

La cultura latinoamericana: una encrucijada viable

ROBERTO J. SALAZAR RAMOS

Son numerosos los esfuerzos ya existentes encaminados a clarificar el carácter de la cultura latinoamericana. Los cuestionamientos han mostrado resultados orientados en diversas direcciones. Algunos han intentado la recuperación de la cultura. Otros la han estigmatizado por sus componentes étnicos híbridos. Hay quienes, también, y bajo el peso de la tradición, sólo experimentan los afanes de un ayer, un presente y futuro llenos de complejos, de frustraciones y de animadversión por su propio desarrollo cultural. Como afirmaba el colombiano Fernando González, padecemos de un "complejo de ilegitimidad" que nos impide comprendernos en lo que hemos sido y en lo que hemos llegado a ser.

Tal es el estigma que pesa sobre la cultura latinoamericana. Despreciada desde afuera y desde adentro, es, sin embargo, un complejo que no se puede ignorar. Complejo no en el sentido de un sentimiento de culpa, algo así como un conflicto edípico no superado, sino en su significación estructural, es decir, en lo que tiene de amplio y rico. Como fenómeno presente sustancialmente en nuestros pueblos, médula vital de su propio desarrollo, la cultura latinoamericana ha sido objeto, como anotábamos antes, de las más diversas interpretaciones.

El propósito de las siguientes líneas es precisamente el de poder configurar algunas de esas respuestas. Esbozaremos algunas hipótesis sobre la concepción de nuestra cultura en Bolívar; en la generación del positivismo autóctono, representada en este caso por los

intentos interpretativos de Juan Bautista Alberdi; en las ilustres figuras del positivismo latinoamericano que intentaron aplicar el criterio quirúrgico para explicar la naturaleza de nuestra situación cultural; y la reacción de la generación de los fundadores y su búsqueda en la plasmación de una ontología cultural que nos identificara frente al concierto internacional.

CULTURA Y EMANCIPACION

Poca atención se le ha prestado en los estudios históricos sobre la cultura latinoamericana, a las ideas que los gestores de nuestra emancipación tenían sobre ella. Detrás de las batallas, los combates y proclamas revolucionarias suscitadas a raíz de la independencia, es dable reconocer todo un fondo ideológico-cultural que, implícita o explícitamente, sustentaba las campañas político-jurídicas. Tales nociones podemos observarlas en posturas y documentos de la época, como "El Memorial de Agravios" escrito por Camilo Torres, las distintas Actas de Independencia proclamadas, El Manifiesto de Cartagena o las Cartas de Jamaica del Libertador Simón Bolívar, etc.

La hipótesis que podríamos formular se refiere a que la obra emancipatoria fue posible, además de los factores económicos, políticos y jurídicos que la motivaron, por la concepción de que la cultura latinoamericana o del Nuevo Mundo, era distinta a las diferentes culturas metropolitanas existentes, sobre todo la española y la angloamericana.

El Memorial de Agravios, por ejemplo, alcanza a formular los reclamos de una igualdad jurídica del criollo frente al español, pero no logra articular elaboraciones que lo presenten culturalmente como distinto de los hispánicos. Si bien es cierto desarrolla elementos que permiten concluir fehacientemente sobre la igualdad jurídica entre uno y otro, aspecto que le da derecho a participar en la gestión estatal, no logra impactar un concepto igualmente fehaciente sobre el carácter de la cultura latinoamericana elaborada en la época colonial.

La obra libertaria de Bolívar, que supone ya El Memorial, camina más lejos. El supuesto bolivariano parte de la igualdad jurídica del latinoamericano con respecto al hombre hispánico y todo hombre del planeta. Pero esta igualdad está sustentada, además de las ga-

rantías inherentes a su situación de hombre, en el hecho importante y trascendental de que su cultura ya no es la española, ni la francesa o la inglesa: este habitante del Nuevo Mundo tiene sus peculiaridades culturales específicas. Tal concepción le permite a Bolívar lanzar sus proclamas emancipatorias, presentes ya en el Manifiesto de Cartagena, las Cartas de Jamaica, la Constitución Boliviana y el Decreto de guerra a muerte, promulgado en Trujillo el 15 de junio de 1813. La postura fundamental de Bolívar es que estas concepciones se traslucen en el campo de batalla, logrando así verter en la acción sus concepciones culturales y políticas. Esta misma concepción de la cultura del hombre americano, como distinta de la de cualquier otro pueblo, es la que le permite a Bolívar plantear un nuevo equilibrio en la situación geopolítica del momento, y lo que explica también sus deseos de lograr la unidad federal de los países salidos de la órbita española. Bolívar era consciente de las diversidades geográficas, pero estaba convencido de que existían más factores unificantes que disociadores.

La frustración bolivariana fue obra de la estrechez mental de muchos caudillos latinoamericanos que prefirieron olvidar sus raíces étnico-culturales por una labor de copia indiscriminada de los modelos culturales anglosajones y, posteriormente, del modelo cultural norteamericano. Lo que Bolívar concebía como medio, la consecución de la libertad política, se convirtió para estos otros gestores en un fin. Parecía, pues, que la obra emancipatoria se había consumado con la obtención de la libertad política y el manejo del Estado. Justamente, Bolívar pretendía ir más allá, y de ahí surgen también contradicciones posteriores. Ello mismo le sigue dando actualidad a la labor bolivariana, aún por continuar.

La independencia, en realidad, creó unos países aparentemente libres, carentes por lo mismo de un rumbo auténticamente definido en concordancia con las aspiraciones e ideales y situación cultural de los pueblos que las conformaban. Pronto serán absorbidos por la metrópoli inglesa y por las entrañas del panamericanismo norteamericano.

ALBERDI Y LA LIBERACION DE LA INTELIGENCIA AMERICANA

Si bien es cierto que la independencia produjo una conciencia de soledad entre los países liberados de la tutela española, cayendo en las subsiguientes dependencias, es también verdad que hubo un

grupo de hombres que no dejaron de plantear los derroteros de una auténtica salida a la situación nueva creada en estos países. Tales caminos no son ajenos a las concepciones de la significación de la cultura latinoamericana como fenómeno imprescindible. Pero hay que reconocer, igualmente, que los gestores de las políticas oficialistas también tenían sus propias concepciones sobre el hecho cultural. Lógicamente, tales concepciones eran profundamente discordantes con la realidad histórica.

