henríquez Ureña se siente a Martí a veces como un rumor, otra como una onda tumultosa, pero es significativo que en la década del 20 haga su encuentro más revelador con el que considera ‘el fascinador, el deslumbrante Martí’. Estos son años de fundación, de descubrimiento, de proyecciones y programas y, Henríquez Ureña tiende un puente entre el pensamiento humanista ilustrado, que él representaba en máxima tensión socio-literaria con el pensamiento humanista que promovían los fundadores de una nueva ideología. Es el momento en que José Carlos Mariátegui, Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella, realizan su labor iniciática bajo los auspicios de Manuel González Prada, José Ingenieros, José Enrique Rodó, José Martí, se abre un territorio de comunidades entre ideólogos de diferente estirpe que encuentran capacidades y objetivos comunes”(186).

En el plano filosófico a Henríquez Ureña se le debe considerar en el tránsito del positivismo al antipositivismo que se produce en la generación intelectual de principios del siglo XX latinoamericano.

Según Diony Durán, quien le ha dedicado varios enjundiosos estudios a su obra: “Educación popular y riqueza para todos completan el renovado humanismo de su prédica. La igualdad y la solidaridad a la que aspira Henríquez Ureña no se pierde en entelequias salvadoras, no se arma de un aparato categorial de antinomias y especulaciones maniqueas, no se deja tentar por los determinismos positivistas, contra los que precisamente reacciona en el subtexto de sus ideas; la igualdad y la solidaridad columbran posiciones socialistas utópicas que no repele con falso escrúpulo”(187).

Sin embargo es evidente en la primera etapa de su vida intelectual cierta identificación con algunas tesis positivistas, especialmente a través de la influencia de Hostos, quien dejó una huella muy grande en la vida cultural dominicana de fines del siglo XIX.

Resulta innegable en Pedro Henríquez Ureña la temprana aunque fugaz huella del positivismo hostosiano, así como su ruptura con dicha filosofía dado su estrecho empirismo e hiperbolización del papel de la ciencia.

A juicio de Carlos Rojas Osorio en sus análisis de las corrientes filosóficas en el Caribe “Las nuevas corrientes: pragmatismo, irracionalismo, vitalismo le ayudaron a superar su positivismo juvenil: pero no se afincó en una de ellas y buscó más bien el legado universal de Occidente: el humanismo, la fe platónica e inquebrantable en los valores morales que hereda de Hostos y la aspiración de una sociedad justa, potenciadora de lo humano”(188).

En verdad resulta difícil encontrar algún intelectual latinoamericano formado inicialmente a fines del siglo XIX que no se haya dejado seducir por alguna que otra de las radiantes tesis positivistas de culto a la ciencia, al orden y al progreso. Tal es el caso de Martí, Rodó, Vasconcelos, Caso, Korn, etc. Otro asunto es que posteriormente se hayan percatado del carácter unilateral del enfoque positivista y se hayan planteado superarlo.

Para comprender la articulación que se produce en el pensamiento de Pedro Henríquez Ureña formado inicialmente en la tradición positivista y luego agudo crítico de la misma pero sin dejar de reconocer los aportes de dicha filosofía a la conformación del espíritu moderno es aconsejable valorar algunos de los criterios de quienes pueden ser considerados algunos de sus más relevantes discípulos que muy bien le conocieron durante sus últimos años de magisterio en Argentina.

Entre ellos sobresale Ernesto Sábato quien ha sostenido que “Fue un espíritu de síntesis, que ansiaba armonizar el mundo de la razón con el de la inspiración irracional, el universo de la ciencia con el de la creación artística. Su síntesis de individuo y universo, de razón y emoción, de originalidad y tradición, de concreto y abstracto, de hombre y humanidad es evidente en toda su obra de investigación y de enseñanza. No era un ecléctico; era un romántico que quería el orden, un poeta que admiraba la ciencia” (189).

Una característica del positivismo había sido el establecimiento de una ruptura total entre la metafísica y saber científico. La nueva generación

filosófica a la que pertenece Henríquez Ureña se caracterizaba por una conciliación entre estas dos formas de saberes, como lo reconoce el propio pensador dominicano cuando plantea: “ nuestra época, en vez de contraponer la metafísica y la ciencia, las relaciona como partes que completan el estudio del universo. La metafísica (palabra que ha recobrado su alta dignidad como nombre de la disciplina filosófica principal) tiene que tomar en cuenta todo paso que dé la ciencia; y la ciencia vive y progresa sostenida por el concepto general, o sea metafísico, del mundo” (190).

Por su parte Aníbal Sánchez Reulet lo consideró el primero que en América Latina abordó críticamente el positivismo a partir de su visión humanista en correspondencia con lo mejor del espíritu de la ilustración (191). Era lógico que un pensador formado en el cultivo del humanismo grecolatino, renacentista e ilustrado, como era el caso de Henríquez Ureña encontrara fácilmente algunas de las insuficiencias del enfoque positivista en el tratamiento de la multilateralidad de la condición humana así como de la complejidad las relaciones sociales que se derivan de ella.

Otro relevante pensador argentino que puedo apreciarlo muy de cerca fue Francisco Romero, quien también lo considero como auténtico continuador del humanismo renacentista y del pensamiento griego (192) que trató por todos los medios de articular a su proyección reivindicadora de la cultura latinoamericana. A juicio del filósofo argentino “acaso ninguna designación convenga más a Pedro Henríquez Ureña que la de humanista. Fue -cosa exquisita y rara- un humanista de nuestro tiempo, y con ello creo yo que dio la mejor lección de su fecunda vida de maestro”(193).

Finalmente, aunque tal vez en el adecuado sentido del término en última instancia, el tema de lo utópico resultó central en el *humanismo americanista* de Pedro Henríquez Ureña.

Uno de los trabajos que mejor sintetiza su pensamiento y que mayor repercusión internacional ha alcanzado fue La utopía de América.

“Para él [plantea Horacio Cerutti] América Latina es *un proceso* . No se puede hablar de América Latina como un ser acabado, redondeado, fijo, inmutable, completo y absoluto, sino como un *ser histórico*. Por tanto inacabado, impreciso, complejo, dotado de motilidad y capacidad de autotransformación y cambio. Todo el esfuerzo historiográfico crítico realizado en literatura por Henríquez Ureña podría resumirse en el esfuerzo de historización de las categorías en uso. Esta preocupación por la historización de las categorías también afecta a la categoría de utopía y a la conceptualización utópica de América” (194).

Si bien el tema de lo utópico estaba de algún modo articulado a la historia de América, desde su presumido “descubrimiento” por los europeos y motivó una prolífica literatura de ese carácter no sólo en la obra de Moro, Campanella, Bacon o Montaigne, y entre algunos autores criollos, especialmente ilustrados se pueden encontrar innumerables síntomas de valoración de las tierras americanas como promisorias de felicidad para sus futuros habitantes e inmigrantes, en realidad en la trayectoria del pensamiento latinoamericano no encontró con anterioridad un autor que abordase esta cuestión con tanto esmero como en el caso de Pedro Henríquez Ureña.

“La utopía de que habla Henríquez Ureña [según Rafael Gutiérrez Girardot] no es solamente una determinación histórica y antropológica del ser humano, no es una utopía general, sino una meta de América, ‘nuestra utopía’ y esto en un doble sentido: porque su realización es nuestra realización humana e histórica, y porque América misma es, históricamente , Utopía.” (195)

La obra de Henríquez Ureña ha sido considerada con razón utópica. Nada tiene de extraño, pues el mismo así la consideró, con independencia de que conociese o no la diferenciación que establece Bloch entre utopías abstractas y utopías concretas que solo esperan por los pueblos que las pongan en marcha para que se tornen realidad.

Así para el pensador dominicano “La primera utopía que se realizó sobre la Tierra - así lo creyeron los hombres de buena voluntad- fue la creación de los Estados Unidos de América: reconozcámoslo lealmente. Pero a la vez meditemos en el caso ejemplar: después de haber nacido de la libertad, de haber sido escudo para las víctimas de todas las tiranías y espejo para todos los apóstoles del ideal democrático, y cuando acababa de pelear su última cruzada, la abolición de la esclavitud, para librarse de aquel lamentable pecado, el gigantesco país se volvió opulento y perdió la cabeza; la materia devoró al espíritu; y la democracia que se había constituido para bien de todos se fue convirtiendo en la factoría para lucro de unos pocos. Hoy, el que fue arquetipo de libertad, es uno de los países menos libres del mundo”(196).

Y por esa razón propone que la proyección utópica de *nuestra América* debe ser muy distinta a la del ejemplo norteamericano. Ante todo no basta salvar la cultura de estos pueblos sino alcanzar en primer lugar la justicia social. Pues “el ideal de justicia está antes que el ideal de cultura”(197). No basta un impulso industrial y de la riqueza material, sino

una mejor distribución de la misma para que América Latina construya su utopía concreta de dignificación de sus hombres, como añoraba Martí.

Para él “la palabra utopía, en vez de flecha destructora, debe ser nuestra flecha de anhelo. Si en América no han de fructificar las utopías ?Dónde encontrarán asilo? “ (198). Y confiaba en que en “nuestra América se justificará ante la humanidad del futuro cuando, constituida en magna patria, fuerte y próspera por los dones de la naturaleza y por el trabajo de sus hijos, dé el ejemplo de la sociedad donde se cumple la emancipación del brazo y de la inteligencia”(199).

La obra intelectual de Pedro Henríquez Ureña resulta de difícil clasificación dentro de las usuales disciplinas académicas, pues bien puede incluirse dentro de la filología, la crítica literaria, la historia, la filosofía, el pensamiento político, ético o jurídico, etc. Cualquier intento por circunscribir la riqueza de su pensamiento a algunos de estos campos lo harían quedar en marcos muy estrechos.

Esa es una característica propia de los mejores exponentes del pensamiento latinoamericano más auténtico.

Cuando han pensado en *nuestra América* y por *nuestra América* no han tomado mucha precaución sobre los límites del terreno académico en que se mueven(200). Su preocupación principal ha sido utilizar las herramientas epistemológicas más precisas para interpretar la realidad latinoamericana a fin de elaborar propuestas válidas para su perfeccionamiento.

Después vendrán los estudiosos prestos siempre a disputar encasillamientos y clasificaciones. A pensadores de la talla de Pedro Henríquez Ureña no les ha interesado epítetos ni otros calificativos, pues su mayor interés no ha sido trascender como persona, sino como creador. Afortunadamente la relevancia de estas han sido tan significativas para la cultura latinoamericana que han servido de merecido altar a los nombres de sus creadores.

e)La antipositivista libertad creadora en Alejandro Korn.

A la hora de estudiar la relación entre los cultivadores del positivismo en América Latina y las posturas autocríticas que con relación a las limitaciones de esta filosofía algunos de ellos, con mayor o menor razón, asumieron a principios del siglo XX, resulta indispensable analizar la obra filosófica de Alejandro Korn.

Korn nació en Argentina en 1860 y murió en su país en 1936, pero como hijo de inmigrantes, su ascendencia le facilitó desde niño la posibilidad de cultivar el idioma alemán como segunda lengua materna, por lo que decía que tenía “mente latina y el corazón germano”(201). Este hecho tendría especial significación tanto en su profesión como médico, como en su vocación filosófica, porque le permitió tener un conocimiento de primera mano de la filosofía clásica alemana, en particular de Kant, pero también de otros pensadores germanos y, entre ellos, de Marx y Engels.

Este factor fue también importante en lo referido a su evolución ideológica, ya que no sólo desplegó una prestigiosa labor académica, sino también una vida política y social destacada.

Estudió medicina y se desempeñó la primera parte de su vida como psiquiatra, aunque desde joven estudiaba la filosofía por su propia vía y llegó a ser un destacado profesor de esta última disciplina. Al final de su vida abandona sus funciones como médico y se dedica por entero a la filosofía. Asumió la enseñanza de la Historia de la Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional, desde el año de 1914 hasta su muerte como titular de la cátedra de Ética y de Metafísica. Esto indica que desarrolló una labor académica en esta disciplina muy amplia y a vez profunda.

La trascendencia de su obra intelectual es eminentemente de carácter filosófico. A juicio de Insúa “se cumplió en él una ley propia del trabajo intelectual en Hispanoamérica: la de no ser casi nunca especializado. El pensador, el literato, rara vez se consagra exclusivamente a una actividad, sino desempeña simultáneamente o sucesivamente múltiples oficios. Es una resultante de la organización social”(202).

El desarrollo político de Korn resulta muy interesante. Se mantuvo muy activo en la vida parlamentaria de su país en un proceso de evolución ideológica especial, pues en un inicio se vinculó al partido conservador y luego al socialista, así transitó desde posiciones centristas hacia las de la izquierda, en las que finalizó.

La obra principal de Korn La libertad creadora (1920), prácticamente resume el contenido principal de su pensamiento. “Sus reflexiones sobre la libertad, tiene un interés permanente, y con dichas ideas culmina su ética, que es, por muchas razones, la parte más importante de su filosofía”, sostiene Kempf Mercado (203). Este concepto de *libertad creadora* en cierta forma se deriva de la filosofía kantiana.

También en Apuntes Filosóficos (1934) y una serie de otros trabajos menores que recogen en sus obras, evidencian un pensador realmente muy original en muchas de sus formulaciones y además con una visión muy amplia de los temas que abordaba.

Korn le dedicó mucha atención a estudiar el desarrollo de la filosofía en Argentina e incluso escribió varios trabajos sobre el asunto, como el artículo Filosofía en Argentina y el libro Influencias filosóficas en la evolución nacional. Para él no solo era posible, sino necesario concebir la existencia de una *filosofía nacional* (204) .

Formado bajo la influencia de los filósofos de corte positivista que a finales del siglo XIX estaban de moda en América Latina, paulatinamente rompió con esta filosofía, aunque siempre le reconoció algunos indudables méritos. Su deuda de gratitud con el positivismo la mantuvo durante toda su vida, de manera que si para el caso de la original y auténtica recepción de la filosofía positivista en América Latina hemos sostenido la tesis de que se trata de un *positivismo sui generis* (205), también es válido plantear cierto *antipositivismo sui generis* para el caso de Korn y otros pensadores latinoamericanos de esta generación de principios del siglo XX.

A juicio de Korn, “el positivismo sólo puede ser batido en su propio terreno; es menester reconocerle la verdad relativa, que es su fuerza, y superarla en una concepción más alta. No hemos de borrar del la historia del pensamiento humano toda la segunda mitad del siglo XIX. Tenemos que aceptarla como un momento necesario en la evolución filosófica -deficiente, unilateral, monstruoso pero explicable en su desarrollo genético como un corolario del apogeo de las ciencias naturales. La simple negación desconoce su raigambre histórica y el argumento ontológico no la alcanza”(206).

Esa actitud de permanente reconocimiento de Korn a los valores del positivismo, independientemente de las críticas las que lo sometió ha llevado a algunos investigadores a cuestionarse incluso su condición propiamente de antipositivista como sostiene Alfredo Carrillo al plantear “La actividad filosófica de Korn se dirigió pronto por el camino de la superación del positivismo dogmático de Comte y Spencer. No fue sin embargo un antipositivista sistemático e injusto, pues reconoció la benéfica influencia del positivismo en la renovación de la cultura filosófica en América. Admitió como válidas algunas afirmaciones del positivismo; pero su ámbito le pareció estrecho, demasiado restringido para el vuelo del

pensamiento e incapaz de fundamentar una doctrina de la libertad y del valor, que para Korn era como la sustancia de la filosofía” (207).

En la valoración integral del papel de la obra de Korn en la renovación de la filosofía latinoamericana y la superación del positivismo de sus mejores discípulos Francisco Romero consideró que “se suma Korn al movimiento de renovación filosófica que devuelve su prestigio a la filosofía descubriendo e interpretando los grandes valores del pasado filosófico, acotando en ellos paralelamente el lado de la transitoriedad y el lado de la permanencia. Otros de los motivos centrales de este movimiento renovador, como dije antes, fue la profundización del problema del conocimiento, problema privilegiado porque encierra la clave de los demás y fija las grandes líneas de toda posición filosófica. En este problema y en el de los valores -otro de los temas preferidos de la filosofía nueva- está el aporte original de Korn a la filosofía (208).

Una de las tesis más controvertidas de Korn ha sido su afirmación de que en Argentina se podía apreciar la existencia de cierto *positivismo autóctono* (209), aunque el mismo reconociese que era profesado fundamentalmente por emigrantes, que como es conocido, es un sector social muy significativo en ese país austral.

Esta idea de un positivismo originario de estas tierras, como es conocido, ha sido formulada también para los casos de Chile con José Vitoriano Lastarria, de Cuba con José de la Luz y Caballero y de Colombia con Justo Arosemena y Rafael Nuñez, entre otros.

Algunos discípulos y estudiosos de estos pensadores han considerado que por el hecho de haber formulado algunas ideas coincidentes con esa filosofía con independencia de la obra de Comte, e incluso con cierta anterioridad al pensador francés, se había desarrollado en América Latina una especie de positivismo vernáculo u originario de estas tierras.

De ese modo Korn consideraba que la obra de Juan Bautista Alberdi, era positivista no obstante no haber tenido un contacto previo con el pensamiento de Comte.

Por supuesto que resulta discutible la existencia de tal positivismo vernáculo tanto en América como en cualquier otra parte del mundo. Esta tesis no toma en cuenta adecuadamente el hecho de que las ideas de los pensadores se forman en una nutrición permanente con criterios de distintas procedencias, que pueden coincidir con las que nutren a destacados filósofos como en esta caso y este hecho propicia necesarias similitudes.

Es lógico que hombres de talento como estos pensadores latinoamericanos del XIX pudieran llegar a ideas similares de las de los fundadores del positivismo. Atentos a la producción filosófica ilustrada, muchos de ellos manejaban el francés y el inglés, e incluso el alemán y el italiano, por lo que pudieron beber directamente, lo mismo en la fuente del sensualismo de Locke y Condillac, del empirismo de Hume, y de otros autores como Saint Simon, quienes prepararon el camino y contribuyeron a la nutrición teórica de Comte y Spencer.

Nada tiene de extraño que también influyeran en los presuntos positivistas autóctonos latinoamericanos aquellos pensadores europeos así como otros ilustrados de este continente, que contribuyeron a formar en ellos un pensamiento de corte similar a algunas tesis del positivismo.

Al estar al tanto de ese pensamiento era lógico que tuvieran algunas coincidencias con el pensamiento positivista, lo cual no quiere decir que necesariamente esta corriente naciera en Argentina o en otros de estos países latinoamericanos antes que en Francia. Al respecto Hugo Biagini plantea que “ya no resultan demasiado persuasivas las versiones tradicionales que sostienen la amplia primacía de nuestro positivismo durante el siglo XIX. Mientras, por un lado, se ha desmentido reiteradamente la existencia de una vertiente positivista prematura -supuestamente representada por Sarmiento, Alberdi y otros hombres del '37, que recién en su senectud se acercan a la ideología en discusión -por otro, se ha venido cuestionando la preponderancia del positivismo en las mismas filas de la generación ochentista”(210).

El hecho de la indudable existencia de algunas indudables precoces coincidencias de pensadores latinoamericanos con las ideas de los positivistas europeos debe constituir un elemento de análisis a tomar en consideración a la hora de efectuar la valoración integral del papel y evolución de las ideas positivistas en el mundo. En dicha investigación no se puede ignorar o subestimar las ideas de tal corte emanadas de esta región.

Según Biagini, “pese a las opiniones en contrario, ya el propio positivismo argentino no respondió reflejamente a los dictámenes de ultramar y llegó a exhibir importantes aspectos innovadores, logrando un acceso menos indirecto a las fuentes en cuestión, a diferencia de lo que sucedió en la centuria anterior, donde las distintas expresiones europeas se recibían en general tamizadas por la filosofía francesa” (211).

Algo similar ocurre con las ideas ilustradas. Resulta difícil pensar que nuestros ilustrados solamente fueron meros reproductores de ideas importadas desde Europa, sin que a la vez no hayan sido capaces de incorporarles elementos de valor propio que deben formar parte a su vez de necesario balance compendiador e integral de todo pensamiento ilustrado del orbe (212).

Esta premisa metodológica de la investigación debe servir también a la hora de enjuiciar a otras corrientes de la filosofía contemporánea como el marxismo, la fenomenología, la analítica, el neotomismo, el postmodernismo, etc., en las que no es adecuado ignorar los aportes de pensadores latinoamericanos.

Por otra parte no se debe subestimar que había en América Latina en aquella época un condicionamiento social e ideológico que favorecía las ideas de corte positivista como eran el culto al orden y al progreso burgués, la confianza absoluta en la ciencia, el anticlericalismo, el antioscurantismo, etc.

Todos esos fueron factores de favorable acogida en Argentina, país conformado en gran parte por inmigrantes, muchos de ellos liberales, socialistas, anarquistas que simpatizaron como las revoluciones del 48 en Europa, como los propios padres de Korn. Otros llegaron después de la

Comuna de París,(1781) y esto dio lugar a que haya un ambiente favorable a este tipo de pensamiento irreverente con los poderes anteriormente establecidos, como se aprecia también en el positivismo, críticos de la Iglesia y la oligarquía conservadora que pretendía mantener las relaciones de producción precapitalistas aun predominantes en Latinoamérica.

En aquellas condiciones la mayor parte de las ideas positivistas resultaban progresistas en aquel contexto histórico.

Arturo Andrés Roig en sus valiosos análisis sobre la historia de las ideas en ese país en esa época, y en especial el espiritualismo y el krausismo tan hostiles al positivismo, ha reconocido que su "interés por descubrir todo este mundo ignorado y reestablecerlo en sus procesos, no implica bajo ningún punto de vista una actitud de desvalorización del significado histórico del positivismo argentino, que es -y ya lo hemos afirmado- para nosotros el momento en el que por primera vez el pensar

filosófico se instaure con una fuerza y valor que no había alcanzado entre los románticos, hecho este paralelo al despertar y crecimiento de la ciencia argentina y a la primera etapa de madurez y consolidación de nuestra vida universitaria. Los positivistas dieron al quehacer intelectual una presencia social hasta entonces no conocida” (213).

Pero Korn se percató de que el positivismo poseía múltiples defectos y causaba males y daños mayores si no se llegaba a desarraigar adecuadamente de la mentalidad predominante en aquella época, según la cual la ciencia era omnipotente. Por esa razón planteaba con satisfacción se había producido un desarrollo notable en el pensamiento filosófico latinoamericano de la nueva época, sin embargo aún lo consideraba algo insuficiente por múltiples razones, entre ellas que no siempre las nuevas corrientes filosóficas de moda daban acertada y plena respuesta a aquellas inquietudes no resueltas por el positivismo. A su juicio: “ Entre nosotros en el transcurso de los últimos veinte años, se ha sobrevenido la decadencia evidente de las doctrinas positivistas, no han sido reemplazadas por una orientación de igual arraigo. Se advierte el desconcierto de los períodos de transición. De manera apreciable; ha crecido, sin embargo, el interés por los estudios filosóficos, aunque no siempre se nutre de las primeras fuentes”(214).

Esta afirmación contribuye de algún modo a reafirmar la tesis según la cual el positivismo fue la filosofía predominante en el ambiente latinoamericano de finales del siglo XIX y permeó de algún modo toda la vida intelectual, política, pedagógica, jurídica y cultural en general del mundo latinoamericano de esa época.

Los filósofos latinoamericanos neidealistas de distintas orientaciones que aparecen a principios del siglo XX, se convierten en un baluarte de la reacción antipositivista que se enfrenta al imperio cientificista propugnado por el positivismo. Pero tal sustitución de paradigmas no se produce de forma sencilla. En primer lugar no se produce una crítica unilateral a los avances de la ciencia. Todo lo contrario, se le sigue apreciando en correspondencia con la herencia del pensamiento ilustrado como una pilar fundamental de la sociedad moderna, pero, a la vez, se le sitúan límites a sus poderes. El irracionalismo y el neovitalismo que toman fuerza no reemplazan fácilmente al positivismo. Este mantendría aún durante algún tiempo su poderosa influencia en determinados sectores intelectuales, al punto que algunos investigadores llegan a considerar que en determinados

países latinoamericanos prevalecerá hasta bien adentrado el siglo XX. Esto, naturalmente, produce cierto desconcierto.

Comienzan a llegar las ideas de los cultivadores de la filosofía de la vida, como Bergson y Nietzsche, y posteriormente arraiga también el pensamiento de Ortega y Gasset. El filósofo español visita Argentina y este hecho fue muy significativo para la vida cultural de los años siguientes. Según Korn, “la presencia de Ortega y Gasset en el año 1916 fue para nuestra cultura filosófica un acontecimiento. Autodidactos y diletantes tuvimos la ocasión de escuchar la palabra de un maestro; algunos despertaron de su letargo dogmático y muchos advirtieron por primera vez la existencia de una filosofía menos pedestre. De entonces acá creció el amor al estudio y aflojó el imperio de la doctrina positivista”(215). El vitalismo existencialista de Ortega y Gasset contribuye a propiciar el toque definitivo para el ocaso del positivismo.

“EL relato positivista, -señalan Salazar y Marquínez- en consecuencia, debía ser superado desde otro relato, más íntimo, más esencial, más creíble: la plena libertad del espíritu manifiesta en la actitud estética, ética y metafísica. Ante el fracaso del relato de la emancipación por la ciencia y por la moral, es necesario penetrar a otro ámbito en donde la promesa se realice de manera más efectiva: la metafísica. Al recuperar su horizonte, se recupera también la viabilidad de la promesa de la vida y la cultura”(216).

Pero Korn fue muy prudente, al igual que Rodó en cuanto a no rechazar unilateralmente de forma integral a todo el arsenal teórico del positivismo. No asumió la postura oportunista que es común en determinados momentos de crisis de determinadas doctrinas como ha sucedido en la actualidad con el marxismo después de la crisis del socialismo real en que se ha puesto de moda lo que Mario Benedetti y ha denominado la industria del arrepentimiento ante los cual hay siempre que estar prevenidos, porque en cualquier momento pueden ser víctimas de un nuevo arrepentimiento, ya que como sugiere el escritor uruguayo “en el mercado de la delealtad el arrepentimiento no es la más fiable de las garantías”(217).

En su lugar Korn y otros destacados miembros de aquella generación como Rodó, Caso, Vasconcelos, Vaz Ferreira, reconocieron siempre los méritos y valores del positivismo, aunque simultáneamente le criticas sus múltiples insuficiencias. En especial destacó lo difícil que resultaba superar las tesis por lo que reseñó la siguiente anécdota: “en 1917 se reunió un grupo de jóvenes para fundar el Colegio Novocentista, de vida breve y azarosa. Sus componentes concordaban en un principio negativo: combatir el

Positivismo. Por lo demás no sabían como sustituirlo, víctimas de la más sabrosa anarquía. Empezaron por estudiar a Platón y acabaron por arrojarse los mamotretos a la cabeza, sin mayor eficacia penetrante”(218).La cuestión no había sido tan simple al tratar de deshacerse del positivismo que como vital aire de aquella generación al tratar de echársele por la puerta se colaba por la ventana.

Korn insistió en las ventajas que había traído el enfoque positivista para el pensamiento latinoamericano y universal en general de su tiempo. Algo que se hizo muy común en casi toda aquella oleada antipositivista fue el señalamiento de que el positivismo acentuaba demasiado el aspecto científico de cualquier problema pero desconocía o subvaloraba el momento ético y axiológico en general.

Según Tochia Estrada: “En este momento de transición Korn se sitúa ante el positivismo como un fenómeno superado, pero a la vez suficientemente cercano como para ajustar cuentas con él.(...) Korn no se opuso al positivismo en tanto este representaba -o reivindicaba para sí- una actitud científica, según hoy entenderíamos la expresión. Esto, pensaba Korn, debía mantenerse, lo que en cambio debía superarse era la incapacidad positivista de comprender en su peculiaridad el fenómeno humano y de fundamentar una ética en la libertad del sujeto moral” (219).

Tampoco el positivismo prestaba mucha atención a los componentes irracionales y emotivos de la conducta humana que acompaña a la libre acción humana. Korn en unos de uno de sus trabajos en que analiza esta cuestión que resulta muy significativo, haya titulado en latín “*Incipit Vita Nova*” (1918), tal vez como expresión de añoranza por los viejos tiempos del cultivo de los estudios humanísticos, sugiere:

“(…) no estamos dispuestos a renunciar a ninguna de las conquistas realizadas; por el contrario, esperamos acrecentarlas e intensificarlas merced al instrumento incomparable del método científico. [aquí se refiriere básicamente al enfoque positivista. P.G.](…) Pero la ciencia no basta. Es necesario subordinarla a un principio superior, a un principio ético. No se concibe una ética sin responsabilidad, sin sanción, y sobre todo sin libertad. La nueva filosofía ha de libertarnos de la pesadilla del automatismo mecánico y ha de devolvernos la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino. No somos la gota de agua obediente a la ley del declive, sino la energía, la voluntad soberana que rige el torrente. Si queremos un mundo mejor, lo crearemos”(220).

Critica en el positivismo su mecanicismo y determinismo fatalista al concebir al hombre como una especie de polea o engranaje de una maquinaria. Korn insiste en el papel de la voluntad, de la libertad, y de la creatividad humana la cual no puede dejarse aplastar por regularidades inexorables, que bien son válidas para el mundo de la física, la mecánica, la biología y de las ciencias naturales en general pero no para la compleja actividad del hombre. Ese es el principal defecto que la nueva generación filosófica latinoamericana, que se instala a principios del siglo XX a la cual pertenece Korn le criticará con razón al positivismo.

Con razón apunta Torchia estrada que “el punto principal que separa a Korn del positivismo es el modo de concebir la libertad en la conducta humana. Si la conducta del hombre está determinada rigurosamente por su estructura biológica -o por cualquier otra forma de absoluta determinación - no hay lugar para la responsabilidad y, en consecuencia, la constitución de la ética es imposible(221).

Por ese mismo motivo Korn se opone a considerar a la filosofía como una ciencia exacta, “ni ha de revestir nunca una forma definitiva; debemos , por el contrario, apartar las ciencias exactas, autónomas en su estructura matemática, de la apreciación filosófica”(222). De tal modo la consideración filosófica del pensamiento y en general de la vida espiritual del hombre y del conjunto integral de las relaciones sociales no puede regirse por los mismos parámetros con los que se construye un edificio, o se descubre una nueva función orgánica de los protozoos. La complejidad y especificidad del análisis filosófico solo es equiparable en alguna medida a la de otras esferas de la espiritualidad humana como el arte, la política, la religión, etc., que en última instancia aquel siempre de algún modo les sirve de fundamento y donde la ciencia también ocupa un relativo lugar pero jamás las abarca y domina plenamente.

Korn reconoció el papel desalienador que desempeñó en su momento el positivismo al enfrentarse a esquemas de pensamiento obsoletos y a los residuos escolásticos que aun merodeaban en el ambiente filosófico latinoamericano decimonónico. A su juicio “el Positivismo, que hoy también pertenece al pasado, a pesar de todo, realizó una obra fecunda; fue un movimiento libertador de rancios hábitos mentales, aunque haya dado lugar a otros igualmente perniciosos.(...) Vivimos ahora el ritmo antipositivista, un resurgir tardío de corrientes metafísicas que por incapacidad creadora se limita a renovar o readaptar posiciones pretéritas”(223).

Esa es la causa que condujo tanto a Korn como a otros miembros de esta nueva , completándola generación de pensadores a plantear que era absolutamente imposible eliminar por completo a la filosofía positivista por lo que no había otra alternativa como sugiera Zea que “aceptarla en lo que fuese útil para los fines de los pueblos latinoamericanos, completándola con otras filosofías igualmente útiles y necesarias. “no podemos continuar con el positivismo -agregaba el argentino Alejandro Korn-, agitado e insuficiente, y tampoco podemos abandonarlo como un elemento subordinado a una concepción superior...”(224). Así se ponía de manifiesto la consecuente actitud dialéctica de superación de las formas filosóficas inferiores por las superiores en la historia del pensamiento propugnada por el filósofo austral.

Uno de los defectos que Korn, hasta sus últimos días, le señalaría al positivismo es no comprender adecuadamente la diferencia que existe entre la realidad y el conocimiento efectivo de ella. Por eso denunciaba esta postura al señalar: “(...) apuntemos una observación al positivismo que, quizás, a muchos sorprenderá: la verdad científica no es la verdad real. Esto lo desconocieron los positivistas. La verdad científica es una abstracción; la ley a la que se cree están sometidos los hechos es una construcción artificial de nuestra mente; los hechos no coinciden con la ley”(225). Para Korn “la riqueza y la complejidad del mundo empírico no cabe dentro de las reglas matemáticas”(226). Por tanto jamás ninguna ciencia, para el filósofo argentino, podrá agotar la riqueza del complicado mundo real y las infinitas posibilidades de modificación de los fenómenos que aunque sometidos a leyes también están sujetos a un permanente libre juego de fuerzas contrapuestas incluso que condicionan los resultados más adversos.

El ciego fatalismo que en cierto modo presuponía una visión positivista del mundo era lo que más rechazo encontraba en la nueva generación filosófica, ya que a juicio de ellos, este criterio limitaba la construcción de ideales. Para Korn, “todo ideal importa señalar una finalidad, una meta hacia lo cual debemos encaminarnos. Eso implica la posibilidad de hacerlo. En realidad, el positivista consecuente no puede tener ideales, pues obedece por fuerza de ley ineludible a la evolución cósmica. ¿ Puede la gota de agua modificar el curso del río y fijar de antemano donde debe desembocar?”(227). Por supuesto que no es cierto que los positivistas carecieran de ideales y no luchasen por su consecución pero lo cierto es que su reduccionismo mecanicista o biologista limitaba el radio de acción de la libertad humana.

Otra insuficiencia que Korn encontraba en el positivismo era hiperbolización del conocimiento experimental y la ausencia de reconocimiento presunto valor para él del conocimiento metafísico. Según Korn el positivismo de procedencia francesa, inglesa o alemana poseía “un rasgo común, una nota esencial que consiste en sostener que no es posible trascender al conocimiento experimental, de que no es posible el conocimiento metafísico; es la parte negativa del positivismo” (228). Tal vez la parte negativa de Korn y toda la generación antipositivista haya sido propiciar que el pensamiento metafísico pretendiera alcanzar un status de plena validez epistemológica.

La postura de Korn como la de la mayoría de los miembros del grupo antipositivista consistía en no circunscribir la acción humana a férreas leyes. Se oponían, y en esto tenían razón, a concebir la sociedad sometida a regularidades mecánicas, sin considerar que en el hombre hay siempre algo libre y vital, que le hace construir nuevas formas de existencia material y espiritual. Esa es la razón por la cual se propicia el rechazo hacia todo tipo de cientificismo dogmático y de determinismo propios del positivismo, criticados por pensadores vinculados al desarrollo científico como Poincaré o Meyerson, y filósofos vitalistas como Bergson. Al respecto planteaba Korn que “el determinismo mecánico del devenir queda reducido a una interpretación pragmática que no excluye el anhelo de libertad, resorte íntimo de la cultura humana”(229). De tal modo acentúa el enriquecedor papel de la libertad frente al determinismo.

La filosofía positivista no satisfizo a estos pensadores latinoamericanos quienes buscaron en nuevos idealistas como Benedetto Croce, el filósofo hegeliano italiano, que decía Korn al respecto: “Croce nos interesa ante todo por arrasadora polémica contra el positivismo, el racionalismo y las formas espurias de la filosofía científica; su constitución dialéctica de la autoevolución del concepto universal concreto, coincide con la metafísica, la de los opuestos de la unidad absoluta e inmanente del eterno devenir; si acaso, no nos convence, pone en nuestro animo una visión amplia del proceso universal, *sub aespetic a eternitatis*” (230).

Aunque no estaba convencido totalmente de que el idealismo objetivo de Benedetto Croce fuese la solución, ya que era un hegelianismo redomado, le agradaba su espíritu antipositivista. Compartía, en última instancia, con el pensador italiano la formulación de una dialéctica del espíritu que estaba presente en la filosofía hegeliana, en lugar de una visión dialéctica mecanicista y dogmática del desarrollo.

Aspiraba como todo genuino filósofo a la conformación de una nueva visión del mundo. Esa es la razón por la cual se aprecian las intenciones renovadoras de la filosofía de Korn. Ellas le hacen resentirse de José Ingenieros, a quien considera que “ Por rechazar el dogmatismo de las supersticiones místicas se entregó al dogmatismo de las ciencias naturales”(231). Eso le critica al positivismo, que por tomar una postura crítica frente al oscurantismo, a lo sobrenatural, y a las religiones, cayó en otro dogmatismo, en el del culto ilimitado a las ciencias, como si estas fueran omnipotentes, realmente pudieran dar solución final a todos los problemas.

Esto no significa que Alejandro Korn no estimulase el conocimiento de los filósofos positivistas. Por el contrario, él sostenía, que había que estudiar a Alberdi, Sarmiento y a Ingenieros, así como a otros filósofos nacionales. Wogt ha sostenido que desde el punto de vista filosófico la obra de Korn es más importante que la de Ingeniero, pero los libros de Ingenieros por tratar temas más concretos tienen más importancia para la vida intelectual de América Latina (232).

Korn estaba convencido de que en Argentina se había producido una filosofía nacional y que la filosofía latinoamericana podía constituirse en una filosofía con su dignidad propia. Por eso plantea que como americanos o como argentinos podemos y debemos ejercer el oficio especulativo por excelencia, de hecho lo hemos ejercitado y Ante la cuestión de ¿Cómo llamar a esta histórica realidad?. En lugar de filosofía en América. Prefiera denominarla filosofía americana.

Un hombre de esta formación que tuvo una formación, primero positivista y luego neokantiana, es lógico que algunos coincidan en considerarlo fundamentalmente como un neokantiano. Otros lo caracterizan como un subjetivista y empirista al estilo de Hume y del empirismo inglés. También se le identifica con la axiología de corte fenomenológica(233). Pero hay razones suficientes para cuestionarse si es realmente puede ser caracterizado de tal modo.

La esencia de la postura epistémica y ontológica de Korn respecto al filosofar es el fenomenalismo típico de los positivistas. De ahí partió en cierta forma y siguió arrastrando ese empirismo subjetivista, que propició que en la obra de Korn aflorasen elementos escépticos e incluso agnósticos, aunque él rechazaba que fuese considerado un escéptico (234). Aunque abiertamente rechazase caer en las redes de una y otra posición, pero tales elementos eran propios de esta generación intelectual de corte

irracionalista y neovitalista. Otra conclusión es difícil de extraer de las siguientes palabras “debemos tener en cuenta que el mundo externo no es una realidad conocida, sino un problema que por de pronto existe solamente, existe en pura conciencia”.

En este sentido la influencia kantiana es marcada. Kant veía el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad. Korn, por su parte sostiene más o menos lo mismo cuando asegura que , “también el espacio y el tiempo, las dos magnitudes en que se encuadra el proceso cósmico, sólo se conocen como elementos de la conciencia y su existencia real fuera de ella no es un hecho comprobado”(235). Y más adelante plantea: “Fuerza es superar estas sugerencias para darnos cuenta de que , a la par del mundo corpóreo, también la existencia del tiempo y del espacio no la conocemos sino como un hecho de conciencia” (236).

Tal planteamiento es expresión de subjetivismo que le conduce al terreno del agnosticismo. Aunque el públicamente se declare en contra de ambos caía en ellos por no tener una adecuada valoración de la correlación entre lo objetivo y lo subjetivo.

Korn pensaba que en “la filosofía, el mundo objetivo esta fuera del yo, pero no fuera de la conciencia”(237). En otro momento asegura que “el ser es idéntico al pensar”, planteamiento este que hace recordar al idealismo de Parménides.

A su juicio “el mundo objetivo obedece a normas necesarias. El mundo subjetivo carece de leyes, es libre. En el primero se desarrolla mecánicamente una serie de hechos forzosos que pueden preverse. En el segundo actúa una voluntad que quiere lo que se le antoje y cuyas resoluciones no pueden preverse. Aquel obedece a causas perdidas en el pasado, este a finalidades proyectadas en el futuro. Frente al mecanismo físico se yergue el yo autónomo”(238).

El filósofo argentino concibe la libertad plena como la unión de la libertad económica y de la libertad ética que se presuponen, por tanto no la cuestión como planteaban los positivistas de la lucha por la existencia sino la lucha por la libertad. Evidentemente hay una gran dicotomía en la posición filosófica de Korn, pues reconoce que existe un mundo objetivo que, en primer lugar, no resulta, para él, tan objetivo porque necesariamente está concebido a través de nuestra conciencia.

En ese mundo objetivo puede ser que actúen las leyes, las regularidades y otros mecanismos, pero el hombre que es un sujeto

consciente y espiritual que tiene la libertad como guía e instrumento para acercarse a esa realidad.

A Korn lo que más le interesa, en última instancia, es el hombre y no tanto la realidad en sí misma. No es el mundo objetivo como algo ontológicamente dado lo que se propone demostrar, sino la relación del individuo en su libertad creadora como él la concibe. A su juicio “libertad y ética son completamente correlativos. La concepción mecanicista, al extender la determinación física al sujeto, le arrebató los fueros de la personalidad. Sustituye la autonomía por el automatismo y no hay alarde dialéctico que, sobre esta base, pueda construir una ética”(239). Lo que le interesa a Alejandro Korn es apreciar como los individuos se construyen su mundo. Esta concepción dejaría una huella muy grande en su discípulo Francisco Romero, especialmente en su personalismo.

Según Korn en su principal obra La libertad creadora “si este mundo esta fuera del yo, no esta fuera de la conciencia. Las sensaciones, que son sus elementos constitutivos son hechos psíquicos, y otra noticia no tenemos de su existencia”(240). Esta postura es similar a la del empiro-criticismo, que Lenin tanto criticaría por su subjetivismo (241).

Argentina fue uno de los pocos países de América Latina tuvo alguna recepción esta corriente derivada del positivismo con Carlos Octavio Bunge. Este fue uno de los escasos latinoamericanos que se dejaron cautivar por el empiro-monismo sensualista al estilo de Ernst Mach y de Richard Avenarius. Estos consideraban que las sensaciones son el elemento del mundo, es decir, los ladrillitos sobre los cuales se construye la realidad. De lo que se infiere que si no hay sensaciones no existe el mundo y por lo tanto si morimos todos, desaparece el mundo, pues no hace falta si ya no estamos en él.

Esa visión conduce evidentemente al solipsismo y ante la pregunta de si ha existido el mundo antes que el hombre. Según algunos empirocriticistas si no existiera el hombre para el cual existiría el mundo, por lo menos el mundo existiría para la conciencia de alguna mariposa o de algún gusano. Tiene que haber algún sujeto que perciba el mundo para que este sea propiamente tal.

Estos elementos de solipsismo no son muy evidentes en la obra de Korn, pero subyacen. Así por ejemplo cuando él plantea: “La realidad tampoco se conmueve porque le veamos un desarrollo material, o psíquico, preferimos lo último por ser la única manera de conocerla, las otras son hipotéticas”(242).

El prefiere la visión psíquica de la realidad ya que es la única, a su juicio, segura. En cambio admitir la existencia de la realidad material o sus propiedades energéticas es algo que lo distancia gnoseológicamente del marxismo, aunque en el plano sociopolítica tenga muchas mas coincidencias.

En su obra principal, en su segunda edición arreglada en 1926, al respecto plantea : “No escribo para quienes aún padecen de realismo ingenuo”(243). ¿Qué puede significar este planteamiento ? Por realismo ingenuo sea caracterizado incorrectamente por lo común a todos los materialistas, así como a los positivistas, y en general aquellos que aceptan la existencia de una realidad objetiva con independencia de nuestras sensaciones. Admitir que existe un mundo fuera de mi conciencia con independencia del yo, es lo que ellos llaman realismo ingenuo, que no resulta del agrado de este tipo de neovitalismo de Korn.

A su juicio: “este universo visible y tangible, que se extiende en el espacio y se desarrolla en el tiempo, no lo conocemos sino como un fenómeno mental”(244). Para él solo poseemos una visión mental del espacio, del tiempo, de la materia, así como del movimiento de las partículas, de los átomos, etc. Entonces se debe tener presente que para esta concepción tener presente que el mundo externo no es una realidad conocida sino un problema que por de pronto cuanto existe, solamente existe en una conciencia. Muere la conciencia acaba el mundo

En esencia estas son las mismas tesis del subjetivismo de George Berkeley, quien sostenía que si yo gusto, huelo, toco una manzana, se debe inferir que la manzana existe, al menos en este salón donde la toco, la huelo, la siento. Pero si salgo allí a otro lugar y no la percibo, la gusto, toco, huelo, no puedo estar seguro sí la manzana continúa existiendo. Tal es verdad el argumento más ingenuo de ese tipo de solipsismo y de idealismo subjetivo más consecuente cuando es llevado hasta sus últimas consecuencias.

Eso es lo que da lugar a que en última instancia en la epistemología de Korn hayan elementos agnósticos. Y cuando se efectúa un balance integral de esas posiciones resulta cuestionable estimular en el proceso educativo de niños y jóvenes tales elementos de agnosticismo, escepticismo, solipsismo y todo tipo de subjetivismo. En tal caso es mejor, con todos los defectos que porta en sí el positivismo, estimular el culto a que se puede ir construyendo el mundo a partir del papel que juegan las ciencias. Korn reconocía que los conocimientos científicos avanzan

constantemente “porque la ciencia no es un sistema de dogmas cristalizados, sino una tarea perpetua”(245).

El defecto tanto del positivismo como de la reacción antipositivista radicó en que no prestaban suficiente atención a al innegable hecho de que el hombre no conoce de una vez y por todas, sino que va conociendo la realidad paulatinamente a través de verdades relativas con suficiente contenido objetivo de veracidad.

Fue la falta de una visión dialéctica de la construcción de la verdad lo que hizo a Alejandro Korn como a otros tantos filósofos latinoamericanos de esta generación antipositivista caer en posturas agnósticas. Esto se observa en su texto “Hegel y Marx”: cuando plantea :”A mi juicio, la construcción metafísica del proceso ideal cuya ley dialéctica poseemos, constituye una idea demasiado audaz, hago extensible este criterio a toda tentativa metafísica que trata de superar el conocimiento de la realidad tempo-espacial, participó de la opinión de Kant que decía ‘en el fondo de las cosas hay algo que no conocemos y que tampoco conoceremos, sino solo a través de las categorías de nuestro entendimiento, toda tentativa metafísica es infructuosa si ella pretende darnos una verdad absoluta, si pretende ser una ciencia que transmite conocimientos evidentes por que ellos sobrepasan nuestra capacidad cognoscitiva”(246).

