

COLECCIÓN CONFLUENCIAS

José Martí y el humanismo en América Latina

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ

Prólogo de Enrique Ubieta Gómez

CONVENIO ANDRÉS BELLO



EL AUTOR

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ

Académico titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Doctor en Ciencias (Cuba, 1995). Doctor en Filosofía (Lepizig, 1980). Profesor titular de la cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas. Autor de varios libros sobre teoría de la cultura, la modernidad y el pensamiento filosófico latinoamericano y de numerosos artículos científicos, publicados en Cuba y en otros países. Ha dirigido varios proyectos de investigación y tesis doctorales en su país y en el exterior. Ha sido ponente en múltiples congresos internacionales. Ha impartido cursos de posgrado y conferencias en varias universidades de América Latina, España, Estados Unidos, Rusia y Alemania. Ha obtenido varios premios y distinciones por su labor intelectual.

JOSÉ MARTÍ Y EL HUMANISMO LATINOAMERICANO

Una tarea de precisión del pensamiento de José Martí, así como el de otros valores del humanismo latinoamericano en el siglo XIX y buena parte del siglo XX, es el que lleva a cabo en este libro el profesor Pablo Guadarrama González. Cuáles son las atribuciones y la esencia de ese humanismo, cuál la virtud que lo caracteriza, qué lo hace sui géneris, es decir, diferente del europeo, cuáles son las relaciones que sostiene con la realidad de su tiempo, qué sitio ocupa en el espacio cultural de Occidente, de qué manera las ideas foráneas son procesadas y transmutadas en materia original son asuntos que Guadarrama González, autoridad en el estudio de la trayectoria del pensamiento latinoamericano, acude a

Continúa en la solapa posterior

Í y el humanismo en América Latina

Pablo Guadarrama González

José Martí y el humanismo en América Latina

Edición del Convenio Andrés Bello

Unidad Editorial

Ana Milena Escobar Araújo
SECRETARIA EJECUTIVA

Omar Muñoz Ramírez
SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

DIRECCIÓN EDITORIAL José Antonio Carbonell B.

DISEÑO GRÁFICO Camila Cesarino Costa

REVISIÓN DE TEXTOS Enrique Dávila Martínez

IMPRESIÓN Editorial Gente Nueva

© 2003, Pablo Guadarrama González

© 2003, Convenio Andrés Bello

Derechos reservados.

Prohibida la reproducción parcial o total de su contenido,
sin previa autorización de los editores.

ISBN 958-698-121-5

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

Convenio Andrés Bello

Avenida 13 (paralela de la Autopista) N° 85-60

Teléfono [571] 6449292 Fax [571] 6100139

Página web: <http://www.cab.int.co>

Bogotá, D. C. Colombia

Guadarrama González, Pablo

José Martí y el humanismo en América Latina / Pablo Guadarrama
González. Bogotá : Convenio Andrés Bello, 2003

236 p. -- (Colección Confluencias)

ISBN 958-698-121-5

1. MARTÍ, JOSÉ, 1853-1895. 2. HUMANISMO. 3. FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA. 4. POSITIVISMO. 5. ALINEACIÓN (FILOSOFÍA) 6. RODÓ,
JOSÉ ENRIQUE, 1872-1917. 7. VASCONCELOS, JOSÉ, 1881-1959. 8.
HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO, 1884-1946. 9. MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS,
1895-1930. 9. PENSAMIENTO FILOSÓFICO

CDD 144

CONTENIDO

- 9 EL AUTOR
- 11 PRÓLOGO, POR ENRIQUE UBIETA GÓMEZ
- 13 Humanismo y desalienación:
un proyecto histórico inacabado
- 28 El proyecto humanista en el pensamiento
latinoamericano. Bases éticas
- 62 El tema de la cultura en el pensamiento
latinoamericano
- 77 Martí y el positivismo sui géneris latinoamericano
- 93 Martí y la conceptualización latinoamericana
de humanismo
- 114 Humanismo práctico y desalienación en José Martí

- 131 Enrique José Varona ante la condición humana
- 155 El humanismo vital de José Enrique Rodó
- 169 El monismo estético de José Vasconcelos
- 201 El *humanismo americanista* de Pedro Henríquez Ureña
- 219 La dimensión concreta de lo humano
en José Carlos Mariátegui

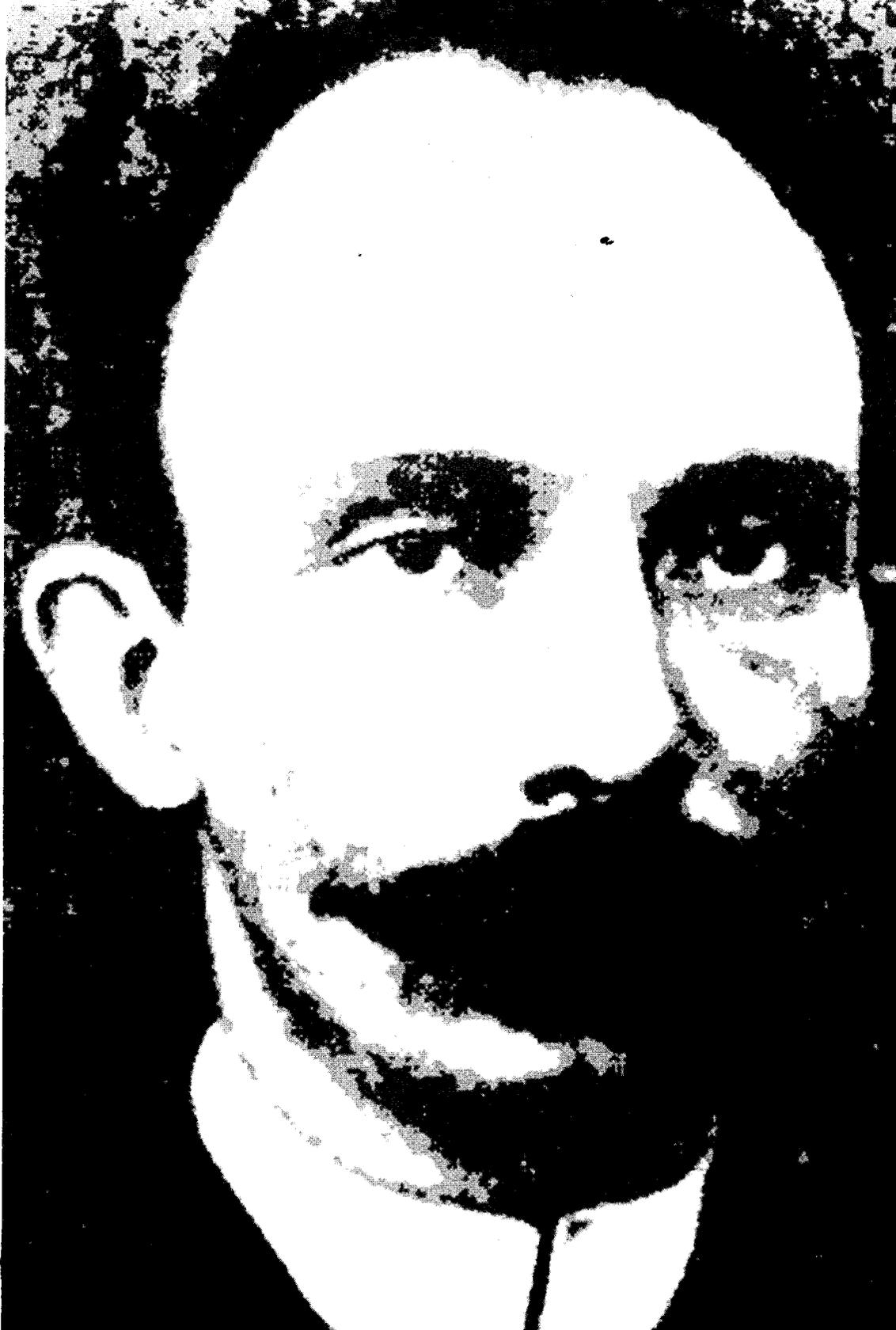
NOTA INTRODUCTORIA DEL AUTOR

EL TEMA DEL HUMANISMO nos ha motivado desde nuestros primeros estudios sobre la trayectoria del pensamiento latinoamericano. En trabajos anteriores hemos querido analizar algunas de sus particularidades en distintas épocas, así como el quehacer de pensadores de *nuestra América*.

En esta ocasión se trata de un conjunto de ensayos, algunos de ellos presentados en congresos internacionales dedicados al pensamiento del héroe nacional cubano José Martí. Otros fueron elaborados especialmente para este libro. En él se aspira, además de la valoración de la talla de sus ideas, a recuperarlas para las circunstancias actuales de esa gran patria bolivariana que Martí también soñó.

Nuestro agradecimiento más profundo va dirigido, ante todo, a Martí, por haber sido lo que fue y por seguir inspirando tanto a los cubanos como a muchos hombres que en todas partes del mundo luchan por la dignificación humana.

También debemos agradecer al sinnúmero de personas que nos han impulsado y animado en estos estudios sobre el pensamiento latinoamericano, en especial sobre el de José Martí. Los nombres no importan, sino sus actos. A todos ellos gracias por estimularnos a pensar y a tratar de actuar en correspondencia con nuestras ideas.



Por Enrique Ubieta Gómez

CUANDO EN 1982 anunciaron en la Facultad de Filosofía de la Universidad Estatal de Kiev la inusual presencia de un conferencista invitado proveniente de Cuba, nosotros, estudiantes cubanos de quinto año, sonreímos doblemente prejuiciados: primero, porque conocíamos a ciertos ‘aspirantes’ — aspiraban a ser, según una literal y mala traducción, ‘candidatos a doctor’ — que reunían muchos méritos personales, pero pocos estrictamente académicos; segundo, porque una formación eurocéntrica y teoricista nos hacía desconocer y despreciar la tradición latinoamericana de pensamiento. El conferencista se nombraba Pablo Guadarrama, y no habló de Hegel, sino de Enrique José Varona. Un amigo y yo le traducimos, con incredulidad, ante un auditorio sorprendido.

Después, ya en Cuba, fueron dos las fuentes de referencia que tuve de Pablo: la lectura de sus textos, todavía solitarios en el análisis de la producción filosófica nacional, siempre útiles en mis estudios de pensamiento cubano, salvadora reorientación que me propició el Instituto de Literatura y Lingüística de La Habana; y los comentarios de mis amigos de Santa Clara, ahora colegas suyos de la Universidad Central. Pablo es un autor informado, polémico, un trabajador incansable y un promotor de los estudios filosóficos; su biblioteca es probablemente la más completa

¹ Ex director del Centro de Estudios Martianos de La Habana.

del país en temas y autores latinoamericanos, abierta a la consulta de todos, incluidos, en primer lugar, los más jóvenes.