La labor positiva y la necesidad de "dar a la revolución un fundamento inteligente y filosófico que reconozca que cada pueblo tiene y debe tener su civilización propia" la inicia en 1837 el argentino *Juan Bautista Alberdi*. Esta toma de conciencia debía iniciarse con la búsqueda del *para qué* de la revolución de mayo, en el caso argentino, pero extensiva a todo el continente. Mayo se convirtió en un momento dentro de una visión dialéctica y cobró por eso mismo un sentido dinámico en función del cual podía ser asumido, como tarea filosófica. El *para qué* de la revolución emancipatoria asume la "naturalidad" de la misma ruptura, es decir, el *por qué*. Se trata de buscar los fundamentos últimos, teniendo como horizonte de comprensión la ley del progreso humano, así como el desligamiento colonial.

Esta búsqueda se inscribe dentro de una lógica de la negación asumida y estructurada por el criollismo independentista. Si 1492 había significado la negación de la cultura indígena y su postración, 1808 fue el comienzo de la negación de la negación, es decir, la afirmación en el poder de los criollos. Esta élite debe justificar su nueva situación, y es precisamente una inteligencia filosófica la que debe producir tales argumentaciones. El sujeto de esta inteligencia no va a ser otro que la misma racionalidad del criollo en el poder.

Pero la incursión en una filosofía que muestre la esencia de la emancipación se vislumbra como una salida al encierro del pensar enajenado de los nuevos allegados al poder. En esta línea podemos ubicar la obra de Alberdi.

La esencia del ser de América, para Alberdi y para todos los ideólogos de la auto-conciencia, va a basarse en la des-colonización cultural. El positivismo va a fundamentar así mismo esta búsqueda de la auto-conciencia cultural: "El desarrollo, señores, es el fin, la ley de toda la Humanidad". Develar la necesidad del desarrollo, es

la tarea de los hombres de Alberdi y su generación: "complementar "lo que hicieron" los hombres de mayo" y "consolidar desde el pensamiento nuestra emancipación". Mayo sólo había realizado una mitad de la tarea; "una grande mitad de nuestra emancipación: pero la mitad lenta, inmensa, costosa: la *emancipación* íntima que viene del desarrollo inteligente" es el quehacer racional que ocupa nuestra labor. "Estamos en la época reflexiva y racional, nuestra misión es esencialmente *crítica* porque la *crítica* es el instrumento de la razón". La búsqueda del contenido significativo desde el cual se había de asumir la sustancia histórica que era mayo, es una tarea metodológica, superable por el instrumento ineludible de la razón.

La filosofía, que "es la ciencia de la razón", tendrá en ello su objeto y su finalidad, consolidándose así el pensar o la *filosofía americana*. "Es, pues, ya tiempo de comenzar la conquista de una conciencia nacional, por la aplicación de nuestra razón naciente, a todas las fases de nuestra vida nacional".

La existencia de la filosofía nacional o americana se localiza al estudiar las necesidades propias de cada país, y de dar soluciones a los problemas que interesan a los destinos nacionales. Para ello "la filosofía debe ser política y social en su objeto, ardiente y profética en sus motivos, sintética y realista en sus proceder, republicana en su espíritu y destino". Hay que filosofar "desde lo americano y sobre lo americano": "nos ocuparemos del problema de los destinos de este continente en el drama general de la civilización, principiando por tocar el problema de los destinos humanos, que es la más alta fórmula de la filosofía. . . ". Es la postulación de la necesidad de encarar una filosofía de la historia americana. Si "la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social, la interpretación de la historia americana debe entenderse desde el progreso, fundamento último del destino humano.

De este modo, la develación o el descubrimiento del ser de América, su esencia cultural y de la nacionalidad, se forja a partir del *para qué*. El *porqué* de la revolución es obvio, allí no existe problema alguno: es comprensible, lógica, natural. El *para qué* es lo problemático, de ahí que sea precisamente objeto de una reflexión filosófica. Es la tarea de los nuevos Bolívars, los nuevos San martines: fundamentar la ruptura "definitiva" y consolidar la cultura americana para lanzarla hacia los rumbos del progreso, hacia adelante.

El positivismo autóctono de Alberdi, con la circundante influencia del benthamismo en otros países latinoamericanos, van a configurar el contenido histórico del *para qué* de la emancipación. Ahora se encontrará en Inglaterra el modelo económico por excelencia, encajonándose nuestros países dentro del marco del librecambismo. Así mismo, la estructuración del Estado intentará hacerse desde los horizontes jurídicos del utilitarismo bajo la famosa fórmula del mayor placer para el mayor número. Pero el desarrollo de las contradicciones internas, tanto desde el punto de vista económico, social, político y religioso, harán que nuestros ideólogos decimonónicos emprendan la aventura romántica y retomen los postulados políticos de la ilustración actualizados, con gran componente utópico, por el movimiento Francés de la Comuna, de 1848.

Pero el fracaso del liberalismo, tanto económico como político, y los ecos aún cercanos de la revuelta antiescolástica, influirán en que se considere ahora el positivismo como la gran ideología del progreso. Nos ocuparemos ahora en reseñar estas tendencias y su incidencia en la interpretación del fenómeno cultural latinoamericano.

LA INTERPRETACION POSITIVISTA DE LA CULTURA

Alberdi, en sus elaboraciones y reflexiones, planteaba esta pregunta: "¿Podrá el clero dar a nuestra juventud los instintos mercantiles e industriales que deben distinguir al hombre de Sudamérica? ¿Sacará de sus manos esa fiebre de actividad y de empresa que lo haga ser el yankee hispanoamericano?". Su respuesta se encaminaba a creer que una tal educación que se propusiera alcanzar tales objetivos debía luchar contra el desierto, el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente.