De sus análisis no se puede inferir que existan elementos de absolutez en la verdad, porque nuestro conocimiento, nuestra capacidad cognoscitiva, no posibilita que logremos la verdad. A eso le llamaría metafísica, como consideraba al materialismo, es decir, a admitir la posibilidad de que exista una realidad objetiva con independencia del sujeto.

También para él admitir que exista la posibilidad de conocer esa realidad, era una postura metafísica. Lo que hace Korn es utilizar los mismos argumentos del pensamiento positivista que también le llamaba metafísica a ese tipo de búsqueda de causas primeras o de causas últimas, pero con otra tonalidad que no es la misma de los positivistas. Para él, la metafísica no era una ciencia, sino sólo un consuelo (247), sin embargo le otorgaba un determinado valor epistémico, pues “La metafísica es, por consiguete, la tentativa de tener un conocimiento de algo que supere el dominio de la experiencia, el dominio de la naturaleza. Y como los límites de la experiencia y de la naturaleza son el espacio y el tiempo, la metafísica es algo que supera a estos dos aspectos” (248).

En este aspecto Alejandro Korn se comporta como un Kantiano, no sólo en lo referido a la teoría del conocimiento”, sino además en su axiología.

Según Risieri Frondizi la Crítica de la razón pura lo convenció de la imposibilidad de la metafísica como conocimiento(249). Por tal motivo Montagne, Arostegui y Pita sostienen que a pesar de su negación de la “cosa en sí” kantiana, que se asemeja a las posiciones de las escuelas de Baden y Marburg, sin embargo el pensamiento filosófico de Korn, tiene su especificidad propia como negación del positivismo(250), “y está más cerca del espíritu del sistema kantiano que el propio neokantismo alemán de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX”(251).

Kant en sus triologías de críticas, planteaba que el hombre por la vía epistémica no podría resolver todos y cada uno de los problemas ya que el agnosticismo que estaba presente en su concepción del mundo.

Para el filósofo alemán el hombre no podría llegar a conocer las cosas en su última determinación, por tanto este al menos debía comportarse de la mejor forma posible para proceder en correspondencia con la aceptación de la acción con los otros hombres y asumir así lo que llama *imperativo categórico*, de una manera lo mas racional posible.

Esa postura dio lugar a que de la obra de Kant se derive un culto especial a los valores que la escuela neokantiana posteriormente desarrollarían con fuerza. Alejandro Korn siguió ese hilo conductor kantiano y por esa vía, con independencia, de lo haya hecho con conocimiento o no de las ideas de Windelband y Rickert, lo cual puede ser posible, ya que dominaba el alemán, lo cierto es que llega a las mismas consideraciones del tema del valor. Según Carrillo la axiología de Korn es la parte más sistemática y original de su obra(252).

Korn sostenía que todos los valores son relativos, pues consideraba que los valores absolutos son creaciones del idealismo ingenuo y el no se consideraba a sí mismo en esa posición. Al parecer no tenía inconvenientes en ser considerado un buen idealista, pero muy consciente, de que fuese nada ingenuo, sino un *idealista inteligente* como les llamó Lenin a aquellos filósofos como Aristóteles o Hegel más cercanos a las posiciones del *materialismo inteligente*, es decir el marxismo, que este de los materialistas vulgares.

Sostenía que los valores son una expresión de la voluntad, al igual que la cultura; y valores y cultura se desarrollan en lo que el llama *libertad creadora*.

Si por una parte la historia de la humanidad ha sido la historia de las matanzas, de la subestimación del hombre y si, por otra, a su juicio, las ciencias no han sido por sí mismas, capaces de tomar en cuenta el

componente axiológico porque para su juicio en la ciencia no prevalecen los valores, sino simplemente hay hechos, entonces la cuestión axiológica no ha sido muy privilegiada en filosofía hasta los últimos tiempos. Ese fue también para Korn una de las deficiencias del positivismo cuando planteaba “No es difícil hallarla diferencia característica entre las ciencias naturales y las culturales. Aquellas se desempeñan con el concepto de la causalidad, en estas prevalece el concepto de la finalidad. La filosofía positivista del siglo pasado desconoció esta dualidad; quiso a todo trance construir un monismo científico y no vaciló en extorsionar la realidad en obsequio a su apriorismo determinista”(253).

Por supuesto que tal criterio es muy cuestionable porque en todo científico, independientemente de lo que el diga o piense de sí mismo, siempre hay una actitud valorativa, y no es productor exclusivo de una simple constatación con pretendida neutralidad axiológica weberiana.

Algunos científicos sostienen el equivocado presupuesto que al dedicarse a la ciencia lo hacen con independencia de los juicios de valor sobre su actividad. Por tanto parecería que lo que se hace con el producto de su actividad científica les sería indiferente. Pero eso no es cierto.

A Einstein le dolió mucho lo que hicieron con sus descubrimiento en el campo de la física, pues no era su intención que se produjeran las bombas atómicas.

A los científicos de las grandes potencias militares que a veces generan enfermedades artificiales, no es posible que lo hagan con total indiferencia, como fueron las prácticas médicas de los campos de concentración nazi.

En ningún caso se trata de científicos descontaminados de ideología. Aunque si es posible que su posición ideológica no siempre sea la más progresista, pero siempre esconden alguna (254).

En sus análisis sobre el valor Korn considera el valor como objeto de una valoración, pues propone llamar “valoración a la reacción de la voluntad humana ante un hecho. Lo quiero o no lo quiero, dice. Llamaremos valor al objeto de una valoración afirmativa”(255).

Así se aprecia una intensión marcada por reconocerle fuerza los valores como una especie de nueva dimensión de la realidad que no siempre la filosofía ha tomado en consideración. Esto guarda relación con el voluntarismo que Korn comienza a darle a su filosofía ya en su época de madurez en correspondencia con su concepción concreta de la libertad.

Para él “la libertad, es un hecho vivo de la conciencia o no existe” (256) y en ese sentido criticaba las especulaciones del idealismo alemán sobre la

trascendencia de la misma."Por libertad -sostenía- no entendemos nada metafísico. La oposición de necesidad y libertad aplicada a la esencia absoluta carece de sentido. La libertad a que nos referimos es un estado de conciencia,(...) la ausencia de toda coerción" (257).

En concordancia con la tesis de Schopenhauer, de que el mundo es voluntad y representación, Korn insiste en que el mundo tiene que ser el producto de una creación humana.

En cierto modo se puede estar de acuerdo con esta formulación en dependencia del contenido del concepto mundo, si se refiere a la sociedad humana, por ejemplo, es inconcebible admitir su realidad al margen de la creatividad humana y el papel que en ella juega la voluntad. En ese sentido el mundo no es el producto de una determinación ciega e incognoscible, que no se sabe de donde procede ni tampoco es el producto de una deidad supraterrrenal que no tiene en consideración la acción de los humanos.

Pero una cosa es admitir que la voluntad de los individuos y de los grupos sociales, de las clases, países, pueblos, generaciones, etc., de cualquiera de las múltiples formas en que los hombres se organizan y constituyen y otra cosa es pensar que el resultado final del desarrollo social sea simplemente el producto de una voluntad que no tome para nada en consideración las relaciones objetivas que existen en ese mismo mundo. Si no se tienen presentes las regularidades de las relaciones materiales, -y ese es uno de los defectos de la filosofía de Korn-, cuando se hiperboliza el papel de la voluntad se hiperboliza la función de la individualidad y la subjetividad, a partir del criterio de "el sujeto no se mantiene frente al mundo en actitud contemplativa" (258), lo cual no deja ser cierto. Ese es un error propio de toda esta filosofía de corte irracionalista y neovitalista.

Al criticar el marxismo y el positivismo, -a los que consideraban especie de harina de un mismo costal-, pensaban que el problema consistía en que ni uno ni el otro valoraban adecuadamente el papel de la individualidad y de la voluntad creadora del individuo.

Por ese terreno desembocaban en un voluntarismo tenaz, como puede apreciarse al considerar que la voluntad es soberana y dispone de la decisión heroica. Para Korn la voluntad es el elemento que determina todo en el mundo. De tal modo la voluntad puede modificar los regímenes políticos, las sociedades y el mundo, en general.

Esto da lugar a que Alejandro Korn piense que las sociedades hasta ahora existentes, sea la capitalista o no han podido resolver los problemas del hombre porque no han tenido en cuenta el papel de la voluntad.

Sostiene que el marxismo constituía un intento fallido por resolverlo, pues pensaba que el socialismo había querido superar las contradicciones existentes entre el individuo y la sociedad, pero no lo había logrado.

Korn fue diputado de la Asamblea Nacional y evolucionó ideológicamente desde el partido radical en tránsito por el conservador y finalmente coincidió con las tesis de socialista. Esto demuestra una radicalización ideológica impresionante.

Los primeros trabajos de Korn de principios de siglo fueron muy críticos del marxismo y del socialismo.

Pero paulatinamente al apreciar la experiencia de la Revolución de Octubre en Rusia concluye que el socialismo parece ser una alternativa válida. Eso no significó que se identificara con el socialismo soviético, ni con la interpretación que en la URSS se efectuaba del marxismo.

Según su criterio con el marxismo se había cometido una injusticia, al igual que cuando se criticaba indiscriminadamente al positivismo, cuando no se le conocía en su integralidad.

Korn estaba al tanto de la filosofía alemana y eso posibilitó que sus ideas sobre el marxismo y el socialismo, fuesen paulatinamente de aproximación y simpatías.

Aunque en un momento llegó a clasificar, como era común en aquellos tiempos, a Marx como positivista,(259) y consideraba que junto con Comte y Spencer, el positivismo había llegado a “su expresión más perfecta” (260). finalmente supo establecer la adecuada diferencia que separaba al pensador alemán de aquella filosofía. Inicialmente sostuvo que “la posición filosófica de Marx es la positiva” (261).

Cuando plantea la existencia de “la construcción maciza de Marx”; implica el reconocimiento de un aparato teórico muy sólido, pero a la vez tal simpatía con Marx no implicaba que se hiciese extensiva a todos los marxistas.

Dudaba de que se hubiese hecho una adecuada interpretación de la obra de Marx. Incluso es uno de los primeros en plantear que el marxismo se estaba dogmatizando en la Unión Soviética, pues se comprendía adecuadamente el sentido del materialismo histórico, que para él, poseía un extraordinario valor, aunque necesitaba, a su juicio de una revisión

(262) ya consideraba que el marxismo no era propiamente materialismo, de acuerdo a la concepción peyorativa que tenía de esta postura filosófica.

Para Korn el determinismo marxista de la libertad económica debía complementarse con la libertad moral, preconizada por él, aunque reconocía que “en las ciencias sociales ha terminado el dominio exclusivo del factor económico y vuelve a apreciarse el valor de los factores morales. El mismo socialismo ya, más que el socorrido teorema de Marx, invoca la solidaridad, es decir, un sentimiento ético” (263).

Korn, imbuido por las ideas del socialismo ético de Berstein y el pensamiento Kautsky, consideraba que el socialismo tenía que ser eminentemente el producto de una función y actividad ética, aunque reconocía como un mérito de Marx que había vinculado el socialismo al movimiento obrero(264).

No lo consideraba tanto el resultado de una revolución, ni de una transformación política y económica, si no de la idílica, -para no decir la ilusa-, transformación de la conciencia ética.

Tal concepción de que el socialismo hay que empezarlo a construir individualmente como buena personas, ya se había observado en el socialismo utópico.

La idea de dar limosnas y repartir bienes ha conducido a algunos como Robert Owen a arruinarse, sin lograr transformar las relaciones sociales de explotación el hombre por el hombre.

Tal filantrópica y abstracta concepción del socialismo es la que en última instancia propugna Alejandro Korn.

Al tema del socialismo y el marxismo le dedicó varios análisis especialmente en sus últimos años. A su juicio “no es necesario ser un marxista ortodoxo para hacer de justicia el gran heresiarca del siglo XIX, Marx, el proscrito que nunca dispuso del poder político interpretó y encamino el pensamiento de multitudes”(265).

Esas idea de Korn sobre Marx en la actualidad, cuando se ha pretendido inútilmente borrar toda huella del pensador alemán en la cultura universal, tienen mayor vigencia.

Un rasgo que Korn, al igual que Vasconcelos, Caso y otros pensadores criticaron en el socialismo interpretado por algunos marxistas fue considerar que en el fondo de este movimiento había un fermento cuasireligioso, cierto teleologismo y una visión mesiánica de la historia, al tratar de conformar un mito sobre el papel del proletariado.

Veían al marxismo como una nueva religión y un intento alternativo de superar la injusticia de la sociedad capitalista. No se debe olvidar que hasta algunos marxistas como el propio Mariátegui, también plantearon que el comunismo en su interpretación soviética constituían una nueva religión por lo que los bolcheviques ponían afiches, como los sacerdotes ponen a sus santos.

No solamente los filósofos de orientación liberal o no propiamente marxistas como Korn, llegaron a similares opiniones sobre aquella modalidad soviética de concebir el socialismo, el comunismo y el propio marxismo. Resultan muy valiosas las críticas que posteriormente el Che le haría a la interpretación escolástica del marxismo y al sus críticas al totalitarismo de algunos partidos comunistas, al cual hacía en su referencia en una carta enviada a Armando Hart en 1965, en la que le decía “En este largo período de vacaciones le metí la nariz a la filosofía, cosa que hace tiempo pensaba hacer. Me encontré con la primera dificultad: en Cuba no hay nada publicado, si excluimos los ladrillos soviéticos que tiene el inconveniente de no dejarte pensar; ya el partido lo hizo por tí y tu debes digerir” (266).

Aunque a Korn no se le debe considerar propiamente en ningún momento como un marxista sin embargo resulta significativo que muchas de sus consideraciones finales sobre el marxismo resultaron mucho más beneficiosas para el rescate del valor teórico de esa doctrina, que algunas de las interpretaciones dogmáticas que pululaban en América Latina en aquellos años de predominio de la política de la III Internacional manejada extramuros por Stalin.

Por ejemplo en 1933 al cumplirse cincuenta años de la muerte de Marx en una conferencia magistral en la Universidad de Buenos Aires sostuvo lo siguiente: “Abrimos esta clase bajo los auspicios del nombre de Marx, la personalidad quizás más eminente del siglo XIX, que ha ejercido influencia tan extraordinaria en el desenvolvimiento histórico de las luchas del proletariado y que hoy a los 50 años de su muerte, vemos que la lucha contemporánea se concentra en torno a su nombre y a su obra; los mismos adversarios le honran con sus ataques más fanáticos y consideran que su más importante misión es demoler el nombre de Marx; es una tarea inútil porque ese nombre no puede borrarse de la historia y su influencia ha de persistir”(267).

Es indudable que al final de su vida, las opiniones de Korn respecto a Marx y también sobre Engels fueron muy favorables. No tanto fue así en el

caso de sus criterios sobre algunos marxistas, ni sobre socialismo realmente existente en su época. El reivindicaba el ideario socialista de Marx, su concepción de la historia. En el caso de su compañero impresiona su alta estimación ya que usualmente se le presenta como un dogmático y positivista y en el mejor de los casos una figura de segundo orden.

Para Korn “el pensamiento de Engels que es también el de Marx, expresado en las postrimerías de su vida con toda claridad, no es una creación especulativa sino el resultado del gran combate que habían tenido que realizar con su obra y con su acción”.

Es importante esta valoración de Korn, sobre Engels, porque independientemente que es imposible que el y Marx hubiesen pensado siempre lo mismo, ya que además de muy aburrido, sería poco creativo, -nadie jamás puede pensar lo mismo que otra persona, por muchas coincidencias que existan en sus concepciones-, pero también resulta infundado establecer un abismo entre uno y otro.

Aquella consideración de que Engels es un simple divulgador y simplificador de la teoría de Marx constituye la injusticia más grande que se le puede hacer a un hombre de esa talla. Afortunadamente el motivo del centenario de su muerte dio motivo para valoraciones muy altas a subproducción intelectual además de su postura revolucionaria (268).

La concepción filosófica en el plano sociopolítico de Alejandro Korn concluye con un reconocimiento del valor de la obra de Marx (269) y de que no es posible que la sociedad encuentre soluciones a los conflictos humanos en el capitalismo.

Independientemente de las limitaciones que tenía su defensa del socialismo ético que desde principios del siglo XX tiene una favorable influencia en favor de las ideas socialistas, -especialmente la obra de James Jaures quien también visitó por esos años la Argentina,- y contribuyó al impulso del movimiento socialdemócrata en sus primeras expresiones por América Latina.

La obra de Alejandro Korn constituye un importante peldaño en el desarrollo de la filosofía latinoamericana del primer tercio del siglo XX. Uno de sus principales méritos consistió en contribuir a la toma de conciencia de la posibilidad y necesidad del reconocimiento de la producción filosófica nacional y latinoamericana.

Con independencia de que se acepte o no el considerarlo bajo el término de los *fundadores* su obra dejó una huella significativa en la

renovación de la filosofía en América Latina. Francisco Romero lo considera, con acierto como un renovador del letargo positivista.

Es cierto que se produjo un anquilosamiento positivista, pero sería incorrecto ignorar el papel progresista que en última instancia desempeñó esta filosofía tanto en Argentina como en la mayoría de los países latinoamericanos frente a los rezagos de la escolástica, el espiritualismo y el oscurantismo y en favor del conocimiento experimental, el avance científico y tecnológico, así como el progreso social apropiado a aquella época y circunstancias.

El hecho de que se produjese interpretaciones dogmáticas y simplificadoras tanto del positivismo como también del marxismo no justifica que se ignore el sentido favorable que ambos desarrollaron en el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano.

El hecho de que un médico y a la vez filósofo como Alejandro Korn haya intentado utilizar lo más avanzado hasta entonces de la filosofía alemana, incluyendo el marxismo, de la francesa e inglesa, dadas las influencias de Hume y del empirismo que son notables en él, así como las nuevas ideas filosóficas que se están produciendo en Europa, como el vitalismo de Bergson y Nietzsche, la axiología de raigambre kantiana, etc., y a la vez de modo muy meritorio que haya reconocido el valor de la producción filosófica nacional y continental, rindiéndole culto a Alberdi, Sarmiento, Ingenieros, etc.,(270) así como a otros filósofos latinoamericanos, es una muestra de la amplitud y riqueza de su pensamiento, que le permitieron situarse en niveles más elevados que sus antecesores y muchos de sus coetáneos.

La obra de Korn contribuyó a la vitalización del análisis de los factores subjetivos en la producción humana, en especial a acentuar el papel de la voluntad y la libertad humana en la conformación de la historia humana.

Su *antipositivismo sui generis* fue un buen pretexto para desarrollar múltiples elementos de la subjetividad humana que el determinismo mecanicista y el biologicismo del siglo XIX no habían permitido desplegar en las potencialidades que, en correspondencia con los avances de las ciencias y la filosofía del nuevo siglo demandaba.

f) Carlos Vaz Ferreira: las antinomias entre el positivismo y la metafísica:

En la biografía intelectual del uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), ante todo se destaca el hecho de que fue un prestigioso profesor de Filosofía. Aunque había estudiado Derecho e inicialmente ejerció como abogado, su labor docente y su vida académica en el campo filosófico fueron extraordinarias.

Su obra es reconocida como la de un gran pedagogo, que transitó por todos los niveles de la enseñanza. Primero fue maestro de primaria, luego de secundaria y bachillerato, hasta que llegó a ser profesor de filosofía en la Universidad de Montevideo. Por sus méritos ocupó los cargos de director de la Facultad de Humanidades y, por último Rector de la misma.

Fue un pensador muy prolífico y profundo. Tales rasgos han motivado que se le considere el filósofo más destacado del Uruguay(271). Su vocación pedagógica le inclinó a escribir la mayor parte de sus conferencias, ya que pensaba era un deber compartir el saber, en lugar de pensar o leer para su exclusivo consumo intelectual(272). Por ello sus obras llegaron a completar veinticinco volúmenes, de ellos diecinueve publicados póstumamente por el Estado uruguayo, como digno reconocimiento a su labor cultural.

Sin embargo, una particularidad de su obra consiste en que no trascendió mucho fuera de su país. Mientras que otros miembros de la generación de filósofos latinoamericanos a la que pertenecía, como Korn, Caso y Vasconcelos, llegaron a alcanzar en vida merecida fama fuera de sus respectivos países, no sucedió así con el pensador uruguayo. No obstante, mantuvo correspondencia con varios prestigiosos intelectuales extranjeros, en especial de esta región, quienes apreciaron en él su alta talla filosófica y le reconocieron entre los llamados *patriarcas* de la filosofía latinoamericana contemporánea (273).

Su producción intelectual comienza a fines del siglo XIX, cuando escribe su primer ensayo Curso de sicología elemental(1897). Luego publica Ideas y observaciones(1905) y Los problemas de la libertad (1907). Este último prácticamente constituirá el tema central de toda su obra. Le seguirán Conocimiento y acción(1908) y Moral para intelectuales(1909). También en ese año le dedica atención al tema del pragmatismo, filosofía esta que por esa época comenzaba a intentar penetrar el ambiente pedagógico y cultural latinoamericano.

Afortunadamente el pragmatismo norteamericano de James, Peirce y Dewey no alcanzó una honda recepción en América Latina, y motivó algunas críticas, entre ellas la realizada por Vaz Ferreira.

Su libro Lógica viva (1910) se convertiría en uno de los trabajos que mayor reconocimiento, en el orden pedagógico, alcanzara en la vida uruguaya.

Preocupado por los problemas económicos y sociales de su entorno, escribe Sobre la propiedad de la tierra (1918) y Sobre los problemas sociales (1922), esta última es una obra muy significativa por su tema y por la época del naciente socialismo soviético en que la escribe.

Continuó con los temas de carácter pedagógico y metodológico al escribir Lecciones de Pedagogía y cuestiones de enseñanza, (1920). Otro sugerente y novedoso tema aborda en Sobre el feminismo(1933). Una obra que también lo consagra es Fermentario (1938), pues resulta conclusiva y definitoria de su pensamiento.

También un trabajo importante que refleja su preocupación por la vida política internacional en tiempos de conflicto bélico mundial es La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional(1940). Pero su interés por los problemas filosóficos de la ciencia no se extingue como lo demuestra Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas.

La huella del positivismo dejó en Vaz Ferreira un gran culto a la ciencia. Por tal motivo, aunque participa del movimiento antipositivista propio de su tiempo, algunos investigadores de filosofía latinoamericana lo caracterizan como un filósofo de la ciencia. Otros lo consideran como un pensador de orientación básicamente positivista, y no han faltado intentos de vincularlo incluso con la filosofía analítica, dada su preocupación por la precisión del análisis lógico y del lenguaje.

En verdad, parece mucho más apropiado vincularlo con las preocupaciones propias de la filosofía de la ciencia. Así, Fermentario es una obra amplia, con profundas reflexiones sobre problemas de la física, la matemática, la biología y las ciencias naturales en general.

Sin embargo, pensar que la obra de Vaz Ferreira es una expresión de filosofía de la ciencia exclusivamente e ignorar sus puntos de coincidencia con el movimiento antipositivista y neovitalista que se produce en la primera mitad del siglo XX en la filosofía latinoamericana sería erróneo.

Su vida académica está de modo orgánico vinculada al desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades, en especial de la filosofía en el Uruguay desde inicios del siglo XX hasta su muerte.

Se le incluye, según el criterio de Francisco Romero, dentro de los llamados *fundadores* de la filosofía latinoamericana, a partir del discutible

criterio de que con la generación de la cual forma parte, esta actividad adquiere una independencia y madurez que no había tenido con anterioridad

Al igual que Rodó, se formó también bajo la influencia del positivismo, en especial de Spencer, razón por la cual valoró en alto grado la herencia filosófica de esta corriente, no obstante su rápido distanciamiento de la misma. Según Clap, “situado entre el positivismo y el idealismo, osciló entre ambos, sin adherir a ninguna de las dos corrientes, a la primera porque cerraba las cuestiones y a la segunda porque le faltaba fundamento en los hechos”(274). Tal situación contribuye a alimentar la tesis de la controvertida posición del pensador uruguayo frente a las posibles antinomias existentes de la relación entre el positivismo y la metafísica.

Vaz Ferreira fue, sin duda, un agudo crítico del positivismo; sin embargo, el nexo tan indisoluble que lo mantuvo vinculado a esta filosofía ha hecho sugerir a Ferrater Mora la discutible opinión de que “su posición puede caracterizarse como la de un positivismo total y, por consiguiente, como la de una superación de las tendencias positivistas por el camino de su completa asimilación. El postulado capital del empirismo positivista es llevado por Vaz Ferreira a sus últimas consecuencias, sin exclusión de ninguno de los hechos susceptibles de ser experimentados”(275).

También Arturo Ardao ha acentuado la indisoluble vinculación de Vaz Ferreira con el positivismo, al considerarlo “crítico severo de Comte y de algunos positivistas de la primera hora que circunscribían todo el saber a la ciencia positiva, evadido del evolucionismo spenceriano, quiso seguir siendo, no obstante, de alguna manera, positivista” (276).

Tales criterios, que intentan situar a Vaz Ferreira de algún modo dentro del movimiento positivista, parecen no tomar en consideración adecuadamente las críticas a que sometió los enfoques unilaterales y reduccionistas del positivismo, ni tampoco los avances para el saber filosófico que encontró entre los principales representantes de la reacción antipositivista.

En verdad, el incuestionable hecho del culto por parte del pensador uruguayo a lo concreto y al método empírico, no debe de ninguna manera, obligar a que sea caracterizado propiamente como un positivista, no obstante los aciertos que también le reconoció a dicha filosofía.

El propio Vaz Ferreira planteaba que además del positivismo, también el romanticismo había desempeñado cierto papel en su formación filosófica (277). Este significativo hecho no se debe pasar por alto, pues guarda

cierta relación con la recepción que luego haría de algunas ideas filosóficas que privilegiaban las emociones y los sentimientos, por lo que confluían más con el espíritu romántico y, por tanto, con la oleada antipositivista de inicios del siglo XX.

En la formación teórica de Vaz Ferreira las personalidades que mayor influencia tuvieron -tanto para identificarse con sus ideas como para criticarlas, además de los positivistas, o sea, de Comte, Spencer y Mill-, fueron Cristo, Bergson, James, Tolstoi, Henry George, Guyau y Nietzsche. Tales son los pensadores, profetas o filósofos que están más presentes principalmente en la obra de Vaz Ferreira(278).

A diferencia de la mayoría de los restantes miembros de la generación antipositivista de los filósofos latinoamericanos que cultivaron el estudio del pensamiento filosófico de sus países, como fue expreso en Vasconcelos o Korn, el pensador uruguayo le dedicó menos atención al asunto, aunque llegase a recomendar también tal necesidad y él mismo le otorgase especial dedicación a la lectura de Sarmiento y Rodó. Este hecho se evidencia en su siguiente recomendación: “Otra clase de lecturas -y no necesito encarecer su importancia- habría que hacer; a saber, lecturas especiales que se relacionarían con los problemas de nuestra civilización, con los problemas continentales, sudamericanos, primero, y con los problemas nacionales, después, fundamentalmente: libros que tuvieran que ver con América y libros que tuvieran que ver con nuestra patria”(279).

Vaz Ferreira se nutrió de algunas de las principales conquistas del pensamiento filosófico del siglo XIX e inicios del XX, con la excepción del marxismo, que no conoció con profundidad. Sin embargo, resulta difícil ubicarlo dentro de algunos de los *ismos* acostumbrados de las clasificaciones de corrientes filosóficas, y mucho menos intentar resolver la cuestión con la fácil fórmula de caracterizarlo como un ecléctico.

“Al iniciar su oficio de filósofo -plantea Emilio Oribe-, ya se había propuesto también renunciar a fórmulas consagradas y a soluciones hechas, sosteniendo y afirmando que el saber problemático no puede tener fronteras y que su estado permanente ha de ser “*fermentario*” y que el problema debe estar en el mismo ser, en su misma sustancia, en el existir de cada uno, con la libertad de cada uno. Libertad fue su norma en el aspecto real, social y político”(280).

Su consecuente postura en favor de todo tipo de libertad, comenzando por la de pensar, dificultó que se adhiriera fácilmente a una corriente de pensamiento, sin antes someterla a refinado enjuiciamiento crítico. Por tal

motivo su postura dentro del movimiento antipositivista latinoamericano de principios de siglo fue también en cierto modo *sui géneris*.

“Cuando Vaz Ferreira llega a la cátedra de Filosofía en 1897 - se plantea en la presentación a la edición oficial de sus obras-, el Uruguay se hallaba embanderado, a través de sus más calificados órganos de expresión, en el positivismo filosófico. Vaz Ferreira, más que una filosofía nueva, introdujo en la enseñanza una postura independiente y abierta, fuertemente criticista y especulativa, condenatoria de todos los dogmatismos de esta escuela. Esta actitud, mental y moral, presidirá luego, sin fisuras, toda la producción vazferreiriana”(281).

Pero la crítica a que somete al positivismo no resulta despiadada ni unilateral. Esta se efectuará con la medida que caracteriza a todo su pensamiento, y tratando de justipreciar los elementos favorables y desfavorables que son inherentes a esa corriente filosófica. Según Alfredo Carrillo, “de todos los magníficos pensadores del núcleo inicial, Vaz Ferreira es el que menos ha insurgido contra el positivismo de Comte: aunque ha estado más cerca de Stuart Mill, que de Comte o de Spencer”(282).

Para el filósofo uruguayo, en relación con dicha filosofía había que distinguir, “porque este término ‘positivismo’ tiene dos sentidos: uno bueno y otro malo. Si por ‘positivismo’ se entiende no tener por ciertos sino los hechos comprobados como tales; si por positivismo se entendiera graduar la creencia, tener por cierto solamente lo cierto, por dudoso lo dudoso, por probable o por posible lo probable o posible; si por ‘positivismo’ se entiende, todavía, saber distinguir, discernir, lo que conocemos bien de lo que no conocemos bien; si el positivismo quiere decir sentir admiración y amor por la ciencia pura, sin hacer, en su nombre, exclusiones, entonces el positivismo es posición buena y recomendable. Pero por positivismo se ha entendido también la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación y el *psiqueo* afectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo numerable, a lo accesible a los sentidos. Entonces el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta a sus efectos”(283).

En esta diferenciación radican las bases gnoseológicas de la necesaria antinomia que Vaz Ferreira se plantearía entre el positivismo y la metafísica ante la correlación entre ciencia y filosofía, entre lo racional y lo irracional,

etc., del mismo modo que justificadas razones ideológicas fundamentarían también en su pensamiento la antinomia entre individualismo y socialismo. Cuando Vaz Ferreira defendía al positivismo de las injustas críticas a que era sometido, como los “ataques ‘espiritualistas’ contra los positivistas que en la Universidad corrompía a la juventud” (284), en cierto modo se defendía a sí mismo, y con él a toda la tradición más avanzada del pensamiento filosófico latinoamericano que se identificó con esa corriente. No era posible pensar que si en dicho pensamiento se había evidenciado progresivamente una evolución, como había sido la superación de la escolástica por parte del pensamiento ilustrado, hubiese tomado auge y predominio en nuestros países una filosofía de poco prestigio intelectual. Por muchas justificadas críticas que se le hiciese a su determinismo mecánico, agnosticismo, biologicismo, darwinismo social, etc., no había suficientes argumentos que demostrasen que el positivismo hubiese significado propiamente un paso atrás, o siquiera un estancamiento, en el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano.

El positivismo, no obstante sus limitaciones de corte fenomenalista, subjetivista y agnóstico, había constituido uno de las expresiones del devenir universal favorable al desarrollo filosófico en especial, dada la articulación de sus tesis con el avance científico y tecnológico, así como con el progreso liberal y democrático de la sociedad moderna. No podía resultar de fácil comprensión que de un plumazo se le echara por la borda.

Vaz Ferreira siempre fue un declarado enemigo de todo dogmatismo y sobre todo de aquel que erróneamente llegase a considerar que todo lo nuevo es siempre superior. A su juicio, “la novedad no es por sí sola una garantía de bondad, ni mucho menos; y si es un sentimiento inferior el horror a lo nuevo, el entusiasmo sin discernimiento por lo nuevo puede ser también un sentimiento inferior y peligroso” (285). De manera que rechazó cualquier tipo de postura nihilista frente al positivismo, como en general frente a todas las conquistas anteriores del empirismo y el racionalismo, que en su época comenzaron a ponerse de moda bajo las fórmulas de la *nueva filosofía*, el *vitalismo*, *neoidealismo*, etc.

En tal sentido consideró injusta la unilateral crítica a que eran sometidas las ideas de los fundadores del positivismo. Con razón planteaba que “nos llevaría también, la lectura de Bergson, a hablar sobre un escritor que para nosotros tiene interés especial, hasta nacional: sobre Spencer. Las críticas que en nombre de la nueva filosofía evolucionista se dirigen contra la antigua, serían buena manera de motivar una apreciación

sobre el ilustre filósofo inglés, con respecto al cual, por lo demás, se siente una gran necesidad en estos momentos de llegar a una apreciación bien exacta y justa, ya que el entusiasmo casi religioso, que lo erigiera en una especie de pontífice infalible de la ciencia y de la filosofía, ha sido sustituido por una reacción que quizá, como es común, tiende ahora a volverse excesiva”(286).

Rechazó la interpretación dogmática que se había hecho de “las obras y las teorías de Spencer: como eran, los suyos, especie de libros sagrados; como todo se resolvía invocando al filósofo. Cuando yo era estudiante, por ejemplo, nuestro designio, al exponer otras teorías, al discutir cualquier cuestión, era simplemente preparar la exposición de las doctrinas de Spencer; tales otros pensadores, que conocíamos únicamente por resúmenes, habían dicho sobre el derecho, o sobre la moral, tales o cuales cosas que exponíamos; y, finalmente, había venido Spencer, y había resuelto la cuestión por tal o cual teoría. Y no se concebía, no ya otra manera de pensar, sino ni siquiera otra manera de exponer una cuestión. De modo que prevendríamos contra actitudes parecidas en cuanto a filósofos y pensadores presentes o futuros, cuyas teorías o cuya superioridad genial pudieran tender a imponerse como las de Spencer se nos impusieron en nuestro tiempo”(287).

Como es conocido, tales interpretaciones dogmáticas y omnicomprensivas se han observado entre discípulos de geniales pensadores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel, Marx, etc. Por lo regular se ha producido una virulenta y hasta extremista reacción por parte de algunos de los arrepentidos descepcionados, cuando han apreciado el carácter efímero de los sistemas cerrados que intentan tener una respuesta preparada para cada posible nueva interrogante.

En la búsqueda de una adecuada y equilibrada apreciación, recomendaba que se enseñara lo más objetivamente las ideas de los positivistas. Así “el profesor con algunas lecturas podría hacer sentir las grandes cualidades de Spencer como vastísimo sistematizador; y también su gran independencia de espíritu; y haría también sentir las debilidades o defectos de su manera de pensar” (288). Vaz Ferreira destacaba el hecho de que el pensamiento de Spencer era muy sistemático, por lo que resultaba relativamente fácil resumirlo dada la coherencia de sus ideas, reconocimiento este que implicaba de algún modo atribuirle determinado valor lógico y epistemológico a la obra del filósofo inglés.

“Naturalmente -aseguraba-, ningún escritor puede en realidad ser resumido: pero dentro de esa imposibilidad de resumir, hay grados. Los pensadores que son sistemáticos por espíritu y tendencia pueden resumirse con relativa facilidad. Un Spencer, que expone sus doctrinas, e intenta comprobarlas con múltiples casos, ya podría ser reducido considerablemente con la supresión de muchos de estos: y, más, con la abreviación, muy posible, de la doctrina misma”(289).

La posición de Vaz Ferreira ante el positivismo, y en general ante las corrientes filosóficas y sus principales representantes y problemas que estudió, -como el de la correlación entre la ciencia y la metafísica- fue la de evitar los extremos de hiperbolización o subestimación, y en su lugar otorgarle el justo valor que consideraba les correspondía tanto al positivismo como al idealismo, como señalaba Claps (290), en el permanente camino de enriquecimiento de la verdad.

“Tal vez en ninguna discusión -sostenía- sea tan impresionante la parte de razón de cada bando contrario, como en esa discusión nunca acallada entre los adversarios y los partidarios de la metafísica. Con buenas razones la defienden unos, y la combaten otros; y los más no se han dado cuenta todavía, de que las dos partes tienen razón: de que tienen razón los que defienden la metafísica, si se trata de la metafísica tal como debería ser, y ser enseñada; y de que no falta razón a los que combaten la metafísica, si se piensa en la metafísica tal como es, tal como ha pretendido generalmente ser; y, sobre todo, tal como la han hecho en la enseñanza. La metafísica ha cometido el error de querer ser precisa, de querer ser geométrica, planteando cuestiones y estableciendo fórmulas verbales afectadas casi universalmente de falsa precisión y de inadecuación, como lo están no sólo las demostraciones metafísicas, sino generalmente sus mismos problemas” (291).

Aquí queda plasmada la marcada antinomia que sirve de sostén a la generación antipositivista a la cual Vaz Ferreira pertenece, para intentar reestablecer el lugar de la metafísica, sin, a la vez, restar méritos al positivismo por su justificada crítica a las posturas metafísicas más especulativas y sin fundamento empírico. De ahí su consecuente postura crítica frente a ella cuando sostenía: “La metafísica tradicional, ¡cosa curiosa!, la rama de los conocimientos que más ignora, es la que ha procurado presentarnos el conocimiento con un mayor aspecto de claridad y de precisión; y ha sido siempre la más preocupada de disimular y de disimularse su ignorancia(292).

La carga positivista de la postura gnoseológica de Vaz Ferreira le obliga a criticar cualquier pretensión de conocimiento que no parta, en última instancia, de las posibilidades y límites de la experiencia humana, que fundamenta toda argumentación lógica. Tal actitud la expresa de manera metafórica al plantear: “Podemos representarnos el conocimiento humano como un mar, cuya superficie es muy fácil de ver y describir. Debajo de esa superficie, la visión se va haciendo, naturalmente, cada vez menos clara; hasta que, en una región profunda, ya no se ve: se entrevé solamente (y, en otra región más profunda, dejará de verse todo). Si imaginamos un espectador de ese mar, que, intentando describirlo, o un pintor que, procurando reproducirlo, se obstinara en darnos, de las capas profundas, una visión o una representación tan clara como de las capas superficiales, tendríamos el sofisma fundamental de la metafísica. La metafísica es legítima; más que legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de actividad del pensamiento humano(El subrayado es nuestro P.G.), mientras no pretenda tener el aspecto geométrico y falsamente preciso que ha pretendido dársele, la metafísica es simplemente la ilustración típica, por una parte, del sofisma de falsa precisión, que ya hemos estudiado, y por otra, de estas falacias verbo-ideológicas”(293).

El hecho de que Vaz Ferreira caracterizase a la metafísica como “la más elevada forma de actividad del pensamiento humano”, da mucho que pensar. En primer lugar, no se está refiriendo a cualquier tipo de elaboración intelectual, sino a la que considera más elaborada y desarrollada, esto es, la filosofía. Para él la genuina filosofía es, en definitiva, metafísica *buena* en oposición a una metafísica *mala*, del mismo modo que, según él, había habido un positivismo *bueno* y uno *malo*. De otra forma no se entendería la defensa a ultranza del saber metafísico por parte de un pensador como este, tan cultivador del conocimiento científico.

Ello explica a su vez la estrecha correlación e interdependencia que consideraba existía entre la ciencia y la filosofía. En este aspecto se diferencia notablemente del enfoque positivista tradicional, según el cual con el desarrollo de la ciencia la filosofía perdería su objeto y razón de ser. Por tal motivo el pensador uruguayo sostenía que “el positivismo clásico y doctrinario (cuya tendencia, por lo demás, algunos de sus maestros e iniciadores fueron los primeros en no seguir de hecho) proscibía la especulación metafísica y reducía las posibilidades del espíritu humano a la llamada ciencia positiva; pero precisamente, quien conozca y sienta bien la ciencia sabe que cualquiera de las disciplinas u órdenes de conocimientos

va llevando a las cuestiones generales, a las grandes hipótesis, a la filosofía en suma, de una manera tan gradual e invencible y tan inevitable también, que los límites de la ciencia con la filosofía no son precisos”(294).

Aquí se aprecia con claridad su identificación de la metafísica *buena* con la filosofía, que siempre tendrá un lugar asegurado mientras el hombre piense, ya que “sea cual sea, en esencia y en dignidad, la relación de la filosofía con la ciencia, es un hecho que la ciencia emite filosofía, y que en esa emanación filosófica de la ciencia se intensifica en las regiones de ésta en las cuales, en una época dada, hay superactividad ”(295).

Sin embargo, el pensador uruguayo enfatizaba las marcadas diferencias que existían entre ambos tipos de saber: el filosófico y el científico, ya que consideraba que “Los grandes problemas filosóficos no son, en general, susceptibles de un planteamiento absolutamente claro y preciso; no pueden ser pensados con absoluta precisión, y sobre todo, no pueden ser resueltos de una manera clara, sencilla y unilateral, como pueden serlo frecuentemente los problemas científicos. En general, los problemas filosóficos, para un espíritu sincero, se presentan como una duda entre argumentos en un sentido y argumentos en un sentido opuesto o diferente, sin perjuicio de que en ciertos casos puedan predominar, en sí, o para cada espíritu, los argumentos favorables a una u otra doctrina: Habrán, o no, generalizado de más; pero tienen razón, en general los filósofos que, como Kant, han presentado los problemas filosóficos por antinomias o contradicciones, que el espíritu humano no puede resolver de una manera completamente satisfactoria”(296).

Al concederle razón suficiente a Kant para formular sus antinomias, Vaz Ferreira sentaba la premisa epistemológica básica para comprender su postura ante el positivismo y sus críticos, ante la metafísica y sus opositores, ante racionalistas e irracionalistas, y ante individualistas y socialistas, etc.

Vaz Ferreira criticaba cuando una ciencia hiperbolizaba su papel y radio de acción al tratar de asumir funciones propias del saber filosófico. A este error le llamó *trascendentalización ilegítima*, que se produjo en la antigüedad con las matemáticas y con la biología en la época de predominio del positivismo. “Cuando más adelante, -aseguraba- y en cierto período, fue la biología la que tomó la hegemonía del pensamiento filosófico (y en un período de presunción filosófica de que hoy, al mismo tiempo que la biología se hace cada vez más seriamente científica se ha corregido), fueron otros los peligros, completamente distintos: confusiones,

a veces tan groseras, entre lo material o lo corporal y lo psíquico, como la que los Bergson , los James nos enseñaron a desvanecer y a prevenir...” (297).

Tal era el defecto del reduccionismo positivista de asumir posiciones próximas al materialismo vulgar , que también Engels había criticado, al igual que la nueva generación de filósofos latinoamericanos, a la cual pertenecía Vaz Ferreira, quien se opuso abiertamente a cualquier tipo de reduccionismo biologizante o de simplificación, en general, de los diversos grados de complejidad que abordan las diferentes ciencias.

“Bueno -planteaba- que la ciencia social conozca y utilice las ciencias biológicas; malo que se subordine a ellas o las imite, o quiera resolver sus problemas propios por esas otras ciencias. Cuando una ciencia de hechos más complejos, o de un orden más elevado (o simplemente de hechos de otra calidad), se presenta imitando a otra ciencia de lo menos complejo, o pretendiendo explicar todo por ella, se puede afirmar *a priori* que aún no está bien hecha, o que aún no esta hecha; y, de una explicación de ese carácter, que no es verdadera (totalmente al menos)”(298).

A su juicio “todo estudio sobre un orden de hechos menos complejos está condenado de antemano al simplismo o al falseamiento; y así como una biología, por ejemplo, que se basara exclusivamente en la química o en la física, sería una biología en que no se observarían directamente los hechos biológicos, así también una sociología que se base exclusivamente en la biología, estará igualmente condenada a simplismo y falseamiento, porque esa posición lleva *a no observar directamente los hechos sociales*” (299). Como puede apreciarse, en este aspecto se enfrenta a la común postura positivista que condujo al *darwinismo social*, teoría esta que independientemente de sus posibles manipulaciones ideológicas en favor del racismo y otras posiciones discriminatorias de pueblos, culturas, etc.: constituía un fallido intento de análisis estructural-funcional y de enfoque sistémico del desarrollo social, por lo que llegó a seducir a muchos intelectuales de fines del siglo XIX e inicios del XX. Sin embargo, como puede apreciarse, el argumento gnoseológico que utiliza Vaz Ferreira para criticar al socialdarwinismo, a su vez no difiere del clásico empirismo positivista, ya que recomienda ir a investigar la especificidad de los propios *hechos sociales*.

La experiencia constituirá siempre para Vaz Ferreira la piedra de toque fundamental definitoria de toda génesis del conocimiento. Por tal razón se enfrentará a cualquier tipo de panlogismo que reivindique

unilateralmente el papel de la razón en detrimento del conocimiento empírico. Para él, “el verdadero pensamiento, el legítimo, que no tiene nada que ver con el eclecticismo pero que superficialmente se confunde con él, consiste en pensar directamente, de nuevo y siempre la realidad (aunque aprovechando en lo que corresponda la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado)”(300).

A su juicio, la ciencia debía desempeñar sus funciones plenamente y sin ningún tipo de temor o limitaciones, para así contribuir al progreso del conocimiento humano, aunque a la vez sin extrapolar su esfera. Por eso recomendaba: “Continúe la ciencia tratando de resolver las contradicciones, por que el instinto de eliminar las contradicciones es motor del pensamiento; pero también sin escrúpulos de utilizarlas mientras haya fecundidad. Para lo cual es una condición evitar trascendentalizarlas.(...) Y es que, en esa región de pasaje de la ciencia a la filosofía, hay dos peligros que evitar: uno de presunción científica y otro de timidez científica, que, aunque pudiera parecer raro, vienen de la misma causa. Uno de presunción, cuando la ciencia pretende erigir en filosofía sus procedimientos, sus fórmulas y hasta su deficiencias y contradicciones; y otro de timidez, cuando, por un proceso análogo pero de resultados inversos, puede la ciencia, como tal ciencia, llegar a perturbarse o inhibirse atemorizada por los espectros de esas falsas trascendentalizaciones”(301).

Ante la posible antinomia entre ciencia y filosofía, Vaz Ferreira le otorgaba a cada una la respectiva validez que propiamente poseen, así como la contribución que cada una de ellas le debe proporcionar a la otra. Pues, según él, en definitiva “el conocimiento de la Metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia” (302).