Ahora es menester decirlo: cuando los filósofos cubanos (jóvenes y menos jóvenes, con las excepciones que fija la regla) andábamos de espaldas a la tradición latinoamericana y de cara a la teoría soviética —esteuropea o euro-occidental—, lo que, desde luego, no es un error, sino parte de esa misma tradición ignorada o subestimada, Pablo se empeñó en reconstruir, desde el marxismo, los hilos lógicos que nos unían al pasado. Hoy podemos disentir de sus argumentos o de su enfoque, pero mucho le debemos por habernos redescubierto un cuerpo histórico. Pablo no sólo le tendió puentes críticos al pasado, sino que restituyó el diálogo con los colegas del continente. No fue el único, repito, pero sí el más constante.

Por eso no me sorprendió este nuevo libro suyo —compilación de sus artículos y conferencias— sobre o desde José Martí. Cree que para cualquier investigador cubano o latinoamericano la obra —acto y palabra, texto y vida— de José Martí nunca es tránsito impune: es punto de llegada o de partida. A él se llega primero como deslumbramiento, de él se parte lleno de luz al re-conocimiento amoroso y racional del mundo; pero, una y otra vez, se llega y se parte de Martí, como escalones de una espiritualidad, de una sabiduría que siempre nos ofrece aristas nuevas.

Es un camino de muchas puertas, pero especialmente fructífero desde el marxismo. Martí es la clave de Cuba, la clave de nuestra América; fue un marxista cubano, Julio Antonio Mella, el primero en señalar su vigencia para el siglo xx y fue una revolución socialista la que desmitificó su imagen, la que echó a andar nuevamente sus piernas esculpidas en mármol.

Pablo nos entrega en este libro sus entradas y salidas del universo martiano, que es universal por ser latinoamericano, por ser el de los pueblos oprimidos, el del hombre y la mujer plenos del siglo xxi. Pablo va a reincidir en la meditación martiana y escribirá quizás otros textos; si antes no nos había entregado un libro sobre Martí es porque tuvo que recorrer primero un largo camino de búsquedas. Ahora quisiera pedir a los lectores que abran sus puertas a la obra de José Martí para conocernos y entendernos mejor, para luchar y vencer juntos por un futuro mejor.

Humanismo y desalienación: un proyecto histórico inacabado

RESULTA PARADÓJICO que mientras la comunidad internacional ha discutido con ardor en los tiempos recientes si debe crear o no un alto comisionado para enjuiciar las violaciones de los derechos humanos que se cometen en el mundo, algunas filosofías hayan querido inaugurar y despedir el siglo XX, poniendo en la picota al humanismo. Desde que la filosofía se constituye en actividad intelectual, específica el componente humanista ha estado presente como elemento consustancial a toda reflexión cosmovisiva. Aunque no han faltado momentos en el devenir de aquella en los que el lugar de la problemática antropológica ha sido desplazada —como en el medioevo— o en que la condición humana ha sido cuestionada ante evidencias de imperfección, etc., ha prevalecido como tendencia regular la confianza en la perfectibilidad humana y en el papel enriquecedor de la moral.

Nietzsche abrió los ataques contra aquellas concepciones que conciben la existencia de una progresiva trayectoria del género humano. A su juicio, constituía un gran error “considerar al hombre actual (Europa) como el tipo superior humano”,¹ ya que para él los griegos y los hombres del Renacimiento eran superiores a los actuales y el incremento de la moralidad, en lugar de enaltecer al hombre, había marcado su decaden-

¹ Friedrich Nietzsche, *Obras completas*, t. XIII, Buenos Aires, Editorial Aguilar, pág. 292.

cia. Tal concepción del desarrollo humano podía atentar contra cualquier intento de elevar al hombre a niveles más dignos de existencia que no fuese el cultivo de la incontenible voluntad, especialmente del hombre europeo, para quien, según su criterio, debía construirse la historia. Por el hecho de partir de una postura marcadamente misantrópica, su filosofía constituye una de las antítesis del humanismo.

Tampoco resulta casual que Heidegger, quien contribuyó notablemente en su célebre carta "Sobre el humanismo" a la divulgación de la idea de la crisis de éste al vincularlo al ocaso de la metafísica, haya coqueteado con el régimen nazi, con lo que dio pruebas también de que este debate no se circunscribe al mundo de la teoría.

En la actualidad, cuando el fracaso del "socialismo real" se identifica como la consumación de la inutilidad del humanismo, la filosofía posmodernista busca innumerables argumentos para acentuar la tesis sobre la presumida causa perdida del humanismo. La renuncia a esta concepción está unida a la conformista concepción que presupone abandonar cualquier proyecto que se proponga niveles superiores de desalienación humana. Pues, como asegura Lyotard: "El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría pues, recurrir ni a la dialéctica del Espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso científico posmoderno".² Queda claro, entonces, que ser 'científico' presupone aceptar el mundo tal y como está y no proponerse mejorarlo un ápice, como índice de la mejor forma de contemplativa *interpretación teórica* del mundo.

La cuestión no sólo trasciende los planos sociopolíticos, donde, indudablemente, siempre resulta más comprometida y riesgosa, sino que llega a todos los órdenes de la sociedad contemporánea, pues, a juicio de Vattimo, la crisis del humanismo está relacionada "con el crecimiento del mundo técnico y de la sociedad racionalizada...".³ Siguiendo esta lógica, la humanidad estaría condenada fatalmente al ocaso de los valores humanistas, a menos que esté dispuesta a renunciar a seguir cultivando la ciencia, la técnica y el racional aprovechamiento y ordenamiento de la vida social, conquistas estas que jamás estará en disposición de echar por la borda.

² F. Lyotard, *La condición posmoderna*, México, Ediciones Rei, 1989, pág. 109.

³ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990, pág. 36.

Por otro lado, resulta más preocupante que la resignada aceptación de un deterioro del humanismo, concebido en su sentido académico más genérico, pueda servir de justificación a prácticas que alejen al hombre del humanitarismo y de la filantropía que usualmente han acompañado a ese movimiento. Nikolai Berdiaeff planteaba: “El fin del humanismo señala también el fin del humanitarismo”.⁴ Esto último es lo que puede resultar más preocupante en las actuales circunstancias, cuando las brechas de desarrollo económico entre los países del Norte y del Sur y entre los sectores sociales dominantes y las amplias masas populares se acrecientan con la oleada neoliberal.

El humanismo, entendido en su formulación más amplia, ha encontrado innumerables definiciones. Usualmente se maneja en su expresión clásica histórica como ese movimiento cultural que se despliega en la época renacentista entre aquellos intelectuales, profundos admiradores de la cultura grecolatina, que intentaban rescatar la dignidad humana tan atrofiada por siglos de servidumbre y teocentrismo. En tal caso se presenta como un nuevo tipo de “fe en los valores humanos hechos para el hombre, y, por tanto, trascendencia del Logos”,⁵ por lo que no se diferenciaría mucho de otro tipo de religiosidad, en tal sentido antropocéntrica, lo cual no deja de implicar algunos riesgos.

Algo más apropiado sería concebirlo en sentido general, según García Galló, como “un conjunto de ideas que destacan la dignidad de la persona, la preocupación por su desarrollo armónico y la lucha por crear condiciones favorables al logro de tales fines”.⁶ En este caso se acentúa mucho más el carácter activo del hombre como sujeto transformador de sus condiciones de existencia, en correspondencia con ideales de vida dignos.

El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad, se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente, y, a partir

⁴ Nikolai Berdiaeff, *Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo*, Editoriale Bombiani, 1947, pág. 25.

⁵ Giuseppe Toffannin, *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Buenos Aires, Ediciones Nova, 1953, pág. 514.

⁶ G. J. García Galló, “El humanismo martiano”, en *Simposio internacional de pensamiento político y antiimperialismo. Memorias*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1989, pág. 118.

de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual de manera que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente. La toma de conciencia de estas limitaciones no se constituye en obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas se dirigen a la reafirmación del hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo.

Todo poder supuesto a potencias aparentemente incontroladas por el hombre, que son expresión histórica de la incapacidad de dominio relativo sobre sus condiciones de existencia y engendradas consciente o inconscientemente limitando sus grados de libertad, se inscriben en el complejo fenómeno de la enajenación. Desde el mundo antiguo aparecen manifestaciones precoces que indican la preocupación humanista y desalienadora del hombre, pese a que no hayan sido formuladas en tales términos. Tanto en China, en India —donde la ética alcanzó niveles impresionantes desde la antigüedad— como en las culturas amerindias y de otras latitudes hay evidencias del privilegiado lugar que se le otorgó siempre al hombre, aun cuando se subordinara su existencia a la creación divina. Confucio y sus discípulos preferían rechazar toda especulación sobre el universo para “hacer del hombre el objeto propio del saber”⁷ a tenor con las ideas humanistas que profesaban. En India prevaleció una concepción eminentemente dinámica del hombre, opuesta a la pasividad que por lo regular se observaba en otras culturas.⁸ Sin embargo, el desmedido elogio de los indiscutibles valores de la cultura griega conduce en ocasiones a hiperbolizaciones, como la de considerar que estos fueron los primeros en preocuparse por los problemas eminentemente humanos,⁹ desconociendo los extraordinarios aportes de otras culturas

⁷ “Para ellos el principio de este saber, único interesante y el único eficaz, era la vida en sociedad, el trabajo del conocimiento, de vigilancia, de perfeccionamiento proseguido en común, la cultura humanista, gracias a la cual el hombre se constituye en dignidad”. Michel Granet, *El pensamiento chino*, México, Editorial UTEHA, 1959, pág. 338.

⁸ P. Masson-Oursel y otros, *La India antigua y su civilización*, México, Editorial UTEHA, 1957, pág. 192.

⁹ “Probablemente el común denominador de los aportes de los griegos a la alta tradición intelectual de Occidente fue el descubrimiento del hombre”. Ralph Turner, *Las grandes culturas de la humanidad*, La Habana, Ediciones Revolucionarias, 1979, pág. 563.

antiguas, tanto orientales como occidentales, para la conformación del pensamiento humanista.