La intelectualidad criolla va a encontrar en el positivismo la proclamación de las verdades filosóficas de las ciencias positivas y a realizar en ellas su destino histórico. El positivismo será esta nueva arma, la herramienta intelectual, política y pedagógica por medio de la cual nuestros países se van a modernizar. Dentro de esta nueva óptica los males padecidos por la América, el fracaso del liberalismo y el atraso general de la cultura obedecía a la mentalidad heredada de España y Portugal, identificando la Colonia con el medioevo de nuestro continente. Por ello la única salida era el advenimiento de la modernidad, fenómeno incomprensible sin la asistencia de la filosofía positivista. Y será el positivismo, entonces, la filo-

sofía estructuradora de la nueva mentalidad.

El positivismo reemplaza la voluntad de Dios por la ley natural. Esta es el punto de partida de cualquier explicación, tanto de los fenómenos físico-biológicos, como los sociales. Las tareas que enuncian los tres estadios, que conjugan la inefable necesidad del progreso humano y sus leyes, es el nuevo dogma filosófico del cual debía partir todo intento de explicación de la realidad. El positivismo, explicando el *factum social*, concebía que el progreso no podía obtenerse por medio de la libertad anárquica, sino a través de una paz ordenada. Los ideólogos latinoamericanos acogerán estas tesis sagradamente y postularán igualmente que "la metafísica de la libertad triunfa sobre el espíritu teológico implantado por la Colonia para dar lugar a un nuevo orden", para ello es menester limpiar a los latinoamericanos de su servidumbre mental al colonialismo.

La ideología positivista de los criollos no concibe la libertad humana sin orden. "Lejos de ser incompatible con el orden, decía Gabino Barreda, la libertad consiste, en todos los fenómenos tanto orgánicos como inorgánicos, en someterse con toda plenitud a las leyes que lo determinan". "El desorden, producto de la libertad en sentido anárquico, será un obstáculo a la libertad en sentido positivo".

Por ello la libertad en sentido egoísta de los individuos debe someterse al orden social. Para estos ideólogos del positivismo lo importante es el orden social y político. Este orden debe ser fomentado mediante la educación para poner fin a la anarquía. El orden, sin embargo, es necesario a nivel político, pero no en el aspecto económico, ya que este queda al arbitrio de los individuos. La riqueza y los ricos son el instrumento del desarrollo material de la sociedad, por eso, para su desarrollo, el Estado, lejos de ponerles obstáculos, debería abrir los caminos para su mejor logro. La riqueza es un instrumento de progreso social, y ésta se halla en manos de quienes conocen las leyes del desarrollo, por lo tanto, hay que dejarla donde está. La riqueza, entonces, como instrumento de progreso, debe ser protegida por el Estado.

La libertad, para los ideólogos del positivismo latinoamericano, se alcanza por el camino del libre desarrollo material. A la libertad se llega por *evolución*, no por *revolución*; por el *orden*, no por la

anarquía. Lo primero que hay que hacer para lograr esta *natural evolución* es educar, crear en la mente el conocimiento de la libertad y las obligaciones que ella implica. De esa forma se entra en el camino seguro de la dicha: "el progreso estriba en el desarrollo normal de una sociedad, es decir, en el orden", se afirmaba a sí mismo el mexicano Barreda.

Lo que postula la burguesía intelectual latinoamericana no es más que la libertad de enriquecerse, sin más límites que los de la capacidad del individuo. Esta sociocracia suspiraba por un modelo conforme al cual debía proyectarse, y es observado en los países anglosajones.

Sus teóricos encontrarán también en la filosofía de J. S. Mill y Herbert Spencer, y en el evolucionismo de Darwin, la expresión del espíritu práctico que tanto añoraban. La sociedad es sometida, al igual que los organismos animales, a las leyes de la evolución. En los organismos sociales se pasa de la homogeneidad social a la diferenciación individual, del pleno orden a la plena libertad. Hay que lograr entonces la homogeneidad social para que haya orden y consecutivamente libertad. Esta se constituye en una meta a alcanzar. Y porque las libertades son inútiles en países materialmente atrasados, se hace indispensable ajustarse al orden para que la sociedad progrese y alcance la meta. *Orden y progreso*, es el lema de la ideología positivista.

Aquí se explica, por una parte, las tendencias dictatoriales de los ideólogos de la burguesía positivista. El caso mexicano, con la dictadura de Porfirio Díaz, es un ejemplo elocuente. La pretendida libertad en la que no todos los estamentos sociales podrían participar, es sólo de la clase adinerada. La libertad pertenece a las castas superiores: "sólo podría ser instalada desde arriba", desde la cúspide piramidal, desde la élite ilustrada y extranjerizante.

Intimamente ligado con el positivismo, el organicismo spenceriano y con la idea del determinismo naturalista, se desarrolló en América un racismo que tenía sus raíces en el darwinismo social. Se postulaba que la selección natural también operaba en la sociedad humana de modo que los individuos y comunidades más fuertes necesariamente tenían que prevalecer sobre las más débiles.

Teniendo estos presupuestos como telón de fondo, los intelectuales latinoamericanos encaran la problemática dispar y el desarrollo

desigual de la sociedad latinoamericana. El continente, la nación, están enfermos. Este diagnóstico responde a la concepción organicista que ve a la sociedad como un organismo vivo en crecimiento, sujeto por lo tanto a enfermedades que podrían impedir su desarrollo normal.

El *criterio quirúrgico* se constituye en instrumento para juzgar el nivel del progreso de nuestras naciones. Para algunos intelectuales, el virus que producía la enfermedad se encontraba, la más de las veces, en la composición racial de la población. Además de Comte, Spencer y Darwin, el criterio quirúrgico de ciertos intelectuales para tratar los problemas de nuestros países se nutrían de *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, obra escrita por el francés Gustave Le Bon en 1894.

La raciología de Le Bon y el organicismo de Spencer, ayudado por Comte y Darwin, es expresada por el argentino *Carlos Octavio Bunge*. Se propone descubrir, con todos los vicios y modalidades, "la política de los pueblos hispanoamericanos". Para comprenderla, debo antes penetrarme de la psicología colectiva que la engendra.