Luego de referirse a varios ejemplos de químicos, matemáticos, mecánicos, biólogos, etc., quienes no podrían avanzar en sus estudios ignorando la filosofía, que para él es la *Metafísica* (escrita con mayúscula en la mayoría de las ocasiones) plantea que “la ciencia que teme a la metafísica noble, es víctima de otra metafísica inconsciente y vergonzante, que la parasita, y que en vez de depurarla, la enturbia” (303). Por lo que llega a la conclusión de que “*hacer metafísica buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala*”(304).

En este aspecto Vaz Ferreira asume una postura muy distante y crítica del positivismo, aunque a la vez, en su antinómica posición respecto al conocimiento humano no deja de otorgarle razón a dicha filosofía por su culto al saber científico y experimental. Con el lenguaje metafórico que fue

propio de su discurso pedagógico escribió: “Los ingenios positivistas de la primera hora aconsejaban abandonar toda especulación filosófica y aplicarse exclusivamente a la ciencia positiva. Si se hace lealmente el ensayo, ocurre como en telas desfleçadas: les cortamos el borde, para dejarlo preciso y neto; pero este se desfleca a su vez; cortamos de nuevo, etc., etc. La tela se nos va yendo de entre las manos; y, si no nos detenemos a tiempo...! (305).

Y más adelante compara a la ciencia con un témpano flotante en el océano del conocimiento humano, donde la filosofía es el agua, y “la ciencia es Metafísica solidificada”(306). Vaz Ferreira estaba convencido de que “La ciencia siempre emana filosofía ” (307). Pero lógicamente, tal emanación no asegura de antemano la validez o veracidad de los planteamientos filosóficos. Las tesis que se derivan del saber científico lo mismo pueden resultar acertadas que erróneas, de ahí la importancia que le otorgó al hecho de no subestimar el cultivo del adecuado pensamiento filosófico entre los investigadores, tanto de la naturaleza como de la sociedad.

Ya se apreció anteriormente el venerable lugar que le otorgaba al razonamiento filosófico (308), aunque a la vez le rindiere merecido culto a la búsqueda de lo concreto que ha dado lugar a que algunos investigadores denominen como *concretismo* (309) su postura filosófica.

Esto significa que siempre, de un modo u otro, los hombres de ciencia están obligados a incursionar en el terreno de la filosofía, pues no existe la alternativa de que puedan evadirse de sus problemas. “Todos ellos -aseguraba- de hecho, filosofan; el análisis científico los lleva insensiblemente a la filosofía. (...) Por eso es inevitable filosofar: ningún hombre de pensamiento puede no hacerlo. Lo único es que el científico que ignora la buena filosofía, la hace mala; pero la hace...” (310). En ese sentido no hay antinomia posible, pues no hay razones que justifiquen la tesis de las posibilidades de cultivar la ciencia al margen de la filosofía.

Por tales motivos, Ardao caracteriza a Vaz Ferreira, acertadamente, como un emancipado del positivismo, que en su superación de la metafísica positivista quiere generar una nueva metafísica.

La nueva metafísica de Vaz Ferreira se fundamenta en la tesis de su Lógica viva, según la cual la filosofía nueva se escribirá el día en que los filósofos expresen todo lo que en verdad piensan y como lo piensan, y hasta todo lo que sientan, cuando expresen todo lo que *psiquean*, neologismo este que bajo la influencia de la filosofía de la vida creó para designar al

pensamiento, independiente de las fórmulas de la lógica tradicional y atribuyéndole una vitalidad específica.

Vaz Ferreira en su *Lógica viva* quiere darle a esta disciplina una dimensión que no sea la dimensión aristotélica formal o cartesiana. Quiere incorporarle a la reflexión lógica los elementos del sentimiento, la pasión, la emotividad, la voluntad, propios de la actividad humana, sin atentar contra la validez de la lógica.

Frente a los argumentos que puede utilizar la filosofía analítica, el pensador uruguayo sostiene que la lógica debe tener límites, y esos límites deben estar dados por la emotividad. Sostiene que la lógica y la metafísica han cometido un gran error: han tratado de ser demasiado precisas, geométricas y no diferenciadoras respecto a otras actividades eminentemente humanas como es la libertad.

Esa libertad que es la que distingue al hombre de las máquinas y diferencia la acción humana del determinismo ciego del mundo físico.

La *lógica viva*, como él denomina a su interpretación de la misma, más que una lógica debía ser, a su juicio, una psico-lógica, en la cual la *psiquis* humana estuviera realmente presente. Esta intención de incorporarle los elementos psíquicos a la reflexión lógica parece que la toma de W. James (311) y Ch. Peirce. Pero difiere de ellos básicamente en cuanto a la teoría de “forzar la *creencia*”. propia del pragmatismo que Vaz Ferreira consideraba era “nombre nuevo de una de las más viejas cosas” (312).

La crítica interpretación de la filosofía pragmática resulta contundente en la filosofía de Vaz Ferreira, para quien “el método pragmatista (ya que se quiere que sea método y no doctrina) falsea y deteriora la inteligencia” (313), pues se fundamenta, a su juicio, en el hecho de que “Todos sabemos que, en la historia de las ciencias, una gran cantidad de hipótesis cuya falsedad se ha demostrado después, han sido, sin embargo, sumamente útiles, por los trabajos de comprobación o de crítica que han suscitado; por las experiencias que han sugerido; porque han hecho, de una manera u otra, la educación de los sabios; porque han dado lugar, quizá, a descubrimientos que sin la hipótesis falsa no hubieran sobrevenido” (314), en una visión equivocada de la verdad al considerarla equivalente a la utilidad o eficacia.

El pensador uruguayo planteó “que las consecuencias prácticas del pragmatismo consisten en legitimar la consideración de las consecuencias de las doctrinas, para determinar nuestras creencias o no creencias. Más claramente: el pragmatismo legitima esa tendencia habitual a dejarnos influir

por las consecuencias o resultados de las doctrinas, en nuestra actitud mental hacia ellas” (315). Indudablemente, el pensador uruguayo se percataba no sólo de las debilidades gnoseológicas del pragmatismo, sino de las posibles derivaciones ideológicas de sus planteamientos (316). Ante tales peligros, el filósofo uruguayo reflexiona de la siguiente manera: “mientras el hombre se crea capaz de dar un salto que es realmente capaz de dar, cree verdad, y no necesita para justificar ensalzar esta clase de creencias dinamogénicas, adoptar ningún punto de vista pragmatista. Si esa fe fuera demasiado lejos; si el hombre acabara por creerse capaz de dar un salto que en realidad no puede dar, entonces, sí su creencia dejaría ya de ser racionalmente justificable; pero precisamente esa creencia falsa lo llevaría temprano o tarde a mutilarse o a matarse, y ese pragmatismo sería condenable desde el mismo punto de vista pragmatista”(317).

Para Vaz Ferreira, el fracaso del positivismo y de todas las filosofías racionalistas hasta el siglo XIX, no obstante los elementos de verdad que contenían, se debía -además de dejarse confundir y no apreciar que la filosofía tiene que comportarse también como metafísica y no como una ciencia estricta del progreso humano-, a la no adecuada comprensión de la antinómica correlación entre lo racional y lo irracional en el hombre. Así, por una parte, criticaba el racionalismo ciego, estrecho y mecanicista, pero por otra, evitaba caer en las redes del irracionalismo.

Sin embargo, la crítica a este último no implicaba que subestimase la participación de los fenómenos psíquicos en la reflexión lógica, según su criterio de la *lógica viva*, que en definitiva era una *psico-lógica*. En cierta forma, antedicha problemática intentaba adoptar una posición intermedia. Quiere conformar un pensamiento para que el hombre no sea ni sometido a una consideración estrictamente mecanicista de la producción intelectual ni a ningún tipo de *panlogismo*. Tampoco piensa en darle riendas sueltas a un voluntarismo o a un irracionalismo ciego.

Según Ardao, “colocado como estuvo en un punto de convergencia de las influencias de James y Bergson, corrió Vaz Ferreira el riesgo de ser arrastrado por el voluntarismo del primero o por el intuicionismo del segundo, a posiciones más o menos irracionalistas. Nada de eso hubo” (318).

Para Vaz Ferreira, si el hombre se reduce o se limita a las acciones estrictamente lógicas, y no toma en cuenta que siempre la voluntad y la libertad están en un grado mayor o menor en cualquier tipo de acción humana, entonces la acción de lo humano fracasa. Según su criterio, “la

intervención de hechos afectivos, instintivos, o, en general, de hechos psicológicos no racionales; la intervención de nuestra 'naturaleza pasional' en la formación o en el sostenimiento de nuestras creencias, puede ser perfectamente conciliable con una actitud racional, y hasta podría decirse que es un elemento de una actitud racional bien ampliamente entendida"(319). Por tal motivo, en lugar de *racionalismo*, "nombre de una mentalidad que, aunque mejor que aquella a que se oponía, era realmente limitada y parcial" (320), proponía el de *razonablismo*. De este modo intentaría superar la antinomia existente entre lo racional y lo irracional en el pensamiento y el comportamiento humanos.

Ahí esta la gran contradicción en que se desenvuelve esta filosofía de Vaz Ferreira, a la cual podría denominársele especie de *nuevo racionalismo*, es decir, el racionalismo que incorpora el reconocimiento de otras cualidades que el hombre desarrolla y que no pueden ser reducidas a la razón. Ese nuevo racionalismo dejaría de distorsionar "la razón razonante"(321) y contribuiría a resolver la "crisis de la racionalidad"(322) que afectaba al mundo contemporáneo, junto a la crisis de la economía, la política, la moral, etc.

Por ejemplo, para él, "Esta es la actitud justa: la razón *no es todo*, la razón completada por el sentimiento y por la imaginación pero nunca forzada ni deteriorada, ni despreciada"(323). Propone no caer en las posiciones del positivismo hiperracionalista, ni del materialismo, ni del pensamiento ilustrado racionalista; aunque tampoco despreciar la razón como lo hacen algunos irracionales.

Vaz Ferreira sintetiza las principales actitudes que ha habido en la historia de la filosofía respecto a la razón del siguiente modo: "Primera: racionalismo absoluto: que la razón es todo, en capacidad y dignidad; que es la única facultad a cuyo desarrollo hay que atender, y la única valiosa del hombre; 'el racionalismo', por ejemplo, como se exageró y unilateralizó en el siglo XVIII. Estado contrario: la reacción absoluta contra ese racionalismo, el desprecio por la razón: lo único que tiene importancia es el sentimiento, la fe, o la intuición, o las maneras de conocer místicas; lo nuevo, otra manera de ser racionalista, más modesta y más moderada, pero más justa, en que se aprecia todo el valor de la razón, aunque se reconozcan sus limitaciones"(324). Nuevamente se pone aquí de manifiesto que ante posibles antinomias, Vaz Ferreira prefería evitar los extremos y encontrar siempre un equilibrado punto intermedio, que no significa en modo alguno una postura ecléctica.

En ese *escepticismo tendencial* como llama Ardao a su filosofía, se destaca el valor de la razón, pero es un racionalismo que quiere ser *razonable*, es decir, consciente de sus límites. Sustenta un racionalismo con medida, que pretenda escapar a la fría determinación de que el hombre sea concebido simplemente una especie de logomaquia. En tal sentido, una de las principales preocupaciones de la obra filosófica de Vaz Ferreira es el esclarecimiento de la diferenciación y correlación entre determinismo y libertad.

Vaz Ferreira intenta aclarar la falsa antinomia comúnmente establecida entre libertad y determinismo, ya que, en definitiva, la admisión de la existencia de una de ellas no excluye necesariamente la de la otra.

A fin de esclarecer la diferencia entre ambos, plantea que “es creencia general que ‘libertad’ se opone a ‘determinismo: que ‘libertad’ y ‘determinismo’ son las soluciones opuestas de un mismo problema. Lo que creo verdad es que el problema de la libertad y el problema del determinismo son dos problemas”(325).

“Porque los problemas de la libertad o no libertad -agrega- se refieren a seres, y los problemas del determinismo o del indeterminismo se refieren a hechos, o a fenómenos” (326). Por lo tanto, no es válido establecer una oposición entre libertad y determinismo, que él mismo estableció en la primera versión de su libro sobre el tema y que posteriormente rectificó en reiteradas ocasiones (327).

Según Vaz Ferreira, “si la diferencia entre los dos problemas o grupos de problemas se hubiera comprendido, se hubieran ahorrado, en filosofía, más de la mitad de las discusiones, polémicas, teorías equivocadas, producidas, en general, por la creencia de que había que *optar* entre libertad y determinismo. Tampoco se hubieran creído, tantos filósofos, obligados a negar el determinismo para hacer posible la moral en nombre de la libertad, ni tantos hombres de ciencia a negar la libertad en nombre de la ciencia”(328).

Por lo tanto, no existe posibilidad de una antinomia entre libertad y determinismo para el filósofo uruguayo, ya que según su criterio, “la noción de libertad podrá ser más o menos extensa; podrá aplicarse a todos los seres, o a algunos solamente; en todos los casos, o en algunos. Se podrá decir que algunos seres son libres y otros no, o que todos los seres son libres o capaces de obrar libremente en ciertos casos; *pero siempre se discutirá un mismo problema, problema de dependencia o independencia: el*

problema de la libertad, que es un problema para seres, y es distinto del problema de la determinación, que es un problema de actos” (329).

Luego para él, “aun dentro del más riguroso determinismo de causalidad, los hombres no serían autómatas (en el sentido de pasividad que, curiosamente, ha tomado este término: lo serían, sí, en el sentido etimológico. El espíritu es causa cuando se lo considera con relación a lo que no es él: su actividad ‘libertad de la voluntad’ es causa, ya que, al ser considerada, y al considerarse a sí misma por la conciencia, se relaciona, o relaciona sus actos con lo que no es ese sujeto de acción: libertad del hombre o de su voluntad no son ilusiones ni significan pasividad” (330).

Como ser razonable y creativo el hombre incorpora valores a la realidad porque posee el don de la libertad, que para él es lo principal; el hombre puede, a diferencia de otros seres, contar con la capacidad de la libertad para su perfeccionamiento. Por tal razón sostiene: “¿ por qué esa preocupación sobre el determinismo o no determinismo en el espíritu del hombre, cuando aun en el caso de ser cierto el más absoluto y universal determinismo, la complejidad y la índole del psiqueo humano hacen que los actos del hombre no puedan ser sometidos prácticamente a completa previsión?”(331).

Es sabido que también tiene el hombre la libertad para perder de forma miserable su tiempo, y en lugar de superarse y crecer, se puede denigrar y convertirse en un paria. La libertad no sólo puede servir para que el hombre se supere, sino también para que este ocupe un lugar inferior en la evolución de la humanidad.

Esa es la disyuntiva que tiene ante sí el hombre. El hecho de que se reconozca en el hombre la libertad, no quiere decir que ya de manera necesaria esta se imponga y que lo bueno prevalezca sobre lo malo o al revés.

Para Vaz Ferreira, “ *se puede ser indeterminista o determinista; pero hay que creer en la libertad” (332).* Por tanto, no existe una antinomia entre libertad y determinismo, porque sus respectivas esferas de acción, a su juicio, son distintas.

En este aspecto de la obra de Vaz Ferreira aflora de nuevo su espíritu antipositivista. A su juicio, el hombre no es un ser dependiente totalmente del mundo exterior y en eso radica su libertad. Y puntualiza la condición de *totalmente*, porque hay dependencias no propiamente objetivas, sino también subjetivas.

Hoy se diría que quizá concediéndole alguna razón a los etólogos, planteaba que "se podrá en todo caso discutir si la libertad puede atribuirse no sólo al hombre sino a los animales dotados de conciencia, o de cierto grado de elevación de conciencia; y aun a seres inorgánicos en los casos en que no actúan por impulso directo exterior (como lo mostré oportunamente, la ciencia moderna ha sugerido mucho sobre casos de actividad espontánea o no inerte de la materia). Pero todas estas extrapolaciones hacia abajo (las llamaré así), no oscurecen ni complican en nada el caso del hombre, del cual puede afirmarse sin duda alguna que es libre, en el sentido de que no depende totalmente de lo que no es él (verdadera definición de libertad)" (333).

No pretende que el hombre sea visto como un producto mecánico de acciones que el propio hombre no controla, sino que el hombre es un ser razonable creativo.

Quiere comprender mejor al hombre, y aportar conocimientos más concretos y específicos a lo humano. Así plantea: "El hombre tiene cuerpo y espíritu. Sea, el espíritu, independiente en parte del cuerpo, y en parte dirigente de él, sea un simple efecto de las actividades corporales, sean, todavía, cuerpo y espíritu manifestaciones concomitantes de una misma actividad (teoría del doble aspecto), lo esencial es, en cualquiera de esos casos, que el hombre es un ser activo, no dependiente totalmente de lo que no es él: del mundo exterior"(334).

La filosofía debe tener componentes especulativos y capacidad generativa de ideas que no puedan ser simplemente metidas dentro de un algoritmo matemático. Por eso señala: "el ser por el hecho de ser, es libre, no lo hacen ser él, es él quien se da". No lo concibe como una determinación mecánica, sino como una creación libre de la realidad. Según él, "La libertad del hombre es la que asegura su responsabilidad y con ella las nociones morales" (335).

La determinación existe en el mundo social de los seres y no solamente en el mundo de los hechos. Pero a continuación sugiere: "el problema general de la libertad consiste en preguntarse si tal ser, si un ser determinado dependen o no totalmente de lo que no es él, de lo exterior a él",

Ante unas leyes que no se pueden modificar expresa su desacuerdo. En la mayor parte de los filósofos latinoamericanos ha habido una plena confianza en que el hombre puede modificar sus circunstancias, y, por tanto, toda acción humana es propiamente libre, por lo que puede

contribuir a romper el férreo determinismo. Esa es una tendencia general del pensamiento latinoamericano, y Vaz Ferreira no constituye una excepción, al contrario confirma la regla. Considera que el hombre es un ser que se puede humanizar cada vez más cuando plantea: “En lo social, en lo humano, es fundamental la personalidad y lo conexo: individualidades, luchas con victorias y caídas, esfuerzo, excitación. La humanidad se humaniza y se hiperhumaniza con excitación. Ahora eso es demasiado doloroso, duro y además no se sabe si corresponde a una realidad final. Entonces viene el otro ideal, el ideal de la satisfacción, asegurar algo, no dejar caer demasiado, igualar hasta un cierto grado un *minimum* de igualdad, de seguridad, de felicidad en ese carácter y grado como complementario del otro, ese ideal es tan legítimo como indispensable pero nunca hay que olvidar que no es el único. (Suele ser lo que se olvida en “socialismo’”) (336).

Y aquí se presenta una nueva antinomia en su pensamiento, entre individualismo y socialismo.

En Vaz Ferreira hay una intención de lograr lo que él llamó un *socialismo atenuado*, en el cual se debía socializar lo grueso, es decir, lo que desde una perspectiva marxista podría considerarse los medios fundamentales de producción. Pero planteó que el defecto del socialismo había sido tratar de socializarlo todo, tanto las grandes empresas como las pequeñas.

Este error sería criticado posteriormente con razón, incluso por algunos marxistas, como Adolfo Sánchez Vázquez, quien ha acentuado la necesidad en el socialismo de diferenciar la propiedad social y la propiedad estatal sobre los medios de producción, confusión esta que llevó a algunos ensayos socialistas del siglo XX a absolutizar la propiedad estatal y subestimar otras formas sociales de propiedad, cooperativas, etc.

Vaz Ferreira en su concepción de la libertad, y su perspectiva humanista, aspira por todos los medios a contribuir a que haya un perfeccionamiento de lo humano. Así plantea que: “se suprimió la esclavitud pero la humanidad no se conformó con eso, quiere el bienestar de todas las clases y de todos los hombres y se intensifica cada vez más la tendencia humanitaria y pobrista” (337).

Aspiraba a la emancipación de los pobres y a darles a estos mayor capacidad de mejoramiento. En esto ve una posibilidad de perfeccionamiento humano y por eso considera que la libertad humana, si

no es adecuadamente controlada, puede convertirse en un elemento contrario.

Aunque acepta un cierto tipo de determinismo, rechaza la interpretación fatalista del mismo. Por eso sugiere: “vamos a crear una sociedad en que los hombres la construyamos sin dejarnos arrastrar por leyes ciegas y que la vayamos construyendo sobre todo con un conocimiento profundo sobre el avance de la ciencia” (338).

Las críticas fundamentales de Vaz Ferreira, se orientan contra el dogmatismo y el oscurantismo, contra todo lo que contribuya a la inseguridad en el ser humano, aunque le atribuye un lugar especial a la duda en el proceso de conocimiento de la realidad, fue un escéptico creativo que se enfrentaba a todo tipo de dogmatismo, incluyendo el propio escepticismo que consideraba al “dogmatismo de la ignorancia, el más incomprensible de todos”(339).

Según él, “llámase ‘escepticismo’, a veces, a una tendencia ideológica o afectiva, al indiferentismo, a la falta de interés por las cuestiones nobles. Pero también dentro del término ‘escépticos’, han venido a ser incluidas algunas apariciones intelectuales que figuran entre las más nobles y altas de la humanidad; a saber; aquellos hombres en quienes la sinceridad, el respeto a la verdad, ha sido tan grande, tan extremo, que han temido la afirmación exagerando tal vez el escrúpulo en cuanto al contralor de sus bases racionales; pero, aquí, no por falta, sino por exceso de respeto y amor al conocimiento,- y de conciencia intelectual. Y, además, es común encontrar, en esa clase de espíritus, no solamente en lo racional, posiciones levadas, amplias, sinceras, abiertas, sino, en lo afectivo, en el orden del sentimiento, toques de piedad y de tolerancia que suelen faltar lamentablemente a los grandes dogmáticos” (340).

En realidad, su escepticismo se reduce a establecer una graduación de la creencia que presupone una postura crítica frente a cualquier tipo de dogmatismo, incluyendo el religioso. En este plano, en el que es marcada la influencia de Stuart Mill, aunque respetaba este tipo de sentimiento, se opuso a cualquier tipo de dogmatismo o fundamentalismo. Ante la conflictiva y antinómica cuestión de la existencia de Dios, reconocía las ventajas de una postura pragmática al respecto. “Comparado -sostenía- la doctrina materialista con la doctrina deísta, encuentra que, con respecto al pasado, las dos doctrinas nos dan una explicación equivalente. ? Qué importa que, al principio del universo, se le llame materia o se le llame Dios? ? Qué importa eso, con relación a lo que ya fue por toda la eternidad?

Pero la diferencia, nos dice, es con respecto al futuro: la doctrina deísta es una doctrina que ‘promete’; no así la doctrina materialista. Y el pragmatista escoge la primera”(341).

La obra de Vaz Ferreira fue una crítica a la filosofía anterior, especialmente a la de los grandes sistemas especulativos, al estilo de Hegel o de Kant. En ese aspecto guarda algunas diferencias respecto a otros miembros de su generación, como Vasconcelos, Caso o Korn. Era un defensor de que la filosofía se tiene que construir de manera dinámica y con una *lógica viva*. Por eso Alfredo Carrillo plantea que : “ lógica viva no es, por tanto, un tratado sistemático, de jerarquización de conocimientos teóricos. No es estudio doctrinario de un determinado sector objetal. No reconoce razón de ser al territorio lógico, no tienen para él carácter óntico los entes lógicos, como viene sosteniendo la corriente iniciada por Bolzano y seguida por Husserl, Pfander, Francisco Romero. La lógica de Vaz Ferreira es una proyección acaso, de la lógica metodológica de Stuart Mill, una metodología del pensamiento aplicada a los casos concretos”(342). Y esa lógica de interpretación, es una lógica que tiene que servir como lógica viva al perfeccionamiento moral de los hombres” (343).

Por otra parte, Vaz Ferreira tiene una gran confianza en que el hombre es un ser perfectible en lo moral, como se aprecia en estas palabras: “Poder vivir con la conciencia tranquila, lejos de constituir criterio de superioridad moral, indica normalmente alguna inferioridad: ordinariamente, insensibilidad (salvo ciertos casos de gran simplicidad mental; en ese caso la inferioridad sería intelectual”(344). Y más adelante señala: “Ahora bien, duda moral, es sufrimiento. Y es también intranquilidad de conciencia. Y la falta de duda moral, salvo una gran simplicidad mental, no es criterio de superioridad sino de inferioridad” (345). No admitía como actitud de fundamentación adecuadamente ética el hecho de que algunas personas asumieran posturas indiferentes ante los terribles males sociales que aquejaban a la sociedad contemporánea. De ahí que sus simpatías con algunos postulados del ideal socialista tuviesen una raíz de carácter ético.

En correspondencia con el positivismo, Vaz Ferreira sí confía en el progreso humano, y en que el hombre pueda superar su *status* actual. Se opuso a todo tipo de pesimismo moral, como lo demuestran las palabras con que concluye su significativa obra Fermentario. Al responderse a sí mismo la pregunta sobre si sus ideas y sentimientos filantrópicos traen algún consuelo, contestó: “ Tal vez ninguno (y hasta tal vez no fuera bueno que la humanidad se consolara). Pero aunque no traigan ninguno, deben

enseñarnos a interpretar el verdadero sentido de la inquietud humana - a no agregar, a los dolores y horrores inevitables, el dolor y el horror supremo del pesimismo moral”(346).

El optimismo social del pensador uruguayo se destila en su obra escrita, y en su conducta en el plano pedagógico y ético. A su juicio, no obstante las múltiples manifestaciones misántricas de la sociedad contemporánea, en verdad el progreso humano se había observado en todos los órdenes. En ese aspecto Vaz Ferreira es un heredero de la tradición ilustrada y positivista (347), que apreciaba retrospectivamente el perfeccionamiento humano y en tal perspectiva fundamentaba su optimismo social.

Ahora bien, en correspondencia con su criterio, que como ya se apreció sobrepasa los límites del racionalismo tradicional, “no nos damos cuenta de que los progresos y los grandes cambios sociales nunca o casi nunca se hacen a consecuencia de racionios, sino que lo que cambia es el *estado de espíritu*; algo mucho más hondo que el plano psicológico puramente intelectual” (348).

Para él, “en el curso de la historia humana se han ido produciendo cada vez más ideales: se introdujo el ideal de libertad de todos los hombres; se introdujo el respeto al extranjero, antes siempre ‘bárbaro’ y siempre enemigo; se introdujo el pacifismo, la condenación de la guerra; se introdujo el feminismo... Y ocurre como en el conocido problema de los *n cuerpos*: el problema de la atracción de dos cuerpos se resuelve fácilmente; el de tres se resuelve con gran dificultad; con más cuerpos, no se puede llegar a una solución. Pero además hay una segunda causa de ilusión, y es que las almas tienden a ser más completas, quiero decir que el hombre moderno tiende a ser menos ‘especialista’ en sentimientos, es más ‘histórico’, es más impresionante, más espectacular. La psicología moderna hace aparecer cada vez más hombres capaces de sentir más sentimiento, cuyo estado conflictual es interpretado erróneamente y crea una ilusión de inferioridad moral, cuando esos seres son, en realidad, superiores”(349). Así se expresa su infinita confianza en la perfectibilidad humana, por eso recomienda que “lo que importa no es acrecentar la suma total de acción, de acción cualquiera, sino de acción buena”(350).

El “optimismo parcial” (351) de Vaz Ferreira no le conducía a posiciones de ingenuidad respecto a la existencia del mal. Admitía, por supuesto, su existencia; pero en el devenir de la humanidad “*lo que se agregó no fue el mal, sino la resistencia creciente al mal*. Esto es esencial sobre progreso

moral: lo que se agregó no fue, por ejemplo, la guerra, sino el sufrir cada vez más porque la haya, y en su caso por tener que hacerla”(352). Por tanto, llegaba a la acertada conclusión de que en el desarrollo de la humanidad había predominado el perfeccionamiento y no su deterioro. Sabía bien que ese camino era conflictivo y estaba lleno de adversidades, pero el hombre no tiene otra alternativa que impulsar los valores para que estos parcialmente se instalen. “Y hay que hacer entrar en el ideal la felicidad y el progreso, que son en parte contradictorios, pues el progreso tiene un germen, un elemento de sufrimiento. Hay que hacer entrar la felicidad y la cultura, en parte contradictorias también. Hay que hacer entrar la religiosidad, el consuelo, la esperanza, pero también la razón. Hay que hacer entrar la vida ulterior, con todas las posibilidades y todas las esperanzas; pero hay que hacer entrar también esta vida, la de nuestra tierra. Hay que hacer entrar el sentimiento, y hay que hacer entrar el arte, y hay que hacer entrar la ciencia. (Dicho sea de paso, es facilísimo declamar contra la ciencia y contra la razón, contra la lógica: los que lo hacen saben bien que la ciencia, la razón y la lógica siguen trabajando por ellos y para ellos”(353). Aquí se expresa su aterrizaje en el mundo de las necesidades materiales demandando urgente solución a las mismas, no muy conforme con las promesas escatológicas.

Por otra parte, consideraba que todos los hombres, de algún modo, somos necesarios en la constitución y mejoramiento del género humano. “Y, en ese sentido, -aseguraba- no se necesita ser un hombre excepcional para ser un hombre necesario. Todas las situaciones están llenas de hombres necesarios, o de vacíos en que el hombre necesario faltó” (354). Por eso llegaba a la conclusión de que : “sin duda, lo repito, porque dejemos de esforzarnos al maximum, no se parará la tierra ni la raza se extinguirá; pero todos somos necesarios para que no ocurra algún mal grande o pequeño, para que algo ocurra un poco mejor que como ocurriría sin nuestra atención, sin nuestros esfuerzos mayores y sin nuestra fe en la necesidad de ellos”(355). Tal importancia que le otorgó al protagonismo de cada individuo sería decisiva en su comprensión del desarrollo social, el cual, en correspondencia con su raigambre positivista, debía efectuarse por la vía evolucionista y distante de los métodos revolucionarios.

Su postura humanista se traduce, en ocasiones, en elementos de humanitarismo en su ideario social. Como sucede en lo que él denomina *pobrismo*, esto es, la tendencia a identificarse con los más humildes, especialmente con la clase obrera, como se observa en sus siguientes

palabras: “Lo que se va haciendo especialidad de la vida moderna es el aumento de el número de hombres que aunque no tengan cada sentimiento en grado superior, los tienen todos, y eso no es efectista, pero ahí está si se quiere, en nuestra mediocridad, ahí está en la superioridad moral nuestra lo que se agregó no fue el mal sino lo resistencia creciente, pequeña, todavía pobre, pero la resistencia creciente al mal. Esto es esencial sobre el progreso moral, no es que no sufran las clases menos favorecidas, sino el sufrimiento creciente de la humanidad; por ese sufrimiento con la acción consiguiente y parcialmente eficaz y por su madramiento es alivio(356).

Esta es una tesis que compartían ya los socialistas utópicos latinoamericanos, como el cubano Diego Vicente Tejera o los hermanos Flores Magoon en México y el argentino Esteban Echeverría.

Coincidió en que la sociedad capitalista no había que eliminarla de golpe y porrazo e invirtiendo los términos para que entonces los obreros se convirtieran en ricos y los burgueses se convirtieran en proletarios. Todo lo contrario, por lo general suponía un proceso gradual de mejoramiento en la distribución de la riqueza, que diera lugar a que no existiese ni opulencia, ni miseria, sino solamente la riqueza y pobreza como tendencia media entre aquellos extremos, y como paso hacia la homogeneización. Esta concepción se observa también en ese llamado socialismo atenuado de Vaz Ferreira, en que solamente se socializara, según él, *lo grueso*(357). Como puede apreciarse, su preocupación básica es resolver los problemas fundamentales de subsistencia de la población, siempre y cuando no se afectase la libertad. Tal es el eterno dilema de los humanistas latinoamericanos y de otras partes del mundo, que intentan asumir también una antinómica postura frente a la confrontación entre el capitalismo y el socialismo.

La antinomia real para él radica entre el individualismo y el socialismo, “pero lo esencialísimo, -asegura- es que ninguna de las dos ideologías podría ser tomada como ideología única”(358).

Por una parte justificaba el socialismo, por otra le criticaba sus excesos. Erróneamente pensaba que el socialismo había exacerbado el materialismo económico y la *desespiritualización*(359).

En su libro Sobre los problemas sociales(1919) abordó el tema en detalles y posteriormente volvió sobre él al sostener que “dentro de esos límites, el socialismo fue y seguirá siendo bueno. Su función es la de idea correctiva del individualismo. Si damos este último nombre a la doctrina (veremos a su tiempo que nunca ha sido más que una doctrina) según la cual cada ser

humano, actuando en libertad, debe recibir las consecuencias naturales de sus actos, entonces el socialismo debe templar lo que de duro *tendría* esa doctrina(ya veremos por qué empleo el condicional). Pero el peligro que yo anunciaba a los estudiantes estaba en que el socialismo se extremara hasta el grado de salirse de su papel de ideología correctiva, o, si se quiere, combinada, y erigirse en ideología única, o exclusivamente dirigente”(360).

Según su criterio, el socialismo había significado hasta ese momento una pérdida de la individualidad, aunque en una formulación algo sorprendente llega a plantear que el socialismo marxista es el más individualista de todos porque intenta resolver los problemas del individuo en esa sociedad(361). Su propuesta es un socialismo que no sea el marxista, sino un *socialismo atenuado*, en el que haya una distribución mejor de la riqueza.

Eduardo Demechonok, plantea que “Las ideas filosóficas de Vaz Ferreira y su posición social en general coincidían con las aspiraciones y los objetivos de la burguesía nacional en ascenso”(362).

Y finalmente vale la pena detenerse en el análisis a que sometió la posible antinomia entre cultura teórica y cultura práctica, ya que sus palabras mantienen plena vigencia en estos tiempos de auge del utilitarismo, el neoliberalismo y la pírrica victoria de la *razón instrumental*. En correspondencia con la tradición del pensamiento filosófico latinoamericano Vaz Ferreira acentuó la perspectiva humanista de sus valoraciones, en el sentido de que estas contribuyeran al enriquecimiento multilateral del hombre a través de una adecuada utilización de los instrumentos culturales de que este dispone.

Vaz Ferreira se lamentaba del auge de las ideas pragmatistas por el efecto negativo que podían producir incluso sobre el propio desarrollo material y productivo de la sociedad. “La cultura -sostenía acertadamente- en el sentido amplio en que la he preconizado, tiene entre nosotros, y en muchos países que se encuentran o no en las mismas condiciones del nuestro, unos extraños enemigos. Se sabe a qué movimiento intelectual me refiero. Hace pocos años ha surgido una tendencia, sanísima y digna del mayor elogio en lo que tiene de positivo, pero profundamente funesta y absurda en lo que tiene de negativa. Los hombres intelectuales se han dado cuenta del valor de la práctica, de la industria, del comercio, de las profesiones manuales; pero, como sucede casi siempre en la historia del pensamiento, no se ha podido emprender el elogio de una misma cosa, sin al mismo tiempo combatir o denigrar lo que no era contradictorio, sino

complementario de ella. De manera que casi todos los que hoy escriben o declaman (y son bastantes) en favor de las profesiones manuales e industriales, creen que no pueden hacerlo sin deprimir al mismo tiempo a la alta cultura. Entretanto ese estado de espíritu no sólo es rebajante, sino que, como ya he procurado demostrarlo en esta cátedra, hasta se encierra en un círculo vicioso. La industria, la práctica, en el sentido que aquí se les da, precisamente viven de la cultura teórica. Si los declamadores de que me ocupo conocieran un poco mejor esos medios europeos que se señalan justamente por el desarrollo colosal y admirable de su industria y de sus descubrimientos de orden práctico, comprobarían fácilmente que casi toda esa práctica se alimenta de la cultura teórica, que la industria y la práctica son, digámoslo así, parásitos de la ciencia; que no pueden vivir mucho tiempo por sí mismas; y que si la ciencia y la cultura teórica se debilitan, decaen correlativamente todas las manifestaciones prácticas del pensamiento y de la actividad humana” (363). En definitiva la defensa de Vaz Ferreira de la cultura teórica articulaba con la rehabilitación del prestigio de la filosofía, afectado durante la época de predominio del cientificismo positivista.

Su filosofía está articulada tanto al positivismo como a la corriente antipositivista de principios del siglo XX. En ambas posiciones encontró ideas de valor, pero no así en el caso del irracionalismo, que usualmente se vinculó a aquella reacción antirracionalista que se produce en la filosofía latinoamericana.

En su pensamiento hay profundos elementos dialécticos, sobre todo en su *lógica viva*, que intenta hacer un enriquecimiento del racionalismo, pero que toma en consideración los innegables y necesarios aspectos no racionales de la actividad humana.

Para él, no existe una frontera definitiva entre la filosofía y la ciencia, sino una región intermedia en que ambas se empalman. Los conocimientos científicos pueden dar lugar a los filosóficos, pues la ciencia “emite filosofía”. Su pensamiento es un intento de conciliación entre la ciencia y la filosofía.

La postura Vaz Ferreira implica una actitud analítica frente a los problemas del mundo, y es una crítica frente a los sistemas especulativos que lo aproximan en ocasiones a la filosofía analítica, pero mucho más a la filosofía de la ciencia.

Fue un humanista, que supo diferenciar entre la validez del determinismo y el cultivo de la libertad humana, especialmente de la

libertad de pensamiento. Según él, “Aquellos frutos de la religión: la intolerancia, la opresión del pensamiento; todo eso, ya casi no lo sentimos. Como la libertad de pensamiento está ya adquirida, no podemos sentir en todo su espantoso horror el hecho de que los hombres fueran perseguidos o martirizados por sus opiniones”(364). Fue un escéptico *sui generis*, lo que se sintetiza en su fórmula “creo que al ir viviendo, me aumentaba el amor al bien, mientras me disminuía la esperanza en su realización”(365); sin embargo, preconizaba la lucha por el perfeccionamiento ético, político, científico, social, etc., como tarea insoslayable de los pueblos latinoamericanos.

A su juicio, “en momentos como estos de distorsión racional moral, aquella nuestra tendencia de civilización incipiente a recibir sin críticas las ideas y a imitar sin discernimiento instituciones, direcciones de acción, de pensamiento o de arte, tendencia que como automáticamente nos favoreció sin demasiados inconvenientes, ahora podría llegar a ser nuestro mayor peligro. Y ha de celebrarse como un pacto; como un tratado espiritual entre las naciones americanas. De nuestros antiguos modelos, sigamos tomando lo que sea progresivo y sano; sigamos recibiendo y aplicando, imitando en su caso, aquello en que aún seamos inferiores; pero cerremos la América a todo lo que sea odio, persecución, intolerancia, prepotencia, absolutismo, crueldad, regresión; a todo lo que afecte, comprometa o confunda los supremos ideales humanos de libertad e individualidad” (366).

Fue un individualista, en el mejor sentido del concepto, y un psicologista en el plano de la epistemología y de la sociología. Según él, “seríamos capaces de hacer muchísimo más de lo que hacemos, y de empezar, por lo menos, a tener personalidad intelectual y científica con solo *cambiar de psicología*” (367).

Estos son, en síntesis, los elementos que caracterizarían a este pensador, quien se articula, en última instancia, a lo mejor de toda la tradición humanista de la filosofía latinoamericana, que a lo largo de la historia de estos países ha impulsado proyectos de renovación social.

Ante las posibles antinomias en el pensamiento de Vaz Ferreira, justificadas gnoseológica, axiológica e ideológicamente, al parecer insolubles al nivel de la *razón pura*, solo había una actitud consecuente en el plano de la *razón práctica*: esa fue la postura ética y política que asumió.

Referencias bibliográficas:

Vasconcelos, J. Ulises criollo. Ediciones Botas. México. 1945, p. 229.
 ----- En el ocaso de mi vida. Populibros La prensa.
 México. 1957. p. XVI.

Gaos, J. Pensamiento de lengua española. Editorial Stylo. México.
 1945, p. 129.

Vasconcelos, J. En el ocaso de mi vida. Edición citada. p. XVIII.
 Gaos, J. Obra citada. p. 130.

Vasconcelos, J. En el ocaso de mi vida. Edición citada P. 260.
 ----- Estudios indostánicos . Ediciones Botas, México.
 1938. p. 21-22.

----- Tratado de Metafísica. Editorial México joven. 1929.
 p. 7.
 Idem. p.11.

----- Historia del pensamiento filosófico Ediciones de la
 Universidad Nacional de México. 1935. p. 535-536.
 Idem, p. 538.

----- Breve Historia de México. Ediciones Botas. México.
 1937, P. 11.

“En mi libro El antimperialismo y el Apra, escrito en México en 1928,
 ensayo una interpretación histórica de la evolución económico-social de
 los pueblos de Indoamérica y sostengo en el capítulo VI, que el Aprismo
 es ‘una metódica confrontación de la realidad indoamericana con las
 tesis que Marx postulara para Europa y como resultado de la realidad
 europea que el vivió y estudió a mediados del siglo pasado” Haya de la
 Torre, . Espacio-tiempo histórico. Editorial Monterrico. Lima. 1986, p. VI-
 VII.

Vasconcelos, J. Historia del pensamiento filosófico. Edición citada, p.
 556.

----- Estudios indostánicos . Ediciones Botas, México.
 1938. p. 21-22.

----- Lógica orgánica. Edición del Colegio Nacional.
 México. 1945. p. XXII.

----- Indología . Barcelona. 1927, p. 5.
 Idem. p.6.

Véase: Zea. L. La filosofía americana como filosofía sin más”. Editorial
 Siglo XXI. México. 1969.

Vasconcelos, J. Indología. Edición citada. p. 7.
 Idem. p. 8.

- Ética. Editora Botas. México. 1939. p. 10.
Idem. p. 12.
- Lógica orgánica. El Colegio Nacional. México. 1945, p. 323-324.
- Ética. Edición citada. P. 28.
Idem. p. 31.
- “Abstraer y generalizar” en Páginas escogidas. Editorial Botas. México. 1940, p. 42.
- Lenin, V.I. Obras completas, Editora Política. La Habana, 1964, T. XXXVIII.p. 310.
- Vasconcelos, J. Tratado de Metafísica. Edición citada p. 163.
- El viento de Bagdad. Letras de México. México. 1945. p. 200.
- Bolivarismo y monroismo. Ediciones Ercila. Santiago de Chile 1935, p. 57.
- Historia del pensamiento filosófico. Edición citada. p. 556.
- Ingenieros, J. “José Vasconcelos” en Ideas en torno de Latinoamérica. UNAM. México. 1986, T. II. p. 1061.
- Vasconcelos, J. “Pensamiento iberoamericano”. En Latinoamérica. Imprenta Madero. México. 1979. p. 11.
Ibidem.
- ? Qué es la revolución? Botas. México. 1937, P. 91.
- Bolivarismo y monroismo. Edición citada. p. 35.
- Estética. Ediciones Botas. México. 1945. p. 104.
- “Simplemente para señalar una corriente todavía oscura, pero susceptible de grandes desarrollos, quiero señalar también algunos libros míos, como el Pitágoras y El monismo estético, donde se intenta iniciar un movimiento filosófico fundado en la emoción.” Vasconcelos, J. “Pensamiento iberoamericano” en Indología. Edición citada. p. 13.
- “La raza cósmica” en Vasconcelos. (Antología) Ediciones de la Secretaria de Educación Pública. México. 1942. p. 124.
Idem. p. 127.
- Ética. Edición citada. p. 21.
Idem, p. 24.
- “La raza cósmica” en edición citada 129.
Idem, p. 130.

- Ética. Edición citada. p. 34.
- Idem, p. 29.
- Idem, p. 27.
- Idem, p. 39.
- Ibídem.
- “Es verdad que la filosofía tiene algunos objetos en común con la religión, por ser el objeto de ambas la verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad” Hegel, J.G.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Instituto del Libro. La Habana. 1968, p. 17.
- Vasconcelos, J. “Pensamiento iberoamericano” en edición citada. p. 13.
- Martínez Llantada, M. “Principios fundamentales del sistema filosófico de José Vasconcelos” Revista Cubana de Ciencias Sociales. La Habana. N. 13. Enero-abril 1987. p. 95.
- Vasconcelos, J. Ética. Edición citada. p. 30.
- Idem, p. 31.
- Idem, 32.
- Gaos, J. Pensamiento de lengua española. Editorial Stylo. México. 1945. p. 141.
- Considera que el marxismo es una religión, peor que todas, porque es una religión sin Dios, y "la inhumanidad del sistema marxista es su principal defecto. La gozosa destrucción selectas, todo eso es la barbarie desde que comenzó la civilización". Vasconcelos, J. Historia del pensamiento filosófico. Edición citada. p. 390.
- Ética. Edición citada, p. 369.
- Idem. p. 32.
- Páginas escogidas. Edición citada p. 105.
- “Pensamiento iberoamericano” en edición citada. p. 13.
- En el ocaso de mi vida. Edición citada. p. 281.
64. Kempf Mercado, M. Historia de la filosofía en Latinoamérica Editorial Zig-Zag. Santiago de Chile. 1958.p. 146.
65. Ibídem.
66. “Fue, como su siglo, no secuaz de un dogma, sino alumno de su propia dialéctica desinteresada; y en esto también fue platónico; también, como el filósofo de Atenas, tuvo el valor de renovar su doctrina cuando halló sus fundamentos insuficientes e inconexas sus conclusiones”. Caso, A. Prólogo a Justo Sierra, Prosas. UNAM. México. 1939. p. XXI.

67. Vasconcelos, J. Historia del pensamiento filosófico. Ediciones Universidad Nacional de México. México. 1937 . p. 559.
68. Larroyo, F. La filosofía iberoamericana. Porrúa. México. 1978. p. 124.
69. Caso, A. Discursos a la nación mexicana. Porrúa. México. 1922. p. 80.
70. Zea, L. ¿ Por qué América Latina? UNAM. México. 1988. p. 106.
71. Caso, A. "México y sus problemas". En Latinoamérica . UNAM. México. N. 38. 1979.p. 18.
72. -----. Discursos a la nación mexicana. Porrúa. México. 1922. p. 82.
73. -----. La persona humana y el estado totalitario . UNAM. México. 1941. p. 144.
74. García Maynez, E. Prólogo a Caso. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943. P. VIII.
75. Caso, A. Meyerson y la física moderna. La Casa de España en México. 1939. P. 32.
76. -----. Discursos a la nación mexicana. Edición citada. p. 189.
77. Idem. p. 189-190.
78. -----. Principios de estética. Editorial Porrúa. México. 1944. P. 106.
79. Idem. p. 110.
80. -----. Sociología. Libreros Mexicanos Unidos. México. 1956. P. 15.
81. Ferrater Mora, J, Diccionario de filosofía . Ariel . Barcelona. 1994, p. 2764.
82. Caso, A. El Peligro del hombre. Editorial Stylo. México. 1942. p. 71-72.
83. -----. Caso. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943. P. 112.
84. Caso, A. La persona humana y el estado totalitario. Edición citada. p. 143.
85. Idem. p. 122.
86. -----. Discursos a la nación mexicana. Edición citada. p. 129.
87. -----. La persona ... Edición citada. p. 44-45.
88. Idem. P. 52.
89. Pupo, R y Tarrasa, A.R. "Algunas consideraciones en torno a las concepciones filosóficas de Antonio Caso" en Revista Cubana de Ciencias Sociales. La Habana . # 13. Enero-abril 1987. p. 59.
90. Caso, A. Caso. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943. p. 50.