Es evidente que también fueron comunes al humanismo antiguo determinados rasgos pesimistas¹⁰ y lamentaciones que reflejaban cierto malestar de algunos sectores sociales por las relaciones esclavistas prevalentes y las formas humillantes que estas presuponían para gran parte de la población. Sin embargo, la mayor parte de la intelectualidad, que profesaba ideas humanistas, se encontraba en una ventajosa situación socioeconómica que le permitía apreciar la situación del hombre en el mundo desde una perspectiva optimista, aun cuando, filantrópicamente, llegasen algunos a manifestar sus deseos por mejorar la situación de los más sufridos. No es menos cierto que fue en la cultura griega donde el humanismo alcanzó ribetes descollantes. Este hecho se evidencia desde el mismo momento en que la preocupación cosmogónica y cosmológica fue cediendo terreno a la antropológica a través del giro llevado a cabo por los sofistas y, en particular, por Protágoras con su sentencia: "El hombre es la medida de todas las cosas".¹¹

Pero junto al pensamiento humanista, en la antigüedad se fueron conformando paulatinamente los gérmenes de lo que hoy en día denominaríamos elementos desalienadores. La alienación humana siempre presupone, antes de su despliegue pleno, la constatación de temores, indecisiones, incapacidad, impotencia por ignorancia, etc., factores que empequeñecen y limitan al hombre. El pensamiento humanista, por su naturaleza emancipatoria, es la antítesis de esas actitudes; sin embargo, en su devenir no puede evadir la compañía de tales rasgos debilitadores, que atentan contra el carácter afirmativo del hombre en el mundo.

La simple toma de conciencia de esas manifestaciones de obstáculos al amplio desarrollo de la libertad humana no constituye la actitud decisiva para su superación, pero, al menos, se convierte en factor propiciador para que otros pensadores y, lo que es más importante, líderes, políticos, funcionarios, etc., se esfuercen por realizarla en sus respectivos radios de acción. Así, por ejemplo, la inconmensurabilidad de la actividad consciente siempre ha preocupado a los filósofos desde la antigüedad hasta nuestros

¹⁰ G. Klaus; M. Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, t. 1, Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1970, pág. 484.

¹¹ Platón, *Obras completas*, t. 1, Buenos Aires, Ediciones Anaconda, 1946, pág. 660.

días, y aunque muchos de ellos, como Heráclito,¹² Platón, Berkeley, Spencer, etc., hayan puesto límites a la posibilidad del hombre de conocer el mundo y a sí mismo, ninguno paralizó su labor intelectual, dirigida, en última instancia, a ofrecerle herramientas epistémicas y éticas para conformar una vida superior.

La filosofía se ha ido construyendo en su historia universal como un permanente proceso de aportación parcial por parte de sus cultivadores —entre los cuales se encuentran también los pensadores latinoamericanos— de distintos instrumentos desalienadores que contribuyen en diferente grado a la consolidación del lugar del hombre en el mundo. Cuando han constatado los distintos peligros enajenantes, que en circunstancias diversas afloran en la vida humana, han aportado, en la mayor parte de los casos, las vías para superarlos.

No es menos cierto que no han faltado quienes se han limitado a constatar o a poner de manifiesto formas enajenantes, como la subordinación al poder de los dioses, de los gobernantes, de las fuerzas ocultas de la naturaleza, etc., sin contribuir mucho a encontrar los mecanismos para evadirlos, porque han partido de la fatal consideración de que estos son consustanciales a la condición humana. Pero de haber prevalecido estos criterios fatalistas en la historia de la civilización, hoy difícilmente podrían las nuevas generaciones humanas enorgullecerse de los avances alcanzados en todos los órdenes del perfeccionamiento social. Pero aun aquellos pensadores que se limitaron a plantear algunas de las modalidades que adquirirían las distintas formas de enajenación y no dieron otros pasos para superarlas, al menos prepararon el camino y sirvieron de premisa a sucesores más audaces que avanzaron algo más en el proceso desalienador del hombre.

Cuando Jenófanes evidenciaba que los hombres de las distintas culturas han imaginado a sus dioses con los rasgos antropomórficos de los habitantes de las regiones que habitan¹³ preparaba el camino a Epicuro,

¹² “No podrás descubrir los límites del alma aunque la recorras en todas direcciones, tan profunda es su medida”. Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, t. 1, Barcelona, Editorial Labor, 1963, pág. 27.

¹³ “Pero los mortales creen que los dioses tienen un nacimiento y vestiduras, voces y cuerpo similar al de ellos. Y los etíopes representan a sus dioses chatos y negros, y los tracios dicen que tienen ojos azules y cabellos rojos. Pero si los bueyes, los caballos y los

y, en especial, a Feuerbach y a Marx, para análisis superiores sobre la enajenación religiosa. Pero su labor no fue de simple constatación, sino también de sugerencia para que la acción humana no cesara en su incansable búsqueda. “No ha habido ni habrá jamás hombre alguno que tenga un conocimiento cierto en torno a los dioses —aseguraba— y en torno a todas las cosas de las cuales yo hablo; pues aún en el caso de que alguien dijese la verdad no tendría él mismo conciencia de ello. Pues no hay sino opiniones sobre todo. Los dioses no han mostrado a los hombres todo desde el principio, *pero los hombres buscan, y con el tiempo encuentran lo mejor*”.¹⁴ Tal era la mejor recomendación que podía ofrecerle a quienes pudieran albergar la idea de que el reconocimiento de la existencia divina suponía la absoluta inactividad y el conformismo.

El criterio de que el hombre debe ser el principal artífice de su autoperfeccionamiento impregnó todo el pensamiento griego y estuvo presente hasta en filósofos antagonistas como Platón y Demócrito. Este último, con acierto, sostenía que “la primera y mejor de todas las victorias es vencerse a sí mismo”.¹⁵ Consecuente con ese criterio, Epicuro quiso emancipar al hombre de su propensión hacia el vicio de los placeres, y otorgarle un digno lugar en su relación con los dioses al mantener a estos alejados de las vicisitudes terrenales. Recomendaba: “A la perfección de los dioses, que realiza el supremo ideal del sabio, debe ser dirigido un culto desinteresado de admiración, no el culto servil de la imploración y de los conjuros, constituido por el interés y el temor”.¹⁶ Similar actitud potenciadora y dignificante del hombre, que no es otra cosa que contribución desalienante, asumió también en su cuadrifármaco ante el temor a la muerte, al dolor, a las enfermedades, etc. No fue simple casualidad que Marx, quien hurgó en planos más profundos de la enajenación, eligiera a ambos pensadores para su tesis doctoral en filosofía.¹⁷

leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imagen del propio”. R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, t. 1, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1971, pág. 189.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, pág. 138.

¹⁶ *Ibid.*, t. II, pág. 308.

¹⁷ En la fundamentación de su elección, Marx argumenta: “Puesto que todos los filósofos antiguos partieron de la conciencia como de presupuesto —sin exceptuar a los escépticos—

El tema de la superación de la enajenación que producen los placeres mundanos en el hombre estuvo presente también en los representantes del idealismo, como en el caso de Platón, para quien “la sabiduría, la inteligencia, la memoria y todo lo que es de la misma naturaleza, la justa opinión y los razonamientos verdaderos son, para todos los que los poseen, mejores y más apreciables que el placer a la par más ventajoso a todos los seres presentes y futuros, capaces de participar de ellos”.¹⁸ No es posible considerar en un mismo grado los elementos desalienantes que se observan en pensadores idealistas que los que se revelan en materialistas como Demócrito o Epicuro, por el grado de trascendencia y objetivación que aquellos le otorgan a las ideas, entidades e instituciones, razón por la cual, no obstante coincidir en la creencia en los dioses, difieren sustancialmente en cuanto al lugar que ocupan por sus concepciones religiosas. Sin embargo, sus puntos de coincidencia en determinados aspectos humanistas y desalienadores son innegables. Platón, por ejemplo, aspiraba también a que el hombre lograra al máximo un equilibrio armónico entre las distintas partes de su alma para que se hiciera “dueño de sí mismo”,¹⁹ aun cuando pudieran diferenciarse los grados de dependencia del hombre que éste establecía con las distintas entidades, especialmente las divinas.

Unos y otros han concebido al hombre como un eterno insatisfecho con sus conocimientos, por lo que se ha planteado siempre enriquecerlos, aunque presuponga que jamás podrá alcanzar la sabiduría perfecta. Aristóteles inicia su *Metafísica* partiendo del criterio de que “todo hombre, por naturaleza, apetece el saber”.²⁰ Su colosal obra enciclopédica es una muestra de proyecto humanista, porque está dirigido a ofrecerle al hombre el mayor conocimiento posible alcanzado en su época sobre las

siempre les hizo falta un punto seguro de apoyo; tal función la cumplen las representaciones, tal como se hallan en el saber general. Epicuro, en cuanto filósofo de la representación es, en este punto, el más riguroso, y define por eso, mejores tales condiciones de fundamento. Es, además, el más consecuente, y lleva así, como los escépticos, por otra parte, a su perfección a la filosofía antigua”. Karl Marx, “Tesis doctoral”, en Karl Marx; Friedrich Engels, *Categorías fundamentales* (1836-1844), Caracas, Ediciones del Rectorado de la Universidad Central de Venezuela, 1991, pág. 121.

¹⁸ Platón, *op. cit.*, pág. 573.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 217.

²⁰ Aristóteles, *Metafísica. Política*, La Habana, Editorial Estudios, 1968, pág. 33.

más diversas esferas del saber humano. Su intención desalienadora por la vía epistémica es marcada, pero también lo es cuando propone formas superiores de gobierno político que superen las enajenantes modalidades de oligarquías y tiranías, a pesar de que por su rígida imagen del universo y por su 'naturalista', teleológica y enajenante concepción de la esclavitud en ocasiones quede atrapado en los planos cosmológico y antropológico.²¹ Su máxima aspiración, como queda plasmado a través de toda su ética, es lograr un hombre virtuoso y digno,²² que se enaltezca permanentemente. El cultivo de la dignidad humana —más allá de limitaciones clasistas— constituyó un elemento sustancial en su pensamiento social que le hace ocupar un sitio destacado en la trayectoria del humanismo antiguo.

La lucha del humanismo frente a las tendencias enajenantes opositoras fue adquiriendo en la filosofía romana nuevos ribetes. El primero trataba de mantener viva la tradición desalienante de pensadores como Tito Lucrecio Caro, quien, siguiendo la tradición epicúrea, sostenía: “¡Oh raza de los hombres sin ventura! ¡Cuándo a los dioses concedió existencia y los armó de cólera inflexible, cuántos gemidos, asimismo entonces, qué heridas y qué llantos a nuestra descendencia ocasionaron!”²³

Mientras los elementos enajenantes afloraban de manera temprana en la era cristiana en varios pensadores, uno de ellos, el esclavo-filósofo Epicteto, recomendaba a los hombres, en concordancia con los tiempos que se anunciaban, lo siguiente: “Lo principal, haz de saberlo, es tener creencias sólidas, pensar que existen y gobiernan el mundo con bondad y

²¹ Según él, “el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente esclavo”. *Ibid.*, t. III, pág. 375. Más que naturalista esta visión aristotélica es teleológica y fatalista, como toda su filosofía.