Y, para conocer esta psicología, analizo previamente las razas que componen al criollo. El análisis de Bunge muestra que la cualidad dominante de este grupo criollo es la arrogancia, cuyo origen "se pierde en la noche de la prehistoria, porque se halla, más que en la raza, en la geografía". El castellano ha hecho casta e impuesto su casticidad sobre la sub-raza indígena y negra. Y como para Bunge "todo mestizo físico. . . es un mestizo moral", he aquí porqué "la gran masa de hispanoamericanos que no son blancos no pueden distinguir entre el bien y el mal". El Nuevo Mundo, por todo ello, no puede equipararse a la única cultura digna, la europea. Con base en esto, políticamente, la forma de gobierno republicano sólo "es propia de las razas europeas más puras", mientras que la fe en la democracia es un desgraciado remanente de igualitarismo de la Revolución Francesa.

Bunge es el fiel reflejo de su clase social. Manifiesta suficientemente el criterio que anima a nuestras burguesías dominantes. El atraso, la pobreza, la miseria, es culpa de la mezcla de raza, pero sobre todo de la sub-raza indígena y mestiza, y en últimas de la cultura misma.

En esta misma línea se mueve el boliviano *Alcides Arguedas*, el autor de *Pueblo enfermo* (1909). Se dedica, como Bunge, a analizar con criterio quirúrgico la problemática latinoamericana. "Debemos convenir francamente, vigorosamente, y directamente que estamos enfermos: o más bien, que hemos nacido enfermos y que nuestro colapso total puede estar seguro". ¿Pero cuál es la causa de este atraso nacional, del caos político? "La herencia, la falta de cultura, la pereza y la pobreza; he aquí en resumen las verdaderas causas subyacentes de la enfermedad de nuestros países". ¿Pero de qué clase de *herencia* habla Arguedas? De la herencia indígena, naturalmente. De manera que la causa de nuestra enfermedad nacional es atribuida a la "sangre mestiza" que ha modelado la sociedad, al punto en que "estamos cargados de descaros, engaño, falsedad y otros males que inevitablemente alejan al hombre de la búsqueda de la perfección moral, el fin más elevado de la vida".

¿Cómo se puede curar de los males al pueblo enfermo? Arguedas sostiene que "el gran problema nacional es fundamentalmente. . . pedagógico". El bienestar nacional se logrará educando al indio hasta el punto en que desarrolle su potencial máximo de obrero agrícola o de soldado. El punto de vista de Arguedas es la solución ideal para la burguesía terrateniente que, esclavizando al indio, ahora lo quiere educado y cualificado para explotarlo más eficazmente. El atraso nacional y el caos político se deben a la mezcla de razas. Hay que moldear entonces una meta, además de la educación cualificada: seguir el modelo o el ejemplo de las verdaderas democracias, pero sobre todo de los Estados Unidos.

El peruano francófilo, *Francisco García Calderón*, adepto lejanamente al grupo de Rodó, autor de "*Les démocraties latines de l'Amérique*", cubre un amplio campo intelectual, desde los problemas económicos, políticos, sociales, hasta el histórico. García Calderón se pregunta si es posible la formación de una conciencia nacional en medio de elementos dispares que componen la nación. Esta pregunta, naturalmente, hace alusión a la mezcla de razas inherentes a nuestra cultura. García Calderón se pronunciará en favor del elemento europeo, desdeñando la estructura cultural del mestizo, del indio y del negro. Para García Calderón "la raza explica las diferencias que observamos en el amplio campo de la práctica política".

Para superar y explicar la caída en el laberinto en que ha caído

América Latina, según él, utiliza dos frases de cuño cultural: El espíritu de América Latina y el espíritu de América Anglosajona. García Calderón sostiene que las fuerzas culturales pueden alterar el desarrollo de los pueblos, pueden sumergir en la dinamicidad lo dormido y lo aletargado. De tal manera que sólo la fuerza de la cultura, como entidad autónoma, puede identificar el elemento nacional y lanzarlo hacia el progreso, tal cual como ha sucedido con el espíritu de la América anglosajona. En este proceso, en América Latina, el negro, el indígena y el mestizo, deben entrar para que nuestros países salgan de la postración en que se encuentran.

José Ingenieros, socialista, spenceriano, positivista y darwinista, etc., diagnostica también el porqué de la enfermedad de nuestros pueblos, y buscará en la mezcla social una de estas respuestas. La derrota del indígena en la conquista prueba el nivel superior de la evolución del hombre blanco. "La raza no es un factor abstracto: cada raza, en función de su medio, se traduce por costumbres e instituciones determinadas, cuyo exponente más inequívoco es una organización del trabajo humano reflejado en sus condiciones económicas".

Ingenieros postula para la Argentina una función tutelar en los destinos de los países latinoamericanos. "La grandeza material de la nacionalidad argentina lleva en sí los factores que determinarán en su mentalidad colectiva una franca tendencia nacionalista e imperialista, como de tiempo atrás se observa en los Estados Unidos". Los dos únicos países latinoamericanos que pueden disputarle esta función a Argentina, Brasil y Chile, quedan descalificados por Ingenieros con la siguiente argumentación. Los chilenos son muy aguerridos, pero su territorio estrecho, escaso y acorralado por los Andes, frustra sus aspiraciones. El Brasil, en cambio, posee territorio suficiente, aunque poco colonizado. Pero además de "la enorme masa negra que forma el substratum de su población", la civilización blanca "polariza sus grandes centros de cultura y de riqueza en las zonas templadas", no en el trópico. Argentina, entonces, libre ya de razas inferiores, debe ejercer esa función tutelar.

LA ONTOLOGIA NACIONAL DE LOS FUNDADORES

La ontología nacional o continental emprendida por los *fundadores*, ha significado un factor histórico de mucha importancia,

cuyos efectos se patentizan aún en la actualidad. La reacción contra el imperialismo y al reducción de nuestra burguesía a simple "apéndice de la gran burguesía internacional" se expresa ideológicamente contra el positivismo.