91. -----. El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores. Ediciones Botas. México. 1933. P. 141.
92. Idem. 25.
93. Caso, A. Caso. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943.p. 5.
94. -----. Meyerson y la física moderna. La Casa de España en México. México. 1939. p. 39.
95. -----. La persona... edición citada. p. 9.
96. Ibidem.
97. La persona. p . 57-58.
98. -----. Principios de estética. Porrúa. México. 1944. p. 22.
99. -----. La persona Edición citada. p. 114.
100. Idem. p.32.
101. -----. Antología. Secretaría de Educación Pública. México. 1945. p. 11.
102. -----. El concepto de la historia universal... edición citada. p. 33.
103. “En cuanto al progreso moral, parece no realizarse a medida que se desarrolla la humanidad” Idem. p. 29-30.
104. -----. El peligro del hombre . Edición citada. p. 34.
105. Idem. p. 118-119.
106. Véase Guadarrama, P.“Humanismo práctico y desalienación en José Martí”. Revista Institucional de la Universidad INCCA de Colombia . # 6. 1994.; Islas. Revista de la Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. N. 110. Enero-abril 1995. P. 163-174.
107. Caso, A. La persona ... Edición citada. p. 167.
108. -----. El peligro... Edición citada. p. 33.
109. Véase: Peña,Vidal. “Algunas preguntas acerca de la idea de progreso” en El Basilisco, Oviedo. 2da Época. no. 15. p. 3- 14.
110. Véase: Ramos, Samuel. Hacia un nuevo humanismo. FCE. México. 1962.
111. Caso, A. La persona ... Edición citada. p. 256-257.
112. “ (...) allí donde levanta cabeza el irracionalismo, en filosofía, lleva implícita ya, por lo menos, la posibilidad de una ideología fascista, agresivamente reaccionaria.” Lukacs,G. El asalto a la razón. Estudios. La Habana. 1967. p. 27.

113. Caso, A. La persona ... Edición citada. p. 264.
114. ----- . El peligro... Edición citada. p. 37.
115. Idem. 38.
116. Idem. p. 42.
117. Caso, A. La persona ... Edición citada. p. 257.
118. ----- El peligro del hombre. Edición citada. p. 118-119.
119. Idem. p. 144.
120. Jaramillo, Rubén. "El último análisis socio-político de Federico Engels : su testamento político". Islas. Revista de la Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. # 118. Septiembre- diciembre 1998. P. 168.
121. Caso.A. El peligro del hombre. Edición citada p. 63.
122. Caso, A. La persona ... Edición citada.p. 33-34.
123. ----- . El peligro del hombre. Edición citada. p. 142.
124. ----- . La persona ... Edición citada. p . 254-255.
125. ----- . El peligro del hombre. Edición citada. p. 142.
126. Ibidem.
127. Caso fue un declarado crítico de todos los sistemas filosóficos y en especial de la dialéctica, aun cuando en sus ideas tanto el enfoque sistémico como el dialéctico no están ausentes. Caso, A. La existencia como economía, desinterés y caridad. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943. p. 18.
128. Véase: Guadarrama, P. Marxismo y antimarxismo en América Latina. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1990; Editora Política- Editorial El Caballito. La Habana-México. 1994.
129. Caso, A. "México y sus roblemas". En Latinoamérica. Edición citada. p. 10.
130. ----- . La persona ... Edición citada. p. 59.
131. ----- . El peligro del hombre. Edición citada. p. 29-30.
132. Caso defendió abiertamente las posturas de un neovitalismo en su obra principal y en otros de sus trabajos posteriores. Caso, A. La existencia como economía, desinterés y caridad. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943. p. 35.
133. Gaos,J.. Pensamiento de lengua española. Editorial Stylo. México. 1943. p. 166.

134. "El romántico dejó de buscar un principio de orden en el mundo exterior y comenzó a buscarlo en sí mismo. Tal actitud se vio reforzada por el abandono de la razón como herramienta que permitía descubrir ese orden, apelando en consecuencia al sentimiento y a la intuición". Pena de Matsushita, Marta. Romanticismo y política. Editorial Docencia. Buenos Aires. 1985. p. 32.
135. Rodó, J. E. Obras completas. Introducción general de Emir Rodríguez Monegal. Aguilar. Madrid. 1957.p. 106.
136. Idem. p. 502.
137. Idem. p. 505.
138. ----- Ariel. Editorial Cervantes. 1927. p. 96.
139. Citado por Emir Rodríguez Monegal en su introducción a Rodó, J. E. Obras Completas. edi. cit. p. 107.
140. Idem. p. 308.
141. Ardao, Arturo. Prólogo a J. E. Rodó. La América nuestra. Casa de las Américas. La Habana.1970.p. 7-32.
142. Rodó, J.E. Obras Completas. Edic. Cit. p. 108.
143. Véase: Colectivo de autores dirigido por Eduardo Torres-Cuevas. Editorial Félix Varela.1994.
144. Rodó, J. E. Liberalismo y jacobinismo. Editorial Cervantes . 1926. p. 131.
145. Idem. p. 142.
146. Idem. p. 174.
147. ----- O.C. p. 113.
148. Véase: Guadarrama, P. "Martí dentro del concepto latinoamericano de humanismo". Revolución y cultura. La Habana. n. 3. mayo-junio. 1995. p. 10-17.
149. Rodó. O. C. p.636.
150. Rodó. Ariel. E. cit.p. 65.
151. Idem. p. 68.
152. Idem. p. 56.
153. Ibidem.
154. Idem. p.26.
155. Idem. p. 37.
156. Rodó. Liberalismo y Jacobinismo. Edi. cit. p.229.

157. ----- O. p. 498.
158. ----- Obras. Casa de las Américas. La Habana., 1977. p. 19.
159. Idem. p. 182.
160. Idem. p. 652.
161. Rodó, J. E. Obras Completas. Edi. cit. p. 304.
162. Henríquez Ureña, Pedro. “Filosofía y originalidad”. En La utopía de América. Biblioteca Ayacucho. Caracas. T. 37. p. 1989. 84.
163. ----- “La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México” en Ensayos. Casa de las Américas. La Habana. 1973. p. 336-337.
164. Ferreira de Cassone, Florencia. “El concepto de historia en Pedro Henríquez Ureña”. En Nuestra América. UNAM. México. Enero-abril. 1984. p. 149-150.
165. ----- “La utopía de América” en Ideas en torno de Latinoamérica. UNAM. México. 1986. T. I. p. 369.
166. ----- Ensayos. Edición citada. p. 144-145.
167. “Sarmiento, como civilizador, urgido de acción, atezado por la prisa, escogió para el futuro de su patria el atajo europeo y norteamericano en vez del sendero criollo, informe todavía, largo, lento, interminable, tal vez o desembocando en el callejón sin salida; pero nadie sintió mejor que él los soberbios ímpetus, la acre originalidad de la barbarie que aspiraba a destruir” Idem. p. 144.
168. Zuleta Alvarez, Enrique. “Humanismo y ética en Pedro Henríquez Ureña.”. Nuestra América. N. 10. México. Enero- abril. 1984. p. 24.
169. Idem. 165.
170. ----- “Martí” en Plenitud de América. Editorial Peña de Giudice. Buenos Aires.. 1952. P. 153.
171. ----- “Patria de la justicia” en La utopía de América. Edición citada. p. 11.
172. ----- Ensayos Edición citada. p. 156.
173. Idem. p. 158.
174. Rodríguez Feo, José. Prólogo a Ensayos edición citada. p. XVI.
175. Borges, Jorge Luis. “Pedro Henríquez Ureña” en Vargas, José Rafael. La integridad humanística de Pedro Henríquez Ureña. UASD. Santo Domingo. 1984. p. 91.

176. Henríquez Ureña, P. Ensayos críticos. Imprenta Esteban Fernández. La Habana. 1905. p. 95.
177. Idem. p. 96.
178. Idem. p. 95.
179. Henríquez Ureña, P. “La Universidad”(1913-1914). en Universidad y educación. UNAM. México. 1969. p. 71.
180. ----- Ensayos. Edición citada. p. 19-20.
181. Guadarrama, P. “Martí dentro del concepto latinoamericano de humanismo “Revolución y cultura. La Habana. Edición especial n. 3. 1995. p. 16.
182. Vargas, José Rafael. El nacionalismo de Pedro Henríquez Ureña. UASD. Santo Domingo. 1984. p. 133.
183. “Henríquez Ureña, P. Historia de la cultura en la América hispánica. Fondo de Cultura Económica. México. 1973. p. 128.
184. ----- “Patria de la justicia.” en La utopía de América. Edición citada. p. 9.
185. Ibidem.
186. Durán, Diony. El proyecto utópico de Pedro Henríquez Ureña. Imprenta ONAP. Santo Domingo. 1994. p.13.
187. Durán, Diony. Literatura y sociedad en la obra de Pedro Henríquez Ureña. Letras cubanas. La Habana. 1994. p.186.
188. Rojas Osorio, Carlos. Filosofía moderna en el Caribe hispano. Porrúa. México. 1997. P. 502.
189. Citado por Roberto Berges Febles. Rector de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña en el “Coloquio Internacional sobre el pensamiento humanístico de Pedro Henríquez Ureña. Santo Domingo. 19 de octubre de 1992. Publicado en Durán, Diony. El proyecto utópico de Pedro Henríquez Ureña. Imprenta ONAP. Santo Domingo. 1992. P. II.
190. Henríquez Ureña,P. “La filosofía en América española” en La utopía de América. Biblioteca Ayacucho. p. 81.
191. Sánchez Reulet, Aníbal. “Pensamiento y mensaje de Pedro Henríquez Ureña”, en Revista Iberoamericana. Madrid. N. 41-42. 1956. p. 64.
192. Romero, F. Ideas y figuras. Losada. Buenos Aires. 1958. P. 66.

193. Romero, F. "Pedro Henríquez Ureña". Vargas, José. La integridad humanística de Pedro Henríquez Ureña. (Antología) Universidad Autónoma de Santo Domingo. Santo Domingo. 1984. p. 58.
194. Cerutti, Horacio. Presagio y tónica del descubrimiento. UNAM. México. 1991. p. 38-39.
195. Gutiérrez Girardot, R. "Pedro Henríquez Ureña" en Pedro Henríquez Ureña, La utopía de América. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1989. p. xxv.
196. Henríquez Ureña, P. "Patria de la justicia". En La Utopía de América. Edición citada. p. 10.
197. Idem. p. 11.
198. Idem. p. 10.
199. Idem. p. 11.
200. Véase: Nuestra América y el V Centenario. El Duende. Quito. 1990.
201. Sánchez Reulet, A. La filosofía latinoamericana contemporánea. Unión Panamericana. Washington. 1949. P. 83.
202. Insúa, R. Historia de la filosofía en Hispanoamérica. Imprenta de la Universidad. Guayaquil. 1945. p. 333.
203. Kempf Mercado, M. Historia de la filosofía en Latinoamérica. Zig-Zag. Santiago de Chile. 1959. p. 134.
204. "Indudablemente que esta filosofía latinoamericana que exige su propia historiografía, supone un determinado modelo. Es en tal sentido un tipo de filosofar que no teme ser cualificado precisamente -aun a riesgo de la diversidad de valores semánticos del término- como 'nacional'. Así lo han visto nuestros grandes maestros, tal el caso de Alejandro Korn quien en 1927 pensaba que si 'la filosofía es la expresión acabada del pensamiento humano' y si la verdad filosófica no existe como 'verdad absoluta', no hay porque no aceptar que la filosofía sea 'distinta de un pueblo a otro" Roig, Arturo Andrés. "la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana" en Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía. Universidad Nacional de Río Cuarto. 1994. p. 88.
205. Véase: Guadarrama, P. "El positivismo *sui generis* de América Latina". Capítulo I. Positivismo y antipositivismo en América Latina. Universidad Nacional a Distancia. Bogotá. 1999.
206. Korn, A. Obras Completas. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1959. P. 263.

207. Carrillo, Alfredo. La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito. 1959. P. 132.
208. Romero, F. "Alejandro Korn" Korn, A. Obras Completas. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1959. P. 19.
209. "El positivismo argentino es de origen autóctono; sólo este hecho explica su arraigo. Fue expresión de una voluntad colectiva. Si con mayor claridad y eficacia le dió forma Alberdi, no fue su credo personal. Toda la emigración lo profesaba, todo el país lo aceptó" Korn, A. Obras Completas. Edición citada. P. 30.
210. Biagini, Hugo. Panorama filosófico argentino. EUDEBA. Buenos Aires. 1985. P. 32.
211. Idem. p. 38.
212. Vease: Gerstenberg, B. Grunzüge der philosophischen Aufklärung in Kuba. Eine Untersuchung am Beispiel des philosophischen Werkes von José de la Luz y Caballero. Tesis doctoral. Universidad de Rostock. 1986.
213. Roig, A.A. El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900. Editorial Cajica. Puebla. 1972. p. 18-19.
214. Korn, A. Obras Completas. Edición citada. p. 38.
215. Idem. p. 33.
216. Salazar, R. y Marquínez, G. "Antipositivismo, metafísica y ontología" en Marquínez y otros. Filosofía en América Latina. Editorial El Buho. Bogotá. 1993P. 214.
217. Benedetti, Mario. "La industria del arrepentimiento" en Vega, Renán. Marx y el siglo XXI. Editorial Pensamiento crítico Bogotá. 1997. P. 20.
218. Korn, A. Obras Completas. Edición citada. p. 40.
219. Torchia Estrada.J.C. Alejandro Korn. Profesión y vocación. UNAM. México. 1986. p. 15.
220. Korn, A. Obras Completas. Edición citada. p. 211-212.
221. Torchia Estrada.J.C. Alejandro Korn. Profesión y vocación. Edición citada. p. 173.
222. Korn, A. Obras Completas. Edición citada. p. 29.
223. Idem. p. 453.
224. Zea.L. Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Sep/ Diana. México. 1979. p. 15.

225. Idem. p. 558.
226. Ibidem.
227. Idem. p. 211.
228. Idem. p. 555.
229. Idem. p. 35.
230. Idem. p. 36.
231. Idem. p. 31.
232. Wogt,Wolfgang. . El pensamiento latinoamericano del siglo XIX. Cuadernos de divulgación # 7. Universidad de Guadalajara. México. P. 13.
233. Véase: Gracia,J y Frondizi, R. El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX. FCE. México. 1975.
234. “Me considero muy distante de ser un escéptico, pero rechazo todo dogmatismo. No he abandonado el dogmatismo cientificista para caer en un dogmatismo lógico o metafísico.; mi fe es mi fe personal. Nadie posee la verdad absoluta ni puede concebirla. El pavor del enigma es lo único que no es común.” Korn, A. Obras Completas. Edición citada.p. 266.
235. Idem. p. 214.
236. Ibidem.
237. Idem. p 217.
238. Idem. p.224.
239. Idem. p.225.
240. Idem. P. 216.
241. Véase: Lenin, V. I. Materialismo y empiriocriticismo. En Obras Completas. Editora Política.La Habana.1964. T. XIV.
242. Korn, A. Obras Completas. Edición citada.p. 215.
243. Idem. p. 213.
244. Ibidem.
245. Idem. p. 583.
246. Idem. p. 554.
247. “La ciencia nos convence, la axiología nos persuade, la ontología nos consuela”. Idem. p. 266.
248. Idem. p. 535.
249. Gracia, J. y Fondizi. R. Obra citada. p. 199.

250. Montagne, G, Aróstegui, J, y Pita, G. “La filosofía de A.Korn: una crítica latinoamericana del kantismo” Revista Cubana de Ciencias Sociales. La Habana. N. 13. Enero-abril. 1987. P. 109.
251. Idem. p. 106.
252. Carrillo. A. Obra citada. p. 136.
253. Korn, A. Obras Completas. Edición citada.p. 268.
254. Véase”: Guadarrama, P.”El lugar del componente ideológico en la filosofía y en el pensamiento político” en Filosofía, Humanismo y alienación. Universidad Nacional a Distancia. Bogotá. 1999.
255. Korn, A. Obras Completas. Edición citada. p.269-270.
256. Idem. p. 385.
257. Idem. P. 295.
258. Idem. p. 217.
259. “La acción de Marx les repito, se desenvuelve sobre la orientación positivista del siglo pasado” Idem. p. 565.
260. Idem. p. 147.
261. Idem. p. 561.
262. Idem. p. 569.
263. Idem. p. 212.
264. Idem. p. 568.
265. Idem. p. 583- 584.
266. Guevara, E. “:Carta del 4 de diciembre de 1965 a Armando Hart Dávalos” en Contracorriente. Una revista cubana de pensamiento. La Habana. Julio- septiembre 1997. N. 9. P. 144.
267. Korn, A. Obras Completas. Edición citada. p. 559.
268. Idem. p. 560.
269. Véase: Guadarrama, P. Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano. Editora política. La Habana. 1985.
270. Biagini, H. Panorama filosófico argentino. EUDEBA. Buenos Aires. 1985. P. 40.
271. “El pensador más profundo y original que tiene el Uruguay es, sin lugar a dudas, Carlos Vaz Ferreira... Kempf Mercado, M. Historia de la filosofía en Latinoamérica. Zig-Zag. Santiago de Chile. 1959. M. p. 137.
272. “... he descubierto que mi Cátedra me ha hecho contraer un *tic* profesional que no deja de ser interesante: reducir automáticamente a

- conferencias lo que leo y pienso; leer y pensar para los demás...” Claps, M. Prólogo a Vaz Ferreira, C. Lógica viva. Moral para intelectuales. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1979, P.IX.
273. “Caso y Vasconcelos en México, Vaz Ferreira en Uruguay, Korn en Argentina, Molina en Chile, Deustua en Perú, Farias Brito en el Brasil, son indudablemente los patriarcas”. Miró Quesada, F. Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. FCE México. 1974. p. 45.
274. Clap.M. Obra citada. P. XLVII.
275. Ferrater Mora, J. Diccionario de Filosofía. Ariel, Barcelona. 1994. p. 3650.
276. Ardao, A. La filosofía en el Uruguay en el siglo XX. FCE. México. 1956. p. 49-50.
277. “? De dónde me pudo venir esa actitud mental ? Para esto, tengo que recordar lo que fue mi educación, la educación intelectual de nuestra generación. Ya predominaba lo nuevo entonces, ‘el positivismo’. Pero estaba vivo y nos influía *también*, y mucho, el Romanticismo, o, mejor, los dos romanticismos el de los historiadores y el literario.” Lógica viva. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1979. R.61. P. 270.
278. Véase: Ardao, Introducción a Vaz Ferreira. Barreiro y Ramos.. SA. Montevideo. 1961.
279. Vaz Ferreira, C. Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza Impresora Uruguaya. Montevideo. 1957. T. XIV. p. 144-145.
280. Oribe, Emilio. Prólogo a Vaz Ferreira, C. Estudios filosóficos(Antología) Aguilar. Buenos Aires. 1961. p. 15.
281. Vaz Ferreira, C. Los problemas de la libertad y el determinismo. Impresora Uruguaya. Montevideo. 1957. T.II.p. 10-11.
282. Carrillo, A. La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica. Editora Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito. 1959. p. 141.
283. Vaz Ferreira, C. Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza. edición citada. V.2.. T. XV. p. 65.
284. Idem. p. 74.
285. ----- Lógica viva. edición citada. p. 290.
286. ----- Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza. edición citada. V. T. XIV. p. 137.
287. Idem. p. 138-139.
288. Idem. p. 137.

289. Idem. p. 119.
290. Clap.M. Obra citada. P. XLVII.
291. Vaz Ferreira, C. Lógica Viva. Edición citada. p. 76.
292. Idem. p. 85.
293. Idem. p. 76.
294. ----- Lecciones de pedagogía ... Edición citada. v. 2. T. XV p. 66.
295. ----- Conferencias. Editora Losada. Buenos Aires. 1956. p. 44.
296. ----- Lecciones de pedagogía... Edición citada. V. 2. TXV. P. P.75.
297. ----- Conferencias. Edición citada. p. 44.
298. ----- Fermentario. Edición citada. P. 86.
299. ----- Feminismo. Impresora Uruguaya. 1957. p. 45.
300. ----- Lógica viva. Edición citada. P. 169.
301. ----- Conferencias. Edición citada. p. 65.
302. ----- Fermentario. Edición citada. P. 106.
303. Idem. . P. 107.
304. Ibidem.
305. Idem. p . 109.
306. Ibidem.
307. ----- Los problemas de la libertad y el determinismo. edición citada. p. 166.
308. ----- Lecciones de pedagogía ... Edición citada. v. 2. T. XV. P. 66.
309. Larroyo, F. La filosofía iberoamericana. Editorial Porrúa. México. 1978. P. 123.
310. ----- Lecciones de pedagogía ... Edición citada. v. 2. T. XV. p. 67.
311. Considera a James junto con Bergson como “dos de los escritores contemporáneos más potentes y originales” Vaz Ferreira,C. Los problemas de la libertad y el determinismo. edición citada. p. 126.
312. ----- Conocimiento y acción. Impresora Uruguaya. 1957. T.VIII. P. 22.
313. Idem. p. 54.

314. Idem. p. 82-83.
315. Idem. P. 93.
316. Véase: Well, H. El pragmatismo: filosofía del imperialismo. Editorial Platina. Buenos Aires. 1960.
317. ----- . Conocimiento y acción. Edición citada. p. 29.
318. Ardao. A. Filosofía en el Uruguay. FCE. México. 1956. p. 64.
319. ----- . Conocimiento y acción. Edición citada. P. 25.
320. Ibidem.
321. ----- . Conferencias. Edición citada. p. 113.
322. Ibidem.
323. ----- . Conocimiento y acción. Edición citada. P. 171.
324. ----- . Moral para intelectuales. En Lógica viva. Edición citada p . 313-314.
325. Vaz Ferreira, C. Los problemas de la libertad y el determinismo. edición citada. p. 215.
326. Idem p. 116.
327. Véase: Idem p. 156-157; 200-201; 215-216.
328. Vaz Ferreira, C. Los problemas de la libertad y el determinismo. edición citada. p. 219.
329. Idem.p. 38-39.
330. Idem.p.191.
331. Idem.p.195.
332. Idem.p.205.
333. Idem p.222.
334. Idem p.221-222.
335. Idem.p.224.
336. ----- . Fermentario. Edición citada. p . 28.
337. Idem. P. 215.
338. ----- . Los problemas de la libertad y el determinismo. edición citada p. 122.
339. ----- . Conocimiento y acción. Edición citada. P.22.
340. ----- . Lecciones sobre pedagogía ... Edición citada v. I.T. XIV. p. 116.
341. ----- . Conocimiento y acción Edición citada.p. 98.

342. Carrillo, A. La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica.
(Edición citada. P. 143-144).
343. Ibidem.
344. Vaz Ferreira, C. Fermentario Edición citada. p. 35.
345. Idem. p. 36.
346. Idem. p. 187.
347. “Y como sistematización típica, la que educó a nuestra generación precisamente, la de Spencer, que contenía todos esos optimismos, más un super-optimismo: la doctrina que tendía a presentarlos como fatales: la doctrina del progreso necesario, esto es: la fatalidad del mejoramiento”.
Idem. P. 173.
348. ----- . Moral para intelectuales. Edición citada. p. 292.
349. ----- . Conferencias. Edición citada. P. 100.
350. Idem. p. . 30.
351. ----- . Fermentario. Edición citada P. 181.
352. Ibídem.
353. Idem. P. 185-186.
354. Idem. P. 45.
355. Idem. p. 47.
356. Idem. p. 209.
357. “‘Socialización de lo grueso’, esto es: la socialización de aquellas necesidades más indispensables, de lo más elemental en lo relativo a la comida, a la vivienda, al abrigo, y, por consiguiente, de la industria y el comercio que tenga que ver con eso. Eso es lo más: siempre el resto a la libertad” Vaz Ferreira, C. Conferencias. Edición citada. P. 129.
358. ----- . Sobre el feminismo edición citada. p. 176.
359. Ibidem.
360. ----- . El problema social edición citada. p. 22.
361. Arias. A Vaz Ferreira. FCE. México. 1948.p. 38.
362. Demenchonok.E. Filosofía latinoamericana. problemas y tendencias.
Editorial El Búho. Bogotá. 1990. P. 81.
363. Vaz Ferreira,C. Moral para intelectuales. En Lógica viva. Edición citada p. 209.
364. ----- . Conocimiento y acción. Edición citada. P. 159.
365. ----- Conferencias. Edición citada. P. 239.

366. Idem.p. . 159.

367. ----- . Moral para intelectuales. Edición citada. P. 207.

Capítulo III Historicismo y pensamiento filosófico latinoamericano.

a) *Luis Eduardo Nieto Arteta en el dilema del filosofar universal y latinoamericano.*

Uno de los precursores de la introducción de la fenomenología en Colombia fue el barranquillero Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956) quien es considerado como uno de los más originales cultivadores de la filosofía en este país, a pesar de no haber sido un profesor de esa disciplina. Abogado y diplomático, conoció desde la embajada colombiana la guerra civil española. También cumplió funciones diplomáticas en Brasil y Argentina. Finalmente se dedicó a la docencia universitaria en derecho y fungió como magistrado hasta su muerte.

En la primera etapa de su formación intelectual el marxismo fue su principal fuente de referencia. Y de un modo u otro este quedaría marcando toda su obra posterior, aunque criticase después algunas de las que consideraban eran sus limitaciones deterministas. También sus ideas socialistas iniciales se irían apagando paulatinamente en su madurez.

Su obra de mayor repercusión general fue Economía y cultura en la historia de Colombia (1942). En ella despliega sus dotes de historiador y propone superar el método positivista reinante en este tipo de investigaciones, pero no lo logra del todo. El café en la sociedad colombiana es otro de sus trabajos históricos de mayor divulgación.

En su más de un centenar de artículos y ensayos la reflexión filosófica hace que se le inscriba con razón entre los cultivadores más prestigiosos de la filosofía en Colombia y uno de los que contribuyó al enfrentamiento con la filosofía escolástica que aún a principios de siglo XX controlaba en la mayor parte de la vida filosófica del país.

Según otro de los destacados representantes de la fenomenología en Colombia, Daniel Herrera Restrepo : "Fue mérito de Nieto Arteta el haber asumido lo jurídico como una región eidética cuya ontología y lógica deberían ser investigadas fenomenológicamente" (1)

En su más significativo trabajo al respecto "Ontología de lo social"(1954) despliega sus potencialidades como filósofo que sabe navegar en el insondeable océano de lo universal pero teniendo siempre como permanente punto de partida y referencia la tierra firme latinoamericana que le impedirá naufragar en la metafísica.

También en otros trabajos intentó desde la perspectiva fenomenológica encontrar la especificidad y nexos de la vida y la razón: "Realidad y valor, vida y espíritu, ser y deber ser, forma y materia, he ahí el contenido de la

experiencia jurídica. Ni pura razón, ni pura vida. Lo vital racionalizado y lo racional vitalizado" (2). De tal manera intentaba superar tanto el frío racionalismo heredado de la filosofía moderna como el vitalismo voluntarista que había embargado a la filosofía a inicios del presente siglo, especialmente en el ambiente intelectual latinoamericano.

Y para ese fin pensó que la fenomenología sería la solución: "La "aplicación" del método fenomenológico y el abandono del sistemático y metafísico "metodo dialéctico" -Hegel, Marx, Engels- nos llevan a un descubrimiento de las antinomias que se dan en todas las esferas de la realidad" (3). Parecía tomar conciencia de que el cambio de "aplicaciones" metodológicas siempre llevaba implícito el riesgo de la imposición de algún esquema especulativo del cual trataba de desembarazarse. Sin embargo sus logros no serían significativos si lo que tomaba como referencia de método dialéctico era más las versiones simplificadas del dia mat que la utilización original que de dicho método habían hecho aquellos filósofos alemanes. Pero su planteamiento era indiferenciado. Tales antinomias consistían para él en "la unidad y división de lo objetivo intemporal y lo subjetivo histórico" (4), que el marxismo conocido por él no había resuelto y pensaba con ilusión resolver con la fenomenología.

Sus análisis parten de la diferenciación entre lo social y lo natural como una preocupación creciente de la búsqueda de la especificidad de lo social. "Sin una determinada decisión humana no puede darse lo social. En la esfera de lo natural hay causas y efectos, y en la de lo social, medios y fines "(5)

A su juicio "Hay en la esfera de lo social una dinamicidad fecunda, una dinamicidad dentro de una mutua y recíproca dependencia. Se desprende de lo anterior una analogía, pero sólo una analogía, no una identidad, entre el mundo natural y el mundo social. Ambos son la esfera total del ser. La categorías fundamentales de lo social son la conexión entitativa, la dependencia y la producción"(6)

Aun cuando Nieto Arteta parecía renegar totalmente de la dialéctica y del marxismo ambos se mantuvieron presentes también de algún modo en esa etapa final de su producción teórica, al apreciar el carácter contradictorio del desarrollo social y no dejar de acentuar el factor económico y en especial el productivo como esencial en todo análisis histórico y social.

Es indiscutible que la importancia que fue adquiriendo la axiología en la filosofía de la primera mitad de este siglo se reflejó en su pensamiento y por tal motivo su desprendimiento del marxismo y su enfrentamiento

homologizador con el positivismo guarda relación con esa posición. "Siendo la realidad social estimativa y valiosa, la ontología de lo social es una dialéctica de lo social, porque ese contenido supone, como ya se dijo, una coincidencia del ser y del deber ser, del valor y del hecho en la realidad social" (7).

Su error consistió en no apreciar las extraordinarias diferencias entre el positivismo y el marxismo, como fue común durante mucho tiempo en otros críticos de este último, especialmente en el ámbito intelectual latinoamericano del entronque de ambos siglos (8).

Según él, estas dos posturas filosóficas cometían " la inexacta identificación de lo natural y lo social" (9), por la sencilla razón de que ambas trataban de descubrir la existencia de leyes en la sociedad. Desconocía así no sólo las críticas a que el marxismo sometió el socialdarwinismo positivista tanto por sus consecuencias ideológicas como por su endeblez científica.

Nieto Arteta argumentaba la necesidad de fundamentar la existencia de un dualismo naturaleza- sociedad, por lo que solamente admitía la existencia de leyes en la naturaleza en tanto que en la sociedad sólo concebía la existencia de tendencias. Según su criterio: "la ley es el fatalismo y la equivocada identificación del hombre con la materia. La tendencia es el determinismo. La leyes es la errónea naturalización positivista de la realidad social. La tendencia es la naturalización objetiva y científica. La ley prescinde de las decisiones humanas. La tendencia supone una decisión para que se pueda crear la realidad, para que se pueda dar la respectiva transformación histórica (...) La tendencia es la aceptación de la libertad, pero una libertad que solamente será eficaz para la producción de las modificaciones históricas si se adapta a las exigencias que suscita la misma tendencia implícita en el fluir incesante de la historia, la fórmula para expresar esa vinculación entre la libertad - recordemos que la existencia no es solamente libertad, sino también necesidad, el tener que decidir- y las tendencias históricas..." (10)

De tal forma reaccionaba ante la visión que se propagó del marxismo como un determinismo ciego en el cual el hombre estaba amarrado a una fatal consecución de reacciones de causa y efectos al estilo de las más simples interacciones mecánicas. Era lógico que tanto Nieto Arteta como otros intelectuales de esa época criticaran aquella simplificación de los fenómenos sociales.

A su juicio "la individualidad, la mutabilidad y la historicidad son las notas ónticas de la realidad social. Contrariamente en la esfera de lo natural tenemos la generalidad, la mutabilidad y la historicidad" (11).

Esto significa que no llegó a comprender adecuadamente la articulación dialéctica entre lo particular y lo general. Y que su extraordinaria preocupación por salvaguardar la libertad de acción de los individuos en la esfera social le hizo establecer esta abismal diferenciación entre la esfera social y la natural.

Estaba muy al tanto de la producción filosófica alemana, tanto de Husserl, como de Dilthey, Mannheim, Kelsen, Stammler, etc. de los que fue uno de los principales divulgadores en Colombia. También de la filosofía que se producía en el ámbito iberoamericano, como puede apreciarse en las frecuentes referencias a filósofos de América Latina y por el intercambio epistolar que sostuvo con algunos de ellos. Esto se observa especialmente en la problemática axiológica y jurídica en la cual la influencia de Recasens Siches, entre otros, sobre la estructura estimativa de la vida es marcada.

Según Nieto Arteta : "Los valores al insertarse en las decisiones, condicionan la justificación de las mismas. Se descubre la objetiva relación entre la existencia y los valores.(...) Los valores están o se realizan en el existir humano. No son tan sólo 'esencias espectrales' , 'eidos platónicos'. Son contenidos materiales que se insertan, se realizan en la existencia. Siendo el hecho social la realización de una decisión humana e insertándose en esta determinados valores, la esfera de lo social es también el ambiente, la escena en la cual se realizan los valores" (12). De tal modo pretende superar las posiciones del más refinado idealismo objetivo, así como del subjetivismo axiológico.

En correspondencia con la postura objetivista respecto a los valores en la que identifica la existencia de la realidad social con el mundo de los valores (Kelsen), sostiene Nieto Arteta que la realidad es una especie de unidad de contrarios, es decir, "una coincidencia del ser y el deber ser, del hecho y el valor" (13) aun cuando renegase del método dialéctico.

El tema de los valores le hizo confraternizar también con algunas de las posiciones que por esa época impulsaba el existencialismo: su gran preocupación por la individualidad. "El hombre -sostenía- quiere y decide desde el valor fundamental que viva o que se realice en su existir personal. Ahora bien el mencionado valor puede no coincidir con los muy conocidos y analizados valores religiosos, estéticos, éticos, jurídicos, económicos o vitales. Quiere decir que no se identifica o puede no identificarse con la

justicia o la utilidad, o la santidad o la belleza, etc. El valor fundamental o lo que hemos llamado tal, podría también denominarse 'aspiración única' o 'interés fundamental'. No se confunde con el interés económico. Hay otros intereses humanos de rangos más nobles en la existencia. Pero cada vida individual realiza un determinado propósito, una cierta aspiración, una peculiar orientación existencial. Desde ese propósito o aspiración u orientación cada hombre crea su mundo." (14), y los latinoamericanos, añadiríamos, no somos una excepción, también creamos el nuestro que debe ser estudiado con métodos que a la vez que universales sean específicos.

En cierto modo su posición pretende distanciarse no sólo de las simplificaciones economicistas del marxismo, tan comunes al ambiente latinoamericano de su época, sino también de otras posturas filosóficas que hiperbolizan cualquiera de los aspectos ideológicos o superestructurales en detrimento de la libre decisión de los individuos.

Esta defensa de la libertad individual fue la que hizo que tanto Nieto Arteta como otros intelectuales latinoamericanos, por ejemplo en Argentina, Carlos Astrada, oscilaran entre el marxismo y el existencialismo al tratar de encontrar una respuesta más adecuada al problema del papel de la individualidad de la acción personal, sus condicionamientos y determinaciones, que no ofrecían las interpretaciones del marxismo prevaleciente como lo evidenciaban las insinuaciones de Sartre en su polémica con el humanismo marxista.

Para el pensador colombiano la existencia humana es la conflictiva relación entre riqueza y privación, la cual no entiende en un estricto sentido económico, sino en uno mucho más amplio. Considerar a la riqueza como el "valor fundamental" no significa que se deje arrastrar por ciertas tendencias plutocráticas que pueden conducir hacia las posiciones del utilitarismo o el pragmatismo. Ninguna de esas concepciones se deriva finalmente de su pensamiento. En verdad su visión de la riqueza debe entenderse en el sentido de plenitud y dominio de sí, que ofrece una existencia auténtica, la cual debe ser desalienada y por tanto libre. De la misma forma que en cuanto a la privación no se refiera directamente a las carencias económicas, aun cuando pueda presuponerla, sino más bien a cualquier forma de enajenación.

Tal es así que para él "toda decisión es incomprensible sin una concepción del mundo" (15). Pues de lo que se trata no es de una decisión arbitraria e inconsciente, como puede derivarse de una confusión entre

libertad y libertinaje. Todo lo contrario, para este pensador colombiano la verdadera decisión humana es aquella que se fundamenta en una adecuada interpretación del "sentido del mundo y del significado de la vida" que concibe como una tarea primordial de cada persona, pero siempre enmarcada en una determinada "totalidad cultural".

A su juicio: "Solo para el hombre posee un sentido el mundo. La totalidad cultural es el medio o el ambiente -vocablos inadecuados y anfibológicos- en que se desarrolla y se crea la correspondiente concepción del mundo. Ambas, la totalidad cultural y la concepción del mundo, producen en el conjunto de las decisiones humanas y de las vivencias de los valores espirituales que en tales decisiones se insertan, una unidad de sentido, una conexión de sentido. Si cada hombre vive un valor fundamental, la formación de la totalidad cultural, condicionada por ese valor fundamental, nos lleva a una descripción de los supuestos de la constitución de cualquiera concepción del mundo en todo hombre y todo grupo o clase social. El hombre vive dentro de una totalidad cultural y de una concepción del mundo porque comprende desde el propósito único o la aspiración excluyente que realice, el mundo y la existencia. Como los propósitos o las orientaciones que el hombre puede realizar se contradicen unos a otros, se excluyen, los hombres no se comprenden objetivamente. Cada uno mira con desdén o indiferencia, sino con soterrada cólera, el propósito o la aspiración que los otros realizan. Como cada existencia individual quiere valer como arquetipo o paradigma descalifica a las otras. El industrial, por ejemplo, contemplará con hastío o desdén o con mal disimulada compasión al filósofo o al sacerdote. Creerá que el propósito o la aspiración que lo ha guiado en su vida y que lo ha llevado a crearse un determinado mundo, es el único valioso"(16)

En esa complicada red de relaciones individuales concibe Nieto Arteta al hombre inmerso en totalidades culturales y concepciones del mundo que siempre son concretas e históricas aun cuando básicamente a su juicio sean cuatro: la católica, la liberal, la marxista y la nacional-socialista, pues son las que según su criterio más plenamente se han realizado en la historia, y América Latina no había escapado a sus efectos.

Y como él vincula la existencia individual al contenido histórico que esta debe alcanzar aunque no siempre lo logre, su gran preocupación radica en la realización de lo "histórico", en este caso la circunstancia latinoamericana, como aquello que tenga una "influencia determinante en el destino colectivo del hombre"(17).

Su mayor interés radica en que los hombres tomen conciencia de su "dramático destino histórico" y sobre todo de la época en que viven. Pues "cada sociedad supone un determinado tipo de hombre histórico" (18), que será objeto de las diferentes ciencias sociales y de la filosofía, pero en diferentes perspectivas pues en tanto la axiología tratará de valorar todo acontecimiento social, la ontología de lo social, a su juicio, tiene una misión más sencilla : "un descubrimiento y una descripción del contenido de los hechos sociales"(19). De esa forma intentaba precisar la especificidad de esa disciplina filosófica, que parecía no desprenderse del todo de la visión positivista de los hechos sociales que el propio Arteta trataba de superar.

Esa fue la misión abiertamente planteada en su obra más significativa, en la que había partido del presupuesto de que : "Toda realidad cultural, y la historia es un conjunto de realidades culturales, se distingue por un sentido y significación especiales. Todo hecho histórico responde a un proceso inevitable, pero en él se insertan valores y significaciones intemporales e inespaciales". (20) Sin embargo una lectura detenida de sus análisis históricos demuestran que no obstante el afán valorativo a través de toda su obra histórica se aprecia el típico enfoque descriptivo de raíz positivista.

En dicha obra también se revela la inicial formación marxista del autor cuando sostiene que " la gran ley de la historia - aumento constante, expansión permanente de las fuerzas productivas-, también se cumplió y se realizó plenamente en la América colonial" (21), pero a su vez no abandona la huella del enfoque sociológico positivista de la concepción del causalismo sociológico, considerada por él como una de las grandes adquisiciones del pensamiento sociológico colombiano desde el siglo XIX con Miguel Samper. Este hecho ratifica el criterio anterior, según el cual Nieto Arteta no sólo estaba bien informado del pensamiento filosófico, jurídico y sociológico extranjero, sino que conocía bien la trayectoria del mundo latinoamericano.

Según dicha teoría: "En el estudio de los hechos sociales la creencia más estorbosa y desdeñable es la afirmación de la ausencia de "causas" históricas que produzcan tales hechos o realidades sociales. La ilusión de que el hombre, ser libre e inteligente, está desligado de toda ley objetiva en el desarrollo de los grupos por el formados; la creencia de que los hechos humanos responden solamente en su origen a la impetuosa libertad humana; son los mayores obstáculos en la vía hacia una sociología científica. Esta debe aceptar como condición para la formulación exacta de sus conclusiones y de sus nociones, la negación el rechazo de la liberación

subjetiva del hombre como animal social, del imperio de cualquier ley social idéntica en su naturaleza a las leyes que informan las relaciones y los hechos del mundo natural. El hombre no está colocado en una campana de vidrio que lo libre de las férreas direcciones de la evolución histórica. El hombre, animal social, está sujeto a leyes sociales." (22)

Aun cuando en sus trabajos posteriores como "Ontología de lo social" trató de superar esa visión todavía algo naturalizada de las relaciones sociales y otorgó también mayor rango a la acción de la libertad humana, nunca abandonó del todo el riguroso criterio determinista de la vida social.

Sin embargo se rebeló contra todos los sistemas que intentasen aprisionar en un esquema cerrado la compleja totalidad social y le llenaba de orgullo que en lo mejor de la tradición del pensamiento sociológico colombiano (23) prevaleciese el espíritu antisistémico. Pero ese no sería una característica exclusiva del pensamiento filosófico de ese país sino en general del ámbito latinoamericano, que ha conducido a insostenibles críticas de falta de rigor o verdadero status filosófico.

Nieto Arteta propugnó la necesidad de que se elaborase un "americanismo sociológico y económico" que tuviese más en consideración las particularidades de la historia y cultura de esta región. A su juicio: "Los métodos de investigación de la sociología y economía americanas pueden encontrarse definidos y precisados en algunos autores europeos. Eso no importa. Lo científico reside simplemente en que la utilización objetiva y sensata de dichos métodos no produzca en los sociólogos y economistas americanos la definición de un sistema que torture la libre y compleja realidad social de nuestra América"(24).

No debe entenderse su posición como aquella que en ocasiones se aprecia al intentarse la hiperbolización de lo regional o lo nacional en relación con lo universal. Nieto Arteta lo que deseaba no era una "ciencia americana", en el sentido más estrecho de esta formulación, sino insistir en la necesidad de tomar en mayor consideración los factores específicos del continente a la hora de cualquier investigación de carácter sociológico y económico. No deseaba que se repitiese el error del transplante arbitrario de modelos a contextos socioculturales tan diferentes. A su juicio desde hace cinco siglos en lugar de un "descubrimiento" de América se había producido un "cubrimiento". En ocasión de la conmemoración del V Centenario de aquel evento muchos han coincidido con esas tesis.

Sus análisis sobre el proceso de colonización llevado a cabo en Norteamérica, distinto del resto del continente le condujo a pensar que

mientras allí fue el resultado de una acción más individual y en favor del capitalismo, en América Latina fue el producto de una labor colectiva y feudal (25). Por supuesto que este juicio resulta muy unilateral , pues indudablemente esta región participó también y de forma muy especial en el proceso universal de gestación del capitalismo, aun cuando le correspondiese la peor parte.

Del mismo modo que sin la acción de lo individual y especialmente de destacadas individualidades no hubiera sido posible el proceso de colonización. Pero más allá de esos aspectos sumamente debatibles no dejan de ser ciertas las particularidades de los procesos colonizadores en ambas regiones, las que dieron lugar a procesos de desarrollo social y económico tan diferentes.

La labor intelectual de Luis Eduardo Nieto Arteta es muy similar a la de otros destacados pensadores latinoamericanos que no hicieron de la filosofía un campo exclusivo de la reflexión "pura" o descontaminada de terrenalidad sino un instrumento valioso de análisis para la comprensión de los más profundos conflictos del desarrollo humano y de la naturaleza, pero en función de una realidad nacional y continental que más que de interpretaciones siempre ha demandado de transformaciones, aunque estas no puedan efectuarse sin aquellas.

Su campo de batalla fue principalmente el de las ideas, de aquellas que cristalizaban en su labor jurídica, diplomática, docente, periodística, investigativas, etc. Y por esa razón repercutieron significativamente en la vida cultural colombiana.

Sus ideas se inscriben también en esa línea humanista y desalienadora que ha caracterizado lo más destacado y auténtico del pensamiento filosófico latinoamericano. Este ha sabido nutrirse de lo mejor que ha creado la filosofía, las ciencias , las artes y otras formas del pensamiento político, jurídico, etc. con el fin de elevar al hombre de estas tierras a planos superiores de realización, planos cada vez más humanos, esto es, más racionales, solidarios, comunicativos, productivos, etc. que concuerda con el grado de cautela y equilibrio que ha caracterizado como tendencia progresiva al género humano no obstante sus frecuentes descalabros irracionales, que hacen de el hombre un ser , por suerte, siempre imperfecto.

3. b) El trascendentalismo personalista de Francisco Romero ante el positivismo.

El movimiento filosófico que se desarrolla en América Latina durante las primeras décadas del siglo XX y puede ser caracterizado como “reacción antipositivista” no fue una corriente homogénea del mismo modo que tampoco lo había sido anteriormente el positivismo.

Bajo la bandera del enfrentamiento a esta filosofía se adhirieron posturas restauradoras de sistemas metafísicos especulativos, del mismo modo que fideístas, irracionalistas, nihilistas, vitalistas, neokantianas, fenomenológicas, marxistas, existencialistas, etc.(26). Todo aquel que tuviera alguna discrepancia con la hegemonía científicista del positivismo se unió a la cruzada por diferentes motivos contra él, a pesar de las extraordinarias diferencias y contradicciones existentes entre sus adversarios.

No obstante esa diversidad de perspectivas y tradiciones filosóficas fue común a esa generación antipositivista una crítica al enfoque unilateral y científicista del positivismo que no posibilitaba una verdadera comprensión integral de la compleja condición humana en sus diversos planos, bien en el orden epistemológico, axiológico o en el plano sociopolítico.