²² “La dignidad ocupa una posición intermedia entre la autosuficiencia y la cortesía servil. Su campo es el de las relaciones e intercambios de la vida social. El hombre suficiente es el que evita todo intercambio y conversación con sus semejantes o compañeros; su verdadero nombre parece haberle sido dado por esta característica, porque el autosuficiente es el que se basta a sí mismo. Por otra parte, el hombre servilmente cortés u obsequioso quisiera tratar y frecuentar a todos los hombres de cualquier manera y en cualquier circunstancia. Ninguno de ellos merece encomio. Pero sí lo merece el hombre digno, que guarda una posición intermedia entre ambos. Este, en efecto, ni trata con todos los hombres ni huye el trato de todos: trata con los que tienen un mérito o son dignos de ello, y tan sólo con ellos”. Aristóteles, *Gran ética*, Madrid, Editorial Aguilar, 1964, pág. 100.

²³ Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, 1968, pág. 273.

con justicia y que te pusieron sobre la tierra para que los obedezcas y para que te doblegues a todo acontecer y lo aceptes de una manera voluntaria...".²⁴ Ese sería el nuevo sesgo que irían tomando las reflexiones antropológicas durante varios siglos.

La visión humanista del mundo sufrió una fuerte sacudida durante el medioevo cuando la concepción teocéntrica del mundo desplazó a todo criterio que pretendiera otorgarle al hombre un lugar más allá del concebido por la interpretación unilateral de las sagradas escrituras. Una de las supremas expresiones de ese criterio, que inculcaba la subordinación total del hombre respecto a Dios, se alcanza en Tomás de Aquino, para quien "en sólo Dios consiste la beatitud del hombre".²⁵ A su juicio, "para el conocimiento de cualquiera verdad necesita el hombre del divino auxilio, de manera que el entendimiento sea movido por Dios a sus actos".²⁶

Superar esa concepción empujadora del hombre sería el largo empeño de la filosofía de los nuevos tiempos. Lograr el retorno del hombre a sí mismo constituyó la esencia del movimiento renacentista,²⁷ pero sus objetivos parecían ser incluso más ambiciosos, pues se trataba, como plantea Windelband, de otorgarle también un puesto en el cosmos.²⁸ El reconocimiento de las potencialidades humanas se convirtió en tarea fundamental de los principales humanistas de esa época, que encontraron un paradigma en el mundo grecolatino donde el hombre había alcanzado extraordinarios éxitos en la conquista de su condición de Ser por excelencia, al menos en este planeta.

Los logros alcanzados en el desarrollo científico y técnico en ese período expansivo de la historia humana, cuando la sociedad burguesa se resiste a seguirse conservando en los estrechos límites de los muros

²⁴ Epicteto, "Enquiritidion. Manual", en Julián Marías, *op. cit.*, pág. 206.

²⁵ Tomás de Aquino, "Summa teológica", en Eduardo Torres, *Antología del pensamiento medieval*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975, pág. 426.

²⁶ *Ibid.*, pág. 477.

²⁷ N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, La Habana, Editorial Estudios, 1967, pág. 24.

²⁸ "De ahí que tome la filosofía natural del Renacimiento como punto de partida de su problemática; el puesto del hombre en el cosmos, y la metamorfosis de las ideas que se lleva a cabo en este aspecto bajo el influjo de las invenciones y descubrimientos así como el cambiante estado cultural por ellas provocado, llegó a ser decisivo para la nueva imagen de la cabal concepción del mundo". W. Windelband, *Historia de la filosofía antigua*, México, Antigua Librería Robredo, 1943, pág. 47.

ciudadinos, posibilitan cada vez una mejor comprensión del valor de lo humano, aun cuando no haya sido cotizado igualmente en aquellos nacientes países del capitalismo como en las colonias que los amamantarían hasta nuestros días. A partir de ese momento el saber humano recobró la dignidad perdida, por cuanto se identificó con las nuevas formas de poder. Las audaces teorías cosmovisivas de Copérnico,²⁹ Kepler o Bruno se hicieron peligrosas no sólo para las creencias religiosas hasta entonces dominantes, sino también para los intereses socioeconómicos feudales que resguardaban frente a la ofensiva de las fuerzas sociales emergentes.

La tesis de Francis Bacon en su “Nuevo órgano” de que “en el hombre ciencia y poder coinciden en un mismo punto, porque el desconocimiento de la causa hace imposible la obtención del efecto correspondiente”,³⁰ sintetiza la labor que emprendería el hombre moderno por ocupar paulatinamente niveles superiores de vida y dejar atrás aquellos elementos extraños a su naturaleza emancipatoria. El afán por lograr una aceleración en el conocimiento científico, que le posibilitara al hombre crear mejores condiciones de existencia, y la superación del oscurantismo y la superstición, hacían parecer que se aproximaba el fin de toda alienación humana.

Sin embargo, muy pronto algunos de aquellos titanes del pensamiento, que habían emprendido esa colosal empresa, indudablemente humanista y desalienadora, se percataron de que, cual pesada rémora, otros factores, como la injusta distribución social de la riqueza, frenaban el avance hacia el *humanismo real*. Los utopistas del Renacimiento fueron los abanderados de la denuncia de los hasta entonces soslayados ingredientes enajenantes, que a partir de entonces se irían constituyendo en blanco preferido de los nuevos portavoces de la desalienación. Tomás Moro, al respecto, escribía que “estimo que dondequiera que exista la propiedad

²⁹ “Copérnico y el significado histórico de su obra, en el siglo XVI, nos parece que traducen la dialéctica del poder y el saber en sus interrelaciones y dominios al ser un símbolo de toda una tradición y contradicción de la mística y de la razón del Renacimiento, traducido como su osadía y su temor a la grandeza y la miseria de la raza humana mediante un mundo que perdía su finitud”. Elena Moraes García, “Poder e saber, saber e poder no seculo XVI. Uma análise sobre o caso Copérnico”, en *Uma história da filosofia. Razão e mística na ideia de media*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro - Universidade Aberta, 1988, pág. 165.

³⁰ Francis Bacon, “Nuevo órgano”, en Julián Marías, *op. cit.*, pág. 846.

privada y se mida todo por el dinero será difícil lograr que el Estado obre justa y acertadamente, a no ser que pienses que es obrar con justicia permitir que lo mejor vaya a parar a manos de los peores, y que se vive felizmente allí donde todo se haya repartido entre unos pocos que, mientras los demás perecen de miseria, disfrutan de la mayor prosperidad".³¹

A partir de entonces la lucha contra las distintas formas de enajenación traerá aparejada de un modo u otro, cada vez en mayor grado, la definición ante la problemática socioeconómica. El estudio de las demás formas de alienación no se abandonará; por el contrario, se irán esclareciendo progresivamente con la Ilustración,³² la filosofía clásica alemana, el marxismo y algunas filosofías del siglo xx. Pero, precisamente, al irse delimitando el decisivo significado de la enajenación en las relaciones económicas, se fueron haciendo más comprensibles sus múltiples modalidades, especialmente las surgidas en las novedosas condiciones del mundo contemporáneo.

El concepto de enajenación, que hasta entonces había tenido una connotación eminentemente religiosa, como éxtasis o grado de ascensión mística hacia Dios,³³ fue tornándose más terrenal y con una carga sociológica más declarada. En ese momento se trataba de procesos en los cuales el hombre, como agente consciente, tenía su cuota de responsabilidad en la gestación de los poderes enajenados. De ese modo, Rousseau, quien también fue agudo crítico de la principal forma de enajenación que constituye la propiedad privada sobre los medios fundamentales de producción, especialmente la tierra, utiliza el concepto en diferentes planos, entre ellos en el proceso mediante el cual el individuo, a través del contrato social, cede parte de sus prerrogativas en favor de la comunidad,³⁴ a la cual él, en última instancia, se subordinará. El ginebrino apuntó

³¹ Tomás Moro; T. Campanella, *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pág. 35.

³² En esa labor tendría también un lugar especial la Ilustración latinoamericana al aportar ideas de profundo contenido humanista y desalienador, algo que hemos analizado en nuestro texto "Humanismo e ilustración en América Latina", en Pablo Guadarrama y otros, *Filosofía en América Latina*, La Habana, Editorial Félix Varela, 1997.

³³ N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, La Habana, Ediciones Revolucionarias, 1966, pág. 402.

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Obras escogidas*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1973, pág. 612.

que ante las desigualdades naturales que existen entre los hombres se hace prevalecer la igualdad social, que presupone desestimar las diferencias naturales. No cabe duda de que este proceso constituye también una forma de alienación como lo es el igualitarismo, que ha empantanado algunos proyectos socialistas contemporáneos.

La teoría de la alienación de tal modo se articuló a las concepciones jusnaturalistas prevalecientes en el siglo XVIII sobre el contrato social, en las que se acentuaba la pérdida por parte del hombre de su libertad originaria y, en particular, la del individuo frente a los poderes del Estado, convenciones, instituciones, etc. Pero, al tiempo, al signo negativo que hasta entonces siempre había en este concepto se le añadió una carga positiva,³⁵ pues a partir de entonces se entendería también como el paso a una etapa superior de comunidad y asociación humanas que superaba estadios anteriores más primitivos. Posteriormente también encontraría eco en la economía política inglesa a través del proceso de objetivación del valor de los productos, premisa de la que partiría posteriormente Marx para plantear su teoría del fetichismo de las mercancías.

La antropología naturalista que prevaleció durante el siglo XVIII, especialmente entre los materialistas franceses, desarrolló una propensión a considerar al hombre un ser tan natural como los demás que pueblan esta tierra, como se aprecia en el caso de Holbach,³⁶ porque su intención desalienadora estaba orientada a presentarlo como un producto de la naturaleza misma sin necesidad de la intervención de fuerzas divinas para su existencia y desarrollo. Esa justificada intención desalienadora, sin duda, atentaba contra la consideración que tradicionalmente el humanismo moderno le venía asignando al hombre, aunque mucho menos que la degradación provocada por el darwinismo social decimonónico. Esto no significó una ruptura con el humanismo, pues la mayor parte de los valores

³⁵ E. Masticelli y otro, *Diccionario de términos marxistas*, Madrid, Editorial Grijalbo, 1977, pág. 17.

³⁶ "El hombre sólo, aunque una de las partes más pequeñas del globo, que no es en sí más que un punto imperceptible de la inmensidad, el hombre sólo cree que el universo se hizo para él, se imagina que es el confidente de la naturaleza; se cree eterno, y se da orgullosamente el nombre de señor de toda la naturaleza. (...). El hombre no tiene ningún motivo para creerse un ser privilegiado por la naturaleza, pues que está sujeto a las mismas vicisitudes que sus demás producciones". P. Holbach, *Sistema de la naturaleza*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1980, págs. 78-79.

que este cultivaba, dirigidos a engrandecer la dignidad humana, no sólo se mantuvieron, sino que, incluso, se enriquecieron con las nuevas conquistas que el pensamiento ilustrado se planteó y tradujo en las demandas políticas de las revoluciones burguesas.