Los intelectuales que comienzan esta reacción y emancipación del positivismo son llamados por el argentino Francisco Romero como la *generación de los fundadores*. Abren una ilimitada libertad a la especulación filosófica. El positivismo se había constituido como filosofía de la educación oficial en casi todos los países de América Latina. Los positivistas "en el poder cuidaron de que ninguna otra concepción importante informara las enseñanzas impartidas por el Estado". Los fundadores entendieron perfectamente que por su esencia, la filosofía no podía ser impuesta como dogma religioso o laico.

La filosofía de Bergson, Boutroux, el voluntarismo de Schopenhauer, Nietzsche, W. James, y el antecedente remoto, Plotino, influyen eficazmente en los fundadores. Lo mismo que el retorno de Kant, cuya traducción hecha por el cubano José de Perojo, fue muy leída, al igual que los trabajos de Rickert y los del español José Ortega y Gasset.

José Enrique Rodó, publicando en 1900 su obra clásica, *Ariel*, es la expresión de la reacción antipositivista. Rodó engendra un movimiento nacionalista espiritual y cultural. En él se mezclan las influencias europeas con las experiencias de la incipiente burguesía nacional latinoamericana.

Rodó plantea el contraste entre dos figuras simbólicas: *Ariel* y *Calibán*. Ariel representa todo lo que es espiritual, el dominio de lo estético, la creatividad humana, la imaginación. . . Calibán, falto de atractivo y grosero, representa los apetitos y las actividades materiales. La misión de los latinoamericanos será entonces hacer que el arielismo fructifique nuevamente en el Nuevo Mundo. Rodó expresa la decepción causada por el modelo anglosajón como un sentir de la burguesía contra el utilitarismo expansionista e imperial de estos países. Dado que esta cultura anglosajona encarna al positivismo, considera entonces que como ideología era inadecuada" a las circunstancias iberoamericanas, y no sólo era eso, sino además los ideales mismos del positivismo eran harto discutibles".

La instalación de espíritus distintos vivenciados en América Lati-

na y en la América Anglosajona, según Rodó, hace irreflexivo el traslado de "lo que es natural y espontáneo en una sociedad al seno de otra, donde no tenga raíces ni en la naturaleza ni en la historia". Al padecimiento nuestro de una "nordomanía", "es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno". Porque pese a sus grandezas, los Estados Unidos no deben ser el modelo que sigan nuestros países." Sin embargo, Rodó suspira por el ideal cultural cristiano-helénico. El espíritu arielista, del bien y la belleza, representan el nuevo ideal. Este ideal encuentra en el cristianismo el máximo bien, y en el helenismo la máxima belleza. El papel específico de América es la de ser el estandar-te de lo mejor de la tradición greco-romana y cristiana.

Otro de los fundadores, el mexicano *José Vasconcelos*, atacando al positivismo, escribe:

"Lo más triste de nuestra historia mental es que hayamos podido aceptar como "la filosofía" la doctrina pseudocientífica 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".

Vasconcelos comprendió lúcidamente que, a la luz del criterio de selección natural, del darwinismo social, Iberoamérica constituía un buen bocado para la voracidad anglosajona. En su reacción contra el positivismo, elabora una teoría sobre las revoluciones de la energía.

El universo ha sido creado por Dios, y está constituido de una sola sustancia. Una vez existente, tiende a perderse, a dispersarse, a diluirse en la nada. Pero de la dispersión de la sustancia surge un impulso enérgico que aspira a reorganizarse, a convertirse en cosmos, elevándose nuevamente a Dios. En esta ascensión la sustancia, siempre la misma, sufre variaciones en su ritmo dinámico: la primera da lugar al mundo físico, la segunda al mundo biológico y la tercera al orden humano, al orden del espíritu.

El espíritu humano recrea la energía universal. Los sentidos le entregan a la experiencia el mundo, la razón convierte estos conceptos en universales pero abstractos, y la intuición estética, es decir, la actividad artística, reúne la actividad de lo racional con la concreción de lo sensible. La intuición estética es la síntesis de

las facultades humanas, sus normas son las normas del espíritu y cuando éste se desprende de lo físico y lo biológico, se eleva directamente hacia Dios.

Contra el positivismo, Vasconcelos postula una inversión de valores. Los estratos axiológicamente inferiores de la existencia son lo físico y lo biológico, y en lo humano lo sensitivo y lo racional. Axiológicamente superior es lo emotivo, lo estético y lo religioso. Esta transmutación de los valores que postula Vasconcelos se acentúa o verifica en la filosofía de la historia que enuncia. Afirma que la "pugna de latinidad contra sajónismo ha llegado a ser, sigue siendo nuestra época". Sin embargo, la razón nos asiste y la latinidad iberoamericana se encuentra más acorde con el sentido de la historia, por eso, si el pasado ha sido sajón, el futuro tiene que ser nuestro.

Para apoyar sus argumentos Vasconcelos descubre "la ley de los tres estadios sociales, no a la manera comtiana, sino con una comprensión más vasta". Los tres estadios son: el material o guerrero, el intelectual o político, y el espiritual o estético. El progreso histórico en este sentido, nos va liberando pero poco a poco de la necesidad y "va sometiendo la vida a las normas superiores del entendimiento y de la fantasía". Cada período se caracteriza por el predominio de cada una de las más importantes facultades del hombre.

El período guerrero se produce por la supremacía de la fuerza, y corresponde a la sensibilidad humana. La razón, el segundo período, produce la ciencia y la técnica. Con esto queda señalado el papel del sajón en la historia. Pero con la supremacía de la ciencia y la técnica no termina la historia. "Al cumplir su destino de mecanizar al mundo, los sajones han puesto, sin saberlo, las bases de un período nuevo, el período de la fusión y mezcla de todos los pueblos". Es el tiempo de Ariel, el nuevo período de la Raza Cósmica, porque nuestra civilización, con todos sus defectos, "puede ser la elegida para asimilar y convertir en un nuevo tipo a todos los hombres".

Frente a un positivismo ligado a los intereses imperiales y oligárquicos, se postula una filosofía y una cultura afanosa de universalidad. Vasconcelos afirma que "he hecho filosofía para librarme del particularismo mexicano y de todos los demás particularismos; para hacerme hombre universal y, en consecuencia, filósofo".