El positivismo había querido en ocasiones simplificar la explicación de la correlación entre el objeto y el sujeto del conocimiento sobre bases demasiado deterministas, mecanicistas, biólogos o fisiólogos, del mismo modo que someter la actuación humana a férreas leyes de comportamiento según las cuales un simple algoritmo pudiese esclarecerla.

Por esa razón se desató un movimiento contrario a estos enfoques reduccionistas, que no obstante su diversidad también compartía elementos comunes los cuales pueden sintetizarse al señalar que los caracterizaba una comprensión más integral y multilateral de la condición humana.

A juicio de Hugo Biagini “Entre los rasgos distintivos que cabe observar en el antipositivismo figuran:

- revalorización de la metafísica y la religiosidad, del espíritu y la conciencia;
- la diferenciación entre filosofía y ciencia, entre naturaleza y sociedad;
- humanizar la experiencia y el universo;
- rescate del desinterés y la heroicidad.

Asimismo, se insinúan en este precipitado ideológico algunos principios y categorías fundamentales como los de *vida y espontaneidad* (frente al

mecanismo y al habito), *totalidad* (ante el análisis y la descomposición), *libertad*, (creativa pero también ordenadora) y *temporalidad* (múltiples dimensiones del tiempo).” (27).

Como una continuidad de ese movimiento antipositivista con un marcado enfoque historicista, personalista y estructuralista se encuentra la obra de Francisco Romero, quien había nacido en Sevilla, España, en 1891, pero de muy corta edad llegó a la Argentina.

En este país se desarrolló básicamente su formación intelectual primero en la carrera militar que abandonó cuando se convirtió en un destacado profesor de estética y filosofía en la Universidad de Buenos Aires donde fue continuador de José Ingenieros y Alejandro Korn, de quienes recibió la herencia de una sólida formación filosófica. Con este último cultivó estrecha amistad, y le sustituyó en la cátedra de Metafísica en la Universidad de Buenos Aires.

En esa época pudo aún experimentar personalmente el embate de los aires del anterior predominio positivista y a la vez la fuerte reacción contra esta filosofía que ya se experimentaba desde inicios del siglo XX.

Por su parte Korn supo aquilatar desde muy temprano el valor de los análisis filosóficos de Romero como se lo expresó en carta que le envía en 1925 en la que le expresa: “Siempre sigo con atención sus artículos filosóficos. En su género son lo más serio que se publica entre nosotros; se distinguen tanto por el acopio de la información como por la medida crítica”(28).

Otros destacados intelectuales de su época dejaron testimonio de alta estimación por la obra de Romero, quien fue considerado como uno de los filósofos de mayor relieve en la América Latina de la postguerra. Así lo identifica Alfredo Carrillo al considerar que “es un pensador profundo, cuyas obras revelan un amplio conocimiento de la problemática contemporánea y una fuerza de originalidad y visión crítica que le sitúan entre los más eminentes filósofos de Latinoamérica. No pocos consideran a Romero como la primera figura de la filosofía latinoamericana actual”(29). Por su parte Francisco Larroyo planteaba que “Hasta su muerte, 1962, fue el filósofo más destacado en estas tierras desde los años cuarenta”(30)

En tanto el transterrado español Luis Recasens Siches destaca que “Romero es un filósofo situado muy en la línea de lo que pudiéramos llamar el pensamiento protagonista de nuestro tiempo. Su obra es, en no pequeña parte, original y creadora...” (31). Estos son algunas muestras del prestigio

que alcanzó a conocer por su labor filosófica integral además de su obra reconstructiva de la herencia filosófica latinoamericana.

Hasta su muerte en 1962 se dedicó Romero en lo fundamental a la enseñanza de la filosofía con estilo y caracteres propios de un intelectual que alcanzó la suficiente madurez teórica y dejó una obra filosófica significativa en la historia de las ideas en América Latina.

Kempf Mercado indica con razón que “un aspecto que no se puede olvidar cuando se habla de Romero es el de su constante preocupación por todo lo que se refiere al pensamiento americano. Nadie ha hecho más que él en lo que se refiere a dicha dimensión de nuestro pasado”(32).

Ya por los años treinta era una personalidad intelectual muy reconocida tanto en su país de adopción, como más allá de sus fronteras, sin embargo posteriormente su repercusión mayor ha sido en relación con sus reflexiones sobre el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano y sólo en menor medida ha trascendido sus concepciones personalistas y estructuralistas.

Sus libros *Lógica y Nociones de Teoría del Conocimiento* (1938), *Filosofía de la Persona* (1938), *Alejandro Korn* (1940), *Filosofía contemporánea* (1941), *Sobre la historia de la filosofía* (1943), *Papeles para una filosofía* (1945), *Filósofos y problemas* (1947), *Ideas y figuras* (1949), *Trascendencia y Valor, Filosofía de ayer y hoy*(1947), *Sobre la Filosofía en América* (1952), *Teoría del Hombre* (1952), *Estudios de historia de las ideas* (1953), *Ubicación del hombre* (1954), *Relaciones de la filosofía* (1959), *La filosofía y el filósofo* (1959), *Las alianzas de la filosofía* (1959), *El Hombre y la Cultura, Historia de la Filosofía Moderna* (1959), circularon con ímpetu por América Latina y se convirtieron en bibliografía obligada especialmente para aquellos que se han dedicado a la antropología filosófica y a la historia de las ideas filosóficas en esta región.

La amplia y profunda obra filosófica de Romero se caracteriza por una permanente preocupación por la esencia de la filosofía, su historia, significado, utilidad, valor y especialmente carácter problemático.

A juicio de Ferrater Mora “un rasgo constante de su pensamiento es la idea de la filosofía como problema” (33), ya que, según Aníbal Sánchez Reulet, estaba “convencido, de que la filosofía se caracteriza más por su sentido problemático que por su finalidad constructiva”(34).

En toda su producción intelectual predomina el interés por el análisis del devenir histórico de la filosofía y la determinación de la especificidad del mismo. Insistió mucho en el condicionamiento exterior de las ideas

filosóficas y su articulación con la concepción de mundo y la cultura de una época determinada en la cual la filosofía constituye uno de sus ejes nucleicos pero no se identifica con ellas. “La filosofía –sostenía- desde cierto respecto, es sencillamente la conciencia de la cultura, la cultura humana pensándose a sí misma”(35).

Ahora bien esa autoreflexión que posibilita la filosofía sobre la cultura solo puede ejecutarse si tiene como premisa indispensable la libertad del mismo modo que esta constituye un requisito inexorable de la cultura. (36)

Según Romero la mayoría de los filósofos han considerado que “la libertad es el sentido y consigna de la historia” (37), de ahí su identificación con la *libertad creadora* sostenida por Korn . “Si éste es el sentido profundo de la cultura y si la filosofía es la autoconciencia de la cultura,-sostenía- queda dicho que la filosofía es inseparable de la libertad y aun uno de sus máximos instrumentos. No se puede imaginar la filosofía sin libertad, porque es un puro contrasentido un pensamiento que obedezca a mandamientos extraños y deba plegarse a otros fines que la indagación libérrima de la verdad; un pensamiento así no será filosofía, ni buena ni mala, sino un instrumento enderezado a un fin técnico y que hipócritamente se vale del prestigio de la filosofía auténtica, autónoma por esencia, uno de cuyos derechos es el de equivocarse pero siempre de buena fe y por su propia cuenta”(38).

Para Romero la filosofía no es autosuficiente, ella necesita constantemente alimentarse de la realidad que le rodea y de las demás formas del saber y prácticas del hombre. “La manera de concebir el avance filosófico –plantea- como determinado por sus propias leyes, según normas y fines derivados de su peculiaridad y naturaleza y corriendo por el encierro de su propio cauce, han sido diversas en los últimos tiempos; pero probablemente yerran todas en lo fundamental, en considerar a la filosofía como un mundo que se basta a sí mismo”(39).

Le interesaba destacar el efecto social y cultural de la filosofía en lugar de concebirla como una actividad exclusivamente académica aislada en torre de marfil. A su juicio la filosofía no siempre desempeñaba el mismo papel respecto al entorno social en que se gestaba. De tal modo consideraba que: “Las condiciones objetivas y exteriores que determinan o fomentan la aparición de las ideas filosóficas y al mismo tiempo les atribuyen ubicación y les aseguran vigencia, parecen ser ante todo las ideas dominantes en el presente y el pasado inmediato, y la concepción del mundo”(40). A partir de esos presupuestos Romero se planteó la tarea de

realizar una reconstrucción histórico crítica del pensamiento filosófico, pero con mayor preocupación por la filosofía moderna. Con esa intención abordó también la producción filosófica latinoamericana y puso especial atención en el positivismo como una de las formas principales de su consumación.

Para él, “el positivismo es tras el intervalo romántico, una pasajera restauración del siglo XVIII; no una mera restauración, sin duda, porque intervienen elementos nuevos, poderosos recursos que enriquecen y otorgan nueva vitalidad al legado de la Ilustración y prometen copiosas cosechas a corto plazo” (41).

Romero consideraba que el fundador del positivismo, “Comte es acaso el primer pensador que intenta una lógica de lo social”, (42). Al dar un paso significativo en la comprensión de la articulación entre el mundo inorgánico y el orgánico, entre lo natural y lo social contribuyó a concebir el mundo de forma más integral y no constituido por elementos aislados.

No cabe dudas que lo mismo el filósofo francés que el darwinismo social spenceriano independientemente de su reduccionismo simplificador de la complejidad del mundo social y de las consecuencias ideológicas que podía derivarse o no de sus utilización racista, constituían un precoz intento de comprensión sistémica y materialista del mundo como totalidad dinámica e integralmente dialéctica.

Pensaba Romero que este impetuoso movimiento intelectual no debía ser circunscripto a las ideas de Comte, de Spencer u otros representantes pues su magnitud y significación intelectual era tal que rebasaba los estrechos límites de la obra de un autor en particular. En ese sentido Romero tenía razón pues el positivismo alcanzó tales dimensiones impresionantes que repercutieron en toda la cultura decimonónica no solo europea y americana, pues sus efectos se reprodujeron también en el Asia, por el hecho de ser una filosofía que marchaba o intentaba marchar al menos al ritmo de los avances científicos y a la vez propugnaba el progreso social aun cuando lo concibiese desde las perspectivas del liberalismo.

Romero al hacer una justa valoración para nuestros pueblos de su impacto así como del pensamiento ilustrado señalaba: “Vencido ahora el positivismo en cuanto filosofía, acallados los ecos de la polémica, con frecuencia agria, que acompañó a su descrédito y ocaso, debe hacerse justicia por lo que representó como poderoso influjo civilizador. La historia de nuestros países no podrá comprenderse sin los impulsos que, en la preparación de la Independencia y en los primeros años de vida autónoma, recibieron de la filosofía de la ilustración, y sin el aporte positivista del siglo

XIX. El positivismo significó una aurora renovadora y realista que barrió muchos resabios del pasado colonial y que contribuyó a llevar a Iberoamérica al nivel de la modernidad”. (43).

“La posición de Francisco Romero –plantea Angel Cappelletti- frente al positivismo dista mucho de la dura y a veces sarcástica actitud de otros filósofos argentinos de su época, como Coroliano Alberini. Bien por el contrario, parece poner especial cuidado en separar lo que para el esta muerto en la concepción positivista (el método, la teoría del conocimiento, la metafísica ingenua, etc.) de lo que ha sido aporte efectivo a la cultura argentina y latinoamericana, lo que considera herencia viviente (el impulso pedagógico, la voluntad de progreso, la adhesión a los ideales liberales y republicanos, etc.)” (44).

El elemento más novedoso del positivismo respecto a la Ilustración era, para Romero, el transformismo darwiniano, pues este posibilitó la explicación más científica de la causalidad universal, a la fundamentación del determinismo frente al teleologismo medieval y a la conjunción orgánica de lo racional y lo empírico desde el punto de vista biológico, algo que la ilustración ya planteaba hipotéticamente y buscaba fundamentar científicamente desde fines del siglo XVIII, como se observa en la *ideología* de Destutt de Tracy y otros intentos fisiologistas y materialistas vulgares, pero que aun no se había podido solucionar.

“Lo esencial en el darwinismo –según Romero es llevar al redil la oveja descarriada, reconducir la finalidad orgánica a la mera causalidad: con él, pues, quedaba redondo y perfecto el sistema moderno, la interpretación causalista y racional. El evolucionismo, al mismo tiempo, podía ser aducido en apoyo de la creencia en el progreso, y aun contribuyó a dar su tono peculiar al progresismo del siglo pasado. El transformismo darwiniano, el mayor acontecimiento del positivismo, no traía únicamente el perfeccionamiento del sistema moderno, sino también su ampliación hasta los últimos límites posibles” (45).

El positivismo para Romero no había cumplido plenamente con la función esclarecedora que debía haber desempeñado respecto al papel de la evolución. Según él: “Tanto en Spencer como en Darwin, en el uno con universalidad cósmica y en el otro con especial referencia a lo vital, el evolucionismo es mecanizado, racionalizado, y así llega a ser todo lo contrario de lo que prometía: se convierte en extensión, auxiliar y complemento de la visión mecanicista de la realidad”(46). Por tal motivo

consideró necesario la aparición de nuevas interpretaciones trascendentalistas del mismo como la que se produce con la evolución creadora de Bergson, en la trascendencia vital de Simmel o en la convincente, a su juicio, doctrina del hombre y su espiritualidad aportada por Max Scheler.

La generación antipositivista se caracterizó por enfrentarse a los elementos de *materialismo vergonzante* que había contenidos indiscutiblemente en el positivismo, independientemente de los fuertes fermentos idealistas que se destilaban de algunas concepciones de los fundadores del positivismo como la teoría de los tres estadios de Comte.

La reivindicación del idealismo filosófico más refinado sería una constante básica de estos *neoidelistas* como Rodó había considerado a los críticos del positivismo, entre los cuales él mismo no se excluía. Romero es uno de aquellos entre los que se destila de forma más diáfana ese tipo de idealismo renovado cuando plantea: “Con retrasos, desvíos y acaso hasta anticipaciones, la marcha histórica efectiva concuerda en general con la marcha de las ideas, con sus grandes líneas y nudos por lo menos”. (47). Ya no sería la idea de progreso la que impulsaría el devenir histórico como se pensaba desde la ilustración hasta el positivismo, sino la de crisis de todos los valores augurada por el nihilismo nietzscheano, aun cuando en verdad tal postura no era compartida por Romero.

El filósofo argentino valoró altamente las implicaciones en todos los planos que el positivismo había tenido, lo mismo en el orden epistemológico que en lo social. Sin embargo consideraba que esta filosofía no había sabido aprovechar todas sus potencialidades en el orden práctico aun cuando haya inspirado algunas transformaciones liberales del siglo XIX, pero sus repercusiones no se articularon de una forma tan efectiva como sí reconoce Romero se produjo en el caso del marxismo. A su juicio: “Ciertamente que el Positivismo aplicó diversas claves para comprender la historia y la cultura, todas ellas acordes con su espíritu; pero ninguna mostró la energía y las posibilidades del evolucionismo, ninguna fue tan utilizada, con la excepción acaso del materialismo histórico, que disfrutaba del privilegio de ser un programa de acción social al mismo tiempo que una construcción teórica”. (48)

Romero no se dejó arrastrar fácilmente por algunas actitudes de la oleada antipositivista que conducían a menospreciar el valor del positivismo y en especial su significación para América Latina.

Le dedicó especial interés a las particularidades que había tenido esa filosofía en Argentina en la que se conjugaban elementos autóctonos e importados que se plasman en la vida educativa de ese país desde Alberdi y Sarmiento hasta Ingenieros. En ese aspecto parece compartir la tesis de su maestro Korn respecto a la existencia de un positivismo autóctono en América.

“En mi opinión , -plantea Romero- pues, el primer itinerario del positivismo argentino se puede describir así: arranca de la sociedad, como producto espontáneo y vivo, inspira la enseñanza, sobre todo la primaria, y de este modo se organiza y adquiere conciencia de sí, y mientras por un lado influye desde aquí sobre la sociedad en cuanto acción educativa, ofrece por otro, con frecuencia en los mismos planteles escolares, el terreno propicio para que arranque el positivismo importado”(49). No vio en el positivismo argentino un nuevo grupo de adherentes a Comte y a Spencer, sino una parte considerable de la tradición nacional, que en determinados momentos buscó apoyo en los fundamentos teóricos que estos pensadores podría brindarle.

Y entre los elementos de importación vinculados al positivismo consideraba la influencia del modelo de sociedad norteamericana que tanta huella había dejado en Sarmiento. Así Romero diferenciaba el *positivismo constructivo* de Alberdi y Sarmiento de su sucesor, el “pragmatismo cómodo y oportunista, que trajo las peores consecuencias”(50). Eso quiere decir que no consideraba de manera superficial que las nuevas corrientes filosóficas que se habían desarrollado posteriormente al positivismo, lo mismo las derivadas de él que las que se le oponían abiertamente constituían siempre una superación dialéctica del mismo.

La crisis que se había producido en la filosofía positivista de forma similar a la crisis que Romero apreciaba en la sociedad de su época no tenía asegurada de antemano soluciones definitorias al porvenir de la filosofía y en algunos casos sembraba mas incertidumbre que confianza en el progreso humano. Por eso se lamentaba de la situación en que se encontraba el anterior culto al progreso emanado desde la ilustración e impulsado por el positivismo cuando plantea: “A esta altura, el progresismo se convierte en la gran fe de la época. Demasiado comprometido a la sazón con el positivismo, corre su suerte y se hunde cuando el positivismo naufraga. Queda por ver si su hundimiento estuvo justificado y si será definitivo.”(51).

Esto evidencia que no estaba plenamente convencido de que las nuevas escuelas filosóficas que habían sustituido al positivismo en verdad fueran superiores a él.

Romero admiraba la integralidad del positivismo como filosofía y se lamentaba que las nuevas corrientes que intentaban reemplazarle no alcanzaban su talla intelectual en ese aspecto. “En resumen,-planteaba- el positivismo alcanzó una visión de las cosas completa, armónica, sin fallas ni huecos, de una cohesión notable y sometida –así al menos parecía entonces- a la doble exigencia moderna de proceder de la experiencia y de responder a la racionalidad. Y dispuso como jamás hubo otra –salvo la fe religiosa: la fe en la perfectibilidad del hombre, en el ilimitado progreso, en el porvenir. Todo eso se vino abajo a poco andar . Casi todas las piezas del sistema fueron lesionadas o destruidas. El positivismo estricto fue refutado y superado en las discusiones de la nueva filosofía, pero no reemplazado por una doctrina de aceptación general” (52).

Romero observaba que se había acudido a la revitalización del kantismo, como apreció en el caso de Korn, para dar continuidad a la lucha contra la metafísica y a la justa valoración de la articulación entre el papel de la experiencia y la razón en el proceso de conocimiento humano. Sin embargo, esta *vuelta a Kant* tampoco fue lo suficientemente estructurada como para anteponerle al positivismo una filosofía de superiores dimensiones y efectos.

“Tras el positivismo, -señala Romero-la restauración filosófica se emprendió a fines del siglo XIX con la consigna del retorno a Kant, por reconocer en él una ejemplar postura metódica, adecuada para eludir los contrapuestos errores del exceso especulativo y de la supeditación del saber filosófico al científico, que se atribuían, respectivamente al idealismo y al positivismo”(53).

El positivismo dejó realmente una huella tan significativa en la filosofía contemporánea en su crítica a los sistemas especulativos y metafísicos en especial para América Latina que no obstante su repliegue, - en el que la obra de Kant desempeñó algún papel- le resultaría algo difícil a tales sistemas intentar lograr una supremacía absoluta y mucho menos demeritar de alguna forma la significación de los métodos científicos tanto en el desarrollo social como en la fundamentación del saber filosófico.

Según Romero: “Los grandes pensadores alemanes sucesores de Kant (idealismo alemán) creyeron poder escapar a la interdicción kantiana y levantaron impotentes sistemas metafísicos, cuya osadía fue uno de los

motivos que acarrearón la reacción positivista en cuanto anhelo de una filosofía sólidamente anclada en las comprobaciones de las ciencias; vencido el positivismo, la restauración filosófica no pudo desentenderse de la desconfianza hacia una especulación metafísica aventurada y los intentos por aclarar los enigmas del conocimiento reclamaron por un lapso el puesto de preferencia que había ocupado ante los sistemas del idealismo y a continuación las sistematizaciones científicas del positivismo” (54).

Realmente a los nuevos sistemas metafísicos le resultaría difícil desentenderse de las exigencias de la ciencia y sus métodos después de la oleada positivista que inundó la vida intelectual latinoamericana de la segunda mitad del siglo XIX.

Para Romero “es el positivismo el que otorga carta de naturaleza a la filosofía, aquí y en otros países de Hispanoamérica” (55). En verdad esta tesis resulta exagerada y solo sirve para tratar de apuntalar su concepción del nacimiento de la filosofía latinoamericana con lo que denominaría la generación de los fundadores. Sin embargo, debe tomarse en consideración a fin de apreciar la alta estimación que tuvo por esta corriente filosófica.

Pero no solo Romero sostiene esa tesis. Para otros destacados investigadores del devenir filosófico latinoamericano como Arturo Andrés Roig el positivismo argentino es “el momento en el que por primera vez el pensar filosófico se instaura con una fuerza y un valor que no había alcanzado entre los románticos, hecho este paralelo al despertar y crecimiento de la ciencia argentina y a la primera etapa de madurez y consolidación de nuestra vida universitaria. Los positivistas dieron al quehacer intelectual una presencia social hasta entonces no conocida.” (56).

Por su parte Romero destacó el espíritu científico que dejó enraizado en las nuevas generaciones, el estímulo por la investigación científica en lugar de los estudios literarios e históricos que era lo más frecuente en el mundo intelectual latinoamericano.

A juicio de Francisco Romero después del auge que había tenido el positivismo se había producido una crisis de toda la filosofía contemporánea y esta también inundaba necesariamente la vida intelectual latinoamericana. En esa labor desarticuladora del positivismo había contribuido el vitalismo de Ortega y Gasset, quien en su visita a Argentina en 1916 había proclamado abiertamente su antipositivismo que encontró seguidores y círculos cada vez más amplios de cultivadores de la filosofía.

A su juicio el positivismo había propiciado las armas para luchar contra él al promover la libre investigación de los asuntos con espíritu científico independientemente de las consecuencias ideológicas que pudieran traer aparejadas los resultados de dichas investigaciones.

El incremento de los intercambios culturales con Europa y Norteamérica propiciaba el advenimiento de nuevas ideas y posturas filosóficas que minaban las bases del positivismo, como de cualquier otra postura que se pretendiera eterna.

En sus análisis de las particularidades del positivismo en el plano epistemológico Romero observó algunas de sus limitaciones que hacían necesario su enriquecimiento. Al efectuar una valoración de la obra filosófica del cubano Enrique José Varona, escribió: “lo único en que la filosofía actual discrepa del positivismo ochocentista, y, por lo tanto, de este ilustre representante del positivismo en América, es en la noción de experiencia, limitada en los positivistas a la zona de lo sensible, y con manifiesta predilección, dentro de lo sensible, por lo corporal –mientras que el pensamiento posterior prefiere más una ancha y compleja noción de lo experiencial...”(57). Esa fue una de las críticas mas usuales al positivismo: el enfoque unilateral de la interrelación entre el objeto y el sujeto en el proceso del conocimiento y la no adecuada comprensión de la complejidad de la percepción humana de la realidad en la cual no solo intervienen componentes racionales.

Independientemente de las críticas que Romero dirigió al positivismo supo reconocer la impronta favorable que dejó en el pensamiento filosófico latinoamericano así como sus repercusiones progresivas en otros espacios de la cultura y la vida sociopolítica en esta región.

Romero pensaba que hasta ese momento la producción filosófica latinoamericana no había tenido una adecuada estabilidad y fecundidad original, la cual, a su juicio, comenzaba a desarrollarse con lo que él denominó los *fundadores*, de la filosofía latinoamericana, generación esta con la que comienza el ciclo de la llamada *normalidad filosófica*. La filosofía de los siglos anteriores, a su juicio, sobre todo hasta el siglo XIX, había sido una filosofía de sistemas cerrados, ahora se convertía en una filosofía de sistemas abiertos.

En su filosofía no se pretende desmentir los resultados de la biología, ni de otras ciencias, como observa Arturo Capeletti, en un estudio sobre Francisco Romero, pero sí intenta superar los enfoques biologicistas que

habían sido comunes hasta ese momento en la filosofía de Argentina y América Latina en general durante la época de predominio del positivismo.

En Romero se observa la influencia de la axiología de Max Scheller y Nicolai Hartmann, por lo que en su pensamiento se observa desde temprano una gran preocupación por el tema teoría de los valores y la persona.

Consideraba que en le época moderna se había producido primero un auge del individualismo y luego una reacción frente él tratando de superarlo se había desarrollado un egoísmo colectivo bajo las consignas del Estado o una clase o una raza “Lo peor es que con el individuo suele sacrificarse la persona, instancia superior a cualquier otra porque desde ella ocurre la proyección hacia el valor”.(58). A su juicio se había producido una revolución teórica en la filosofía porque nuevos temas y problemas que anteriormente no eran estudiados, comenzaban a tomar fuerza, como el de los valores, así como el reconocimiento de la índole irracional de los mismos y sobre toda su aprehensión intuitiva, no intelectual sino emocional.

En este aspecto se correspondía con lo que sostenían Korn y Vaz Ferreira, entre otros, por lo que se puede apreciar cierto antiintelectualismo y antirracionalismo también en la filosofía de Francisco Romero. Su pensamiento se inscribe en esa antropología filosófica que en esos momentos estaba tomando auge con Cassirer, así como con el existencialismo de Heidegger, Jasper y Sartre.

Por una parte se observan ciertas simpatías suyas con la preocupación existencialista, pero por otro lado también con el método fenomenológico que ya por esa época comenzaba a tener significativa recepción en el ambiente filosófico latinoamericano (59).

Romero criticó mucho la reducción inmanentista que había sido propia de la filosofía desde el siglo XVI al haber tratado de explicar la actividad espiritual del hombre simplemente por la psiquis, o la vida por los procesos físicos. Por tal motivo se identificó más con las posturas trascendentalista pero en una nueva forma. Según Arturo Ardao: “Toda la concepción del hombre de Francisco Romero, tiene por supuesto una metafísica ordenada por la idea de trascendencia, en la particular manera en que el enuncia y maneja a ésta: idea de un constante desenvolvimiento intrínseco de la realidad, que lleva a todo ente a sobre pasarse a sí mismo, a salir fuera de sí, pero en el marco siempre, de la experiencia concreta. Idea, pues, ajena a la de trascendencia en el sentido teológico metafísico

tradicional; en equivalente en cambio, o por lo menos afín, a la relativamente reciente de emergencia, en el seno de la inmanencia empírica” (60)

Para él, la filosofía había hiperbolizado el mecanicismo, el materialismo y el individualismo, que eran muy distintos a su concepción personalista. En ese plano asumió una postura similar a la de la generación antipositivista en cuanto a la crítica del reduccionismo biologizante del positivismo decimonónico.

En su lugar Romero fue partidario de una jerarquización de los entes que remata en la espiritualidad y concibe el mundo físico y biológico como un simple sostén imprescindible del ser, pero su verdadera realización radica en la trascendencia y en la objetivación de los valores.

“La unidad del ser y el valor –plantea Romero- se nos ofrece como identidad del principio ontológico esencial y de aquello que determina y recibe el valor; manteniéndose, empero, la distinción entre las dos caras del todo, la faz entitativa y la faz valiosa, lo que es y su validez. La unificación sucede sobre todo en el espíritu, instancia en que la trascendencia, libre de cualquier traba, se afirma o minmoda. En el espíritu, el principio ontológico positivo, no sólo celebra su triunfo y llega a su culminación, sino que se vuelve sobre sí mismo, se busca en el mundo, en las dispares manifestaciones de la realidad espiritual y no espiritual, asocia conscientemente a ellas en cuanto con él participan de un mismo ser” (61).

A juicio de Romero “la serie cuerpo físico, ser vivo, psique, espíritu, muestra un crecimiento del trascender, y este crecimiento llega al máximo posible en el espíritu. Lo físico, lo vivo, lo psíquico, lo espiritual, son como etapas en la trascendencia, cada una superior a la que le precede, y en la última el trascender se hace total, absoluto. La escala de los entes es, pues, jerárquica, desde el punto de vista del trascender, y desemboca en un escalón que no puede ser superado. El trascender se realiza a costa de la inmanencia (...) El ingrediente positivo de la realidad es, pues, la trascendencia.(...) Lo que la experiencia pone ante los ojos es una trascendencia que despierta poco a poco, que se afianza y extiende, que intenta y descubre caminos nuevos, que se va tornando cada vez más general y segura de sí misma, que al final triunfa sin limitación. Aunque sea provisionalmente, puede adelantarse esta tesis: ser es trascender”(62).

Al establecer esta escala jerárquica en la que el espíritu ocupa la cima y alcanza la trascendencia “total” y “absoluta”, Romero establece de hecho una subordinación de toda la realidad existente a esta dimensión. Por

tanto el mundo material para él queda subordinado al espiritual y no parece admitir una articulación dialéctica entre ambos planos de la realidad. Tal hiperbolización del carácter de lo espiritual es propio de la postura del neoidealismo filosófico, en especial, de aquel que se desencadena como reacción frente al materialismo vulgar y al biologismo positivista decimonónico.

A juicio de Romero la Edad Moderna había tratado un poco de sustituir el antiguo trascendentalismo medieval, por una especie de nueva inmanentización de lo universal, pero en este caso en lugar de la fe, ahora se dirigía hacia al individuo y hacia otras entidades no menos rígidas que las que planteaba la escolástica medieval. Cuando la razón hiperboliza cualquier elemento en sus análisis su resultado es muy negativo, pero Romero no escapa de ese laberinto cuando enaltece hasta al grado supremo la trascendencia de la espiritualidad y parece pasar por alto la necesaria condicionalidad material de la misma.

Cuando Romero enfatizaba que “la estructura final espíritu-valor, lejos de componer una inmanencia más, es la fórmula de la total trascendencia “(63) no sólo establecía parámetros metafísicamente últimos y estables de la realidad sino que a la vez limitaba la capacidad creativa del ser humano para crear nuevas dimensiones de la misma.

Toda filosofía que sitúe límites absolutos al proceso de trascendencia humana en la construcción de nuevos mundos, de nuevas realidades en las que los componentes materiales y espirituales siempre tendrán que confabularse de algún modo, dada la imprescindible interdependencia que existe entre ellos, tendrá finalmente que reconocer y superar sus propios límites. La filosofía de Romero en este aspecto tampoco ha sido una excepción.

Francisco Romero le dedicó mucha atención al problema filosófico de la *estructura*, y mantuvo estrecho intercambio al respecto con otros investigadores de este tema en Latinoamérica como el filósofo cubano Rafael García Bárcena, quien publicó varios libros sobre este tema, uno de ellos con prólogo del pensador argentino

La interacción de los conceptos de *estructura* y *trascendencia* ocupan un lugar esencial en las ideas filosóficas de Francisco Romero, ya para él “ser es trascender” y cada cosa es la actualización en su estructura de sus posibilidades latentes. Así cada fenómeno entra en relaciones de interioridad con los otros a fin de constituir totalidades más vastas y plenas. Aunque evitaba que se confundiese sus simpatías con el concepto de

estructura con el enfoque organicista propio del positivismo decimonónico, por el contrario aseguraba que dicho concepto estaba vinculado al “magnífico hallazgo romántico” y a su juicio “el estructuralismo traspasaba casi todo el pensamiento y se le encuentra por todas partes”.

A partir de la consideración de que la *intencionalidad* es la característica primaria del hombre, la obra de Francisco Romero esta dirigida a fundamentar la defensa del *personalismo*, porque a su juicio “la persona humana ha de ser concebida ante todo como una especie de estructura espiritual, en la que el individuo trasciende a su valor”. Esto significa, que para él, “ser es trascender” (64) y si la inmanencia es racional la trascendencia es irracional. Existe una ruptura entre lo inmanente o interno, que radica en el mundo de la subjetividad y lo que considera debe ser lo trascendente, esto es, lo que puede sustituir a lo empírico, tan añorado por el positivismo. La afirmación de la personalidad en el mundo es lo que él propugnó sostenidamente.

Pero la trascendencia tiene grados, aunque estos se manifiesten muy poco en el mundo físico, en tanto que triunfa sin limitaciones en el plano de la vida espiritual y la psiquis. El espíritu es para Romero de absoluta trascendencia, y así como en el plano del conocimiento esta se constituye en un ponerse en objeto en el plano de la acción consiste en ponerse en el valor.

El hombre en cuanto ser espiritual ocupa un puesto de excepción y trasciende su individualidad psicofísica en la vida espiritual convirtiendo al individuo en persona.

El ser humano está sometido a un juego de tensiones opuestas y cuando dominan los apetitos e impulsos egoístas, se revela en él una trascendencia inmanentizadora que se ejerce en dirección centrípeta. En tanto cuando actúa en función de valores universales se produce en él una tendencia expansiva y generosa de pura trascendencia.

Para Romero el hombre posee una doble naturaleza (65). En este aspecto se observa la influencia de Scheler, al considerar los valores como esencia objetivas, y del austríaco Otto Weininger en cuanto a la filosofía de la personalidad.

Romero concibe la persona como el conjunto de actos espirituales de cada sujeto(66), que se determina por valores puros e inamovibles, lo cual implica cierta postura contemplativa ya que no presupone un adecuado

papel activo del hombre en la construcción de los valores. Cierta obstinada y unilateral crítica a las tesis de materialismo filosófico en ese plano le condujeron a esa posición (67) .

A diferencia del individuo que se orienta a las apetencias subjetivas e inconexas, la persona constituye un orden estable de instancias objetivas y reguladas por los valores. Para Romero el individuo es una “unidad psicofísica”, mientras que la persona se refiere al hombre pero “en cuanto ente espiritual”(68). De este modo la condición de individuo la vinculaba más a la condición natural de los seres animados, de la cual no se pueden excluir los animales. Por ese motivo consideraba que el hombre como individuo es un lobo para el hombre (69), pero la sociedad y la cultura se encargan de moldearlo y educarlo para lograr un adecuado comportamiento en correspondencia con los valores.

La sociedad resulta, para él, una especie de laboratorio en el que entran en conflicto los intereses materiales de los individuos con los ideales y valores (70). Esto explica su crítica tanto al individualismo, como al totalitarismo, del cual había visto experiencias muy negativas en aquellos bélicos años.

Especialmente los valores éticos son intermediarios entre la persona y los demás valores (71) y se encuentran fuera de la dimensión del tiempo. Esa ontologización de los valores se correspondía con el idealismo que sustentaba su concepción del mundo y en especial el lugar de Dios en él.

A su juicio la filosofía es una especie de saber específico que trata de comprender el ente real que abarca lo material, viviente, psíquico, espiritual, y la filosofía. Realizar el saber quiere decir, lograr una trascendencia cognoscitiva en la que terminan poniéndose de acuerdo teóricamente el objeto, para sentir lo que el objeto es y el sujeto que trasciende en el acto ético, es decir, trasciende cuando la persona actúa de manera moral.

En toda la obra de Francisco Romero y especialmente en su libro *Filosofía de la Persona* desarrolla una teoría del conocimiento en la que insiste mucho en que la persona humana tiene como objetivo buscar la verdad y esta para él es autónoma y tiene una existencia por sí misma. Tal criterio lo identifica con la crítica del racionalismo que se aprecia en otros pensadores latinoamericanos de la época.

Le concede a la filosofía, al igual que a la ciencia, un status más elevado, y una superación del saber común, que se maneja desde Platón, sin embargo insiste en que la filosofía tiene que ser el camino propio para que el conocimiento se eleve a planos que el saber común jamás podrá realizar.

En la obra de Francisco Romero se aprecia también una preocupación por combinar los elementos propios del romanticismo que ya se presentaban en el siglo XIX, al cual consideraba como una especie de superación de la Ilustración, dado su culto a lo irracional, al instinto, a la intuición, a la fantasía y el sentimiento. Eso posibilita que el romanticismo se vincule no solamente con la literatura y el arte, sino también con la religión.

Romero denomina como “los brotes irracionales” a este nuevo rasgo de la filosofía contemporánea. Estaba interesado en estimular, que la filosofía no se diluyese exclusivamente en explicar lo racional o lo fácilmente constatable como hacía el positivismo, y el racionalismo, sino que esta tuviese que ir mucho más allá de lo racional a buscar los elementos de comprensión de la emotividad, la fe y la trascendencia e incluso, en cierta medida, de la mística.

Romero fue un filósofo de esa nueva horneada de pensadores con algunos rasgos irracionistas, voluntaristas, agnósticos, e incluso fideístas, pero sin que ninguno de ellos haya sido lo suficientemente fuerte como para caracterizarle como tal. En tal sentido coincide con la cierta reinstalación del pensamiento religioso que se observa en varios pensadores latinoamericanos pertenecientes a la generación antipositivista entre los que se encuentran Antonio Caso, y José Vasconcelos.

La teoría del conocimiento de Francisco Romero parte del perspectivismo, con elementos escépticos, y hasta agnósticos. En tal sentido se deja llevar un poco de su maestro Alejandro Korn. Su relativismo recuerda un poco las posturas de Cratilo, el discípulo de Heráclito, para quien no nos podemos bañar dos veces en el mismo río por el cambio permanente de sus aguas que hace cualitativamente distinto al río en la nueva ocasión.

Cratilo, por su parte, hiperbolizaba la cuestión al punto de sostener que ni siquiera nos podemos bañar una sola vez, porque no solamente el río está constantemente dejando de ser, sino que nosotros tampoco somos los mismos cuando nos adentramos la primera vez en él.

De tal modo ni el río es, ni nosotros somos los mismos, y por lo tanto no hay nada estable que propiamente sea una cualidad permanente de las cosas. El relativismo de Francisco Romero no alcanza niveles tan simples. Aunque también está presente en él cierta hiperbolización del momento circunstancial lo que lleva a la fundamentación, o mejor dicho justificación del “agnosticismo”, ya que en verdad el agnosticismo nunca resulta verdaderamente fundamentado.

A partir del criterio de que “todo saber es retrospectivo”(72) considera que “no conocemos sino lo que ha sido, lo que ya en rigor no es” (73) por lo que llega a la agnóstica conclusión de que “el presente incognoscible es también el presente inasible” (74), y por lo tanto impensable de tal modo que “no conocemos nunca el presente que también en cuanto actualidad evita toda intención simultánea de ingerencia en él, la elude en su fuga”(75).

A su juicio en medio de esa “peligrosa acrobacia” (76) se realiza la existencia humana, que en definitiva al no poder conocer la realidad objetiva se ve precisada a refugiarse en la historia que es una construcción eminentemente de la espiritualidad humana. Para él, el espíritu es un alma universalizada y es lo que en definitiva prevalece. De ahí sus agudas críticas al materialismo filosófico, sustentadas en el principio de que “lo que prevalece es el espíritu más que la materia”(77).

En el agnosticismo de Romero se puede apreciar la influencia del circunstancialismo de Ortega y Gasset. Según el relativismo no conocemos nunca nada, porque el presente se está fugando permanentemente. Así lo que sucedió apenas ayer o esta mañana, ya no es presente, y al ser pasado tampoco lo podemos conocer propiamente.

Si se admite en esa posición totalmente hiperrelativista jamás podremos conocer absolutamente nada. Según Romero “el presente es impensable”. Eso explica en él cierta postura existencialista, porque al propugnar que no se puede tener seguridad de nada en este mundo, se deja llevar por la realidad a ver que sucede.

El existencialismo es una filosofía con suficiente fundamento epistemológico aunque también el vulnerable a muchas justificadas críticas y sus antecedentes más lejanos se pueden encontrar hasta en San Agustín. Pero en la filosofía moderna, sus nexos están en Kierkegaard dada su gran preocupación por la existencia como la posibilidad constante del no-ser, es decir de la muerte.

Unas posiciones más inteligentes del existencialismo se desarrollan en Heidegger cuando este acentúa la existencia auténtica, frente a la

inauténtica o banal, en la que no aprecia el verdadero sentido a la vida. Y esta se considera es lo que Heidegger llamaba una existencia inauténtica, frente a una existencia auténtica que implica un sentido de la vida ante cada acto, ante cada hecho, ante cada actuación que implique primero una satisfacción profunda con lo que se hace y además que motive nuevas acciones auténticas. Ese es el lado positivo que presenta el existencialismo heideggeriano, más allá de todas las deficiencias o insuficiencias que pueda tener su metafísica.

En el caso de Francisco Romero se aprecia una influencia de Heidegger manifiesta a través de Ortega y Gasset con una preocupación por ese tipo de existencia auténtica.

El idealismo impregna toda la filosofía de Francisco Romero y se manifiesta cuando sostiene “que lo que prevalece es el espíritu más que la materia”, así como en muchos ataques directamente al materialismo.

Romero aspira a que el hombre sea concebido como un ser trascendente. A su juicio “ser es trascender”, y cada cosa debe ser la actualización de múltiples posibilidades latentes. Cada cosa en las relaciones de interioridad con las otras debe constituir totalidades más vastas, y debe ampliarse para trascender

Esta es una postura muy distinta a otras concepciones pesimistas comunes del existencialismo que en ocasiones llegan hasta aconsejar el suicidio como en el caso de Kierkegaard.

Para Romero el hombre es un ser sometido a un juego de tensiones opuestas que trata de dominar constantemente los apetitos y los impulsos egoístas. Pero en el hombre hay también una tendencia inmanentizadora.

Según él, cuando el hombre actúa en función de valores universales y no se orienta hacia adentro sino hacia fuera, entonces el hombre trasciende. Eso expresa la doble naturaleza del hombre como un ser inmanente que busca una especie de satisfacción consigo mismo, pero también le es propia una tendencia trascendente, una intención de volcarse hacia los demás.

El hombre construye valores, y estos se constituyen en esencias objetivas. Así comparte las tesis de Scheler e insiste en que los valores tienen una existencia por sí.

A su juicio la persona se determina por valores puros inmóviles. Según plantea en su Filosofía de la Persona dentro de todos los valores los éticos en especial son los intermediarios entre la persona y los demás valores.

Aunque a veces tuvo manifestaciones algo misantrópicas al estilo de Hobbes en el sentido de que el hombre es el lobo del hombre, consideraba que por el cultivo de los valores el hombre podría llegar a un perfeccionamiento y evitar así los dos extremos que constituían el individualismo y el totalitarismo. La obra de Romero se inscribe en la tradición humanista del pensamiento latinoamericano.

La posición del filósofo argentino es buscar el punto intermedio en el *personalismo*. Así su *filosofía de la persona* intenta ser una filosofía nueva cuando plantea: “la persona respeta lo que es, salvo que no sea lo que debe ser”. Ante todo la persona es una entidad ética y aunque para él, según sostiene en su libro Persona y trascendencia en la filosofía latinoamericana contemporánea, individuo y persona coexisten en el hombre, el ser humano tiene que comportarse más como persona que como individuo, porque como individuo actúan también los animales.

Aunque en determinados momentos lo individual prevalezca sobre lo personal en la persona es donde están las posibilidades de la fuerza regenerativa o perfectiva del hombre. “La persona –según él- se siente a veces acorralada por el individuo y hay que estimularla (a la persona) para que la persona se libere de lo individual porque ni el individualismo ni el totalitarismo son las soluciones”. Hay que tomar en consideración que estas ideas de Francisco Romero fueron elaboradas a inicios de la década del cuarenta, plena época del stalinismo y del nazismo.

En una entrevista que Francisco Miró Quesada le hizo a finales de esa década, resulta muy sugerente su opinión sobre la necesidad del desarrollo de un socialismo democrático con una fuerte carga ética como vía de superación de los conflictos sociales. “Para mi el socialismo auténtico- le responde a su entrevistador- tiene que ser humanista puesto que se trata de una concepción política que proclama la realización de la plenitud humana. El socialismo no es el vulgar estatismo que existe en los países comunistas. No creo, por supuesto, que el marxismo, en sí sea totalitario. Lo totalitario es la forma como lo están aplicando los que pretenden ser los únicos representantes del socialismo”(78).

Francisco Romero tuvo ideas muy interesantes sobre la solución que podría encontrar América Latina a sus males y se inscribe en esas ideas que ya se observan también en Korn, Caso, y Vasconcelos respecto a que el capitalismo no sería solución parara América Latina . Pensó que el socialismo sería una alternativa necesaria para América Latina(79), pero ese socialismo sería de muy distinto carácter al que existía por esa época

en la otrora Unión Soviética. Los pueblos latinoamericanos estarían obligados a ensayar sus propias vías y experiencias socialistas.

La filosofía de Francisco Romero se puede caracterizar como un *trascendentalismo personalista* que dentro de la *antropología filosófica* contemporánea intentó una mejor comprensión de la naturaleza humana, sus proporciones y alcances. En su reflexión antropológica se aprecia una intención marcada de continuar la obra superadora del positivismo, iniciada por la generación filosófica anterior a él. Sin embargo, supo diferenciarse de otros miembros de la oleada antipositivista y en particular de otros cultivadores de filosofías de corte irracionalista, que no siempre justipreciaron en su justa dimensión la progresiva significación del *positivismo sui generis* latinoamericano.

Romero comprendió muy bien que la historia del desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano se podía escribir en favor del positivismo o en contra de él, pero jamás ignorando el favorable papel del que había desempeñado en el devenir cultural e ideológico de Nuestra América.

c) Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina.

La huella del asturiano José Gaos (Gijón, 1900- México, 1969) en la recuperación crítica de la memoria histórica del pensamiento de los países latinoamericanos, especialmente de sus ideas filosóficas, es indudablemente significativa. Su labor entroncó armoniosamente con la preocupación proveniente del siglo XIX proclamada ya por Juan Bautista Alberdi sobre la necesidad de una filosofía americana, (80) y por José Martí en relación con la necesidad de una enseñanza de la cultura de Nuestra América. (81)

Ni en Alberdi ni en Martí, como en otros tantos pensadores latinoamericanos que compartieron tales ideas, se albergaba al respecto la más mínima postura sectaria o chauvinista. Tampoco la consideración de que la filosofía o el pensamiento debiesen reducir su objeto a temas de

circunscripción nacional o regional. El argentino se previno de posibles confusiones al sostener que : "La filosofía, como se ha dicho, no se nacionaliza por la naturaleza de sus objetos, procederes, medios, fines. La naturaleza de esos objetos, procederes, etc. es la misma en todas partes. ... En este sentido, pues, no hay más que una filosofía"; (82) en tanto el cubano en franca declaración receptiva universal acentuaba: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas". (83)

Solamente se trataba de destacar la idea sobre la necesaria perspectiva latinoamericana ,esto es, correspondencia, función y utilidad, que debía tener el planteamiento de múltiples problemas tanto de la filosofía como de otras formas del pensamiento, las ciencias, las artes, etc. Esta preocupación se mantuvo e incrementó en otros prestigiosos intelectuales como José Enrique Rodó, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, etc.