La proyección desalienadora del pensamiento más avanzado se enriqueció con la labor de estos materialistas que, como Holbach, dedicaron esmerada atención a derrumbar misterios como los de ultratumba.

Hemos probado —sostenía el materialista francés— que el maravilloso dogma de la otra vida sólo está fundado sobre suposiciones ideales y constantemente desmentidas por la reflexión; que esta hipótesis no es tan sólo inútil a las costumbres de los hombres, sino que no puede servir más que a entorpecerlos, quitarles el deseo de trabajar en su verdadera felicidad, alucinarlos con prestigios, con opiniones dañosas para su tranquilidad, y, en fin, adormecer la vigilancia de los legisladores, y dispensarles de dar a la educación, a las instituciones y a las leyes de la sociedad toda la atención que les deben.³⁷

Y, finalmente, recomendaba: “No te turbes, hombre, con los fantasmas que la impostura ha creado; renuncia a toda esperanza vaga; líbrate de tus temores, y sigue sin miedo el camino que la naturaleza te ha trazado; siémbrale de flores si puedes, y aparta las espinas que el destino puede haber esparcido en él”.³⁸ Esto evidencia que sus ideas se distanciaban del fatalismo que aparentemente el naturalismo planteaba.

Las ideas humanistas alcanzaron un esplendor extraordinario durante la Ilustración porque los avances de las ciencias, los retrocesos del oscurantismo y el fanatismo religioso, las conquistas del incipiente desarrollo industrial, el florecimiento de las ciudades, la aparición de legislaciones y documentos que encontraron consenso universal, como la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, la secularización de la vida y, sobre todo, del arte, ofrecían al hombre amplias perspectivas de lograr niveles superiores de dominio y de entronización como verdadero señor del mundo.

Pero, simultáneamente, los acechos de nuevas formas de enajenación que generaba la naciente sociedad burguesa, que podían atentar contra

³⁷ *Ibid.*, pág. 235.

³⁸ *Ibid.*, pág. 236.

el tan anhelado y cultivado humanismo, comenzaban a preocupar a filósofos, artistas, escritores, etc. —entre ellos a varios significativos pensadores latinoamericanos, entre quienes destaca José Martí—, se plasmarían a través de diversas manifestaciones culturales y desde distintas perspectivas ideológicas. Sin embargo, a todas ellas les era común la preocupación por mostrarle al hombre de los nuevos tiempos que la modernidad estaba preñada de encantos, pero también de conjuros. Y que el hombre, como hijo ya adulto de la civilización, debía emprender las próximas batallas —que, por supuesto, no se reducirían a simples polémicas teóricas— sin esperar por otros que no fueran sino hombres similares a él, y sin más o menos poderes extraordinarios para batir los nuevos demonios alienantes que no fueran sus propias y ‘naturales’ fuerzas humanas.

El proyecto humanista en el pensamiento latinoamericano. Bases é

LA HISTORIA RECOGE en su haber varias formas de humanismo desde la antigüedad, aun cuando usualmente este término se trate de circunscribir al pensamiento que se produce a partir del Renacimiento o de la decadencia de la Edad Media. Generalmente, se reconocen los orígenes del humanismo en la cultura grecolatina, pero se ignoran sus manifestaciones en el pensamiento oriental, y, dada la subordinación que se operó en él durante el medioevo respecto a la teología,¹ ha motivado que se le otorgue mayor reconocimiento a su trascendencia a partir de la constitución de los pilares del mundo moderno.

Cuando el hombre comenzó a tomar conciencia de su especial circunstancialidad en el mundo, inició sus reflexiones sobre ella y su proyección como ser cualitativamente diferente a los de su entorno — como ser laboral, moral, etc. —, sin embargo, no todo el producto de esas precoces consideraciones ontológicas, gnoseológicas, ideológicas, etc., pasaron a formar parte del acervo humanista del pensamiento universal. Para alcanzar tal condición antes debieron trascender por el reconocimiento de su autenticidad en varios planos, especialmente en el ético y axiológico en su sentido más amplio, en tanto el hombre mismo fuese considerado

¹ Giuseppe Toffanin, *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1953, pág. 32.

valor y fin supremo de todo criterio y actividad humanos. Sólo a partir de ese momento podría plantearse inquietudes respecto a los factores que podrían alejarlo de su ser al enjuiciarlo desde una perspectiva subhumanizada o naturalizada, esto es, alienada, que lo distanciaban de su justa autovaloración como ser eminentemente moral. Indudablemente, este paso implicaba situarse en los umbrales indispensables de la filosofía.

En tanto la lámpara de Diógenes no comenzara a iluminar algunos recónditos rincones hasta entonces inexplorados por la mente humana no estarían en condiciones las nascentes preocupaciones antropológicas de asumir posiciones más definitivas a favor o en contra del humanismo. Esto no significa que con anterioridad no se apreciaran elementos de lo que posteriormente se iría constituyendo en las bases éticas que las diferentes culturas y épocas de la humanidad se intercambiarían y apropiarían a manera de herencia común.

Aún quedan muchas incógnitas por despejar en cuanto a las recíprocas influencias del pensamiento humanista que se produjeron entre las culturas orientales y la grecolatina. Del mismo modo que las que se dieron entre el Viejo Mundo y el no menos antiguo mundo americano. El pensamiento no vino a estas tierras como dádiva del conquistador europeo. En los pueblos precolombinos hubo fermentos humanistas y desalienadores que muchas veces fueron apagados y todavía siguen en su mayoría subestimados por las distintas culturas dominantes.

El mito también fue en América cuna de la reflexión filosófica, aun cuando ese niño del pensamiento fuese drásticamente asfixiado antes de articular palabras superiores. Es posible hoy en día dedicar detenido análisis a desentrañar algunas de las expresiones de los intentos desalienadores que se apreciaron en las culturas originarias de estas tierras, que se fundaban en una concepción del hombre, no por distinta inferior de las importadas por los conquistadores.

Independientemente de los diferentes grados de desarrollo socioeconómico que tuvieron nuestros pueblos, a partir de los testimonios que se han podido rescatar se evidencia una permanente preocupación por otorgar un privilegiado lugar al hombre en sus cosmogonías y cosmologías. Así se aprecia en el *Popol Vuh*, donde se plantea que “no habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura

humana, el hombre formado”² De lo que se infiere, si los textos son fidedignos, que no interesaba tanto la formación del mundo en sí como la de su principal producto y valor: el hombre. Son múltiples los ejemplos que prueban la preocupación existente en estos pueblos ancestrales para que el hombre alcanzase un estatus de poderío, así como sus lamentos cuando por razones de corrupción de las normas morales vigentes este se debilitaba y alienaba.

En otro mito maya se dice que el hombre rojo “fue dueño de mandar en todas las fuerzas que se ven y en las que no se ven. Los cuatro mundos que hay dentro de este mundo le obedecían y era rey del agua y del aire, del fuego y de la Tierra. Le fue dado gran saber y poder, que luego perdió”³ a causa de ceder ante la maldad, que le llevó incluso a asesinar al propio hombre. Esto demuestra la extraordinaria significación que le otorgaban a que el hombre indujese sus acciones por los caminos del bien o del mal. Sabían enjuiciar la actividad humana desde posiciones muy definidas éticamente y distantes de cualquier tipo de neutralidad axiológica.

✦ Tanto en la cultura maya como en la inca y la azteca prevaleció el criterio de que el hombre es un ser perfectible, aun cuando guarda dentro de sí la ponzoña de la maldad, pero como ser autoeducable es la criatura más poderosa para evadir exitosamente los cíclicos predominios del bien y del mal en las relaciones humanas y en las que mantiene con la naturaleza. El hecho de que se haya extendido la mítica visión de buscar en el maíz, fuente vital para la existencia de estos pueblos, la fuente primigenia de la creación humana, constituye una muestra de la alta estimación de signo positivo en su valoración que le otorgaban al hombre. El común afán porque el hombre cultivase la sabiduría y no se dejase cegar por los múltiples misterios del mundo estuvo por lo común presente en la mayoría de los mitos precolombinos. No es la nota pesimista la que impregna la mayor parte de ellos, sino, por el contrario, la permanente propensión desalienadora, que se manifiesta cuando tratan de explicar infinidad de complejos fenómenos de una forma muy sencilla y a través de numerosas analogías con la naturaleza. Sus concepciones astrológicas,

² *Popol Vuh. Libro común de los quiches*, La Habana, Casa de las Américas, 1975, pág. 5.

³ S. Feijó, *Mitología americana*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1983, págs. 62-63.

que establecían determinadas correlaciones, como en otras culturas, entre el movimiento de los astros y el destino de las personas, indicaba que concebían el mundo no de manera caótica, sino regulada. Y en tal regulación el papel de las voluntades de los dioses muchas veces era secundario y respondía de algún modo a la actuación y exigencia de los propios hombres.

* Laurette Séjourne, impresionada por lo que denomina “el humanismo quetzalcoaltiano”, llama la atención sobre el significativo hecho de que las colosales construcciones de Teotihuacán fuesen destruidas y reconstruidas cíclicamente cada 52 años, que en aquella época era el promedio de vida humano. Los aztecas “... a la vez que respondieron con ímpetu al reto del mundo exterior, proyectaron sus obras en un tiempo que dominaban. Es el hombre, y no las fuerzas ciegas, quien fija el ciclo vital al final del cual las cosas, habiendo cumplido su misión en la marcha hacia la plenitud, son reemplazadas por otras destinadas al mismo fin”.⁴ Esto significa que la máxima de Protágoras referida al hombre como medida de todas las cosas no era ajena al pensamiento nahuátl, aunque fuese desconocida la paternidad de la idea.

Los niveles de enajenación no llegaron a la sublimación que se presenta en otras religiones más espiritualizadas. La visión naturalista, monofisista y antropologizada que se aprecia en muchas de sus concepciones religiosas presupone una concepción del hombre como ser con un poderío superior al que le han adjudicado aquellas religiones que han alcanzado mayor universalidad. La mitología de los pueblos aborígenes de estas tierras descansaba sobre fuertes pilares éticos y apoyaba el futuro devenir de aquellas comunidades en aquellos valores que reconocían como inherentes y consustanciales a la condición humana, como la abnegación ante el trabajo, la valentía, la bondad, el desinterés, el amor a la familia y a la comunidad, etc.

Algo que caracteriza a este pensamiento y que constituye una de sus fundamentales bases éticas es la consideración de que la causa del posible deterioro de las relaciones humanas radica en el hombre mismo y no en los designios divinos o en la eterna naturaleza misantrópica del propio

⁴ Laurette Sejourne, *Antiguas culturas precolombinas*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, pág. 281.

hombre. Por el contrario, plantean las fuentes de la regeneración humana en el culto a la dignidad, a la honradez, al honor, al respeto a la vida y a la naturaleza, al desinterés por los bienes, etc., que tanto impresionaron y aún causan asombro al invasor europeo. Si en general las instituciones penales y jurídicas no habían alcanzado en los pueblos precolombinos los niveles acostumbrados en el mundo de los conquistadores no era por simple falta de desarrollo de la conciencia jurídica o de las instituciones judiciales, sino porque la conciencia moral poseía un radio mayor de acción y eficiencia, lo cual indica proximidad más constante a los niveles de humanización a los que se aspira y proporcional distanciamiento de formas posteriores de enajenación que estas culturas desconocieron.