El argentino *Alejandro Korn*, al igual que Rodó y Vasconcelos, enjuicia en su tierra al positivismo. Este, "al suprimir la libertad suprimía también la condición *sine qua non* de toda ética". Los esfuerzos hechos por los positivistas para salvar la ética, pero ante la imposibilidad de fundarla, acabaron por declararla superflua. Y habiendo iniciado una lucha por la libertad, terminaron negándola.

Ante la bancarrota en que cayó el positivismo, Alejandro Korn postula la creación de una nueva filosofía que supere el mecanicismo. El error del positivismo fue el de confundir el orden subjetivo y el objetivo, y consecuentemente, lo útil con lo bueno. Si se concibe a la naturaleza como un proceso constante de selecciones, el éxito en la lucha por la existencia es lo más útil y lo más bueno. La libertad material, dentro de esta actitud, nos conduce a repetir el mecanismo natural selectivo, que nos asimila nuevamente al mundo objetivo.

Es necesario, ante todo ello, la creación de un orden distinto del natural, es decir, la libertad ética para que seamos plenamente humanos. Este orden distinto es el de los valores que desea la voluntad. Por ello no hay valores eternos. Cada valor es la expresión de la libertad moral del hombre. Aunque eminente, esta libertad no puede subsistir sin la libertad económica, ya que "la falta de libertad económica conduce a enajenar la libertad ética por el plato de lentejas". Pero ambas libertades constituyen una sola. De ella ha surgido la "obra de la cultura, el esfuerzo histórico de la especie. . . porque la libertad no nos es dada, es preciso conquistarla en el breve plazo de nuestra vida individual, como en la evolución progresiva de la vida colectiva: Fecundo es este anhelo final; por eso lo hemos llamado la Libertad creadora".

La filosofía nueva que postula Alejandro Korn "ha de ofrecer una posición definida a los problemas de la vida. De no ser así, la filosofía no pasaría de ser un solaz verbalista, patrimonio de eruditos o de minorías minúsculas". La filosofía, encaminada hacia lo universal, no puede desarraigarse de lo nacional, de la expresión de su pensamiento, de la interpretación de la voluntad axiológica. Aquí basa Korn su nacionalismo argentino:

"Constituidos por la evolución histórica en unidad política, dentro de fronteras intangibles, pertenecemos espiritualmente al orbe de la cultura occidental, participamos con los pueblos latinoamericanos de una tradición común, tendemos a constituirmos en una na-

ción con personalidad propia. . . Felizmente, desde los albores de nuestra emancipación sabemos lo que queremos y lo que no queremos. En el transcurso de un siglo, al despertar nuestra conciencia colectiva, hemos transmutado muchos valores; los transmutaremos aún, pero el ideal constante para el pueblo argentino es el concepto de la libertad lograda por la acción. ¿Por qué? Porque tal es nuestra soberana voluntad”.

Carlos Vaz Ferreira, junto con su compatriota Rodó, funda la filosofía uruguaya contemporánea. Vaz Ferreira le dio el puntillazo a la actitud dogmática del positivismo. Afirma que este tiene dos sentidos, uno bueno y otro malo. Si quiere decir progreso, desarrollo, adelanto, es bueno 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 la especulación, la meditación, y el psiqueo efectivo, apósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces, el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos”.

Las filosofías acabadas son falsas, porque no reflejan el verdadero problema psíquico. El pensamiento no tiene nada de rígido, sino que es fluctuante, acierta, se equivoca, duda, divaga. Es un pensamiento vivo. De lo que se trata es de graduar la creencia: “el psiqueo antes que la cristalización; más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental”.

Hay que “abrir los espíritus; ensancharlos, darles amplitud, horizontes, ventanas abiertas y, por otro lado, ponerle penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente; entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbados, la vasta inmensidad de lo desconocido. Enseñar es *guardar la creencia*, y a distinguir lo que se sabe y comprende bien, de lo que se sabe y se comprende menos bien —y de lo que se ignora (enseñar a ignorar,, si esto se toma sin paradoja, es tan importante como enseñar a saber). . . Y producir también la sensación de la dificultad de las cuestiones, el discernimiento entre lo que es cierto o simplemente probable, y la sensación también, de que hay problemas insolubles”.

Aflojando, ablandando el dogmatismo positivista, Vaz Ferreira dice que la libertad no es afectada en nada por el determinismo. Este es un problema cuya solución es claramente positivista. La moral postulada por Vaz Ferreira, deducida de su concepto mismo de libertad, no procura realizar un valor determinado, todo lo contrario: "El hombre sobre la tierra tiene que tener en cuenta el progreso, la expansión de la vida, el placer personal, la utilidad colectiva, etc., y todavía todas las hipótesis, posibilidades o esperanzas que se relacionan con lo desconocido". Son regiones de lo penumbroso, de lo desconocido, de lo imprevisible, o de lo simplemente inexacto o fluctuante. La libertad es la base de todas las posibilidades, del pensamiento vivo, fermental, donde puede surgir lo espontáneo y lo inesperado.

En el Perú, *Alejandro Deustua* reacciona contra el sueño positivista. La influencia de Bergson se expresa en la postulación de la idea de una evolución creadora, una corriente evolutiva vital y libre al mismo tiempo. La reacción contra el monismo naturalista llevará a Deustua a solazarse en la esfera del arte. Influido por la capacidad estética de la doctrina de Schopenhauer y de Nietzsche, y otros autores europeos, Alejandro Deustua elabora una *Estética General*. No es la lucha por la vida la actividad más típicamente humana, sino que, el fenómeno estético, en tanto que "fenómeno biológico, psicológico y sociológico, debe ser considerado como la síntesis más compleja y perfecta de la actividad humana, como el sistema humano más atractivo y que más poderosa acción sistematizante posee".

Lo que determina el valor estético es la libertad: "el sentimiento estético es un sentimiento de liberación, que rechaza todo imperativo y se sustrae a toda ley; el poder creador de la imaginación artística se caracteriza esencialmente por esa libertad absoluta. . . que se reconoce en el sentimiento estético".