Gaos, destacado discípulo de Ortega y Gasset , profesor de filosofía en Zaragoza que llegó a ocupar el rectorado en Madrid en los conflictivos años de la República, se vio precisado al exilio en México, donde se consideró un transterrado junto a un prestigioso grupo de intelectuales españoles que por entonces llegaron a América y la mayoría permanecieron en ella hasta sus últimos días.

El papel desempeñado por los profesores españoles emigrados a tierras americanas a la caída de la República ha sido muy significativo especialmente en el terreno filosófico. Además de Gaos , los nombres de Joaquín y Ramón Xirau, José Manuel Gallegos Rocafull, María Zambrano, Eduardo Nicol, Eugenio Imaz, Joaquín Álvarez Pastor, Luis Recaséns Siches, Juan Roura Parella, Jaime Serra Hunter, Francisco Carmona Nenclares, Manuel Granel, Domingo , Martín Navarro Flores, José Ferrater Mora, José Medina Echavarría, Juan David García Bacca, Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez, etc. forman ya parte inexorable de la vida filosófica latinoamericana del presente siglo. "El exilio español de 1939 en sus aspectos filosóficos, literarios y artísticos, -plantea Gabriel Vargas Lozano -constituye uno de los movimientos migratorios de intelectuales más significativo del siglo XX" (84). Al menos para la cultura filosófica latinoamericana constituyó un hecho trascendental en esta centuria.

Al llegar a América Latina Gaos encontró en aquellas ideas reivindicadoras de su pensamiento el caldo de cultivo favorable para desarrollar su visión historicista y "circunstancialista" de la filosofía.

Desde temprano él había manifestado preocupación por algunos síntomas de olvido respecto a la herencia espiritual que traía por doquier la vida moderna, a diferencia de épocas anteriores. Así en 1944 sostenía con añoranza de los viejos tiempos: "La humanidad ha vivido tradicionalmente en convivencia con sus muertos. ¿ Nos damos cuenta de lo que significa nuestra vida? Porque somos nosotros unos primeros humanos vivientes sin muertos. Nosotros ya no tenemos lo que nuestros antepasados llamaban nuestros difuntos. Hay quienes han visto en la solidaridad con los difuntos la patria ...Por eso nosotros, todos nosotros, seremos apátridas..." (85)

Por suerte, aunque en verdad existen y proliferan aún tales síntomas , no era absolutamente cierta tal idea de Gaos y mucho menos en México donde cualquier síntoma de amnesia histórica puede ser tan fatal en el destino de ese pueblo. También esto atañe a otros latinoamericanos que con la modernización - y lo que es todavía peor la amenaza de ser postmodernos sin ser aún plenamente modernos- son inducidos a desarraigar múltiples pilares y valores de sus culturas, en especial el pensamiento más soberano y progresista.

Al planteamiento de la actitud ante el pasado en Gaos no dejan de serle necesarios algunos retoques y rectificaciones especialmente frente a la actitud a asumir ante un posible presente extraño, como ha sugerido Horacio Cerutti (86), pero en él subyace permanentemente el firme criterio de que el cultivo de la conciencia histórica es la premisa indispensable para asumir el futuro.

Convencido de la necesidad de contribuir a la recuperación de la conciencia histórica, Gaos se dio a la tarea de inculcar esa idea en sus alumnos y discípulos más cercanos, entre los cuales, sobresalió Leopoldo Zea, quien ha proseguido esa labor de manera encomiable.(87)

Gaos se percató de que su transtierro se había efectuado a un pueblo que luchaba por mantener vivo el amor a las tradiciones patrióticas y culturales frente a la amenaza del vecino poderoso que le había enajenado no sólo elementos espirituales, sino la mitad de su territorio. Y en aquellas condiciones su labor concientizadora contra los imperialismos culturales y el colonialismo mental fue extraordinaria, como destacó otro de los que continuaron muy dignamente esa labor, el panameño Ricaurte Soler. (88)

Aun cuando había adoptado la ciudadanía mexicana desde el inicio de su exilio, Gaos se abstuvo de intervenir en la política nacional, en correspondencia con lo establecido en ese país en relación con los

extranjeros, y como expresión de gratitud ante el gesto solidario del mismo. Pero no hubiera sido consecuente con sus propias consideraciones sobre el carácter eminentemente político del filosofar en lengua española que él había destacado, si hubiese evadido los temas de la política en la perspectiva filosófica. De tal manera en múltiples conferencias y escritos se destila el enfoque político de innumerables cuestiones relacionadas con su consagrada misión de cultivo de la memoria histórica hispanoamericana, aunque siempre con el mayor rigor académico.

La formación filosófica de Gaos era muy sólida. Realizó estudios de licenciatura en Valencia y Madrid, donde desarrolló su doctorado en 1928. Anteriormente estuvo un año de lector en Montpellier, y además de las lenguas clásicas se destacó como traductor del alemán, especialmente del difícil lenguaje de Heidegger.

Según su propia confesión de 1958 sobre su evolución filosófica: "Hacia 1930 empecé a hacer el conocimiento de Heidegger, y entre 1933 y 1935, el de Dilthey...En suma: que he vivido como la verdad, por lo menos la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo. Aunque no. Estos últimos ya no pude acogerlos como la verdad... Ya estaba escarmentado por la sucesión de verdades anteriores. Pues, ¿ a qué puede mover semejante sucesión histórico -biográfica de verdades, semejante sucesión vivida, mucho más que la sucesión del pasado sabida por la Historia; a qué sino al escepticismo?"(89).

Sería muy simple pensar que sus ideas desembocaron finalmente en el escepticismo y se estaría muy lejos de la verdad. Mas si se tiene en consideración aquella sugerencia de Marx según la cual, " no se juzga a un individuo por la idea que tenga de sí mismo..." (90), a la que Lenin añadía que los filósofos no deben ser valorados por las etiquetas que ostentan, para este autonanálisis de Gaos se deben tener muy presentes esas sugerencias .

Es cierto que su formación filosófica primera se realiza en el seno de la ortodoxia católica y esto puede apreciarse en su manejo de Santo Tomás y Balmes, especialmente en las consideraciones que les mantiene aun años después cuando en su madurez se considera "un católico irreligioso por intermedio de la filosofía" (91). Nunca abandonó su creencia en Dios, porque tal vez pensaba como Voltaire, que este era muy necesario y que si no existiese habría que inventarlo. Para Gaos Dios era el único reservorio posible de la verdad absoluta (92). El idealismo filosófico

permeó su pensamiento, pero efectivamente su distanciamiento de la neoescolástica fue marcado.

Sin embargo, no es aceptable su criterio de que el historicismo no haya prendido fuertemente en él. Tampoco destaca esa especie de "raciovitalismo" (93) que recibió de Ortega y Gasset y que impregnó esa visión tan personalista y circunstancial de la filosofía que se aprecia en sus cursos y ensayos, y que le abriría el camino para mayores aproximaciones a la problemática específica del filosofar en esta región de América. Según plantea acertadamente Hector Guillermo Alfaro "la filosofía de José Gaos significó para el contexto hispanoamericano una innovadora forma de utilización de ciertos temas planteados por Ortega y Gasset, como el hombre, la circunstancia y la perspectiva. Pero también de las respuestas dadas por Gaos al problema de la circunstancia latinoamericana, por mediación de esos temas orteguianos, se desarrollaron a la vez sus más particulares preguntas, es decir, su propia filosofía." (94)

Y en tal sentido compartía el criterio de Kant de que no se aprende filosofía sino a filosofar y por eso en ocasiones se consideraba un rekantiano, (95) para diferenciarse de los neokantianos como Windelband con quienes había compartido inicialmente algunas ideas, hasta que comprendió que estas surgen en lógico vínculo con las del pasado, pero ante todo por las nuevas circunstancias históricas sociales y espirituales en general que contribuyen decisivamente a engendrarlas.

I. Historicismo e inmanentismo: ¿materialismo?

El tema del historicismo y el inmanentismo constituyó uno de los principales en los cursos de Metafísica que Gaos impartió en los años cuarenta. El inmanentismo, a su juicio, consistía en una condición de la modernidad preocupada por la vida real y concreta del hombre como persona que presuponía una ruptura con el trascendentalismo de la cristiandad medieval, el cual se ocupaba fundamentalmente de la esfera escatológica y divina.

Según él: "La filosofía occidental, a partir de los fines de la medieval y principios de la moderna, dibuja un nítido movimiento de reiterada ascendente emancipación de su vinculación al cristianismo -hasta nuestros días. En filosofías que se ocupan con 'este mundo', con 'esta vida' hasta desentenderse absolutamente y por principio de 'otra vida', de todo otro mundo." (96)

A diferencia del catolicismo que se considera en todo primario, Gaos plantea que el inmanentismo es "un vivir la vida, el mundo, como si no se les hubiere vivido como correlato de otros" (El subrayado es de Gaos, que acostumbraba a hacerlo en sus manuscritos para enfatizar el tono de su voz durante la conferencia) (97). Este nivel de emancipación mental en los países de lengua española se había producido, según su criterio, de una forma más lenta y rezagada por la fuerza del catolicismo. Y este hecho tendría lógicas repercusiones en las particularidades del devenir de todo su pensamiento y en particular de su filosofía.

"La vida en el catolicismo -aseguraba-, en la presencia de Dios, es la vida en la presencia de la muerte; la vida en el inmanentismo, en la ausencia de Dios, es la vida en la ausencia de la muerte". (98) El había experimentado en la propia evolución de su pensamiento ese traspaso de preocupaciones que apreció como una generalidad de la filosofía hispanoamericana de los últimos tiempos. Sin abandonar su fe, la filosofía, especialmente existencialista y vitalista le indujo a preocuparse más por la vida y sus potencialidades, que por la muerte, aun cuando reconocía que este tema hubiese tomado mayor auge y profundidad en la filosofía contemporánea (99), pero desde una perspectiva muy distinta a la del catolicismo.

La acentuación que pone Gaos en la vida le induce a una concepción de identificación entre la filosofía, su historia y su propia vida personal. A él mismo se le puede aplicar aquella idea de que todo filósofo considera que su pensamiento es un parteaguas y la historia de la filosofía culmina en él. "Porque en nuestra vida -confesaba Gaos- hemos vivido la historia de la filosofía de dos maneras. Toda la historia de la filosofía anterior a la edad de nuestra vida en que empezamos a vivir la filosofía y su historia, en que podíamos empezar a vivirla, solo la vivimos, sólo podíamos vivirla llegando a saber de ella en y por la Historia, la ciencia histórica, de la filosofía. Pero la historia de la filosofía ha proseguido su marcha milenaria paralelamente a la de nuestra vida desde dicha edad, desde dicha edad sucedieron a bergsonismo y neokantismo, fenomenología, filosofía de Scheler, existencialismo; pues bien esta parte terminal, hasta ahora de la historia de la filosofía, no la hemos vivido sólo llegando a saber de ella en y por la Historia de la filosofía, sino que la hemos vivido real y verdaderamente como creación de nuestra vida. Ello pudo por un momento detener el efecto de la Historia de la filosofía. La filosofía actual pareció asumir la historia entera de la filosofía y representar la filosofía por el solo

hecho de ser la actual; y por el sólo hecho de ser la actual pareció la filosofía que debía ser profesada, y lo fue efectivamente; mas el propio sucederse de filosofías actuales... devolvió a todas ellas el carácter de históricas, reiteró los efectos de la Historia de la filosofía" (100).

Ese carácter de históricas que implica comprender su condición de superables y que el mayor contenido de sus verdades estaba en correspondencia con las circunstancias en que cada una era engendrada, motivó en Gaos la incesante búsqueda de nuevos planteamientos filosóficos que contribuyeran al enriquecimiento de su vida. En el pensamiento hispanoamericano encontró al respecto muchos elementos dignos de consideración y por eso inculcó a muchos de sus alumnos que se dedicaran a la investigación de la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica por las enseñanzas que podían traer para estos pueblos.

Su consagración a la filosofía fue genuino sacerdocio como debe ser vivida propiamente la filosofía por quienes de manera auténtica la cultivan y viven por y para la filosofía en lugar de vivir de la filosofía. Vivir en la filosofía significa recrear constantemente su historia, no por simple lujo intelectual o ejercicio de erudición, sino para encontrar las posibilidades y límites de los instrumentos racionales ensayados por nuestros difuntos y la validez de su historicidad para las nuevas épocas.

También Gaos, como todo filósofo pensó que su filosofía sería la de todo porvenir. Y siempre de algún modo será justificada tal actitud ante las concepciones filosóficas que todo hombre suscribe, de lo contrario habría que concluir que la demagogia y la hipocresía han marcado el paso de la historia de la filosofía, argumento absolutamente infundamentable.

"El historicismo -para Gaos- nos ha enseñado la mudanza de las cosas humanas que se presentan como incompatible con la tradicional concepción específico-individual o esencial-individual de la realidad universal. El historicismo consiste en el reconocimiento de tal mudanza y en la afirmación en la tesis de tal incompatibilidad. Más la concepción tradicional no dejaba, no deja de tener fundamento in re, en la realidad, en la realidad humana misma, a saber en la realidad de la mente humana. Entre las mudanzas históricas de esta realidad humana figura una etapa de mente especificante o esencializante de individualidades; una etapa, pues, en que los correspondientes individuos no pueden pensar, ni hablar, sino especificando o esencializando: nosotros estamos aún dentro de esta etapa aun cuando el historicismo pudiera significar que empezábamos a salir de ella en este caso el futuro no estaría en una salida del

historicismo por una superación del mismo, sino en un abandono definitivo del especificismo o esencialismo por una instalación definitiva en el historicismo en términos que hoy por hoy no podemos concebir- lo que me parece de que estamos todavía en la etapa de la especificidad y la esencialidad" (101).

La contribución al triunfo del historicismo implica el estudio circunstancial de la historia de las ideas y de toda cultura. Ya que para él la historia no existe en abstracto como un demiurgo, sino que no es más que la realidad de la historicidad humana (102), por lo que las categorías que sirven para el estudio de tal historia necesariamente deben partir de una construcción a posteriori aun cuando su utilización siempre aparecerá como a priori (103)

La terrenalidad que Gaos atribuye al historicismo articula con lo que denominaba como inmanentismo, que aunque consideraba constituía más un propósito que una realidad, -pues el hombre siempre a su juicio se complicará con alguna trascendencia,- se acrecentaba con la modernidad. (104).

El inmanentismo de Gaos no es más que la expresión creciente de la proyección humanista y desalienadora que se observa en la filosofía moderna, especialmente desde la ilustración, y en el caso de América Latina dicho proceso experimentó aceleraciones mayores que en la propia península ibérica a tenor con las demandas independentistas de esta región. Francisco Larroyo discrepó de ese inmanentismo de Gaos al que consideró , en verdad, una expresión del antropologismo de la modernidad dada en la creciente preocupación por el hombre individual (105).

En tanto su historicismo constituía de algún modo una de las manifestaciones a través de las cuales se expresaba su vínculo con la concepción dialéctica del desarrollo y en especial de la historia, que habían alcanzado en Hegel y Marx dos puntos importantes desde perspectivas tan distintas: entre quien concibió una filosofía de la historia para todos los tiempos y quien aspiró a poner en crisis todo sistema filosófico que lo pretendiese.

En ocasiones se ha querido establecer relaciones entre las tesis historicistas sobre el papel de las circunstancias en la conformación de la vida espiritual de la sociedad con el marxismo. No es menos cierto que siempre se podrán encontrar puntos de contacto entre el "idealismo inteligente" y la concepción materialista de la historia.

El propio Ortega y Gasset, no obstante sus grandes discrepancias con Marx, se vio precisado a reconocer que : "La gran porción de verdad que hay en el materialismo histórico ha arrancado muchas máscaras, ha desnudado muchas caras de 'idealistas'"(106)

Los puntos de contacto entre el circunstancialismo orteguiano de Gaos y el materialismo histórico de Marx son sin duda reales, pero extraordinariamente débiles. Más bien la postura de Gaos parece coincidir con lo que Gustavo Bueno ha denominado materialismo subjetivo que "puede interpretarse como un método reductivo de análisis que permite explorar sistemáticamente los componentes interesados - en el sentido subjetivo- de cualquier empresa política" (107) a diferencia del materialismo objetivo. (108)

La postura de Gaos sobre la significación de las circunstancias en la gestación y desarrollo de las ideas en definitiva siempre estaría permeada por su concepción personalista, vitalista y religiosa que le imposibilitaba una mayor aproximación a las posiciones del materialismo filosófico en general y del marxismo en particular. Gaos no escapó a la opinión generalizada de que el marxismo constituía una especie de fatalismo economicista y que conducía a la implantación de otra forma de totalitarismo, el comunismo en la versión staliniana, tan nefasta como el fascismo de la cual había sido víctima el pensador español.

También se explica su enfrentamiento a las versiones edulcoradas de materialismo dialéctico que se pusieron de moda por entonces y que simplificaban todas las formas de desarrollo. Pero, inteligentemente, Gaos supo diferenciar a Marx de los marxismos, y por eso asintió ante varios argumentos del materialismo histórico. De ahí que planteara: "la vida intelectual tiene condiciones materiales que si no bastan a darle toda la razón al materialismo histórico, han sido puestas en evidencia irrefragable por las peripecias en que vienen siendo tan tremendamente pródigos nuestros días" (109).

A la vez supo considerar a Marx como uno de los iniciadores de la filosofía contemporánea por su inversión de Hegel, y su "combinación de divinización del hombre y existencialismo avant la lettre", (110) que evidencian que Gaos en los años cuarenta reconoce el sentido profundamente humanista que subyace en el pensamiento de Marx. Además en su labor docente supo plantear sin titubeos, como lo refleja su libro póstumo De antropología e historiografía que el materialismo histórico es un pensamiento de alta estofa. Era lógico esperar una

consideración de tal naturaleza en quien jamás se conformó con formar juicios precipitados sobre filósofos y mucho menos a través de obras de segunda mano.

II. Otras propuestas metodológicas.

Ante todo el filósofo español que tanta atención le otorgó al estudio de la historia de las ideas supo diferenciar bien esta disciplina y en particular la historia de la filosofía como una actividad eminentemente filosófica. " Pero los historiadores de la filosofía han de ser filósofos: - aseguraba- hay unanimidad en que la historia de la filosofía ha de ser filosófica: y no hay filosofía que no se conciba a sí misma en relación histórica a las demás, inserta en la historia de la filosofía", (111) a diferencia de otro tipo de historia y en especial de la historia política y social que tiene que abordar los hechos sociales.

La filosofía no sólo se alimenta de las circunstancias epocales, en las cuales opera y se nutre, sino de todas las anteriores circunstancias a través de las distintas formulaciones filosóficas sobre las cuales se asienta y por medio de las cuales ha trascendido.

En una de sus polémicas sobre la crisis de la ciencias históricas, Gaos reaccionaba contra las confusiones entre quienes atacaban el historicismo como simple relativismo y sobre todo contra quienes consideraban a las ideas como hechos en su tratamiento historiográfico. Tal error de hiperbolización objetivante no favorecía el necesario acercamiento e identificación que deben producir las ideas en aquellos que las reciben. A diferencia del proceso de extrañamiento o cosificación que implica una visión historiográfica positivista de las ideas, a Gaos le preocupa que las ideas mueran o que sean vistas como fósiles de museo en lugar de desempeñar el papel motivador e impulsor de las nuevas reflexiones, y especialmente gestor de las acciones que propugna las ideas auténticas.

Gaos se distanció desde temprano de la concepción windelbandiana de la filiación de unas ideas respecto a otras, pues el historicismo lo condujo a la mayor consideración de las circunstancias en que estas surgen. Toda elaboración filosófica es para Gaos, circunstancial. "Los temas de los filósofos han sido temas de sus circunstancias y en ese sentido circunstanciales". (112) De tal manera cuando la filosofía se va constituyendo en su infinito proceso de cultivo de ideas, las cuales son

necesariamente renovadas y enriquecidas con nuevos aportes, de ningún modo puede concebirse esta actividad como el producto exclusivo de una simple derivación de otras ideas.

"Más de una vez ya -sostenía- se ha señalado la deficiencia que representa el tradicional reducir la Historia de la filosofía universal a la exposición de los filosofemas y de las puras relaciones entre estos: con sólo los filosofemas y las puras relaciones entre ellos no sólo no se integra una Historia de la filosofía, sino que ni siquiera se integra Historia alguna propiamente tal" (113) Este presupuesto metodológico sería sustancial para la comprensión de la evolución de las ideas filosóficas en estas tierras, que presentaban condiciones socioeconómicas y culturales tan distintas y heterogéneas.

Pero la gran preocupación de Gaos por resaltar la importancia de las condiciones específicas en que se elabora una producción filosófica pudo motivar cierta hiperbolización de lo nacional o lo continental, así como que tomara mayor auge que el que tenía hasta entonces el tema de una posible filosofía americana. Tales ideas sobresalen cuando formulaba planteamientos como estos: "...americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ellas, hagan sobre su circunstancia" (114). Si se toma en consideración que a su juicio "penetrar con la mirada cualquier cosa hasta sus principios - en esto consiste filosofar (115). Parecía entonces inducir el criterio de que la filosofía se haría americana si se preocupaba básicamente por los problemas del hombre y la naturaleza de estas tierras.

El partía del presupuesto, -a nuestro juicio desacertado en cuanto a su formulación, por cuanto la filosofía no puede reducirse a determinados gentilicios ni patronímicos, - de que: "No hay hasta ahora o todavía una filosofía española, o más en general, de lengua española, en el sentido en que hay una filosofía francesa o inglesa o de estas lenguas. No hay aún una filosofía americana que pueda contraponerse a la filosofía europea. Pero se desea, y vehemente, que las haya" (116) Esto no significaba que él subestimase o ignorase las ideas filosóficas que habían sido gestadas con anterioridad en el ámbito de lengua castellana.

Pero de cierto modo su consideración de que había que lograr una filosofía española o americana, no sólo inducía a errores mayores, como después se hicieron más frecuentes entre quienes artificialmente se dieron a la tarea de construir filosofías nacionales, sino que implicaba descalificar de filosófica la elaboración de las ideas de aquellas

anteriores generaciones de pensadores, que simplemente se ocupaban de asuntos filosóficos sin importarles mucho si hacían filosofía venezolana, cubana o latinoamericana.

En cierto momento se aprecia de manera algo contradictoria que Gaos trató de escapar de esa trampa cuando en otra ocasión planteaba que " la cuestión no es hacer filosofía española o americana, sino que los españoles o los americanos hagamos filosofía; que si la hacemos, el que sea española o americana se nos dará por añadidura... (117)". De esta forma no reducía el objeto del filosofar al mundo nacional o continental como se infería de otros de sus planteamientos, sino a problemas universales. Evitando cualquier forma de reduccionismo sostiene que "Los objetos de la filosofía son o abarcan de una forma u otra principios universales: a ellos debe, pues , la filosofía la universalidad que la caracteriza" (118).

Resulta inapropiado pensar que Gaos redujese siempre el objeto del filosofar a la circunstancialidad específica en que se mueve un pensador determinado. Su concepto de la filosofía concluyó siendo más amplio que la simple reducción personal. Pero para lograr esa concepción tuvo que superar el raciovitalismo orteguiano que había embargado su pensamiento y que se mantiene vivo algunos años después de haber llegado a América.

Así se aprecia en algunas de sus formulaciones de los años cuarenta como la siguiente: "Mi filosofía de la filosofía concluye que la filosofía empezó por ser idea del mundo rehecha por la razón personal, para rehacer la vida colectiva, comprendiendo la personal, con arreglo a la idea rehecha del mundo, y ha venido a ser idea de la vida personal y colectiva, comprendiendo la idea del mundo, rehecha por la razón personal. Mi filosofía debe ser, pues, un rehacer la idea de mi vida personal y de la vida de mi colectividad, comprendiendo la idea del mundo, por mi razón. Ateniéndome exclusivamente a lo radical: un rehacer por mi razón la idea de mí mismo."(119).

Si Gaos se hubiese mantenido en esas proyecciones personales de la filosofía, la trascendencia metodológica de sus ideas para el estudio de la filosofía en la América Latina no hubiese alcanzado de seguro el lugar que fructíferamente ha logrado.

Un tema central en sus preocupaciones metodológicas al respecto fue el de la originalidad y la autenticidad de la filosofía. En correspondencia con su historicismo Gaos sostenía que "no hay propiamente 'Historia' de

las ideas abstractas." (120), „pues todas reflejan de un modo u otro el medio en que surgen y si son auténticas su función no es simplemente reflejarlo, sino propulsar a su acción y trascendencia. "Solo, pues, en el planteamiento y resolución teórico-prácticos de los propios problemas, de los problemas en que se consiste, que se es, puede lograrse la autenticidad." (121)

Esto implica que para Gaos la filosofía auténtica no es meramente contemplativa, sino la que cumple con determinadas funciones sociales, culturales, ideológicas, educativas, etc. No se limita aun simple pensar en el mundo en busca de la abstracción perfecta, como acostumbran las imágenes del filósofo aislado en su torre de marfil.

Para él ,la abstracción constituía una premisa indispensable de todo trabajo intelectual, especialmente de la filosofía, pero no para alejarse del mundo, sino para aproximarse mejor a él. "El intelectual es un abstraído, que no un distraído" (122).

Pero concebía la abstracción como una elevación sobre determinado terreno para poder apreciar mejor la totalidad de sus dimensiones y poder actuar mejor sobre él.

En lógica articulación con su criterio de la autenticidad filosófica, Gaos planteó adecuadamente el correlativo problema de la originalidad que tanta preocupación ha traído a los propugnadores de una filosofía latinoamericana.

A nuestro juicio acertadamente planteaba que "la grandeza de los filósofos se estima entre otros criterios, por el grado de su originalidad. Pues bien, ni siquiera la originalidad de los más grandes filósofos es más que relativa...Filosofías absolutamente originales en relación a las anteriores , no existen" (123). Pues en verdad toda idea se asienta sobre pilares de ideas que generaciones anteriores han ido preelaborando y cada pensador hace su aporte y hasta sus rupturas, pero sin poder soslayar aquellas que le han servido de sostén al menos para criticarlas y superarlas.

Una historia de las ideas filosóficas que preste mayor atención a la autenticidad (124) que a la originalidad, resultará de mayor valor para el conocimiento de las ideas en cuestión y para motivar a continuar su ejemplificante papel.

El grado de originalidad de un filósofo no hay que estarlo midiendo constantemente a fin de poder determinar su significación epistémica o axiológica a partir de lo absolutamente novedoso que un autor plantee en

relación con los anteriores. Se pasa por alto que siempre existe la posibilidad de que aparezca alguien que con anterioridad haya planteado tesis similares aunque tal vez en forma diferente y de seguro en circunstancias distintas donde el grado de efectividad y repercusión de las mismas es muy distinto.

La estéril búsqueda del primer marxista, el primer filósofo moderno, etc., a que nos tienen acostumbrados algunas historias de la filosofía, siempre alberga la incertidumbre del próximo descubrimiento histórico-filosófico que revele a nuevos "pioneros", que a su vez siempre esperarán por los subsiguientes.

Del mismo modo Gaos enseñó que el valor y la originalidad de un pensador no deben considerarse tarados de antemano por la grandeza del maestro que lo formó. La condición de "eternos discípulos" no contribuye a comprender la necesaria maduración y superación que históricamente siempre se ha producido en la humanidad y no sólo en la evolución de la filosofía, sino de las ciencias, las artes, y en todo el pensamiento humano.

Otro presupuesto esencial de las consideraciones metodológicas de Gaos consistió en criticar sopesadamente aquellas posiciones que consideran que la única filosofía válida es la que se profesa, y el resto y las anteriores sólo constituyen "la historia del error o algo carente de sentido". (125) Tal engreimiento ha sido más común entre los buscadores perennes de la originalidad absoluta y de los sistemas perfectos.

A su juicio existían tres posibilidades de asumir la relación entre la filosofía y la verdad, sin percatarse de que podían existir otras concepciones no menos desatendibles al respecto. Estas eran las suyas: 1 "O todas las filosofías se refieren a una, la misma realidad, y una sola de ellas es verdadera y todas las demás son falsas; 2 o todas se refieren a una, la misma realidad y todas son falsas; 3. o cada una se refiere a una realidad distinta y todas son verdaderas" (126) A las que se podía añadir una cuarta que no tuvo en consideración: o la realidad a la vez que, tiene rasgos específicos posee rasgos comunes a toda realidad, y por tanto en toda filosofía hay elementos de verdad y a la vez elementos falsos.

Según Gaos " todo verdadero filósofo del pasado y del presente ha estado convencido de dividir con su filosofía la historia de la filosofía en dos edades, ...de poner con su filosofía término a la historia de la filosofía" (127). Esta postura se ha hecho más frecuente -en verdad- en los que han

querido elaborar grandes sistemas que agoten cada una de las esquinas de la realidad.

Sin embargo, no es del todo equívoco, que así haya sido. Pues hipotéticamente una posición absolutamente contraria podría conducir a la pereza y la indiferencia creativa, como aquella que ciertos profesores transmiten inconscientemente a sus alumnos al plantear en ocasiones que la filosofía que explica es la suma de las perfecciones posibles y, por tanto ya no hay nada nuevo que investigar porque todo ha sido dicho, y además bien. Por el contrario, cada hombre, cada investigador y esto no es exclusivo para la filosofía, sino para toda actividad intelectual, debe tratar de situarse en los hombros de las generaciones anteriores y coetáneas, para superarla. Sólo así se produce la necesaria síntesis y el progreso que siempre reclamará el desarrollo del pensamiento y la cultura. De otro modo la humanidad quedaría encerrada en un eterno círculo vicioso.

La filosofía en Gaos consiste en una constante asimilación de lo planteado por su historia anterior y de toda la historia de la cultura, que no conlleva ni la simple reproducción de lo tradicional y el aferrarse a un ciego determinismo, ni el extremo opuesto del irracional voluntarismo que concibe la hiperbolización de la libertad. Por tal motivo, concibe el criterio de la cultura como la "tradición recreada"(128) que se nutre constantemente del pasado, pero aportándole los nuevos elementos de su contemporaneidad. Tal debe ser la postura del filosofar latinoamericano que se desprende de sus planteamientos.

Así la filosofía trascenderá en la medida en que el pasado sea asumido por el futuro. "La filosofía pasada será filosofía o no según las decisiones de la futura. Los maestros son hechos por los discípulos. El pasado por el presente... puesto que la dependencia del pasado de la cultura, histórico o humano, respecto del presente es un hecho, pensemos que el pasado humano ha de ser una realidad tal, hecho de una 'materia' tal, que sea susceptible de ser deshecho y rehecho retroactiva, retrospectivamente por el presente" (129). Por tanto, la circunstancia no se reduce al estrecho marco temporal y espacial en el cual el filósofo despliega su actividad. Ella más bien es una especie de atalaya que permite otear los más lejanos horizontes históricos y tomar posiciones ante ellos.

Varios son los presupuestos que pueden extraerse de los análisis de Gaos de gran valor para el estudio de la historia de las ideas filosóficas de América Latina. Pero en especial el planteamiento de que " la Historia

debe llegar a escribirse comenzando por emplear una lógica de la diferenciación", (130) es de extraordinaria significación. Por cuanto aun cuando valoraba altamente la necesidad de toda generalización su interés por la determinación de la especificidad de los análisis históricos y en especial, de la historia de las ideas, sería crucial para el caso de las particularidades del devenir de las ideas en Hispanoamérica.

III. Rasgos de la filosofía hispanoamericana.

Gaos era un buen conocedor de la historia de la filosofía en España como lo testifican varios de sus trabajos como el dedicado a Maimónides y sus antologías del pensamiento español (131). En tierra americana continuó estudiándolo, pero a la vez iba descubriendo personalidades e ideas filosóficas en este continente que le indujeron a algunas reconsideraciones necesarias. Su nivel de actualización del pensamiento alemán inducido por Ortega no le hizo olvidar la atención que debe brindar todo investigador de las ideas filosóficas de su propio país. En este sentido fue consecuente con lo que orientaba a sus alumnos.

Ante todo criticó esa especie de xenofilia intelectual que ha sido tan común a los pueblos latinoamericanos consistente en exaltar sobre todo la cultura europea de manera totalizante y poco diferenciadora. "La cultura europea se cultiva en los países hispanoamericanos más que la de los demás de ellos, si no más que la propia" (132) Su pretensión consistió en que existiera un adecuado equilibrio y recíproco conocimiento entre los distintos pueblos sobre sus valores culturales, que no implicase la subestimación de ninguno.

Consideraba que "existe una escolástica española que se extiende densa desde Vitoria hasta Suárez y que tiene una localización que le da carácter nacional en grado no conocido hasta ella por la escolástica", (133) y que "hay una aportación ibérica al Humanismo y a la filosofía del Renacimiento que se esparce desde los más o menos erasmistas, pasando por figuras como las de Servet, Pereira, Huarte, Sánchez, hasta los rezagados Quevedo y Gracián, y que puede considerarse como una filosofía española del renacimiento" (134). Afirmaciones estas que contradicen abiertamente la que anteriormente criticábamos respecto a no reconocer la existencia de una filosofía española, con todos los asteriscos que sean necesarios a este concepto.

A partir de esa postura intentó determinar cuáles eran los posibles

elementos caracterizadores de la filosofía no sólo para España , sino para la cultura de Hispanoamérica, y arribó a la siguiente conclusión: "La filosofía de los países hispanoamericanos y de España presenta rasgos típicos de toda ella: la preferencia por los temas y problemas sueltos sobre los sistemas, por las formas de pensamiento y de expresión más libre y bellas sobre las más metódicas y científicas, el gusto por las orales, el 'politicismo' y el 'pedagogismo' distintivo de los "pensadores", categoría peculiar de la cultura de estos países. Estos rasgos la unifican, pues, caracterizándola de las filosofías de los países 'clásicos' de la filosofía, la antigua Grecia, las modernas Italia, Francia ,Inglaterra, Alemania, para nombrarlos en el orden de su sucesiva hegemonía en el mundo de la filosofía" (135).

Resulta difícil de entender que por una parte Gaos estimule el reconocimiento de los valores y aportes contenidos en la filosofía española, y sin embargo los excluya de su condición de clásicos. ¿ qué de menos clásico tienen Suárez, Feijóo, Balmes, Unamuno u Ortega respecto a Erasmo, Vico, Hume, Voltaire o Heidegger?. El propio Gaos deja entrever una de las razones la hegemonía que como se sabe, no se rige exclusivamente por factores de superioridad intelectual, -aunque el rigor siempre desempeña un significativo papel- ; sino muchos otros que van desde lo político-ideológico y hasta lo económico, militar, y múltiples otros factores de dominación.

Y Gaos tuvo la suficiente agudeza para percatarse de que el pensamiento hispanoamericano había sido reactivo frente a las distintas formas de dominación y por tal razón había sido eminentemente político y concientizador. Sobre todo desde aquel original "segundo eclecticismo" y en el papel que desempeñaron en el despertar de la nacionalidad algunos pensadores , como los jesuitas mexicanos del XVIII. "En los ilustrados de la América Española se encarna, pues, la independencia espiritual de la colonia respecto a la metrópoli" (136) Esto explica la carga política que subyace y aun se mantiene latente en la reflexión filosófica que ha surgido en esta parte de América, porque las demandas de emancipación social siempre quedan pospuestas. Y Hay algo más que apunta Gaos: "El pensador hispano-americano no se ha contentado con ser pensador político: ha querido además , hacer política, ser político."(137). Esta es, sin dudas, una de las manifestaciones de autenticidad más expresivas del filosofar latinoamericano.

Es cierto también que la elaboración filosófica latinoamericana no exista la

propensión que puede ser muy común a los alemanes e ingleses de sistematizar las ideas y construir grandes bloques estructurados que impresionan siempre por sus pretensiones omnicomprendivas. Los pensadores latinoamericanos se han caracterizado por una mayor modestia en cuanto a pretensiones y por el interés de tocar los aspectos claves de las demandas epocales.

No han renunciado a abordar los grandes temas de la filosofía en todos los tiempos, pero muy situados en el contexto que les exige asumir posiciones y formular propuestas atendibles, no solo por otros filósofos, sino por amplios sectores de la población. Esto explica el carácter pedagógico que ha tenido la vida filosófica latinoamericana, pues como acertadamente plantea Gaos: " El pensamiento hispanoamericano contemporáneo es un pensamiento en conjunto de educadores de sus pueblos "(138) Rasgo este que no debe circunscribirse a la contemporaneidad, solo que en ella se ha hecho más visible la punta del iceberg por los medios más amplios de difusión. Pero desde que la imprenta toma auge en América y la educación trasciende a los monasterios, la docencia y el periodismo filosófico han sido nota común en la vida filosófica latinoamericana.

"Este pensamiento hispanoamericano contemporáneo - sintetiza Gaos- fundamentalmente político, nuclear y formalmente estético, promoción voluminosa y valiosa de la Ilustración y de la filosofía contemporánea - principalmente de la que continua la ilustración- y últimamente del 'inmanentismo' del hombre moderno, es la más reciente y no menor aportación de Hispano-América a una filosofía propia y a la universal"(139).

De tal modo sentaba las premisas para los nuevos investigadores que incursionarían en la búsqueda de la especificidad de la actividad filosófica en Latinoamérica.

En su condición de español trasterrado a América, Gaos pretendió encontrar un adecuado punto justipreciador de los valores contenidos en las ideas de los pueblos de esta región, del mismo modo que lo había pretendido en ciernes en su España.

Su pensamiento osciló entre la proyección universalista que ha sido la más común, y consecuente -cuando ha partido de totalidades concretas y dinámicas (Kosik) y no de totalidades abstractas y monopolizadoras- y la de consideración adecuada de los rasgos nacionales y regionales del filosofar, que no pueden ser ignorados, a menos de correr el peligro que

implica toda homogeneización forzosa de la cultura espiritual de los pueblos. Difícil fue la labor de navegar entre ese tipo de Caribdis y Escila, de la cual no salió ileso, como lo sigue siendo en la actualidad cuando no han desaparecido las fuerzas descalificadoras de todo tipo de rasgos específicos o particulares del filosofar en regiones y culturas diferentes, ni las extremas posiciones de los distintos tipos de pretensiones hegemónicas en filosofía.

Su labor sembró semillas vigorosas, no sólo en México, pues la huella de su labor trascendió a todo el movimiento de recuperación de la memoria histórico-filosófica que ha tomado fuerza en los dos últimos tercios del siglo XX y continúa cosechando éxitos, por lo que nos obliga a tenerlo entre uno de *nuestros difuntos* que siempre merece provechosas relecturas.

d) Urdimbres del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y a la barbarie.

Todo hombre se plantea realizar en su vida determinadas empresas, muchas de ellas, de carácter colosal que por lo regular trascienden a sus posibilidades efectivas de ejecución.

La búsqueda de trascendencia ha constituido siempre uno de los motores principales que ha impulsado toda genuina obra humana. De no haber sido así, tal vez la humanidad no contaría hoy con esos extraordinarios monumentos a la cultura universal como son las pirámides de Keops o de Teotihuacán, ni con otras tantas creaciones del espíritu humano.

Aquellos que se contentan simplemente con disfrutar de lo producido por otros, y desarrollar una vida vegetativa en la que el esfuerzo propio y la

contribución personal estén ausentes, no deberían ser considerados como pertenecientes a la especie humana.

José de la Luz y Caballero con razón sostenía que: "cada hombre quiere ser un centro y tirar radios a la periferia"(198). Ningún hombre, que se autoconsidere digno representante de esa humanidad que hoy se debate ante el dilema de poder seguir coexistiendo, en el ambiente natural que ella misma ha puesto en peligro dado su antropocentrismo, ha sentido pleno deleite al ocupar un marginado lugar periférico.

Leopoldo Zea, no sin menos razón sostiene también que: "Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres"(199). Cuánta satisfacción deberá sentir hoy en día el filósofo mexicano al arribar a sus ochenta años de vida y apreciar con agrado que los radios de su magisterio trascienden las latitudes y los tiempos que él inicialmente imaginó.

Muchos podrán preguntarse ¿por qué su obra ha trascendido tanto o más que la de otros pensadores latinoamericanos que desde un primer momento se propusieron filosofar con perspectiva supuestamente universalista para la eternidad o construir nuevos sistemas metafísicos que provocaran el asombro de los observadores nórdicos?

Una perspectiva equivocada de la vía que conduce a la universalidad puede llevar a tales desaciertos. Zea desde un primer momento supo elegir bien el rumbo con la sabia orientación de su maestro Gaos. Encontrar en el mundo cultural latinoamericano la fuente nutritiva de una auténtica reflexión filosófica, ha sido una de las grandes misiones que con éxito ha alcanzado en su fecunda vida.

Aunque múltiples han sido sus preocupaciones y ocupaciones en más de cinco décadas de arduo trabajo intelectual, todo aquel que ha estudiado su obra se percatará de la existencia de varios hilos conductores principales que al final se entretajan y confluyen en el potente y a la vez flexible cordón de su pensamiento.

Desde sus trabajos tempranos este destacado intelectual latinoamericano ha ido hilvanando idea tras idea y cada una de las tesis fundamentales que conforman el vistoso entretelado de un obraje discursivo nunca definitivo, pero sí lo suficientemente elaborado que permite disfrutar de sus valores en cada momento.

Cada ensayo de Zea parece haber ido surgiendo como intento diferente, aunque con apariencia repetitiva de enfocar por vías disímiles determinados problemas comunes que encuentran en su libro Discurso

desde la marginación y la barbarie, una confluencia visceral.

En esa obra se muestran con tanta fuerza cada uno de esos hilos que incluso confunden al observador fugaz al dibujar aparentes trayectos independientes, pero cual urdimbres vitales que no pueden prescindir de sus conectivas tramas sobresalen:

I) la elaboración de una filosofía de la historia americana, que busca sus terrenales raíces en la historia misma de "nuestra América" y en su contextualidad mundial.

II) la fundamentación de un proyecto liberador para los países oprimidos y en especial los latinoamericanos, que los saque de la marginación y la dependencia.

III) la conformación de un humanismo concreto que salve a los individuos de toda forma de totalitarismo.

IV) la contribución a la determinación de la identidad cultural latinoamericana como premisa imprescindible para el respeto y cultivo de sus valores.

V) la determinación de la especificidad de la reflexión filosófica en América Latina.

Por supuesto que otros urdimbres podrían destacarse si se pretendiera un análisis más abarcador y a la vez detallado del prolífico pensamiento de Zea, como lo han hecho varios investigadores que han realizado tesis de maestría y doctorado sobre su pensamiento (200). Pero sólo se trata de puntualizar lo que constituyen las líneas principales de su obra intelectual expresadas conclusivamente en el Discurso.

I. Filosofía de la historia americana.

No es una casualidad que coincida esta urdimbre precisamente con el título de una de las obras fundamentales de Zea. A través de ella bien se puede deshilvanar el conjunto del entretejido de su pensamiento, del mismo modo que si se tomara otro de los hilos conductores esenciales anteriormente enunciados.

La reconstrucción histórica que desde la antigüedad clásica somete al lector no persigue fines demostrativos de erudición. Es en verdad un intento de elaboración de una filosofía de la historia que parta de las bases que dieron origen a la dicotomía creciente de marginación vs. opulencia que ha caracterizado a lo que se ha dado en llamar hasta ahora historia humana.

Con ese fin Zea somete a juicio las propias categorías polares básicas de barbarie y civilización que han servido para justificar las empresas más inhumanas, y que en extraña dialéctica tanto han gustado confusamente en trastocarse, como este V Centenario de la utopía de América pone a prueba. De manera esclarecedora sostiene que: "La barbarie está en querer ser como otro, la civilización está en el ser uno mismo y construir a partir de este ser"(201). Pero, desgraciadamente estos no han sido los criterios imperantes en el mundo "moderno" y mucho menos parecen serlo para los que desean también importar forzosamente la postmodernidad.

Luego de demostrar que la sustitución de diversas formas de barbarie fue premisa común a la historia europea y asiática, antes de su exportación hacia el "Nuevo Mundo", Zea desentraña los procesos de marginación que alternativamente se fueron sucediendo en aquel "Viejo Mundo", donde destaca a España y Rusia, y que permiten comprender muchas de las razones del devenir posterior de estos pueblos.

Busca con acierto entre las causas de la actual situación de violencia que enfrenta el mundo y en especial el latinoamericano, el hecho de que la expansión europeo-occidental trató a los pueblos conquistados como "bárbaros y por ello fuera de lo humano"(202). De lo que podría inferirse que una reorientación de los rumbos de la historia sólo puede darse a partir de la destrucción del fetiche de la barbarie y el reconocimiento de la dignidad y la condición de lo humano en el respeto a las diferencias culturales de los pueblos, y no en la homogeneización forzada.

Dado que para Zea tanto la filosofía de la historia de Hegel como la de Marx están viciadas por el eurocentrismo que no les permite comprender el devenir de pueblos marginados como los de España, Rusia o América Latina (203), de forma implícita se deduce de sus reflexiones la necesidad de elaborar una filosofía de la historia americana, (204) empeño este que constituye uno de sus objetivos. Resulta muy significativo que para Zea el marxismo, en lugar de barbarizarse u orientalizarse con el leninismo, como se sostiene con frecuencia "en realidad se le ha enriquecido dándole una

dimensión más auténticamente universal"(205).

Aunque buen conocedor de las ideas de Hegel y Marx , Zea en este aspecto no puntualiza la abismal diferencia entre estos pensadores, en tanto el segundo , independientemente de sus desaciertos en relación con la historia latinoamericana ,puso en crisis no sólo toda filosofía de la historia, y no exclusivamente la hegeliana, dado su carácter especulativo, sino la filosofía misma al priorizar la función de la praxis en detrimento de la función omnicomprensiva.

Por supuesto que Zea no pretende revivir las modalidades más tradicionales de filosofía de la historia. Sus confluencias con Toynbee le emparentan con las transformaciones que el presente siglo le impone. Sin embargo, toda filosofía de la historia, por muy circunstancial a la manera orteguiana, que pueda resultar, siempre llevara consigo la impronta del pretendido tutelaje de la historia real por parte de la historia ideal.

II. El proyecto liberador

Zea revela de qué modo la dicotomía civilización - barbarie ha sido manejada como signos de poder y dependencia, de centro y periferia (206) desde la perspectiva de los dominadores que han disfrutado del privilegio de considerar como bárbaros a quienes no se les asemejan. Sin embargo, para él " no existen pueblos civilizados y pueblos bárbaros, o salvajes, sino pueblos formados por hombres concretos, entrelazados en sus esfuerzos por satisfacer sus peculiares necesidades"(207).