Un aspecto muy consustancial a estos pueblos fue también su culto al trabajo y no a la holgazanería como prejuiciadamente propagó el conquistador europeo. Desde Quetzalcoált, que enseñaba a los hombres las diversas formas de cultivar la tierra y las artes, hasta los descendientes de nuestros aborígenes se aprecia este distinguible componente de una ética laboral, que en muchos casos se vincula indisolublemente al espíritu colectivista que impone hasta cierto punto lograr la subsistencia de la comunidad. Hay pruebas testimoniales que demuestran que entre los aztecas existían organizaciones filantrópicas de ayuda mutua y comunitaria que trascendían las relaciones familiares. Del mismo modo, las formas de esclavitud generalizada del tipo asiático, muy diferente a la grecolatina en cuanto al trato a los esclavos, constituyen índices de los ingredientes humanitarios que componían aquella poderosa cultura.

La alta estimación de la actividad productiva y del servicio común que prevaleció en estos pueblos, que aún mantienen sus huellas, constituye uno de los componentes esenciales de las bases éticas y una de las mejores expresiones de los significativos pasos desalienadores que pueden apreciarse en estas culturas, de las cuales debimos enorgullecernos cuando en 1992 nos convocó el quinto centenario de su abortiva historia.

✱ En el seno de la escolástica latinoamericana también se dieron manifestaciones muy consecuentes con ese proyecto humanista latente en el pensamiento precolombino. Desde los primeros momentos de ese largo proceso de transculturación que se produjo entre Europa y América, la problemática humanista estuvo tan presente en el incipiente nacimiento del pensamiento filosófico que se convirtió en su eje nucleico principal,

pues la disputa sobre la condición humana de nuestros aborígenes constituyó el primer capítulo de su historia.

Estas reflexiones antropológicas concretas le han permitido a ese pensamiento salvar los escollos del ontologismo abstracto y la carga metafísica que era común por entonces a la escolástica europea. Las preocupaciones por el hombre, su naturaleza, esencia y condición diferenció al pensamiento latinoamericano. La discusión sobre la posibilidad o no de considerar a un tipo de hombre muy concreto, en este caso el latinoamericano, como representante también de la especie humana marcó definitivamente el punto de partida del filosofar en América Latina hasta nuestros días, y parece que se mantiene en última instancia con plena actualidad cuando grandes mayorías subsisten en condiciones infrahumanas.

El humanismo ha sido, es y será consustancial a la reflexión filosófica de estas tierras. En las polémicas entre Sepúlveda y Las Casas este último tuvo que recurrir a la ética aristotélica⁵ para encontrar argumentos que sirvieran a su causa defensora de los aborígenes americanos, aun cuando no dejase de ser moralmente reprochable también su propuesta de sustituir con negros esclavizados la deteriorada población indígena. Esto indica que fue en el terreno de la ética y de la reflexión antropológica,⁶ y no tanto en el del derecho, como usualmente se sostiene —aunque en este terreno también tuvo sus incidencias—, donde desplegaron las discusiones tempranas de la filosofía en América.

Por haber cobrado dimensión tan fuerte en el pensamiento americano del siglo XVI la preocupación eticista, sus repercusiones se hicieron sentir en las épocas siguientes. Aun cuando los problemas de carácter lógico, cosmológico y epistemológico estuvieron presentes también en la escolástica latinoamericana como lo demuestran las investigaciones de Walter Redmond, para quién en el siglo XVII hubo en estas tierras un

⁵ Birgit Gerstenberg, "Philosophisches Denken im Prakolumbischen México und die Philosophie der Kolonialzeit in Lateinamerika", en *Wie und warum Entstand Philosophie in Verschiedenen Regionen der Erde?*, Berlín, Dietz Verlag Berlin, 1988, pág. 251.

⁶ "A ninguna reflexión sobre el hombre le cabe mejor el título de antropológica que a esta que realiza el padre Las Casas. Su antropología (reflexión sobre el hombre) está precedida de una acción política y social basada en la justicia". Jaime Rubio, *Historia de la filosofía latinoamericana*, t. I, Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, 1979, pág. 101.

“siglo de oro” en filosofía,⁷ y para quien la dimensión ética⁸ y, en especial, las propuestas humanistas tendrían mayor presencia y potencia.

Si se tiene en cuenta que la escolástica en Europa tenía a Dios y no al hombre como su centro principal de atención, las preocupaciones antropológicas y, especialmente, las éticas, que se produjeron en América, constituían una manifestación de emancipación mental respecto al tutelaje teológico a que estaba sometida por entonces la actividad filosófica. Con anterioridad, la escuela franciscana había emprendido por la vía del nominalismo la temprana preparación del espíritu experimental y terrenalmente humano que demandaría después la modernidad. También en América serían sacerdotes, básicamente hasta la época de nuestra ilustración inclusive, los que enarbolaban las banderas del humanismo y la liberación en el plano de las ciencias y las artes y en el riesgoso terreno sociopolítico.

Bien es cierto que en el caso de España la entrada a la modernidad tuvo un retraso que los pueblos latinoamericanos aún sentimos al no arraigar plenamente el culto a la tolerancia, el respeto a la racionalidad o a la secularización, etc., como conjunto de valores creados por la civilización. Sin embargo, el muro de los Pirineos fue permeado por algunas de las ideas humanistas y desalienadoras de inspiración renacentista que fueron tomando arraigo en el mundo cultural latinoamericano a pesar del traslado a estas tierras del tribunal de la Santa Inquisición. Los efectos de este último hecho se hicieron sentir en la merma de la actividad filosófica desde finales del siglo XVI y el consecuente incremento de la reflexión teológica. Pero las preocupaciones de carácter ético, político y económico se mantuvieron latentes y a través de ellas emergió más de una vez la hidra filosófica, que desde aquellos tiempos ha sido vista siempre como peligrosa y comprometida actividad.

⁷ Walter Redmond, “Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano”, en *Prometeo*, Guadalajara, núm. 2, 1985, págs. 43-57.

⁸ “...la temática ética ocupó una buena parte de la producción filosófica en el continente. Esto era natural si se recuerda que los problemas de la moral ocupan un lugar importante en la teoría católica. Cabe recordar que la escolástica se interesaba particularmente por las definiciones de una vida moral y las relaciones correctas entre el hombre y Dios. Así se encuentran las consideraciones sobre la moralidad de los actos humanos y sobre cómo se relaciona la libertad humana con Dios y el entendimiento, etc.”. Isabel Monal, *Las ideas en la América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 1985, pág. 90.

Desde entonces algunos han argumentado la ausencia de pensamiento propiamente filosófico en América Latina por no alcanzar el grado de vuelo teórico, pureza y sistematicidad que se aprecia en Europa. Se ignora que también en aquellas latitudes la filosofía no solamente despliega sus alas al anochecer, como el búho de Minerva, sino que se ve obligado constantemente a posar sus garras sobre las telúricas ramas de los árboles para lograr el indispensable alimento terrenal. Sería en nuestra Ilustración y, en especial, en el pensamiento de la independencia donde alcanzaría niveles de trascendencia que llegan a la actualidad por la perenne posposición de muchas de sus aspiraciones de dignificación del hombre latinoamericano. Cuando los humanistas del siglo XVIII, como Francisco Javier Clavijero, exaltaron la eticidad de los aborígenes americanos destacando en ellos el amor por el trabajo, la verdad, la modestia, el desprecio al vicio y las enseñanzas en la austeridad y la honestidad,⁹ contribuían a adecuar el terreno ideológico para la emancipación política que ya se preparaba como justo intento por recuperar la dignidad estropeada por la dominación colonial. La reivindicación de los valores del hombre autóctono de América se constituyó en fuente frecuente de polémicas durante la Ilustración, pues algunos sectores de la ascendente clase criolla trataron de marginarlos, como aún puede observarse, y hasta se cuestionaban el reconocimiento de su condición humana y racional.¹⁰

La Ilustración latinoamericana desempeñó un significativo papel en el proceso desalienador del pensamiento escolástico prevaleciente al iniciar la crítica al dogmatismo y al ergotismo a través de la defensa de la experimentación y el avance científico como medio de potenciación humana. Benito Díaz de Gamarra, Félix Varela, Eugenio de Santa Cruz y Espejo constituyen algunas muestras de los significativos pasos que

⁹ *Humanistas del siglo XVIII*, México, Ediciones Unam, 1962, pág. 15.

¹⁰ "... los indios resultaron expresamente excluidos de la Ilustración, fundándose así la pretensión hegemónica de los criollos ilustrados con respecto a los dueños antiguos del país. Sin embargo, esta inhabilitación ideológica de los indios ya no se fundó en supuestas características étnicas, sino en la pretendida falta de capacidad de elevarse hacia posiciones ilustradas, lo cual, desde el punto de vista de los pensadores ilustrados de tendencia popular, resulta igual a negarles a los indios la posición del alma racional, repitiéndose en las condiciones del siglo XVIII otra argumentación ideológica elaborada en el siglo XVI. "Colectivo de autores bajo la dirección de Adalbert Dessau", en *Politische Ideologische Stromungen in Lateinamerika*, Berlín, Akademie Verlag, 1987, pág. 57.

emprendió la reflexión filosófica por reivindicar en el hombre su capacidad de conocer la naturaleza y las propias relaciones sociales, enajenadas de manera creciente por la mercantilización progresiva. Ese mismo espíritu humanista y desalienador fue el que educó a los próceres de la independencia y les inspiró a retar no sólo a los poderes políticos dominantes, sino a todas aquellas fuerzas hostiles al mejor desempeño de la actividad humana. Esa fue la simiente que dejaron Simón Rodríguez y Andrés Bello en Bolívar, quien en uno de sus discursos caraqueños llegó a sostener que “si se opone la naturaleza a nuestros designios lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca”.¹¹ Así dejaba expresada su firme convicción en la capacidad y la voluntad humanas, que tanto le fue de utilidad en adversas situaciones de su batalla perenne. Bolívar ponía todas sus esperanzas para lograr sus empeños emancipadores en la capacidad de los hombres para unirse con un objetivo común, en este caso la independencia. Pensaba que “esta unión no nos vendrá por prodigios divinos, sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos”¹² con lo que acentuaba su convicción de que los hombres son los sujetos responsables de la acción histórica.