Para Deustua:

"Al orden impuesto por la norma moral se opone el orden libre creado por la imaginación; a la libertad subordinada al deber o al placer, se opone la libertad infinita de la creación estética. La libertad domina en la belleza; lo que domina en el bien es el orden, la

ley, la norma, el deber, como límite infranqueable de la libertad moral. La libertad en lo bello no recibe reglas, sino de sí misma o de la imaginación; el orden obedece, en lo bueno, a la ley, que le impone la razón. Amamos en lo bello la fuerza libre, de modo que subsiste el placer, aun cuando esa fuerza, en el exceso de su libertad, llega hasta el desorden y desconoce la ley de la razón. Así encontramos belleza hasta en las regiones sombrías del mal”.

Como se puede notar, la teoría de Deustua, resuelve el problema del hombre latinoamericano en la libertad estética, rehuyendo de esa forma el verdadero interés de la toma de conciencia cultural del pueblo latinoamericano. Las contradicciones humanas, es decir, las contradicciones de la burguesía con el imperialismo y con el pueblo, se diluyen idealmente en una libertad imaginaria, abstracta, fugaz, simplemente estética. Esta postura no es extraña dentro de este movimiento intelectual latinoamericano porque expresa perfectamente, no el verdadero interés de las clases populares, sino la cosmovisión de la burguesía reinante.

El chileno *Enrique Molina*, consciente de la independencia de la filosofía iberoamericana con respecto de la europea, decide aportar una serie de ideas personales en lo que él considera como más importante dentro de la especulación filosófica. En su obra, aparecida en Santiago en 1937, *De lo espiritual en la vida humana*, enuncia el tema de su interés. La filosofía viene de vuelta de las cosmologías y se convierte en una filosofía de la historia y de la cultura. “Fatigada el alma de buscar inútilmente por los espacios cósmicos en busca de valores definitivos, vuelve la lupa aumentadora de la observación y de la atención en lo genuinamente, a lo cordialmente humano”.

La búsqueda de Molina es la búsqueda de la región de lo espiritual. “El conjunto de la historia en sus grandes líneas se nos aparece como una doble creación del hombre. Decantación de los esfuerzos, afanes, tribulaciones, luchas y dolores humanos son el enseñoreamiento y la creación de un mundo espiritual de ideas, de conceptos y valores”.

El mejoramiento de las relaciones entre los hombres o el progreso

humano, tal como lo postulaba el positivismo, es imposible o difícil de asegurar "sin el perfeccionamiento de las almas y aumento de poderío humano en el conocimiento y dominio de la naturaleza". Como vemos, Molina sublima el afán de auto-afirmación de la burguesía, lo espiritualiza y lo convierte en el máximo interés del proceso humano. De tal modo que lo espiritual no es un principio, "sino un resultado que a su vez se convierte en causa. No es la causa eficiente de nuestras creaciones, sino la flor de nuestra actividad creadora que en forma concreta se incorpora en obras y en forma abstracta en valores".

Molina quiere armonizar su doctrina con el marxismo sosteniendo que una situación económica bonacible, es una base o un medio para la vida espiritual, pero no la vida espiritual misma, que es autónoma. Por ello Molina cree que "si la colectividad entera cae en el descuido de las bases políticas y económicas de su existencia tendría que resentir en algún sentido en su vida espiritual".

Recordándonos a Vasconcelos en su optimismo por el futuro de la raza iberoamericana, Molina aparta a nuestra cultura de la decadencia occidental pronosticada por Splenger y afirma:

"En medio del amargo conocimiento de nuestros defectos y deficiencias vibra la esperanza de que en este continente se desarrollará una nueva cultura de forma superior. Tenemos aún, como acabamos de decirlo, mucho que aprender de la ciencia y la técnica europea y norteamericana. Pero no olvidemos que este progreso material y el dominio y explotación de las fuerzas naturales no deben ser tenidos como fines en sí, sino como instrumentos y medios de vida espiritual".

El principio espiritual, que concibe el progreso y la técnica como medio de revitalizarlo, es la búsqueda de la intelectualidad latinoamericana por encontrarse un puesto dentro de la jerarquía occidental. Espiritualizándose, se convierte en humanista. Sentándose en el trono de lo "espiritual", cree hallar así una justificación de sus ideales forjados en la lucha contra su posición de apéndice. De tal manera que se autodesigna abanderada de la renovación del hombre dentro del contexto cultural europeo y latinoamericano.

Allí está su autoconciencia cultural.

La ruptura con el positivismo en México tuvo mucho que ver con la caída de la dictadura de Porfirio Díaz. La revolución que se inició en 1910 se continúa igualmente en el plano ideológico como reacción contra la teoría positivista adoptada por el dictador y el partido de los científicos. . *Antonio Caso* comenzó el desligamiento con el porfirismo, con la misma violencia que los revolucionarios destruyeron el orden político y social.

Caso comenzó la destrucción otorgando prioridad a la filosofía del hombre sobre la cosmología. Podemos vivir sin conocer nada o no conocer la naturaleza de las cosas, "pero no podíamos vivir sin saber cómo es bueno vivir". Por ello Caso postula una moral antes que una cosmología. "La filosofía es la teoría de la dicha, de la felicidad, de la beatitud. . . ". La moral tiene primacía sobre cualquier otro aspecto del mundo".

Si Caso se adentra en el plano cosmológico es para averiguar qué significado y qué finalidad tienen para el hombre los distintos niveles de la existencia. Distingue fundamentalmente tres: la existencia como economía, como desinterés y como caridad.

La primera corresponde al mundo biológico. Contra el positivismo afirma que la naturaleza biológica, tan exaltada por ellos, no es más que el modo de la economía. Como la apropiación es disputa, el mundo biológico consiste en economía y violencia. El principio metafísico que regula la vida es en los seres biológicos egoísmo inconsciente, consciente en el hombre. Este egoísmo inconsciente es la esencia de la vida biológica.