Ya que distinta ha sido siempre la perspectiva de quienes someten a juicio la actividad de los grandes hombres en la historia, muy diferente ha sido la valoración de su grandeza. Bolívar se percató tempranamente de este hecho cuando señalaba que los europeos sólo exaltaban a los conquistadores como Alejandro, César o Napoleón (208), en lugar de rendir tributo mayor a los liberadores de los pueblos, que regularmente son considerados como bandidos (209), apunta Zea.

En esa desigual batalla contra los prejuicios que han existido en todos los tiempos ante quienes poseen la valentía suficiente para emprender una labor emancipatoria, desempeña un papel primordial la labor de toma de conciencia. No debe pasarse por alto lo apuntado por Aberlardo Villegas de que "esta palabra conciencia es clave para entender el pensamiento de Zea"(210), del mismo modo que lo fue en la filosofía de Hegel y la de Marx. En cierta medida, toda la obra filosófica de Leopoldo Zea está

concebida para coadyuvar a la toma de conciencia por parte de los responsables de asumir el proyecto liberador.

Ese proyecto que en él tiene como paradigmas latinoamericanos el pensamiento y la acción de Bolívar y Martí, no se limita al logro de la independencia nacional. En sus análisis revela, apoyándose en las ideas de Marx y Engels(211), que el capitalismo ha generado nuevas contradicciones que no se circunscriben a las anteriormente conocidas de imperio-colonia. Estas son: burguesía-proletariado, ciudad - campo, Occidente-Oriente, Europa-periferia, a través de las cuales se pretende justificar la relación civilización -barbarie. Entre ellas destaca esa "nueva expresión del imperialismo de origen británico"(212) que constituyen los Estados Unidos a partir de 1847 cuando le arranca a México la mitad de su territorio.

Su incisivo pensamiento horada las capas externas de las distintas polaridades tras las cuales se esconde una contradicción más esencial: la explotación del hombre por el hombre, que Zea sin vacilación denuncia, porque subhumanizan y hacen más distante el humanismo concreto al cual él aspira.

Esa es una de las razones básicas de su confluencia no meramente aparential con el humanismo marxista. No simplemente por una declaración aislada como la que efectúa en el prefacio del Discurso cuando sostiene que: "Si creer en la libertad de los hombres y el derecho de autodeterminación de los pueblos, y defenderlo es ser marxista, entonces lo soy "(213). El problema es mucho más profundo y no se resuelve simplemente con poner una etiqueta de marxista a un pensador como Zea, cuando el propio Marx (214) rechazó tales clasificaciones, del mismo modo que tal vez Cristo hubiese renegado de ser considerado cristiano si tomaba en consideración muchas de los actos cometidos por quienes se han considerado sus seguidores.

Aunque siempre salta la inquietud ¿por qué tanta preocupación en él de ser considerado marxista o no? y ¿por qué tanta atención en quienes valoran su pensamiento desde diferentes perspectivas por delimitar el grado de influencia de dicha filosofía en él? No sucede lo mismo con Hegel, Ortega, Gaos, Toynbee y otros tantos que tienen marcada influencia también en su visión del mundo. No es común que se cuestione su condición de hegeliano, orteguiano, gaosiano, etc. ¿qué razones lo impedirán ?

El propio Zea ofrece las claves para descifrar el enigma, y no sólo en

esta obra, cuando declara: "Lo soy cuando estoy de acuerdo con el sentido humanista de una filosofía como la que recojo en las palabras de Carlos Marx y Federico Engels con las que inicio la introducción de este trabajo"(215).

La cuestión no radica tanto ni en una coyuntural autodenominación ni en clasificaciones de especialistas, sino en confluencias sustanciales con diversas expresiones del humanismo más acabado, entre las cuales se destaca el marxismo originario por su intención de conseguir un "humanismo real", mucho más que un "socialismo real".

III. El humanismo concreto

Si algo puede ser considerado eje central de toda la obra filosófica de Leopoldo Zea es su pretensión de alcanzar un humanismo concreto. En este aspecto más que en cualquier otro asunto radican sus urdumbres colindantes con el humanismo marxista. A su juicio: "Carlos Marx y Federico Engels seguirán esta línea hegeliana en lo que ha de ser la realización del verdadero humanismo, un humanismo que ha de abarcar a todos los pueblos, a todos los hombres que lo forman, y del cual va a ser agente involuntario el sistema que ha forjado la burguesía, el capitalismo"(216). Esto significa que la fortaleza de tejido dependerá en gran medida del grado de consistencia que posea este vital hilo para soportar los embates y posibles desgarraduras de los elementos hostiles a todo el conjunto de ese ideario.

Aunque el humanismo no es una prerrogativa exclusiva de los pensadores modernos, no es menos cierto que alcanzó su plenitud a partir del Renacimiento y de la época en que la humanidad se autodescubría en dimensiones geográficas y antropológicas, mucho mayores que las conocidas hasta el medioevo.

Diversas han sido las modalidades en que se ha presentado el humanismo en la historia (217) en correspondencia con cada uno de los distintos niveles de concreción y de realización de sus ideales.

El carácter abstracto ha sido rasgo común de la mayoría de sus variantes porque el punto de partida de sus formulaciones sobre el desarrollo social ha consistido por lo regular en una visión idílica del hombre y sus realizaciones.

En tanto la imagen que se ha ofertado ha sido la de un ser humano

colmado exclusivamente de virtudes , exonerado de defectos, y las aspiraciones de quienes así lo conciben, se han convertido en endeble modelos de perfección ética, el acercamiento a alguna expresión de humanismo concreto se ha dificultado. De ese tipo de defecto no ha escapado ni siquiera cierta interpretación edulcorada de marxismo panfletario que condujo a asfixiar a aquel individuo salvaguardado por Marx y Engels desde sus trabajos tempranos hasta los posteriores. Contra aquel "tipo" de marxismo es el que se rebela Zea. En tanto simpatiza con ese "Pensamiento de juventud, anterior al gran sistema cristalizado en El Capital", pero en el cual se hace patente la extraordinaria preocupación humanista que el sistema posterior no podrá negar"(218).

Al contrario de lo que comúnmente muestran otros humanismos y filosofías de la historia, el pensamiento de Zea se afianza en el hombre de carne y hueso(219) que tiene ante sí y no en el que debería tener. En ese sentido sus ideas confluyen también con el humanismo martiano que se sostenía en el presupuesto de que "se ha de tener fe en lo mejor del hombre y desconfiar de lo peor de él"(220). Martí planteaba que " los pueblos no están hechos de los hombres como deberían ser, sino de los hombres como son. Y las revoluciones no triunfan, y los pueblos no se mejoran si aguardan a que la naturaleza humana cambie"(221).

Las concepciones de Zea sobre la igualdad humana tampoco se deslizan hacia la trampa del igualitarismo como es frecuente en algunas formas de humanismo. A su cartesiano juicio:" Los hombres son iguales por la razón, pero extraordinariamente distintos por el uso de la misma"(222). Elemento este que presupone unidad en la diferencia y diferencia en la unidad del género humano.

De todo lo anterior se infiere que el humanismo de Zea alcanza niveles de concreción superiores a los de otros pensadores latinoamericanos que le antecedieron e incluso de algunos que le sobreviven.

Sus estudios sobre historia de las ideas en América Latina le permitieron ir constatando que gran parte de los grandilocuentes proyectos humanistas de nuestra ilustración, del positivismo y el liberalismo, así como otros posteriores se desbarataron al encarnar en algunos de los hombres responsabilizados con ponerlos en práctica porque se doblegaron ante las circunstancias adversas y no se crecieron ante ellas.

Sus profundas reflexiones sobre las culturas de nuestros pueblos a partir del estudio detallado de su historia y sobre todo las vivencias de sus potencialidades y estorbos alcanzadas a través de sus periplos

investigativos le fueron permitiendo arribar a la elaboración de presupuestos de análisis filosófico social mucho más concretos. Llega a la conclusión de que : " es el hombre de carne y hueso, el hombre concreto, expresado en cada uno de nosotros, el protagonista de la historia" (223). De ahí su justificada preocupación porque el bosque no impida ver los árboles en su lamentable atribución a Marx y Engels de los atentados contra la individualidad que el "socialismo real" enarboló bajo la supuesta defensa de la colectividad , distorsionando el espíritu originario del "humanismo real" de los fundadores del marxismo (224).

El espíritu antiautoritario que embarga a Zea le hace combatir los molinos de viento, tanto del liberalismo como del comunismo rayano. Pero sin dejar de plantear ,la hasta ahora insoluble contradicción entre la libertad (concebida desde la perspectiva que fijó los pilares de la sociedad burguesa moderna) y la justicia social, que implica la plena igualdad.

Zea aspira a que la ciencia constituya un espejo del hombre de manera que le sirva a este para conocerse a sí mismo y supere las xenofobias infundadas como la nordomanía o la que él denomina "barbaromanía" de algunos sectores juveniles enajenados por la sociedad occidental. Actitudes ellas que son en definitiva expresión vergonzante del reconocimiento por cada hombre de su identidad.

IV. La identidad cultural latinoamericana.

"En la búsqueda de la identidad se va encontrando al individuo, pero al concreto" (225), sugiere Zea. "Hombres concretos que luchan por hacer patente su identidad; pero no para separarse de los otros hombres, sino para participar con ellos, pero como sus iguales; iguales por peculiares, por poseer como todos los hombres una personalidad o una individualidad"(226).

Como puede apreciarse de la urdimbre referida al humanismo concreto es posible fácilmente trasladarse a la relacionada con la de la identidad de "nuestro ser" que algunos discípulos consideran como uno de sus principales aportes filosóficos, y de ahí que continuaran su labor investigativa por esa ruta (227).

En verdad el tema de la identidad latinoamericana ha sido permanente en ese dinámico laboratorio que por más de media centuria ha ofrecido resultados tan sustanciales al análisis del problema, como se aprecia en uno de sus últimos libros dedicados exclusivamente al mismo.

Y en el Discurso está tan presente no sólo en el capítulo final cual cierre definitorio, en ocasiones parece permear todo el conjunto de sus reflexiones, pues Zea señala con acierto el peligro que acecha cuando se pone en juego algo tan vital como la identidad desde la asfixiante postura de la marginación. Por eso plantea que : "La identidad como forma de identificarse en un contexto en el que se es visto como extraño; contexto que quisiera apropiarse. Este ha sido el problema central de la América ibera, como lo ha sido de pueblos que se saben marginados en la misma Europa"(228).

Advierte audazmente que los viejos manipuleos son renovados por el mundo "civilizado" para tratar de que los pueblos y hombres de esta América "renuncien a su propia identidad" (229).

El hecho de que en la actualidad se acepten como valores de civilización y modernidad el ser asimilados por la cultura de los hot dogs y la Coca Cola, no es simplemente un problema de alienación del gusto, sino de preparación ideológica para el suicidio cultural de las periferias tan añorado siempre por los poderes centrales dominantes.

Ya en época tan temprana de esa avalancha penetradora proveniente de los distintos nortes Pedro Henríquez Ureña prevenía con acierto ante las nacientes amenazas desarraigadoras cuando planteaba: "El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; su tierra y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y ese será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio"(230).

Siguiendo esa tradición del más auténtico pensamiento latinoamericano, Zea plantea que : "Nada podrá hacer el Calibán de la historia moderna por ser como su colonizador, por mucho que aprenda su lenguaje; por mucho que haga suyas sus creaciones culturales y técnicas, nada le hará su semejante. Tal hombre tendrá que definirse a partir de su propio y exclusivo logos, a partir de su peculiar modo de ser, su barbarie" (231).

En el cultivo de esos valores autóctonos deberían ser formadas las nuevas generaciones de latinoamericanos, especialmente a partir de la conmemoración del V Centenario de ese extraordinario acontecimiento cultural que ha obligado a proceder al verdadero descubrimiento, especialmente de los valores contenidos en las ideas y creaciones de los pueblos nativos.

Del mismo modo que la hecatombe ecológica constituye una preocupación constante a pensadores de distintas partes del mundo el problema y la actitud irresponsable de cualquier país puede atentar contra la humanidad en pleno, el problema de la identidad de los pueblos que luchan desde la marginación por ser respetados y tomados en consideración en el concierto universal de las naciones, donde ninguno, por pequeño que fuese debe ser desatendido, ha sido constante en el filósofo mexicano. Tanto en este terreno del rescate de la identidad como en las anteriores urdimbres analizadas, la filosofía tiene mucho que hacer aún en América Latina.

V. La filosofía latinoamericana.

Bajo ese inexacto nombre genérico se han querido agrupar todas aquellas elaboraciones de los pensadores que en esta región han formulado ideas, nutridas de las más diversas fuentes culturales y no exclusivamente europeas, pero que han tenido por elemento común efectuarse *desde, para, por, en, etc.*, América Latina. Zea ha sabido librar ese escollo y no se ha dejado cautivar definitivamente por perspectivismos y regionalismos, a la vez que ha sabido distanciarse del universalismo abstracto de otras tradiciones filosóficas. Su mérito mayor, en este plano, ha consistido en determinar con precisión la especificidad de la reflexión filosófica en América Latina.

Desde sus trabajos tempranos a inicios de la década del cuarenta se aprecia como una constante en la obra de Zea la necesidad de dignificar la labor filosófica en esta región, concediéndole todo el prestigio y autoridad de que ella debe ser acreedora en cualquier parte del mundo.

El rescate que él ha dirigido con éxito de la historia de las ideas filosóficas en esta región es suficiente para que figure su nombre en la galería de los más significativos *descubridores* de América.

Ha sido a través de la reconstrucción histórico filosófica fundamentalmente que Zea ha podido demostrar al mundo que el buho de Minerva no está reservado exclusivamente a las latitudes nórdicas. Y el propio hecho de que gran parte de sus obras principales haya sido traducida a varios idiomas evidencia el reconocimiento otorgado no sólo a su persona, sino al desarrollo alcanzado por la filosofía en estas tierras.

La temprana demanda de Alberdi encontró cumplimiento holgado en la filosofía de Zea que es americana y política por su raigambre, porque

como intelectual orgánico de los nuevos tiempos puso su instrumental teórico y categorial al servicio de la transformación progresiva de esta realidad, que los estigmas barbarizantes se han empeñado en anquilosar.

Frente a la aristocrática visión occidental del ejercicio filosófico, Zea antepone para Latinoamérica un "filosofar sin más, filosofía plena y auténtica, si responde a las preocupaciones que han dado origen a toda filosofía, las del hombre una y otra vez empeñado en resolver los problemas que le plantea su mundo, un mundo siempre concreto, particular y propio"(232). Por tal razón la propia filosofía de Zea ha sido auténtica y no tiene deudas con la universalidad.

La filosofía de la liberación que ha tenido en Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Alejandro Serrano Caldera, Arturo Andrés Roig, y tantos otros creativos representantes de esta por suerte heterogénea corriente del pensamiento filosófico latinoamericano -independientemente del hecho que en la actualidad no todas la sigan suscribiendo-, encontró en Leopoldo Zea uno de sus antecedentes y pilares más nutritivos. Pero sería minimizar la trascendencia de su pensamiento si se limitara dicho reconocimiento a dicha influencia y no se valorara la justipreciación que de su pensamiento han hecho investigadores de las más diversas latitudes y posiciones filosóficas.

Zea se ha consagrado al cultivo de la filosofía y la continuación de la fecunda trayectoria del humanismo(233) en nuestra América, y porque especialmente se consagró a la filosofía de nuestra América más que desde la marginación y la barbarie, contra ellas.

Zea sólo tiene deudas recíprocas con su América, porque América le debe también haber contribuido a su multilateral y genuino descubrimiento.

Referencias bibliográficas:

1. Herrera, D. "Nosotros y la fenomenología" en Tendencias Actuales de la Filosofía en Colombia" USTA. Bogotá. 1988. p. 157. Véase: Fenomenología en América Latina. Universidad de San Buenaventura. Bogota.2000.

2. Nieto, L. "Lógica, fenomenología y formalismo jurídico", en Universidad Católica Bolivariana, Medellín. n. 7. 1941. p. 458.
3. Nieto, L. "Ontología de lo social" en La filosofía en Colombia. Siglo XX. Procultura. Bogotá. 1985. p. 70.
4. Idem. p. 71.
5. Idem. p. 68.
6. Idem. p. 69.
7. Idem. p. 75.
8. Véase: Guadarrama, Pablo. Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano. Editora Política. La Habana. 1985.
9. Nieto, L. "Ontología de lo social" . edic. cit. p. 73.
10. Idem. p. 74.
11. Idem. p. 76.
12. Idem. p. 69.
13. Idem. p. 70.
14. Idem. p. 77.
15. Ibidem.
16. Idem. p. 78.
17. Idem. p. 81.
18. Idem. p. 82.
19. Idem. P. 83.
20. Nieto Arteta, L.E. Economía y cultura en la historia de Colombia. El Ancora editores. Bogotá.1983.p.8.
21. Idem. p. 20.
22. Idem. p. 166.
23. Idem. p. 167.
24. Idem. p. 174.
25. Idem. p. 224.
26. "Globalmente el positivismo tuvo una singular resonancia en América Latina, donde no solo logró arraigar con mayor energía que en otras regiones, sino que también excedió allí en predicamento a todas las tendencias doctrinarias que se sucedieron después de la escolástica colonial. Correlativamente tampoco, debe menospreciarse el hecho de que, para enfrentar el positivismo, hayan debido coligarse una disparidad de corrientes filosóficas encerradas bajo el común denominador de la "reacción antipositivista". (Biagini,H. *Panorama filosófico argentino*. Editorial Universitaria de Buenos Aires . Buenos Aires. 1985. p. 31.

27. Biagini, H. *Historia ideológica y poder social*. Centro Editor de América Latina. S.A. Buenos Aires. 1992. P. 203.
28. Carta de Alejandro Korn a Francisco Romero. La Plata octubre de 1925. En Torchia estrada, J. *Alejandro Korn Profesión y vocación*. UNAM. México. 1986. P229.
29. Carrillo, A. *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito. 1959. P. 199.
30. Larroyo, F. *La filosofía iberoamericana*. Porrúa. México. 1978. p. 155.
31. Recasens Siches, L. "El pensamiento filosófico, social, político y jurídico en Hispanoamérica". En *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana. Julio-diciembre de 1951. Vo. II. N.9. P. 34.
32. Kempf Mercado, M. *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Zig-Zag. Santiago de Chile. 1958. p. 176.
33. Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ariel. Barcelona. 1994. p. 3116.
34. Sanchez Reulet, A. *La filosofía latinoamericana contemporánea*. Unión Panamericana. Washington. 1949. p. 321.
35. Romero, *Filósofos y problemas*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1947. P. 148.
36. "Para lograr una definición de cultura que logre eludir el carácter estrecho o unilateral de muchas concepciones que abundan en los ambientes académicos y usualmente en mayor medida fuera de estos debe considerarla como *el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual, posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad*" Guadarrama, P. y n. Pereliguin. *Lo universal y lo específico en la cultura*. Universidad INCCA de Colombia. Bogota. 1998.p. 300.
37. Romero, F. *Filósofos y problemas* Editorial Losada. Buenos Aires. 1947. p.151.
38. Idem. P. 152.
39. -----, *Sobre la historia de la filosofía*. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán. 1943.P. 32.
40. Idem.P. 38.
41. -----, *El hombre y la cultura*. Espasa Calpe. Buenos Aires. 1950. P. 58-59.

42. -----, y E. Pucciarelli. *Lógica*. Espasa Calpe Mexicana,S.A. México. 1958. p. 198.
43. -----, *Sobre la filosofía en América*. Editorial Losada Buenos Aires. 1952. P. 62.
44. Cappelletti,A “Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX” en Ardao, A y otros. *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*. Sociedad Interamericana de Filosofía. Caracas. 1983. P. 50.
45. -----, *El hombre y la cultura* Edición citada. p, 60.
46. -----, *Papeles para la filosofía* Ediciones Losada Buenos Aires, 1945. p. 12 .
47. Idem. P.27.
48. -----, *El hombre y la cultura*. Edición citada. P. 61.
49. -----, *Sobre la filosofía en América*. Edic. citada P. 23.
50. Idem. P. 24.
- 51 -----, *El hombre y la cultura* Edición citada. p. 73.
52. Idem. p. 62.
53. -----, *Historia de la filosofía moderna*. Fondo de Cultura Económica. México. 1959. p. 339.
54. -----, Romero, F. *¿Qué es la filosofía?* Editorial Columba. Buenos Aires. 1953. p. 36.
55. -----, *Sobre la filosofía en América*. Edición citada. P. 38.
56. Roig, A.A. *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Cajica. Puebla. 1972. p. 19.
57. -----, *Filósofos y problemas*. Edición citada. p. 32-33.
58. -----, *Papeles para una filosofía*. Edición citada. P. 28.
59. Véase: *Fenomenología en América Latina*. Universidad de San Buenaventura. Facultad de Filosofía. Serie Filosófica. N. 3. Bogotá. 2000.
60. Ardao, A. “La idea de inteligencia en Romero”en *Francisco Romero. Maestro* Edic. citada. P. 19.
61. Sanchez Reulet, A. *La filosofía latinoamericana contemporánea*. Edición citada. P . 44.
62. Idem. p. 327.
63. Idem. p.330.
- 64-----, *Papeles para una filosofía*. Edición citada.p. 14.
65. -----, *Filosofía de la persona*. Editorial Losada. Buenos Aires 1951. p.8.
66. Idem. P. 12.

67. Idem. P. 23-24.
68. Sanchez Reulet, A. *La filosofía latinoamericana contemporánea*. Edición citada. P. 39.
69. Idem. p.38.
70. Idem. p. 39.
71. Idem. p. 30.
72. -----, *Filosofía de la persona*. Edición citada. P. 55.
73. Ibidem.
74. Ibidem.
75. Idem. p. 57.
76. Idem. p. 59.
77. Ibidem.
78. Miro Quesada,F. Reportaje a Francisco Romero. En Francisco Romero maestro de la filosofía latinoamericana. Edi.citada. p. 136.
79. Ibidem.
80. "De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos". Alberdi, J.B. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea". en Ideas en torno de Latinoamérica. UNAM-UDUAL. México. 1986. V. I. p. 150.)
81. "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria." Martí. J. "Nuestra América" en Obras Completas. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1975.p. 18.
82. Alberdi, J. B. Obra cit. idem.
83. Martí, J. Obra cit. idem.
84. Vargas Lozano, Gabriel. "Presentación". Varios autores. Cincuenta años de exilio español en México". Universidad Autónoma de Tlaxcala. 1991. p. 6.
85. Gaos,J. Curso de Metafísica Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1993. t. I. p. 120.
86. "... habría que retocar, no digo quizá rectificar la fórmula ya clásica de José Gaos. Es que no se trata de negar nuestro pasado para comprometernos con un pasado vivo en la medida en que

- todavía no ha sido realizado. Es ese pasado vivo, son esos sueños no cumplidos, son tantos y tantos anhelos, dolores, quejidos y esperanzas las que todavía reclaman satisfacción entre nosotros." Cerutti, Horacio. Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina Universidad de Guadalajara. 1986. p. 64.
87. " Zea ha consagrado la filosofía en nuestra América, porque se consagró a la filosofía de nuestra América más que desde la marginación y la barbarie, contra ellas. Zea sólo tiene deudas recíprocas con su América, porque América le debe también haber contribuido a su multilateral y genuino descubrimiento. Guadarrama, Pablo. "Urdimbres del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie". Cuadernos Americanos. Nueva Epoca. Universidad Nacional Autónoma de México. México. n. 36. nov-dic. 1992.p. 64.
88. Soler, R. "Algunos conceptos de José Gaos aportativos a la historiografía de las ideas en América". en Cincuenta años de exilio español en México edi. cit. p.22.
89. Gaos, J. Confesiones profesionales. México. 1958. p. 33.
90. Marx, C. Contribución a la crítica de la economía política. Editora Política. La Habana. 1966. p. 13.
91. Gaos, J. Curso ... edi .cit. T.I. p. 11.
92. "¡ La verdad absoluta, por ejemplo, en poder del hombre, en poder de un dictador! La verdad absoluta requiere, para no ser el instrumento específico de lo satánico, en su poseedor la moralidad absoluta. Por ello sin dudas nos ha hecho a los hombres el beneficio sumo de reservársela para sí Dios" Gaos, J. Pensamiento de lengua española Editorial Stylo. México. 1945.p. 339.
93. Guy, Alain. Historie de la philosophie espagnole. Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail. 1985. p. 253.
94. Alfaro López, Héctor Guillermo. La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. UNAM . México. 1992. p.73.
95. Gaos, J. La filosofía en la Universidad. Imprenta Universitaria. México. 1956.p. 43.
96. ----- Pensamiento ... edi. cit. p. 40.
97. ----- Curso ... edi. cit. T.I. p. 24.
98. Idem. p.. 72.

99. Idem. p. 75.
100. Idem. T. II. p. 47.
101. Idem. T. II. p. 91.
102. ----- Pensamiento ... p. 18.
103. " Para nuestro autor las categorías se convierten en herramientas de análisis en un proceso a aposterioridad- a prioridad: en primer lugar , la categoría se origina a posteriori, en el devenir histórico y a partir de una realidad concreta (nuestra cultura latinoamericana); luego se constituye en un instrumento de análisis que permite organizar los hechos empíricos estudiados , es decir, funciona a priori respecto de las articulaciones de la Historia de las ideas o de la filosofía. Pero para que esta historia sea capaz de revelar la novedad y peculiaridad de la realidad historiada, las categorías de análisis deben haber tenido un origen empírico e histórico en aquella realidad . Ahora bien la postulación de un origen empírico y no a priori de las categorías históricas supone una decisión axiológica respecto del sujeto de la historia, que ya no puede ser un universal abstracto" Fernández de Amicarelli, Estela. "José Gaos y la ampliación metodológica en historia de las ideas". Cuadernos Americanos. México. n. 20. marzo. abril 1990. p. 33.
104. Idem. p. 41.
105. Larroyo, Francisco. La filosofía iberoamericana Editorial Porrúa. México. 1978. p. 50.
106. Ortega y Gasset, José Ideas y creencias. Revista de Occidente. Madrid. 1959. p. 174.
107. Bueno, G. Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas". Biblioteca Riojana., Logroño. 1991.p. 93.
108. "Lo decisivo es distinguir dos planos del materialismo: el plano del materialismo subjetivo, como doctrina del origen de la fuente energética de la acción en estratos individuales, o a través de ellos para servir a fines que nada tienen que ver con ideologías u objetivos abstractos o míticos, y en el plano del materialismo objetivo como doctrina de la concatenación objetiva e impersonal resultante acaso de la composición de los propios vectores subjetivos. Aquí materialismo se opone a teleología, a cualquier doctrina sobre el plan oculto de la naturaleza" Idem. 281.
109. Gaos, J. Pensamiento... p. 96.

110. ----- Curso... T. II. P. 144.
111. ----- En torno a la filosofía mexicana Alianza Editorial Mexicana. México. 1980. p. 71.
112. ----- Pensamiento ... p.367.
113. ----- En torno ... p. 138.
114. ----- Pensamiento ... p. 368.
115. Idem. p. 370.
116. Idem. p. 356.
117. Idem. p. 364.
118. ----- En torno...p.50.
119. ----- Curso T. II. p. 5.
120. ----- En torno ... p. 21.
121. Idem. p. 100.
122. ----- En torno...p. 46.
123. ----- Curso... p. 113.
124. Véase: Guadarrama, P. Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano. Editora Política. La Habana. 1985.
125. ----- Pensamiento... p. 209.
126. ----- Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía. México. Stylo. 1947. p.37.
127. ----- Pensamiento... p. 102.
128. Idem. p. 103.
129. Idem. p. 105.
130. Idem. p. 49.
131. Véase: Gaos,J. Antología del pensamiento de lengua española. (1744-1944) Editorial Séneca. México. 1945.
132. ----- En torno... p. 61.
133. ----- Pensamiento ... p. 42.
134. Idem. p. 43.
135. ----- En torno...p. 58.
136. ----- Pensamiento46.
137. Idem. p. 91.
138. Idem. p. 88.
139. Idem. p. 48.

140. Véase, Zea, L. José Gaos, español transterrado, en *En torno a la filosofía Mexicana*. José Gaos. Alianza, Editorial Mexicana, 1980, p. 7-1.
141. "Por mi parte he tratado siempre de reconocer lo mucho que debo a sus enseñanzas (se refiere a Gaos, P.G.), como lo que debo también a Caso, Ramos, Vasconcelos y otros sin sentir que esta deuda aplique disminución de lo que, en alguna forma, considero es mi propia aportación". "José Gaos". *Cuadernos Americanos*. Nueva Epoca Año XIV . Vol. 1 .n. 79. UNAM. México. Enero-febrero. 2000. P. 18.
142. Véase, Zea,L. *América como conciencia*. Cuadernos Americanos. México. 1953.
143. Zea, L. Jornadas 52, México, 1945, p. 17
144. Idem. p. 29.
145. Idem. p. 34.
146. Idem.. 40.
147. Idem. p. 51.
148. Ibidem.
149. Idem. p. 54.
150. Idem. p. 65.
151. Idem. p. 75.
152. Idem. p. 77.
153. Zea, L., *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. P. 179.
154. Idem. p. 24.
155. Idem. p. 23.
156. Idem. p. 65.
157. Idem. p. 73.
158. Idem. P. 179.
159. Véase Guadarrama, P., *Valoraciones sobre el Pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. Edit. Política, 1935, p. 60-87 y 118-143.
160. Zea, L.. *El pensamiento latinoamericano*. Edit. Pomarias. México. T. I, 1965, p. 2.
161. Idem. P. 6.
162. Ibidem.
163. Idem. P. 12.
164. Idem. p. 13.
165. Ibidem.

166. Zea, L., *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana*. Universidad de Carabobo. Valencia. 1960. p. 47.
167. Idem. P. 23.
168. Zea, L., *La cultura y el hombre de nuestros días*. UNAM. México. 1959. p. 3.
169. Idem. p. 77.
170. Véase: Guadarrama,P. Director de Colectivo de autores. *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. Editorial El Buho. Bogotá. 1993.
171. Zea, L., *América en la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1957. p. 14.
172. Idem. P. 32.
173. Idem. P. 100.
174. Zea, L., *Latinoamérica y el mundo*. Biblioteca de Cultura Universitaria, Universidad Central de Venezuela, 1960. p. 11-12.
175. Idem. p. 78.
176. Idem. p.'85-87.
177. Dussel,E. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América Bogotá. 1994. p. 93.
178. Dussel, E . “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”. En *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. Universidad Nacional del Estado de México. Toluca. 1993. TIII. p. 222.
179. Véase: Cerutti,H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica. México. 1983. p. 161-168.
180. Cerutti, H. *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1997. p. 12.
181. Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*. Editorial Siglo XXI. México, 1969, p. 60.
182. Idem. p. 33.
183. Idem. p. 40.
184. Kourim, Z. “Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años” en *América Latina Historia y destino.Homenaje a Leopoldo Zea*. Universidad Nacional Autónoma de México. Toluca. 1992. T. II. P. 123.
185. Idem. p. 41.
186. Idem. p. 64.
187. Idem. p. 141.

188. Zea, L.. *Filosofía y cultura latinoamericana*. Consejo Nacional de la Cultura, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", Caracas. 1976. p. 211.
189. Zea, L., *Dialéctica de la conciencia americana*. Alianza Editorial Mexicana. México. 1976, p. 295.
190. Idem. p. 303.
191. Zea, L., *Filosofía de la historia americana*. Fondo de Cultura Económica. México, 1978, p. 84-85.
192. Medin. T *Leopoldo Zea: ideología y filosofía en América Latina* . Universidad nacional Autónoma de México. México. 1992.p. 95.
193. Casaña,M. "Leopoldo Zea y la perspectiva del desarrollo social para América Latina" en Magallón,M y otros. *Destino y contradestino de un quehacer filosófico*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1991. P. 243.
194. Zea,L. "Deuda externa, desarrollo e integración latinoamericana". *Cuadernos Americanos Nueva Epoca*. UNAM. México. Año III vol 3. N. 15 mayo-junio 1989. P. 217.
195. Zea,L. "La universidad como proyecto de la sociedad". *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca*. UNAM. México. Año IV Vol. 2. N. 20. Marzo-abril 1990. P. 119.
196. Zea,L. "La filosofía latinoamericana: especificidad y universalidad". *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca*. UNAM. México. Año V vol. 6. N. 30 noviembre-diciembre 1991. P. 136.
197. Zea,L. "Los retos de Latinoamérica en el tercer milenio". *Cuadernos americanos*. Nueva época. UNAM. México. Septiembre-octubre de 2001. N. 89 . P. 17.
198. Luz y Caballero, José de la, Selección de textos Selección e Introducción de Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro. Editora Ciencias Sociales. La Habana. 1981. p.143.
199. Zea, L. Discurso desde la marginación y la barbarie.Editorial Antropos. Barcelona.1988.p.24.
200. Véase entre otros: Assman,S.J. A filosofía da historia de Leopoldo Zea. Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense. Roma. 1983. ;Bonilla, F.C. Leopoldo Zea as an educator for Latin Americans: self. fulliment trough the assimilation of the pas. University of Columbia. New York. 1985.;Magallón Anaya,M.En

torno a la filosofía de Leopoldo Zea UNAM, México.1983.; Nifantani,M. La filosofía política de Leopoldo Zea. Universidad de Milan. Milan. 1987.; Oliver,A. The construction of a philosophy of history and life in the mayor essays of Miguel de Unamuno and Leopoldo Zea.; Velázquez,M.Conciencia histórica:posibilidad para una filosofía de la historia desde América Latina. Introducción al pensamiento del Dr. Leopoldo Zea.;Casaña Díaz, M. La recepción del marxismo en el pensamiento de Leopoldo Zea. Facultad de Filosofía e Historia. Universidad de La Habana. La Habana. 1992.

201. Zea. Obra citada.p.128.
202. Idem.p.41
203. Idem.p.90.
204. Cuando Zea se refiere a la historia americana por lo regular se refiere a la de los pueblos latinoamericanos y por tanto queda excluida la de Norteamérica. Sin embargo en ocasiones su referencia es mas globalizante y en algunos de sus últimos trabajos se aprecia cierta tendencia a su permanente inclusión.
205. Zea, L. Obra citada. p.241.
206. Idem.p.21.
207. Idem.p.23.
208. Idem.p.233.
209. "De bandidos han sido calificados los Bolívar y los Morelos de ayer, como los Sandino en nuestra época. Como bandidos han sido también calificados otros muchos guerrilleros empeñados en la liberación de sus pueblos". Idem,p.74.
210. Villegas, A."La filosofía como compromiso". en América Latina.Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea. UNAM. México. 1992. p.390-391.

211. Idem.p.60-61.
212. Idem.p.53.
213. Idem.p.12-13.
214. Un análisis más detallado de lo que consideramos significa ser marxista en América Latina aparece en nuestro libro Véase: Guadarrama,P. Marxismo y antimarxismo en América Latina". Universidad INCCA de Colombia. Bogotá.1990; El Caballito-Editora Política. México-La Habana. 1994.
215. Zea,L. Obra citada. p.13.
216. Idem.p.230.
217. "Hay el humanismo cristiano, el humanismo ateo, el humanismo marxista (una especie del anterior), el humanismo burgués (según los marxistas), el humanismo antropológico, el humanismo existencialista (varios tipos), el humanismo rebelde o humanismo sin supuestos (Camus, Fanon, Senghor, el humanismo racionalista y, tal , otros más." Miró Quesada, Francisco. "Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías." en América Latina. Historia y destino" Homenaje a Leopoldo Zea. UNAM. México.1992.p.199.
218. Zea,L. Obra citada.p.20.
219. Vease Cerutti Guldberg, Horacio."Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana:Leopoldo Zea." en Prometeo. Universidad de Guadalajara. Año 2 septiembre- diciembre de 1986.p.45-60.
220. Martí, J."Nuestra América," en Obras Completas. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.1963'1973.t. VI.p.22.
221. ----- "La guerra". O.C. t.II.p.62.

222. Zea . L. Obra citada. p.225.
223. Idem.18.
224. Basta releer "La ideología alemana" de Marx y Engels para percatarse de la profunda preocupación por el despliegue del individuo en las condiciones de una sociedad como la que ellos aspiraban, muy distante tanto del individualismo burgués como del anarquista, que en dicha obra enfrentaron.
225. Zea,L. Obra citada.p. 272.
226. Ibidem.
227. Mues de Screnk, Laura. "El problema de nuestra identidad en el pensamiento de Leopoldo Zea" en América Latina .Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea. UNAM. México.T.II.p.247.
228. Zea.L. Obra Citada.p.270.
229. Idem.p. 276.
230. Henríquez Ureña, Pedro. "La utopía de América." en Ideas en torno de Latinoamérica UNAM. México.,1986. p.372-373.
231. Zea,L. Obra citada.p.34.
232. Idem. p. 219.
233. Véase: Guadarrama,P. Humanismo en el pensamiento latinoamericano. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2001; segunda edición Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja,2002.

_Epílogo.

Pensar con cabeza propia

En cualquier circunstancia es recomendable pensar con cabeza propia, pero en algunos lugares y ocasiones es más necesario que en otros. El carácter de esa necesidad está en dependencia de lo que se pone en juego.

El pensamiento latinoamericano en su conformación ha pasado por diversas etapas –entre ellas una muy significativa ha sido la del auge del positivismo y la reacción que le siguió- en la que no siempre pareció tan clara para sus gestores la necesidad de pensar de tal forma, o por lo menos de insistir en la cuestión de manera tan explícita.

A los cultivadores de la escolástica de los siglos XVI y XVII no les parecía imprescindible marcar diferencias respecto a la filosofía y la teología europeas. No les preocupaba tanto ser considerados o no dentro del pensamiento europeo porque no lo diferenciaban del propio. Sin embargo, desde los primeros momentos de la evolución del pensamiento latinoamericano afloró cierta intención de marcar algunas de las especificidades o por lo menos la perspectiva o la circunstancialidad de este como lo evidencia, al menos en cuanto al título, la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio. Sin embargo habría que esperar a una mayor conformación de los rasgos de identidad americana para que nuestros pensadores tomaran mayor conciencia de lo necesario que es pensar con cabeza propia.

Pensar con cabeza propia no significa asumir posturas de chauvinismo epistémico y cerrarse a los aportes del pensamiento provenientes de cualquier parte del mundo. Tampoco presupone desconocer el valor intelectual o de otro carácter de pensadores con los cuales se puede, incluso, coincidir parcial o totalmente. Por el contrario, significa asumirlos pero no indiferenciadamente, sino en correspondencia con las exigencias cognoscitivas, axiológicas e ideológicas que cada momento reclama. Se ha de medir con mayor rigor los grados de autenticidad de dicho pensamiento que los de originalidad, si por tal solamente se entiende su carácter novedoso.

Este ejercicio para evidenciar mayoría de edad intelectual, presupone pensar asumiendo como propias las ideas más adecuadas sin preocuparse demasiado por su procedencia. No debe importar si está vinculada o no a alguna lectura previa o es el producto absolutamente individual del último que la revela. En definitiva, todo pensamiento posee siempre una soterrada entraña social, aunque sus obstetras no pierdan mérito por su cuota de originalidad en el parto intelectual de cada idea.

Los próceres de la independencia latinoamericana no dudaron en asumir la producción intelectual y la experiencia de los próceres revolucionarios de Europa y Norteamérica, así como del mundo cultural asequible a su época para fundamentar ideológicamente el proceso emancipatorio.

Tanto Bolívar como Martí, a pesar de las diferencias de época y de circunstancias, sabían muy bien que si la asunción abierta de las ideas políticas y filosóficas de la modernidad debían articularse a las fuerzas telúricas de aquel mundo acrisolado de diferentes razas y pueblos. Los más aventajados pensadores latinoamericanos consideraron que la liberación de los pueblos de <nuestra América> debía ser fecundada por *nuestros arcontes* como reclamara Martí y sin esa condición difícilmente podría alcanzarse la aspiración de lograr la soberanía reclamada.

Las fronteras políticas, económicas y culturales entre la parte latina y la sajona aceleraron su diferenciación desde mediados del siglo XVIII y especialmente a inicios del XIX cuando se revelaba con mayor claridad las intenciones imperiales de los gobiernos de los Estados Unidos sobre los países del sur del continente.

Es entonces cuando las circunstancias obligan más a nuestros intelectuales a preocuparse en mayor medida por pensar con cabeza propia. Andrés Bello se había percatado desde muy temprano de que

nuestra democracia debía ser muy distinta de la norteamericana. Por su parte, Alberdi reclamó entonces una filosofía americana porque no era aconsejable que se evadiese el componente ético y político, que cada vez más latente y expreso en la producción del pensamiento latinoamericano.

En la batalla ideológica entre los cultivadores del positivismo sus críticos en América Latina estuvo presente el tema de las conveniencias o no de la *sajonización* de la vida política económica y cultural latinoamericana. Afortunadamente ni en el propio seno de los positivistas llegó e triunfar el postulado de la *nordomanía* de algunos *xenófilos* de la época criticada por Rodó.

En la actualidad, a pesar de algunos intentos desideologizadores, esa toma de conciencia se ha hecho más urgente que nunca. El compromiso político de los más auténticos pensadores latinoamericanos se puso más manifiesto en correspondencia con la comprensión que los destinos de la flamante república del norte se mantendrían diametralmente opuestos a los del sur. Y en ese proceso de comprensión y divulgación del papel de los pueblos latinoamericanos frente al Coloso del norte, participaron no solo hombres de ideas socialistas, marxistas o antiimperialistas sino también miembros tanto de la generación positivista como de la antipositivista.

Tampoco América Latina fue indiferente al incremento de la conflictividad social generada por la aceleración mundial del proceso expansivo del capitalismo premonopolista y monopolista. Montalvo no vaciló en Ecuador en representar a la I Internacional, que intentaba organizar a los trabajadores de todo el mundo. Varona tampoco dudó al asumir *Patria*, órgano del Partido Revolucionario Cubano, y se dejó cautivar, a pesar de su espíritu moderado, por el espíritu revolucionario y antiimperialista de Martí. Vasconcelos - quien conoció desde su infancia la desgracia de vivir en un país tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos, cultivaría un nacionalismo fecundo, que a su juicio debía tener su raíz en Indoamérica. Mientras que Rodó, a pesar de su distanciamiento geográfico, enfocaba también la puntería de sus cañones intelectuales contra la *nordomanía*, aun nefastamente cultivada.]

No ha habido en Nuestra América pensador trascendente –entre los cuales no pueden excluirse los positivistas y los antipositivistas- que no haya puesto su pluma al servicio de las nobles causas de estos pueblos de esta región y que no se haya percatado de la imposibilidad de satisfacer las demandas de estos países y las de los gobiernos estadounidenses.

Ante esta disyuntiva, como en todas, se ha dividido la intelectualidad latinoamericana. Se ha diferenciado entre aquella que ha preferido no poner en peligro su visado múltiple al país de las maravillas y las que conscientes de su compromiso ideológico y cultural consideran que su actitud dista mucho de ser una camiseta de verano.

El siglo que se despide ha sido una época de definiciones. Se ha puesto en juego en más de una ocasión hasta la supervivencia de la humanidad. El venidero parece que tampoco llegará colmado de flores. No es el fantasma de la dominación ideológica y la globalización el que recorre el mundo, son ambas partes del cuerpo del neoliberalismo. Todas las fuerzas del gran capital empeñan en querer hacernos pensar sin cabeza propia.

El desafío es ahora mayor porque son más eficientes los mecanismos de comunicación y de manipulación de las conciencias. Por tanto, la próxima será una época de nuevos retos. Incluso para los que pensamos que no vivimos en el mejor de los mundos posibles y que América Latina tendrá que pagar dobles cuotas de sacrificio si no asume a tiempo no solo la actitud de *pensar con cabeza propia*, sino, de lo que es más importante, de actuar con criterio de independencia.

Un pequeño pueblo de esta región latinoamericana asumió desafiante la empresa de pensar y actuar con cabeza propia. Los augurios más derrotistas indicaban que era imposible que lograra sus objetivos por su cercanía al país que se considera destinado a pensar por todos los demás. Todavía algunos lo dudan. Son los que dudan eternamente de que las revoluciones auténticas resulten victoriosas.

Las revoluciones son el mayor ejercicio de pensar y actuar con cabeza propia. Ese pueblo sigue desafiando a los que se conciben a sí mismos como exclusivos productores de pensamiento precocido y continúa demostrando que sí se puede pensar y actuar soberanamente. La experiencia de la Revolución Cubana demostró que cuando esta tuvo mayor aproximación a pensar de acuerdo con el esquema soviético de interpretación de la realidad, más se distanció de sus posibilidades creativas y de elaboración de propuestas acordes a sus particularidades del desarrollo histórico.

Fue en ese momento cuando más sus enemigos celebraron que dejase de pensar con cabeza propia. Incluso algunos de sus amigos se distanciaron críticamente aunque, la mayoría, sin traicionarla. En

actualidad, por las circunstancias internacionales se ha visto precisada a reasumir su camino propio y de nuevo encuentra las simpatías de la izquierda mundial y de otros múltiples sectores sociales identificados con su proyecto humanista.

Sintomáticamente, son estos los momentos en que los enemigos del pueblo cubano están muy enfadados porque su tozuda Revolución se empeña en no reproducir desmonte del socialismo. Por todos los medios tratan de descalificar sus <logros>, especialmente romper con el mal hábito anterior de depender del pensamiento ajeno

Determinados sectores intelectuales y políticos latinoamericanos creen que se debe y se puede luchar por el derecho a pensar con cabeza propia, y para fundamentar tal posición se inspiran en las grandes personalidades históricas del pasado y del presente. Pero lógicamente tienen que enfrentar muchos obstáculos.

Algunos se desmayan en el esfuerzo. Piensan fatalmente que es inútil enfrentarse en batalla tan desigual contra los medios de comunicación y otros poderes manipuladores. Mientras que los más vehementes, -y por eso mismo imprescindibles- no sólo cultivan las ideas revolucionarias a contracorriente sino que exponen la hermeticidad de su piel a las balas y las de sus principios a los apocalípticos cantos funerales de cualquier tipo de humanismo y no solo del socialismo.

En la actualidad, aspirar a la condición de intelectual, al menos en América Latina, no constituye un gran sueño deseado por muchos en esta sociedad pragmática e instrumentalizada. Ya desde principios de siglo, vaticinando la crisis en todos los órdenes de la sociedad contemporánea, Einstein expresó que reivindicaba el idealismo ante el hedor a mierda de este mundo.