El contenido humanista del pensamiento bolivariano se expresó de múltiples formas,¹³ pero, especialmente, en su profunda convicción de que el hombre es el único y verdadero gestor de sí mismo y, consecuentemente, de sus acciones. El logro de la independencia de los pueblos respecto al imperio hispano-lusitano constituyó uno de los resultados más fructíferos del acumulado proceso de preparación ideológica que las ideas humanistas

¹¹ Simón Bolívar, *Obras*, t. II, La Habana, Editorial Lex, 1949, pág. 994.

¹² *Ibid.*, t. I, pág. 174.

¹³ “Bolívar no llegó a escribir obras propiamente filosóficas, pero en todo su epistolario, en numerosos documentos, proclamas, etc., se aprecian innumerables reflexiones de profundo carácter filosófico respecto a los más diversos problemas, entre ellos la existencia de Dios, las potencialidades de la naturaleza, el conocimiento humano, el poder de la ciencia, el papel de las artes y de la moral y de las ideas en el desarrollo social, entre otras. En ellas se aprecia tanto su concepción particular sobre el lugar de la filosofía en el saber humano como la recepción creadora que hay en él de las ideas de la Ilustración y, en general, su ideario profundamente humanista. (...) Su misión emancipadora no se limitó a derrumbar los poderes políticos que subyugaban al hombre latinoamericano, sino también otros pseudopoderes que han enajenado al hombre cuando este no posee los instrumentos adecuados para destruirlos”. Pablo Guadarrama, “Filosofía e ilustración en Simón Bolívar”, en *El Basilisco*, Oviedo, 2ª época, núm. 18, 1995, págs. 23-28.

y desalienadoras del pensamiento latinoamericano habían engendrado. Sin embargo, este paso no fue más que la entrada a nuevos terrenos de lucha por la emancipación superior del hombre de *nuestra América*.

✦ Esa América mestiza estuvo en el centro del humanismo martiano, que partía, ante todo, de su equilibrada confianza en la naturaleza y en las virtudes del hombre. Con envidiable objetividad, Martí justipreció las acciones humanas como el producto de la articulación de factores educativos y culturales que deben poner límite a sus pasiones más negativas. Por esa razón sostenía: “El deber del hombre virtuoso no está sólo en el egoísmo de cultivar la virtud en sí, sino que falta a su deber el que descansa mientras la virtud no haya triunfado entre los hombres”.¹⁴ La formación de cada persona era, a juicio de Martí, el producto dialéctico de la articulación de las actitudes individuales con las enseñanzas que emanaban del ejemplo de los pueblos y sus luchas por la libertad y por condiciones más humanas de existencia. Tal criterio se lo confía en carta a Ramón Emeterio Betances, empeñado junto a él en las independencias de Cuba y de Puerto Rico, al escribirle: “Los pueblos, amigo mío, aunque desordenados e inconscientes, pueden más con el empuje de sus fieros sentimientos que con la soberbia y el pecado de los hombres”.¹⁵ El pueblo, para Martí, era el confesor por excelencia y quien mejor podría exonerar la culpabilidad de los lógicos errores humanos. Martí, como eximio humanista y, especialmente, como revolucionario, confiaba en la nobleza humana, por lo que aseguraba: “El alma humana es noble, puesto que llega a soportar la vida, en la que suele dejar de hallar totalmente placeres, por la mera conciencia de su deber, de su capacidad para el beneficio de otros. Goza en su martirio, si prolonga su martirio, otros se aprovechan de él”.¹⁶ Pero, a la vez, junto a esa fe se manifiesta su justificado recelo ante algunas acciones de los hombres que podían conducirlo en ocasiones a comportarse como un animal. De ahí que afirmase: “La vida tiene sus bestias y sus fieras, sus pavos reales y sus águilas”.¹⁷ Esta visión tan ✦

¹⁴ José Martí, “Los cubanos de Jamaica en el Partido Revolucionario cubano” (publicado en *Patria* el 18 de junio de 1892), en *Obras completas*, t. II, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975, pág. 24.

¹⁵ _____, “Carta a Ramón Emeterio Betances” (s/f), en *Ibid.*, t. VIII, pág. 56.

¹⁶ _____, “Cuaderno de apuntes núm. 9”, en *Ibid.*, t. XXI, pág. 253.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 252.

objetiva del hombre y de sus acciones se encontraba en correspondencia con las ideas que conforman su *humanismo práctico*.

Ese humanismo martiano se sustenta en un consolidado optimismo que orienta la actividad humana hacia un constante perfeccionamiento de su ser que se articule adecuadamente con el entorno social en que se gestan las acciones individuales. “El deber de un hombre —sostenía— no es forzar las condiciones de vida para ocupar en ella una situación más alta que las que sus condiciones le permiten, sino hacer en cada una de las condiciones en que se halle la mayor suma de mejor obra posible. Es, además, un deber corregir todo error que se note en algunas de las condiciones anteriores”.¹⁸ El humanismo en Martí pone de manifiesto su expresión pedagógica y política concreta, aunque haya hecho uso frecuente de formulaciones filosóficas. Pero en él, como en otros relevantes pensadores latinoamericanos, la filosofía fue, ante todo, acerado e insustituible bisturí que permitió desentrañar los males que aquejaban a los pueblos latinoamericanos en su proceso desalienador y contribuir significativamente a su tirpación. La lucha contra las distintas formas de enajenación en las que se envuelto el hombre latinoamericano durante estos quinientos años de historia ha sido objeto de reflexión desde distintos ángulos por el espiritualismo, el eclecticismo, el positivismo, el irracionalismo, el marxismo, la analítica, la filosofía de la liberación, etc., en el pensamiento latinoamericano. Cada corriente ha tratado por diversas vías de contribuir a la que considera más adecuada para el logro del “humanismo real”.

De ningún modo puede considerarse que todas las corrientes de pensamiento que han estado de una manera u otra presentes hasta el momento en el filosofar latinoamericano han aportado de manera similar a ese proyecto humanista, desalienador y liberador que como reclamo incumplido se ha ido construyendo en este medio milenio. Muchas veces los resultados han traicionado las aspiraciones de los encargados de formular los proyectos y, en particular, de fundamentarlos teóricamente. De tal modo, el eclecticismo y el espiritualismo, que tuvieron por fuente común la ideología de matriz francesa, en ocasiones, lejos de contribuir al proceso emancipador del pensamiento que urgía a los pueblos latinoamericanos, se convirtieron en obstáculo, por lo que encontraron fuertes

¹⁸ *Ibid.*

opositores en los más preclaros filósofos, como el cubano José de la Luz y Caballero. Sin embargo, como apunta el historiador boliviano Guillermo Francovich, la ideología encontró arraigo en América porque se basaba “en los grandes principios que sostenían a la Enciclopedia: afán de colocar al hombre en el plano terreno, dentro de las leyes de la naturaleza de la que forma parte, confianza en la ciencia, en la filosofía y en la perfectibilidad humana; culto apasionado a la razón; deseo de liberar al hombre y a la sociedad del influjo de las concepciones religiosas”,¹⁹ además de ser una corriente de carácter eminentemente ético y político que buscaba fundamentación científica a sus normas,²⁰ lo que le hizo encontrar distinguidos adeptos en esta región, como los argentinos Manuel Fernández de Agüero, Juan Crisóstomo Lafinur, Diego Alcorta y el cubano Félix Varela, entre otros.

Pero sería erróneo considerar que el espiritualismo no produjo frutos significativos para el proyecto humanista del pensamiento latinoamericano. Tanto en las obras de los argentinos Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Esteban Echeverría, como en las del chileno Francisco Bilbao, se atesoran ideas muy significativas para la historia de nuestra perenne emancipación. La mayor aspiración de Alberdi era liberar al hombre latinoamericano de todas las ataduras materiales que lo mantenían enajenado; por eso planteaba:

✦ 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 remedio que 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.

✦ E insistía en el cultivo de la espiritualidad para el logro de la liberación: “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”.²¹

¹⁹ Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, México, Fondo de Cultura Económica, pág. 69.

²⁰ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, México, Editorial Atlante, 1944, pág. 352.

²¹ Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, Editora La Cultura Popular, 1933, pág. 22.

Tales formulaciones indican que si bien el espiritualismo se caracterizó por hiperbolizar las potencialidades de lo ideal buscando más allá de su objetividad la fortaleza de la determinación universal, no es menos cierto que sembró también en muchos de aquellos hombres la profunda confianza en la capacidad humana para perfeccionarse a través del cultivo del propio espíritu. Sin embargo, la crítica a las limitaciones del espiritualismo por su elaborada metafísica se fue revelando incluso hasta en algunos de los que inicialmente se habían identificado con él, como es el caso de estos pensadores argentinos que finalmente se orientaron hacia el positivismo.

En lo que concierne a la evolución de las ideas éticas en ese país, como en otros donde especialmente el positivismo se hizo fuerte, este hecho tuvo un extraordinario significado al apreciarse “una afirmación progresiva de la moral cívica”²² en oposición a la moral teológica. Como asegura Ricaurte Soler, este fenómeno se apreció a partir de la independencia en otras naciones hispanoamericanas, y dio lugar a que la temática moral adquiriese un contenido político y social en lo fundamental.

Los mejores exponentes de tales transformaciones en el pensamiento ético y del positivismo latinoamericano sui generis se encuentran en José Ingenieros y en Enrique José Varona. El primero contribuyó notoriamente al enfrentamiento a todo tipo de dogmatismo, ya fuera teológico o filosófico, en la conformación de la ética. A partir del criterio de que “la ética es una ciencia social accesible a la investigación histórica y a los métodos científicos”,²³ insistió en que no podía ser el producto ni de clérigos ni de filósofos, sino de la actividad social de la propia humanidad, encarnada en sus pueblos y diversas generaciones, de lo que, a la vez, se deriva el carácter relativo y progresivo de toda moral. Su enfoque, no obstante las huellas del socialdarwinismo, contribuyó extraordinariamente al proceso de precisión de las bases éticas del proyecto humanista y desalienador del pensamiento latinoamericano cuando puso su atención central en la dignificación de la actividad productiva del hombre, en el papel de la educación y de las instituciones de la sociedad política y civil en el logro

²² Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Panamá, Imprenta Nacional de Panamá, 1959, pág. 210.

²³ José Ingenieros, *Hacia una moral sin dogmas*, La Habana, Editorial Luz-Hilo, 1960, pág. 22.

de su eterno perfeccionamiento, cuando siembran en el hombre, especialmente en la juventud, confianza en sus autónomas capacidades transformadoras y de autosuperación moral.