Si la moral del hombre se reduce a impulsos biológicos, deduce Caso contra el positivismo, he ahí porqué todas las filosofías imperialistas sean la apoteosis de la existencia como economía. Tienen como fundamento "la asimilación del mundo, el aprovechamiento universal para una economía individual, la digestión y la asimilación de la existencia entera". Caso pone así al descubierto la trascendencia moral que tenían los ideales burgueses sostenidos por el grupo que se reunía en torno a Porfirio Díaz. El porfirismo resulta ser entonces, para Caso, la verdadera imagen del hombre como economía;

"el hombre que domina, que adquiere, que capitaliza. . .", que creía que "la riqueza es el solo asiento de los gobiernos fuertes".

Caso señala además que el afán económico de la ciencia positivista veda el conocimiento real del mundo. Esta ciencia sólo maneja ideas momias, rellenas de paja, falsos arquetipos que estallan y se desvanecen como ilusiones al enfrentarse al torrente continuo de la realidad.

El positivismo, a través de la educación, había enseñado al hombre a ser egoísta, amparándose en postulados pretendidamente científicos. Ahora bien, "un pueblo que se educa solamente en la ciencia es un pueblo sin entusiasmo, sin ideales". Hay otras formas de existencia que el pueblo mexicano debe conocer, "algo superior a la existencia como economía, y es la existencia como desinterés y como caridad".

La existencia como desinterés corresponde a la esfera del arte, es la vida estética misma, y sólo es posible como intuición desinteresada. "Las cosas y los seres se ven entonces no para cumplir fines prácticos ni teóricos, sino en su propia naturaleza, para contemplarlos. Son como se ven". Por ello, para Caso, "toda ontología filosófica principia en lo estético".

Avanzando aún más, Caso expresa que la más valiosa de las formas de existencia es la opuesta a la economía, y es la existencia como caridad. Sólo en ella vive el hombre plenamente su humanidad. "La caridad consiste en salirse de uno mismo, en darse a los demás, en brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento". La caridad es libertad, porque se rebela contra las leyes del universo biológico y las contraría. "La explosión de fuerza que implica el sentimiento de la caridad al vencer las resistencias del egoísmo", es una energía que desvía la fuerza biológica y sus impulsos.

Pero no es en la contemplación sino en la acción donde se alcanzan las supremas verdades. "La verdad suprema no está en la inteligencia, sino en la acción". La caridad es acción. Sin embargo, Caso cae en la concepción burguesa monumental de la historia cuando afirma que :

"Al pueblo no puede ofrecerse como norma de acción tratados abstrusos de filosofía; pero sí es posible mostrarle que los hombres superiores son quienes mejor han realizado la naturaleza humana.

Los héroes, los mártires, los santos, son más hombres que los demás. Si queréis realizar lo intrínseco de la humanidad, obrad como ellos Sed avuestra vez, santos, místicos y héroes”.

Los fundadores coinciden todos en oponer al naturalismo de los positivistas —que nos equipararon con lo animal, una jerarquía axiológica de la existencia superior. Un humanismo que se sustrae a los puros valores derivados de la biología. Con esto han abierto nuevos horizontes al despliegue de la comprensión de la cultura latinoamericana. Ahora, el *para qué* de la evolución y de la llamada “independencia” es pensado en función de un nuevo hombre, de una cultura revitalizada que tiende a ocupar un papel de gran significación espiritual dentro del concierto internacional. Tal como lo postula Vasconcelos, el destino de la cultura latinoamericana está en función de los aportes humanos y espirituales que pueda crear. Y los hombres que han forjado esta cultura, en situaciones afrentosas y dependientes, tienen potencialidades suficientes para realizarse asimismo como hombres en un futuro que los reivindique y los eleve. Pero dicha labor carece de sentido si no se revaloriza el pasado cultural.

BIBLIOGRAFIA

- ARDAO, Arturo, *Introducción a Vaz Ferreira*, Ed. De Barreiro y Ramos, Montevideo, 1961.
- BOLIVAR, Simón, *Escritos políticos*, Alianza, Madrid, 1971.
- CASALLA, Mario, “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, en *Nuevo Mundo*, No. 1, Buenos Aires, 1973.
- ETCHECOPAR, Máximo, “América como problema”, en *II Congreso Nacional de Filosofía*, Ed. Suramericana, Buenos Aires, 1973.
- FERNANDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en Nuestra América*, Ed. Abejón Mono, Bogotá, 1974.
- KORN, Alejandro, *La libertad creadora*, Losada, Buenos Aires, 1944.
- LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, Porrúa, México, 1978, 2a. ed.
- MAYER, Jorge, *Las “Bases” de Alberdi*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- MIRO QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974.

PEREZ BOTERO, Luis, "Bases filosóficas y sociológicas de El Memorial de Agravios", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Nos. 8 - 9, CED-USTA, Bogotá, 1981.

PRO, Diego, "Americanismo y europeísmo en Alberdi y Goussac", en *Nuevo Mundo*, 1/3, Buenos Aires, 1973.

REYES, Alfonso, "Notas sobre la inteligencia americana", en *Latinoamérica*, No. 15, UNAM, México, 1978.

RIVADENEIRA, Antonio José, *Bolívar: integración y libertad*, Tiempo Americano, Bogotá, 1981.

SALAZAR RAMOS, Roberto J., "Conciencia y autoconciencia cultural latinoamericana", en *Franciscanum*, No. 57, Universidad San Buenaventura, Bogotá, 1977.

SALMERON, Fernando, "Los filósofos mexicanos del siglo XX", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México, 1973.

SIERRA, Justo, "Inauguración de la universidad nacional", en *Latinoamérica*, No. 5, UNAM, México, 1978.

STABB, Martín, *América Latina en busca de una identidad*, Monte Avila, Caracas, 1969.

VARIOS, *Temas de antropología latinoamericana. Antología*. El Buho, Bogotá, 1982.

VASCONCELOS, José, *Ética*, M. Aguilar Editor, Madrid, 1932.

VILLEGAS, Abelardo, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963.

VILLEGAS, Abelardo, "El liberalismo mexicano", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1973.

ZEA, Leopoldo, "El positivismo", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1973.

ZEA, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1980.

ROBERTO SALAZAR. Licenciado en filosofía, profesor de la Universidad Central y ensayista.