El desastre axiológico que experimenta el mundo contemporáneo ha dado lugar a que los patrones de los films del oeste dejen de ser realidad virtual y adquieran carácter de opinión pública impuesta y generalizada. Los actuales *cowboys*, ahora vestidos de marines, son presentados a esas mayorías manipuladas como los buenos que vienen en este caso no a <ajusticiar> indios sino a *vietcongs*, sandinistas, granadinos, narcodictadores, guerrilleros y terroristas.

En medio de ese caos de referencias algunos intelectuales optan por abandonar sus anteriores sueños juveniles y se arrepienten de haberlos deseado alguna vez al considerarlos frutos de la inmadurez. Prefieren ponerse al servicio de la dictadura del mercado, y aquellos que se

enfrentan a ese poder omnipresente son observados como hippies trasnochados en esta época obsesivamente posmoderna, que de forma despectiva concibe como moderna las actitudes de los sesenta.

Postmoderna resulta ahora la prohibición de frase de los sesenta <prohibido prohibir>. También es estimular el pensamiento débil, la muerte de los metarrelatos entre los cuales, en primer lugar, está el de la revolución. Lo moderno es concebido como lo rebelde, inconforme, informal, ideológico, y ahora considerados como obsoletos.

El nuevo paradigma que se quiere imponer es el del hombre circunspecto, moderado, conservador, que acepta como verdades todas las que se les prepara en ordenador, o le llega por Internet siempre y cuando cumpla con los exigidos requisitos de presentación que exige todo sometimiento a la ley de la oferta y la demanda.

En medio de condiciones tan adversas, aquel el intelectual que quiere seguirlo siendo y que aspira a serlo cada vez mejor, que no se abochorna de tal condición ni de sus marcados tintes ideológicos, se reúne, escribe, diserta, critica en cualquier medio que le sea posible y cultiva el más digno humanismo. Mientras aquellos que prefieren ocultar sus tintes ideológicos, lo que no significa que carezcan de ellos, se distancian, en verdad, de la tendencia humanista y desalienadora que ha animado lo mejor del pensamiento latinoamericano desde sus primeras manifestaciones, al igual que en sus etapas ilustradas, positivista, antipositivista y en general, con las necesarias excepciones, hasta nuestros días.

No deben pretenderse mesianismos inmerecidos ni mucho menos se debe reanimar la concepción heideggeriana de que los filósofos están destinados a constituirse en los pastores del Ser.

Pero sí se trata de que cada profesional de la filosofía- quien sabe si todos genuinos filósofos o no- cumplan con la misión pedagógica de hacer germinar en las nuevas generaciones, así como en las no tan viejas, la recuperación de la confianza en la capacidad humana por perfeccionarse y salir de esa pérdida de rumbos que produjo el espejismo del “socialismo real” al esfumarse y mostrar la aridez del desértico “capitalismo real”, en el que el hombre siempre se siente solo.

Tal misión pedagógica no puede circunscribirse al ambiente académico. Uno de los principales retos que el pensamiento en la frontera de Nuestra América tiene ante sí, es el de saber superar los obstáculos que

le plantea el dominio de los medios de comunicación por parte de aquellos que si consideran que viven en el mejor de los mundos posibles.

No se trata simplemente de denunciar la falta de posibilidades, las censuras disfrazadas, etcetera, y las escasas vías de expresión de aquellos que piensa con cabeza propia. La tarea consiste en lograr espacios para esa labor, pero no esperar de manera pasiva que sean “democráticamente” situados . Hay que saber conquistarlos revolucionariamente por la vía que sea necesaria.

Esa tarea hay que desarrollarla, en primer lugar, desde dentro del mundo de la docencia universitaria y las instituciones culturales . Pero con la consideración de que no vivimos en tiempos en que las universidades se caracterizaban por su espíritu de rebeldía. La oleada del pensamiento conservador ha ido desarticulando las universidades, desparramándolas físicamente en las ciudades, para que dejen de jugar aquel papel centralizador de termómetro sociopolítico.

El hecho de que se haga cada vez más difícil lograr espacios de reflexión crítica en planes de estudios y en asignaturas universitarias , que ahora se importan enlatadas desde los actuales centros de poder científico, tecnológico e ideológico con el objetivo de *clonizarlo* todo, es decir nortamericanizarlo, no debe desanimar a aquellos que tienen el deber de construir los nuevos laboratorios teóricos de experimentación del pensamiento producido con cabeza propia.

Mas, limitar esa labor a las universidades sería cercenar las dimensiones del pensamiento latinoamericano. Si este desea mantener su raigambre popular – que no tiene nada que ver necesariamente con el discurso populista - , debe extenderse constantemente a otras esferas de la sociedad civil.

Siempre se corre el riesgo que se identifiquen tales instituciones con campañas partidistas y otros intereses, pero no es posible jamás llegar a tierra firme de utopías concretas para las mayorías sin que en la travesía por los tormentosos océanos de esa utopía abstracta que es el triunfalismo neoliberal no sea salpicado por algún tipo de agua contaminada ideológicamente.

Solo el nivel intelectual y el rigor académico pueden jugar el papel de efectivo antídoto contra las comunes y venenosas insinuaciones de las derechas tradicionales sobre la falta de profesionalidad de la intelectualidad de izquierda. Para lograr esa profesionalidad, esta última

tiene el deber de sumergirse dentro del discurso de la intelectualidad de derecha con el objetivo de descubrir sus fisuras, pero también sus aciertos.

Aquellas posturas descalificadoras del pensamiento burgués propugnado por el vaticano marxista-leninista elaborado en la Unión Soviética, ya demostraron sus consecuencias nefastas para la gestación de una producción científico social y filosófica de los países del socialismo real. Tales efectos negativos repercutieron en la propia intelectualidad de aquellos países, pero ante todo en aquellos gobiernos que podían haber aprendido mucho mejor donde radicaban sus fortalezas, así como sus debilidades.

Si se pretende combatir el aparato conceptual del discurso dominante en la actualidad, hay que conocerlo mejor, estudiarlo para encontrar sus núcleos racionales y sus lados flacos. De esa forma se comportaron la mayoría de los integrantes de la generación antipositivista frente al positivismo *sui generis* latinoamericano. Del mismo modo que los marxólogos más inteligentes pusieron sus servicios a la misión desacreditadora del socialismo tras el derrumbe de uno de sus experimentos, hoy la intelectualidad de izquierda tiene el deber de estudiar las bases teóricas del neoliberalismo, de las filosofías postmodernistas y de otras orientaciones filosóficas para descubrir la aportación a la cultura contemporánea y lo que está concebido para servir a ese orden social que parece no despedirse tan fácilmente de la humanidad, como muchos esperábamos.

Continuar revelando la esencia inhumana del capitalismo real y enaltecer el sentido humanista de las genuinas ideas socialistas – aunque no todos los intentos prácticos de su consecución hasta el presente hayan contribuido a su alcance verdadero- constituye uno de los principales retos de los que aspiran a *pensar con cabeza propia* en nuestra América, de la misma forma en que Bolívar, Martí o el Che lo hicieron posible en sus respectivas circunstancias, pero tratando siempre de trascenderlas y de engendrar circunstancias superiores.

Solo de ese modo se puede contribuir en algo a enriquecer teóricamente el arsenal de aquellos que tienen que *pensar con cabeza propia* desde distintas partes de la periferia de los actuales centros de poder, periferias, que en ocasiones llegan a entrecruzar sus bordes en la interioridad de los propios centros. Estos centros actualmente construyen muros para aislar inmigrantes e ideologías emancipatorias. La misión de la intelectualidad comprometida con esas periferias es desarrollar, ante todo

el rasgo principal de todo ejercicio epistémico: *pensar con cabeza propia*. Esto, en el plano ideológico significa de acuerdo con las necesidades e intereses de nuestros pueblos empobrecidos.

En esa labor no todos los pueblos tienen igual necesidad ni grado de responsabilidad respecto a otros más distantes de las fronteras de los actuales países que han asumido el mayor protagonismo económico y político mundial. Sigue estando en peligro, de alguna manera la soberanía, de pueblos que ya tienen experiencia de la fagocitosis imperial de sus vecinos poderosos como entrevistaron y denunciaron algunos de los integrantes más destacados de las generaciones positivista y antipositivista de Latinoamérica.

Algunos de estos pueblos latinoamericanos tuvieron sensibles pérdidas de su territorio, como el caso de México; otros fueron asimilados totalmente a la territorialidad yanqui, como Puerto Rico; mientras que algunos a[un sufren las consecuencias de la instalación de bases militares dentro de sus fronteras, como Cuba y otros países de la región. Con tales antecedentes y con los pronósticos que se elaboran por tanques pensantes del imperio, apremia más la tarea de estimular la generación de un pensamiento reivindicador de lo regional y lo nacional. De esa forma se trascenderá mejor por los caminos hacia lo universal. Y la intelectualidad, junto a los dirigentes políticos y sociales de estos países más próximos a los nuevos muros xenófobos que se levantan, tiene una mayor cuota de responsabilidad en adiestrar a los pueblos de <Nuestra América> a *pensar y actuar con cabeza propia*.

Bibliografía:

- Abbagnano, N. *Diccionario de Filosofía*. Edición Revolucionaria. La Habana. 1966.
- Abellán, J.L. "La dimensión krausopositivista en Eugenio María de Hostos". *Cuadernos Americanos* Nueva Época. México. n. 16. A. III. V. 4. Julio-agosto 1989.

- Abellán. J.L. *Historia del pensamiento español*, Espasa. Madrid. 1996.
- Alberdi Juan Bautista. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea". *Ideas en torno de Latinoamérica*. UNAM. México. 1986. T. I.
- Alberdi, J.B. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea". en *Ideas en torno de Latinoamérica*. UNAM-UDUAL. México. 1986. V. I
- Alberdi, J. B. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* Editorial La Cultura Popular. Buenos Aires. 1933.
- Alberdi, J. B. *Grandes y pequeños hombres del Plata*. Editorial Garnier. Paris. s. f.
- Alfaro López, H.G. *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. UNAM . México. 1992.
- Amurrio González, J. *El positivismo en Guatemala*. Universidad de San Carlos. Guatemala. 1966.
- Anderle, A. "Positivismo y modernización en América Latina" en *Anuario de Estudios Americanos* . Sevilla. 1988. T. XLV.
- Andrews, P. "El liberalismo en El Salvador a fines del siglo XIX". *Revista del Pensamiento Centroamericano*. Managua. N. 172-173. Julio-diciembre 1981.
- Ardao, A. Prólogo a J. E. Rodó. *La América nuestra*. Casa de las Américas. La Habana. 1970.
- Ardao, A. *Introducción a Vaz Ferreira*. Barreiro y Ramos.. SA. Montevideo. 1961.
- Ardao, A. *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. FCE. México. 1956. *Lógica viva*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1979.
- Ardao, A. *La filosofía en el Uruguay en el Siglo XX*. Fondo de Cultura Económica. México. 1956.
- Arguedas, A; "Pueblo enfermo". *Ideas en torno de Latinoamérica*. Edición citada. T. I.
- Arias. A. *Vaz Ferreira*. Fondo de Cultura Económica . México. 1948.
- Arosemena, J. "Discurso pronunciado en el Congreso Hispanoamericano de Lima. Noviembre de 1984. En *Ideas en torno de Latinoamérica*. UNAM. México. 1986. T.I.
- Arosemena, J. *Apuntamientos para la introducción a las ciencias morales y políticas*. Ediciones de la Revistas Tareas. Panamá. 1968.
- Assman, S.J. *A filosofia da historia de Leopoldo Zea*. Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense. Roma. 1983.
- Azzi, Rioldo. *A concepcao da orden social segundo o positivismo ortodoxo brasileiro* Ediciones Loyola. Sao Paulo. 1980.

- Barreda, G. "Oración cívica". *Ideas en torno de Latinoamérica*. UNAM. México. 1986. T. II.
- Benedetti, M. "La industria del arrepentimiento" en Vega, Renán. *Marx y el siglo XXI*. Editorial Pensamiento crítico Bogotá. 1997.
- Biagini, H. *El movimiento positivista argentino*, Editorial. Belgrano. Buenos Aires. 1985.
- Biagini, H. *Panorama filosófico argentino*. EUDEBA. Buenos Aires. 1985.
- Biagini, H. *Historia ideológica y poder social*. Centro Editor de América Latina. S.A. Buenos Aires. 1992. P. 203.
- Bilbao, F. *El evangelio americano*. Editorial América. Buenos Aires. 1943. Hostos, E.M. *Hombres e ideas. Obras completas de Hostos*. Editorial Cultural. S.A. La Habana. 1938. T. XIV.
- Bonilla, F.C. *Leopoldo Zea as an educator for Latin Americans: self. fulliment trough the assimilation of the pas*. University of Columbia. New York. 1985.
- Borges, J. L. "Pedro Henríquez Ureña" en Vargas, José Rafael. *La integridad humanística de Pedro Henríquez Ureña*. UASD. Santo Domingo. 1984.
- Bosch, C. "Las ideas europeístas". *América Latina en sus ideas*. UNESCO. Siglo XXI. México 1986.
- Bosch, J. Prólogo a *El Derrumbe* de Federico García Godoy. Universidad Autónoma de Santo Domingo. 1975.
- Brito Figueroa, F. *Historia económica y social de Venezuela*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1972.
- Buchanan, E. *El Instituto de Toluca bajo el signo del positivismo*. Universidad Autónoma del estado de México. Toluca. 1981.
- Bueno, G. *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*. Biblioteca Riojana., Logroño. 1991.
- Capelletti, A.J. *Positivismo y evolucionismo en Venezuela*. Monte Avila. Editores. Caracas. 1994.
- Cappelletti, A. "Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX" en Ardao, A y otros. En *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*. Sociedad Interamericana de Filosofía. Caracas. 1983.
- Cárdenas, H. "Resonancia de la filosofía europea en Venezuela" en *Historia de la cultura en Venezuela*. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1956. Tomo II .

- Carias, M. Introducción a Rosa, R. *Obras Escogidas*. Editorial Guaymurra. Tegucigalpa. 1980. P. VII.
- Carneiro, D. "Problemas socio-políticos da Modernidade e o positivismo". *Simposium Internacional 500 años: un pensamiento sin fronteras.* UAEM. Toluca. 1994. V. I.
- Carrillo Narváez, A. *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*. Editorial Casa de la cultura ecuatoriana. Quito 1959.
- Casaña Díaz, M. *La recepción del marxismo en el pensamiento de Leopoldo Zea*. Facultad de Filosofía e Historia. Universidad de La Habana. La Habana. 1992.
- Casaña Díaz, M. "Leopoldo Zea y la perspectiva del desarrollo social para América Latina" en Magallón, M y otros. *Destino y contradestino de un quehacer filosófico*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1991.
- Caso, A. *Caso*. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943.
- Caso, A. *El Peligro del hombre*. Editorial Stylo. México. 1942.
- Caso, A. *La existencia como economía, desinterés y caridad*. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943.
- Caso, A. *Antología*. Secretaría de Educación Pública. México. 1945.
- Caso, A. *Discursos a la nación mexicana*. Porrúa. México. 1922.
- Caso, A. *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*. Ediciones Botas. México. 1933.
- Caso, A. *La persona humana y el estado totalitario*. UNAM. México. 1941
- Caso, A. *Meyerson y la física moderna*. La Casa de España en México. México. 1939.
- Caso, A. *Principios de estética*. Editorial Porrúa. México. 1944.
- Caso, A. *Sociología*. Libreros Mexicanos Unidos. México. 1956.
- Caso, A. "México y sus problemas". *En Latinoamérica*. UNAM. México. N. 38. 1979.
- Caso, A. *Discursos a la nación mexicana*. Porrúa. México. 1922.
- Caso, A. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943.
- Caso, A. *Meyerson y la física moderna*. La Casa de España en México. 1939.
- Cerutti, H. *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1997.
- Cerutti, H. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* Universidad de Guadalajara. 1986.

- Cerutti, H. *Presagio y tónica del descubrimiento.* UNAM. México. 1991.
- Cerutti, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana.* Fondo de Cultura Económica. México. 1983.
- Claps, M. Prólogo a Vaz Ferreira, C. *Lógica viva. Moral para intelectuales.* Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1979, P.IX.
- Colectivos de autores. *Siete enfoques marxistas sobre José Martí.* Editora Política. La Habana. 1985.
- Comte, A. *Curso de filosofía positiva.* En *Lecturas sobre historia de la filosofía.* Editorial Pueblo y Educación. La Habana. 1973.
- Cruz, M. *El ingenioso naturalista Don Felipe de La Habana.* Editorial Gente Nueva. La Habana. 1979.
- Cruz Costa, J. *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil.* FCE. México. 1957.
- Chuez, C. “Sobre el carácter progresista o reaccionario del positivismo en México”, *Tareas.* Panamá. Enero-mayo. 1979.
- Demenchonok, E. *Filosofía latinoamericana. problemas y tendencias.* Editorial El Búho. Bogotá. 1990
- Donoso, R. *Las ideas políticas en Chile.* Fondo de Cultura Económica. México. 1946.
- Durán, D. *El proyecto utópico de Pedro Henríquez Ureña.* Imprenta ONAP. Santo Domingo. 1994. p.13.
- Durán, D. *Literatura y sociedad en la obra de Pedro Henríquez Ureña.* Letras cubanas. La Habana. 1994.
- Dussel, E. “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”. En *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea.* Universidad Nacional del Estado de México. Toluca. 1993. TIII.
- Dussel, E. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación.* Editorial Nueva América Bogotá. 1994.
- Estrada Monsalve, J. *Nuñez, el político y el hombre.* Ediciones librería Siglo XX. Bogotá 1946.
- *Fenomenología en América Latina.* Universidad de San Buenaventura. Facultad de Filosofía. Serie Filosófica. N. 3. Bogotá. 2000.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía.* Ariel. Barcelona. 1994.
- Ferreira de Cassone, F. “El concepto de historia en Pedro Henríquez Ureña”. En *Nuestra América.* UNAM. México. Enero-abril. 1984.

- Fleites, M. "El positivismo y materialismo científico natural en el Brasil en el siglo XIX" Informe de investigación inédito. Instituto de Filosofía. Academia de Ciencias de Cuba. La Habana. 1985.
- Francovich G. *El pensamiento boliviano en el siglo XX.* Editorial amigos del libro. Cochabamba. 1985.
- Galdames,L. *Estudio de la historia de Chile.* Editora Nascimento. Santiago de Chile. 1938.
- Gaos, J . *En torno a la filosofía mexicana* Alianza Editorial Mexicana. México. 1980.
- Gaos, J. *Confesiones profesionales.* México. 1958. p. 33.
- Gaos, J. *La filosofía en la Universidad.* Imprenta Universitaria. México. 1956.
- Gaos, J. *Pensamiento de lengua española* Editorial Stylo. México. 1945.
- Gaos,J. *Antología del pensamiento de lengua española. (1744-1944)* Editorial Séneca. México. 1945.
- Gaos,J. *Curso de Metafísica* . Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1993. t. I.
- Gaos,J. *Pensamiento de lengua española.* Editorial Stylo. México. 1945.
- Vasconcelos, J . *Estudios indostánicos.* Ediciones Botas, México. 1938.
- Vasconcelos, J *Tratado de Metafísica.* Editorial México joven. 1929.
- García Maynez, E. Prólogo a *Caso.*Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1943.
- García, A. *Colombia. Esquema de una república señorial.* Ediciones Cruz del Sur. Bogotá. 1977.
- García, H. D. "Historia de las ideas políticas en Nicaragua. Siglo XIX" *Cátedra. Revista de Ciencia, Cultura y Educación.*_ UNAM-Managua. Octubre-diciembre 1991. N. 1.
- Gerstenberg, B. *Grundzüge der philosophischen Aufklärung in Kuba. Einwe Untersuchung am Beispiel des philosophischen Werkes von José de la Luz y Caballero.* Dissertation doctor philosophiae. Rostock Universität. März 1986.
- González Rojas, J.E. (Selección e Introducción) *Positivismismo y tradicionalismo en Colombia.* Editorial El Buho. Bogotá 1997.
- González Rojas, J.P. *Positivismismo y tradicionalismo en Colombia.* Editorial El Búho. Bogotá. 1997..
- González, D. *Primer Congreso Pedagógico Centroamericano.* Tipografía Nacional. Guatemala. 1894.

- González, L. "El liberalismo triunfante" . *Historia general de México.* _ El Colegio de México. Ediciones Harla. 1988. T.II. p. 958-959.
- Gracia, J y Frondizi, R. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX.* FCE. México. 1975.
- Guadarrama, P. *Humanismo y autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano.* UNINCCA. Bogotá. 1997.
- Guadarrama, P. La huella del positivismo en la obra de Fernando Ortíz" *Islas.* Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara #70.1981.p.37-70; .
- Guadarrama, P. " La influencia del positivismo en Emilio Bobadilla" (coautor Omar George) *Islas.* Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara #68. 1981.p.117-136.
- Guadarrama, P. "El positivismo de Enrique José Varona". en *Islas.* Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara no.54.1976.p 3-26
- Guadarrama, P. "Die philosophische Auffassung Enrique José Varonas uber die gesellschaftliche Entwicklung". *Referateblatt Philosophie.* Reihe E. Berlin. 17 (1981) 2, Bl.15 (204).
- Guadarrama, P. "Las ideas éticas de Varona". *Islas.* Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara. no.54-55.1977.p.171-202.
- Guadarrama, P. "Las ideas sociopolíticas de Varona" *Islas.*# 57.1977.p.51-110.
- Guadarrama, P. El ateísmo y el anticlericalismo de Enrique José Varona". *Islas.* Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara #59.1978.p.164-182.
- Guadarrama, P. *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona.*(coautor Edel Tussel). Editora Ciencias Sociales. La Habana.1987.
- Guadarrama, P. *Filosofía, Humanismo y alienación.* Universidad Nacional a Distancia. Bogotá. 2001.
- Guadarrama, P. *Marxismo y antimarxismo en América Latina.* Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1990. Editora Política-Editorial El Caballito. La Habana-México. 1994.
- Guadarrama, P. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano.* Editora Política. La Habana. 1985.

- Guadarrama, P. "El papel de Enrique Piñeiro en la introducción del positivismo en Cuba". *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara #65. 1980.p.157-170.
- Guadarrama, P. "El positivismo de Manuel Sanguily". *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara #64.1979.p.155- 184.
- Guadarrama, P. "Algunas particularidades del positivismo en Cuba" *Islas*. . Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara # 76. 1983.p.103-124;
- Guadarrama, P. "Die etische und gesellschaftliche Auffassungen Varonas" *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie*. Berlin. a. XXXI . n. 3. 1983. p. 354-362.; "
- Guadarrama, P. "La sociología en el pensamiento de Enrique José Varona". *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara #60 .1978. p.83-126.
- Guadarrama, P. "El positivismo comtiano de Andrés Poey" *Islas* . Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara #72. 1982. p.61-84. ;.
- Guadarrama, P y otros . *Nuestra América y el V Centenario*. El Duende. Quito. 1990.
- Guadarrama, P. Director de Colectivo de autores. *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. Editorial El Buho. Bogotá. 1993.
- Guadarrama, P. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. _Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2001.
- Guadarrama, P. Rojas, M y otros. *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1995: Editorial Félix Varela. La Habana. 1998.
- Guadarrama, P. y N. Pereliquin. *Lo universal y lo específico en la cultura*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1990; Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1998.
- Guadarrama, P. y otros. *Filosofía y sociedad*. _ Editorial Felix Varela. Tomo I y II. La Habana. 2000
- Guy, A. *Historie de la philosophie espagnole*. Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail. 1985.
- Habermas J. *Pensamiento pos-metafísico*, Taurus. Madrid. 1990. p. 13.
- Haya de la Torre, V. *Espacio-tiempo histórico*. Editorial Monterrico. Lima. 1986.

- Hegel, J.G.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Instituto del Libro. La Habana. 1968.
- Henríquez Ureña, C. El ideario de Hostos. En Cordero, A. *Panorama de la filosofía en Santo Domingo*._(tomo II) Editorial La Nación. Santo Domingo. 1962.
- Henríquez Ureña, P. *Ensayos críticos*. Imprenta Esteban Fernández. La Habana. 1905.
- Henríquez Ureña, P. *Historia de la cultura en la América hispánica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1973.
- Henríquez Ureña, P. “Filosofía y originalidad”. En *La utopía de América*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. T. 37. p. 1989
- Henríquez Ureña, P. “La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México” en *Ensayos*. Casa de las Américas. La Habana. 1973
- Henríquez Ureña, P. “La utopía de América” en *Ideas en torno de Latinoamérica*. UNAM. México. 1986. T. I. p. 369.
- Henríquez Ureña, P. “La filosofía en América española” en *La utopía de América*. Biblioteca Ayacucho.
- Hostos, *Diario. Obras completas de Hostos*. Edición citada. p. 154.
- Hostos, E. M. *Ensayos didácticos. Obras completas de Hostos*. Edición citada.
- Hostos, E.M *Tratado de Moral. Obras Completas de Hostos*. Edición citada. p. 58-59.
- Hostos, E.M. *Tratado de sociología. Obras completas de Hostos*. Editorial Cultural, SA. La Habana. 1939. T XVII.
- Ingenieros, J. “José Vasconcelos” en *Ideas en torno de Latinoamérica*. UNAM. México. 1986, T. II.
- Ingenieros, J. *La simulación en la lucha por la vida*. Ediciones Tor, Buenos Aires. 1955.
- Ingenieros, J. *Las fuerzas morales*. Santiago Rueda Editor Buenos Aires. 1925.
- Insua, R, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Imprenta de la Universidad. Guayaquil. 1945.
- Jaramillo Uribe, J. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Editorial Temis. Bogotá. 1982.
- Jaramillo, R. *Colombia la modernidad postergada*. Temis. Bogotá . 1994.
- Kempf Mercado, M. *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Zig-Zag. Santiago de Chile. 1959.

- Kohn de Bequer, M. *Tendencias positivistas en Venezuela*. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1970.
- Korn, A. *Obras Completas*. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1959.
- Korn, G. “Del positivismo al modernismo en la prensa venezolana” en *Historia de la cultura en Venezuela*. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1956. Tomo II
- Kourim, Z. “Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años” en *América Latina Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. Universidad Nacional Autónoma de México. Toluca. 1992. T. II. P. 123.
- Kuhn, G. “El positivismo de Gerardo Barrios” en *Revista del Pensamiento Centroamericano*. Managua, n. 172-173. julio diciembre 1981.
- Kunz, J. *La filosofía latinoamericana del siglo XX*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1951.
- Lagarrigue, J. “Trazos del diario íntimo”. En Zea, L. *Pensamiento positivista latinoamericano I*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1980.
- Larroyo, F. *La filosofía iberoamericana* Editorial Porrúa. México. 1978.
- Lascaris, C. *Historia de las ideas en Centroamérica*. Editorial Universitaria Centroamericana. San José de Costa Rica. 1982.
- Lastarria, J.V. *La América*. Editorial América. Madrid. S.f.
- Lastarria, J.V. *Lastarria*. Serie. El pensamiento de América. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1944. T. XII.
- Lee, R. “Pensamiento científico y desarrollo económico en Centroamérica, 1860-1920” *Revista del pensamiento centroamericano*. Managua. N. 172-173. Julio-diciembre 1981.
- Lee, R.W. “Pensamiento científico y desarrollo económico en Centroamérica, 1860-1920)” *Revista del pensamiento Centroamericano*. N. 172-173. Managua. Julio-diciembre 1981.
- Lenin, V.I. *Obras completas*, Editora Política. La Habana, 1964.
- Lima Muñoz, L. “Política educativa : expansión y crecimiento (1867-1910). *Signo. Anuario de Humanidades*. Universidad Autónoma Metropolitana. Itztapalapa. México. A. V. T.II. 1991. p.
- Luz y Caballero, J. de la, *Selección de textos* Selección e Introducción de Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro. Editora Ciencias Sociales. La Habana. 1981.
- Magallón Anaya, M. *En torno a la filosofía de Leopoldo Zea*. UNAM, México. 1983.

- Maldonado-Denis, M. *Eugenio María de Hostos. América: la lucha por la libertad*. Ediciones Compromiso. San Juan de Puerto Rico. 1988.
- Marquínez, G, Salazar Ramos, R y otros. *La filosofía en América Latina*. “El positivismo” latinoamericano”. El Buho. P. 1993.
- Martí, J. *Obras Completa*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana. 1975.
- Martí, O. “ El positivismo del siglo XIX” en *Concepciones de la metafísica*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Edición Jorge Gracia. Editorial Trotta. Madrid. 1998.
- Martí, O. “Sarmiento y el positivismo” *Cuaderno Americanos*. Nueva Época. N. 13. UNAM año III. vol.1. enero-febrero 1989. Soler, R. *El positivismo argentino*. Imprenta Nacional. Panamá. 1959.
- Martínez Llantada, M. “Principios fundamentales del sistema filosófico de José Vasconcelos” *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. La Habana. N. 13. Enero-abril 1987.
- Marx, C. “Tesis sobre Feuerbach”. En Marx, K. Y Engels, F. *Obras escogidas*. Editorial Progreso Moscú. 1973.
- Marx, C. “La lucha de clases en Francia”. *Obras Escogidas*. Edición citada. T. I.
- Marx, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Editora Política. La Habana. 1966.
- Massuh, V. “Hostos y el positivismo hispanoamericano.” *Ideas en torno de Latinoamérica*. UNAM. México. 1986. V. II.
- Matyoka e Yeager, T. “Positivismo latinoamericano: Zea y después de Zea”. *Revista del pensamiento Centroamericano*. Managua. N. 172-173. Julio-diciembre 1981.
- Maya Herrera, G. A.. *Adolfo Zúñiga y la noción de progreso en la reforma liberal de 1876*. Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Informe de Investigación p. julio 1991
- Mayotka de Yeager, T. “Positivismo latinoamericano después de Zea” en *Revista de pensamiento centroamericano*. Managua. 1981. N. 171-173.
- Medin, T. *Leopoldo Zea: ideología y filosofía en América Latina* . Universidad nacional Autónoma de México. México. 1992.
- Medina, J. “Por una Bolivia diferente. *Bolivia en la hora de su modernización*. Miranda Pacheco, Mario. Compilador. UNAM. México. 1993.

- Mejía Nieto, A. *Morazán Presidente de la desaparecida República Centroamericana*. Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Tegucigalpa. 1992.
- Minaya Santos, C. *Presencia del positivismo en el pensamiento de Pedro Francisco Bonó*. Tesis de licenciatura. Dpto Filosofía. Universidad Autónoma de Santo Domingo. 1989.
- Mir, P. *La noción de período en la historia dominicana*. _ Universidad Autónoma de Santo Domingo . 1983. T. III.
- Miró Quesada, F. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. FCE México. 1974.
- Molina, G. *Las ideas liberales en Colombia*. Tercer Mundo Editores. Bogotá 1988. T. I.
- Montagne, G, Aróstegui, J, y Pita, G. “La filosofía de A.Korn: una crítica latinoamericana del kantismo” *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. La Habana. N. 13. Enero-abril. 1987. Idem. p. 106.
- Montiel, E. *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Fondo de Cultura Económica. Perú. 2000.
- Mora Rodríguez, A. “Grandes etapas del pensamiento costarricense”. En Molina Jiménez, Carlos (editor). *La voluntad de pensar: la palabra de doce filósofos costarricense*. _ Editorial Fundación UNA. Heredia. Costa Rica. 1993.
- Narsky, I. *_Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Dietz Verlag. Berlin. 1967.
- Nieto Arteta, L.E. *Economía y cultura en la historia de Colombia*. El Ancora editores. Bogotá. 1983.
- Nifantani, M. *La filosofía política de Leopoldo Zea*. Universidad de Milan. Milan. 1987.
- Núñez, M. *El ocaso de la nación dominicana*. _Editorial Alfa y Omega. Santo Domingo. 1990.
- Oribe, E. Prólogo a Vaz Ferreira, C. *Estudios filosóficos (Antología)* Aguilar. Buenos Aires. 1961.
- Ortega y Gasset, J. *Ideas y creencias*. Revista de Occidente. Madrid. 1959.
- Ortiz, F. *Entre cubanos*. _Librería Ollundorf. París. 1913. p.209.
- Ortiz, F. *La africanía de la música folklórica en Cuba*. Ministerio de Educación. La Habana. 1950.
- Ortiz, F. “Pobres, pobres” *Cuba y América*. _ Vol. XXIII. N. 2. La Habana. 1907.

- Paladines, C. *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*. UNAM. México. 1991.
- Pena de Matsushita, M. *Romanticismo y política*. Editorial Docencia. Buenos Aires. 1985.
- Peña,V. “Algunas preguntas acerca de la idea de progreso” en *El Basilisco*, Oviedo. 2da Época. no. 15. p. 3- 14.
- Pimentel, M. *Marxismo y positivismo. (1899-1929)*. Universidad Autónoma de Santo Domingo. 1985.
- Pimentel. M. *Hostos y el positivismo en Santo Domingo*. Universidad Autónoma de Santo Domingo. 1981. p. 56.
- Piñeiro, E. *Estudios y conferencias de historia de la literatura*_ Imprenta Thompson Moreau. New York. 1880.
- Piñeiro, E. *Memorias de la Real Sociedad Económica*. La Habana. .1864. P. 136.
- Piñeiro, E. *Poetas famosos del siglo XIX*. Librería Gutemberg. Madrid. 1883.
- Piñeiro,E. “Correspondencia literaria” . *Revista de Cuba*._La Habana. 1885. T. I.
- Poey, A. *El positivismo*. Universidad de La Habana. La Habana. 1960.
- Bobadilla, E. *Solfeo*_ Editorial Manuel Tello. Madrid. 1893.
- Portuondo, J.A. Prólogo a Rivero, D. Rojas. I, *Justo Sierra y la filosofía positivista en México*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1987.
- Pupo, R y Tarrasa, A.R. “Algunas consideraciones en torno a las concepciones filosóficas de Antonio Caso” en *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. La Habana . # 13. Enero-abril 1987.
- Quevedo, B. “Sociología, política y moral” en Zea,L. *Pensamiento positivista latinoamericano*_ Edición citada t. I. p. 57.
- Ramos, S. *Hacia un nuevo humanismo*_ FCE. México. 1962.
- Recasens Siches, L. “El pensamiento filosófico, social, político y jurídico en Hispanoamérica”. En *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana. Julio-diciembre de 1951. Vo.`II. N.9.
- Rensoli, L. Introducción a *El positivismo en Argentina*_ Universidad de La Habana. La Habana. 1988.
- Rensoli, L. *El positivismo en Argentina*. Universidad de La Habana. 1988 (dos tomos).
- Ribeiro, D. “La nación latinoamericana”en *Perfil del Brasil contemporáneo*_ UNAM . México. 1987

- Rivero, D. Rojas, I. Rensoli, L, Fleites, M. y Guadarrama, P. “El positivismo y el materialismo científico-natural en Latinoamérica”. En *La filosofía en México. Siglo XX.*_ Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1988.
- Rivero, D. y Rojas. I. *Justo Sierra y la filosofía positivista en México.*_ Editorial Ciencias. Sociales. La Habana. 1987.
- Rodó, J. *Ariel.* Editorial Cervantes. 1927.
- Rodó, J. E. *Obras completas.* Introducción general de Emir Rodríguez Monegal. Aguilar. Madrid. 1957.
- Rodó, J. E. *Liberalismo y jacobinismo.* Editorial Cervantes . 1926.
- Rodríguez Insúa, R. *Historia de la filosofía en Hispanoamérica.* Imprenta de la Universidad. Guayaquil. 1945.
- Rodríguez V, M. G. .*Colombia, intelectualidad y modernidad.* Editorial Magisterio. Bogotá. 1995.
- Roig de Leuschenring, E. *Hostos y Cuba.*_ Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1974.
- Roig, A.A. Estudio introductorio a Alfredo. Espinosa Tamayo, *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano.* Banco Central de Ecuador. Quito. 1985.
- Roig, A.A. *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900.*_Editorial Cajica. Puebla. 1972.
- Roig, A.A. *El pensamiento social de Juan Montalvo.*_ Universidad Andina Simón Bolívar. Subsede Ecuador. Quito. 1995.
- Rojas Osorio, C. *Hostos. Apreciación filosófica.*_ Colegio Universitario de Humacao. Instituto de Cultura Puertorriqueña. Humacao. 1988.
- Rojas Osorio, Carlos. *Filosofía moderna en el Caribe hispano.* Porrúa. México. 1997.
- Romero, F. “Alejandro Korn” Korn, A. *Obras Completas.* Editorial Claridad. Buenos Aires. 1959.
- Romero, F. “Pedro Henríquez Ureña”. Vargas, José. *La integridad humanística de Pedro Henríquez Ureña.* (Antología) Universidad Autónoma de Santo Domingo. Santo Domingo. 1984.
- Romero, F. *Filósofos y problemas.* Editorial Losada. Buenos Aires. 1947.
- Romero, F._*Ideas y figuras.*_ Losada. Buenos Aires. 1958.
- Romero, F y E. Pucciarelli. *Lógica.* Espasa Calpe Mexicana, S.A. México. 1958.
- Romero, F. *Papeles para la filosofía* Ediciones Losada Buenos Aires, 1945.

- Romero, F. *Sobre la historia de la filosofía*. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán. 1943.
- Romero, F. *Filosofía de la persona*. Editorial Losada. Buenos Aires 1951. p.8.
- Romero, F. *Filósofos y problemas* Editorial Losada. Buenos Aires. 1947.
- Romero, F. *Sobre la filosofía en América*. Editorial Losada Buenos Aires. 1952.
- Romero, F. *El hombre y la cultura*. Espasa Calpe. Buenos Aires. 1950.
- Rosa, R. "Discurso en la apertura de la Universidad Central de Honduras.(1982) en *Obras Escogidas*. Editorial Guaymuras. Tegucigalpa. 1980.
- Rovira, M del C. "Justo Sierra" en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del siglo XX*. UNAM. México. 1997.
- Sábato, E. "Pedro Henríquez Ureña" en Vargas, José Rafael *La integralidad humanística de Pedro Henríquez Ureña*. Universidad Autónoma de Santo Domingo. Santo Domingo. 1984.
- Sabogal Tamayo, J. *Historia del pensamiento económico colombiano*. Plaza y Janes. Bogotá. 1995.
- Salazar Bondy, A. "Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano" *Dialéctica* .Puebla. Año V. n. 9. Diciembre 1980.
- Salazar, R. "Romanticismo y positivismo "en Marquínez Argote, G. y otros. *La Filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Editorial El Búho. Bogotá . 1988.
- Salazar, R. y Marquínez, G. "Antipositivismo, metafísica y ontología" en Marquínez y otros. *Filosofía en América Latina*. Editorial El Buho. Bogotá. 1993
- Sanchez Reulet, A, *La filosofía latinoamericana contemporánea*. Unión Panamericana. Washington. 1949
- Sánchez Reulet, Aníbal. "Pensamiento y mensaje de Pedro Henríquez Ureña", en *Revista Iberoamericana*, Madrid. N. 41-42. 1956.
- Sánchez Valverde, A. *El pensamiento filosófico en Santo Domingo*. Editorial Arte y Cine. Ciudad Trujillo. s.f.
- Sanguily, M. *José de la Luz y Caballero. Estudio crítico*. Consejo Nacional de Cultura. La Habana. 1962.
- Sanguily, M. *Discursos y conferencias*, Imprenta Rambla. Bouza y Cía. La Habana. 1917. T. I.

- Sanguily, M. *Discursos y conferencias*. Imp. Rambla, Bouza y Cia. La Habana. 1917. T. I
- Santana, A. *El pensamiento de Francisco Morazán*. UNAM. México. 1992.
- Sarmiento, D.F. *Facundo*. Editorial América. Madrid. 1919
- Sciacca, F.M *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*. Ediciones Guadarrama Madrid. 1959.
- Sierra, J. "La evolución política del pueblo mexicano." *Obras completas*. UNAM. México. 1977.
- Sierra, J. "Inauguración de la Universidad Nacional" *Ideas en torno de Latinoamérica*. UNAM. México. 1986. T. I.
- Sierra, J. *México, social y político* Secretaría de Hacienda y Crédito. México. 1960.
- Solano Barcenás, O. *La logia universal. Ensayos masónicos*. Universidad INCCA. Bogotá. 1994.
- Soler, R. *El positivismo argentino*. Imprenta Nacional. Panamá. 1959.
- Soler, R. *Estudios sobre historia de las ideas en América*. Librería Cultural Panameña. Ciudad Panamá. 1979.
- Spencer, H. *Primeros principios*. Tomo I. Prometeo. Valencia. s.f. p. 203.
- Subichus, B. "Del positivismo al modernismo en la prensa venezolana.: El cojo ilustrado". *Historia de la cultura en Venezuela*. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1956. Tomo II
- Texeira, R y Lemos, M. "Nuestra iniciación en el positivismo", en Zea.L. *Pensamiento positivista latinoamericano*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1980.
- Torchia estrada, J. *Alejandro Korn Profesión y vocación*. UNAM. México. 1986.
- Torres-Cuevas, E. *Félix Varela los orígenes de la ciencia y la conciencia cubana*. Editorial Ciencias Sociales. 1995. .
- Valle, H. *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*. Tegucigalpa. 1950.
- Vargas Lozano, G. "Presentación". Varios autores. *Cincuenta años de exilio español en México*. Universidad Autónoma de Tlaxcala. 1991.
- Vargas, J.R. *El nacionalismo de Pedro Henríquez Ureña*. UASD. Santo Domingo. 1984
- Varona, E. J. *Conferencias filosóficas. Lógica*. Editorial Miguel de Villa. La Habana. 1980.

- Varona, E.J. *De la colonia a la república*. Editorial Cuba Contemporánea. La Habana. 1919.
- Varona, E.J. *Desde mi Belvedere*. Imprenta Rambla, Bouza y Cia. La Habana. 1907.
- Varona, E.J., Sanguily, M y Gómez, J. G. *Antimperialismo y república*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana . 1970
- Vasconcelos, J . *Breve Historia de México*. Ediciones Botas. México. 1937.
- Vasconcelos, J . *El viento de Bagdad*. Letras de México. México. 1945.
- Vasconcelos, J *Bolivarismo y monroismo*. Ediciones Ercila. Santiago de Chile 1935,
- Vasconcelos, J . *En el ocaso de mi vida*. Populibros La prensa. México. 1957.
- Vasconcelos, J .*Estética*. Ediciones Botas. México. 1945.
- Vasconcelos, J *Ética*. Editora Botas. México. 1939. p. 10.
- Vasconcelos, J *Páginas escogidas*. Editorial Botas. México. 1940, p. 42.
- Vasconcelos, J. ? *Qué es la revolución?* Botas. México. 1937.
- Vasconcelos, J. "Pensamiento iberoamericano". En *Latinoamérica*. Imprenta Madero. México. 1979.
- Vasconcelos, J. *Historia del pensamiento filosófico*. Ediciones de la Universidad Nacional de México. 1935.
- Vasconcelos, J. *Indología* . Barcelona. 1927, p. 5.
- Vasconcelos, J. *Lógica orgánica*. Edición del Colegio Nacional. México. 1945. p. XXII.
- Vasconcelos, J. *Ulises criollo*. Ediciones Botas. México. 1945
- Vasconcelos, J. (Antología) Ediciones de la Secretaria de Educación Pública.
- Vaz Ferreira, C. *Conferencias*. Editora Losada. Buenos Aires. 1956. p. 44.
- Vaz Ferreira, C. *Conocimiento y acción*. Impresora Uruguaya. 1957. T.VIII.
- Vaz Ferreira, C. *Feminismo*. Impresora Uruguaya. 1957. p. 45.
- Vaz Ferreira, C. *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza* Impresora Uruguaya. Montevideo. 1957. T. XIV.
- Vaz Ferreira, C. *Los problemas de la libertad y el determinismo*. Impresora Uruguaya. Montevideo. 1957. T I y II.
- Vázquez-Machicado, H. *Facetas del intelecto boliviano*. Universidad Técnica de Oruro. Oruro. 1958.

- Velez Rodríguez, R. "Positivismo y realidad latinoamericana". *Revista de Historia de las Ideas*. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Segunda época. 1986. No. 7
- Vélez, J. "Filosofía natural de A.Z. o sea Filosofía Positiva bajo su punto de vista objetivo" *La República*. Guatemala. 1901.
- Vexler, M. "El positivismo de Javier Prado". En *Pensamiento filosófico de Perú*. Manuel Góngora. (Compilador). Universidad Nacional de San Marcos. Lima. 1994.
- Villavicencio, F. *La evolución*. Tipografía| Vargas. Caracas. 1912.
- Villegas, A. *Porfirismo y positivismo*. Editorial Sep-Setentas 40. México. 1972.
- Well, H. *El pragmatismo: filosofía del imperialismo*. Editorial Platina. Buenos Aires. 1960.
- Wogt, W. *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX*. Cuadernos de divulgación # 7. Universidad de Guadalajara. México.
- Zea, L. *El positivismo y la circunstancia mexicana*. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.
- Zea, L. *Latinoamérica y el mundo*. Biblioteca de Cultura Universitaria, Universidad Central de Venezuela, 1960.
- Zea, L. *América en la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- Zea, L. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Editorial Antropos. Barcelona. 1988. p.24.
- Zea, L. *El pensamiento latinoamericano*. Editorial Pormaca. México. 1965.
- Zea, L. *Pensamiento positivista latinoamericano*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. V.7. 1980.
- Zea, L., *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana*. Universidad de Carabobo. Valencia. 1960.
- Zea, L., *Dialéctica de la conciencia americana*. Alianza Editorial Mexicana. México. 1976.
- Zea, L., *Filosofía de la historia americana*. Fondo de Cultura Económica. México, 1978.
- Zea, L., *La cultura y el hombre de nuestros días*. UNAM. México. 1959.
- Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*. Editorial Siglo XXI. México, 1969,

- Zea, L.. *Filosofía y cultura latinoamericana*. Consejo Nacional de la Cultura, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", Caracas. 1976.
- Zea,L. *América como conciencia*. Cuadernos Americanos. México. 1953.
- Zea,L. *¿ Por qué América Latina?_* UNAM. México. 1988.
- Zea. L. *La filosofía americana como filosofía sin más”_* Editorial Siglo XXI. México. 1969.
- Zea.L. *Precursos del pensamiento latinoamericano contemporáneo_* Sep/ Diana. México. 1979.
- Zuleta A. E. “Humanismo y ética en Pedro Henríquez Ureña.”. *Nuestra América_* N. 10. México. Enero- abril. 1984.
- Zúñiga, A. *El progreso democrático*. Imprenta Soto. Comayagüela. s.f.