— A su juicio, “el trabajo contiene fuerzas morales que dignificarán a la humanidad del porvenir”²⁴ y criticaba abiertamente la holgazanería y otros vicios que las sociedades clasistas y elitistas estimulaban, con lo que reproducían la injusticia social, que para él era condición de inmoralidad. Sus propuestas de perfeccionamiento estaban vinculadas a necesarias transformaciones sociales que implicaban no sólo incrementar los niveles culturales y, en especial, los científico-técnicos de los hombres, sino formas de autocontrol de la producción por parte de los trabajadores que multiplicasen el beneficio de la colectividad,²⁵ a través de la cooperación.

Entre los nuevos elementos que Ingenieros acentuaría a la moral que propugnaba destacan el optimismo histórico, el patriotismo, el latinoamericanismo, el antiimperialismo, el colectivismo, expresiones todas de la terrenalidad sociopolítica que le impregna a sus ideas sobre la moral, que debe ser fomentada por las nuevas generaciones. Coincidiendo en gran medida con muchas de estas ideas de forma independiente, Varona había partido del criterio de que “el hombre es un ser sociable, por consiguiente, moral (...). La moralidad no es sino el sentimiento, más o menos claro, que tiene el individuo de su dependencia con respecto al cuerpo social: en una palabra, la solidaridad social”.²⁶

Sus ideas éticas, a pesar de las lógicas limitaciones que le imponía su visión socialdarwinista, entre otros factores,²⁷ se caracterizaron por valiosos rasgos, entre los que destacan: combatir los sistemas éticos especulativos asentados sobre bases idealistas y religiosas; asumir una postura en esencia materialista al tratar de analizar científicamente los fenómenos morales destacando la importancia del factor social en su desarrollo; plantear su carácter histórico progresivo; indicar su recíproca interacción con otras formas de la conciencia social; acentuar el papel de la educación en

²⁴ —, *Las fuerzas morales*, La Habana, Editorial Vida Habanera, 1961, pág. 28.

²⁵ *Ibid.*, pág. 25.

²⁶ Enrique José Varona, *Conferencias filosóficas*, 3ª serie, La Habana, Establecimiento Tipográfico O'Reilly, 1988, pág. 78.

²⁷ Pablo Guadarrama, “Las ideas éticas de Enrique José Varona”, en *Islas*, núms. 55-56, Santa Clara, septiembre de 1976 - abril de 1977, págs. 171-202.

su cultivo; atisbar la influencia de los intereses de clase en su desenvolvimiento; propugnar por una ética emprendedora que llegó a superar sus transitorias manifestaciones de escepticismo y pesimismo; y utilizar sus enseñanzas sobre la moral como un arma crítica y de combate contra el sobreviviente despotismo español sobre la isla y contra las nuevas fuerzas oligárquicas que de nuevo enajenaban la soberanía nacional.

Una de las particularidades diferenciales del positivismo que se aprecia en América Latina con relación al europeo consistió en sus preocupaciones antropológicas, que concluyeron en propuestas de significación humanista. El espíritu científicista, que irradió durante la segunda mitad del siglo XIX y que seguiría repercutiendo aún durante las primeras décadas del XX, no desvió la preocupación humanista latente en el pensamiento latinoamericano anterior. Más bien, contribuyó a enriquecerla en cuanto a su dimensión desalienadora al abrirle nuevas perspectivas al hombre de estas tierras, respecto al proceso de autoconocimiento de su identidad,²⁸ orígenes, posibilidades y perspectivas con el deseado desarrollo científico, educativo, civil y agroindustrial.

Es cierto que la sombra de la *nordomanía*, que Rodó denunciara oportunamente, llevó a algunos de sus seguidores a que se subestimaran los valores de las culturas aborígenes, pero, a la larga, el espíritu latinoamericanista se impuso de manera general en los simpatizantes del positivismo, como en Justo Sierra,²⁹ por su arraigada vocación popular, que en ocasiones les llevó, como en Ingenieros y Varona, a coquetear con ideas socialistas. No dejan de resultar significativos los vínculos realmente existentes entre la temprana recepción del pensamiento socialista y marxista en América Latina con el positivismo, al punto de que algunos llegan a emparentarlos. En verdad, no existió tal filiación, sino una confluencia en determinados aspectos, como privilegiar el desarrollo científico-técnico

²⁸ "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 pueda amalgamarse críticamente con distintas interpretaciones ulteriores sobre nuestra forma de ser". Hugo Biagini, *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1989, pág. 122.

²⁹ Daisy Rivero Alvisa; Ileana Rojas Requena, *Justo Sierra y la filosofía positivista en México*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1987.

y la constitución de las bases materiales de una sociedad superior a la conocida hasta entonces, especialmente en esta región donde las estructuras y relaciones precapitalistas deformaban el andamiaje de la cultura de nuestros pueblos.

Del mismo modo que, a nuestro juicio, resulta impropio admitir un pretendido positivismo vernáculo en América Latina, sería ridículo sugerir tal carácter autóctono en el caso del pensamiento socialista o marxista. Pero, no cabe duda de que tanto aquel como estos tuvieron arraigo porque encontraron condiciones sociales y antecedentes teóricos en el seno de nuestras culturas que facilitaron su proliferación. El ideal de lograr una sociedad más justa, donde los hombres mantuviesen y enriqueciesen su decoro sin atentar contra la existencia y dignidad del resto pudiendo vivir en igualdad y armonía, constituía una ancestral aspiración del pensamiento de estas tierras, incluso desde antes de la llegada de los invasores europeos.³⁰

Nada tiene de extraño que los primeros representantes de las ideas de orientación socialista también se nutriesen del espíritu ilustrado y humanista que les antecedió. Uno de los primeros representantes del marxismo en Cuba, Carlos Baliño, consideraba que “el socialismo es un movimiento eminentemente moral y regenerador, el único capaz de moralizar las costumbres y las ideas”.³⁰ Sin embargo, no era por la vía de reproducir el eticismo abstracto y, exclusivamente, a través de la prédica educativa — aunque tampoco la excluía — que pensaban lograr tal objetivo, a diferencia de los que la criticaban por su idealismo y planteamiento especulativo de los problemas. “Los moralistas — aseguraba Baliño — que pretenden abolir la inmoralidad y el vicio manteniendo la presente organización industrial, se esfuerzan ciegamente en atacar el efecto dejando en pie las causas”.³¹ De tal modo evidenciaba la superioridad de su análisis integrador del papel de las ideas éticas que fijaban sus raíces en última instancia en el necesario desarrollo socioeconómico en lugar de hacerlo en su autónomo devenir. Pero tampoco volvían absoluto este factor, como injustamente se hiperboliza al considerarse que el marxismo es un economicismo. Esto se muestra en otro precursor del marxismo en América Latina, el chileno

³⁰ Carlos Baliño, *Documentos y artículos*, La Habana, Ediciones Dor, 1976, pág. 109.

³¹ *Ibid.*

Luis Emilio Recabarren, quien consideraba que “el progreso económico que ha conquistado la clase capitalista ha sido el medio más eficaz para su progreso social, no así para su perfección moral...”.³²

Para lograr tal perfeccionamiento, Recabarren consideraba, con razón, que no sólo eran necesarias trascendentales transformaciones en todos los órdenes de la vida socioeconómica y política, sino que también era imprescindible la educación del hombre y el cultivo de su espiritualidad en los nuevos valores éticos. A su juicio: “El mayor y más violento desarrollo de la educación, de la cultura, de la moral, del sentimiento de solidaridad, serán los factores —virtudes determinadas e ineludibles— que precipitarían a ‘la sociedad nueva’ a la perfección de su sistema, sin dejar lugar a ningún momento de vacilación, de caos o de desorden de ninguna naturaleza”.³³ De tal modo, este criterio suyo articulaba con la tradición humanista, ilustrada y desalienadora del pensamiento latinoamericano anterior. Especialmente, este último elemento se aprecia cuando sostiene que “no hay nada imposible para la voluntad del hombre; descubrió el vapor, la electricidad, la mecánica, la radiografía, la aeronavegación, etc. Todo lo que quiera lo hace ahora *el hombre organizado* — el subrayado es nuestro —, que busca la manera de organizar la vida de modo que sólo produzca felicidad y amor”.³⁴ Es evidente que su acentuación en la necesidad de un perfeccionamiento de la moralidad y una mejor organización humana tenía que ver directamente con el sentido progresivo que apreciaba en la historia y que debía conducir a niveles superiores de eticidad y autocontrol humanos que presupone una sociedad socialista para que el hombre sea efectivamente más libre.

El ideario marxista en América Latina se insertó en las tradiciones humanistas y desalienadoras del pensamiento latinoamericano y contribuyó al perfeccionamiento de sus bases éticas. De ahí que uno de sus más grandes representantes, Mariátegui, en la búsqueda de una dimensión más concreta de lo humano³⁵ se haya enfrentado a quienes pretendían

³² Luis Emilio Recabarren, *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1976, pág. 61.

³³ *Ibid.*, pág. 32.

³⁴ *Ibid.*, pág. 54.

³⁵ “Las reflexiones mariáteguianas sobre el hombre constituyeron una síntesis dialéctica de esa forma superior de humanismo concreto que encontró nutrientes, por una parte, en el marxismo, especialmente por su propuesta de superar la enajenante sociedad capitalista

encontrar cierta antiética en el marxismo, del mismo modo que se enfrentó a las unilaterales ideas del “socialismo ético”.³⁶ Mariátegui, con el enfoque profundamente dialéctico que le era característico, concebía al socialismo como heredero de los valores morales creados por las sociedades que le antecedieron; por eso, sostenía: “Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna”,³⁷ y reconoce incluso los aspectos positivos del liberalismo, a pesar de sus limitaciones, que supo acertadamente criticar del mismo modo que enfrentó aquellas tergiversaciones del socialismo y del marxismo — de las cuales él mismo fue acusado —,³⁸ que incidieron en el fatal desenlace del llamado “socialismo real”.

Algo que impresiona en el marxista peruano es haber podido delimitar el verdadero radio de acción de la esfera moral sin sobrestimarla ni subestimarla en su especificidad con relación a los restantes niveles de la actividad social. En tales análisis destacan sus ideas sobre la cuestión

mediante el socialismo; por otra, en las ideas de un conjunto de pensadores europeos, que desde diferentes ópticas filosóficas contribuyeron a una mejor caracterización de los logros, valores y antivalores de esa especie aún en evolución conocida como *homo sapiens*; así como de los aportes a una mejor comprensión del factor humano en el desarrollo histórico, especialmente en este contexto cultural que encontró en la herencia del pensamiento latinoamericano. Y finalmente de su preocupación, así como de aquella generación intelectual peruana progresista que le acompañó en el empeño de situar al indio en el pedestal genuinamente humano que por tantos siglos el ‘humanismo occidental’ le ha negado”. Pablo Guadarrama, “La dimensión concreta de lo humano en José Carlos Mariátegui”, en Coatepec, Revista de la Facultad de Humanidades de la Unam, año IV, primavera-verano, Toluca, 1995, pág. 23.

³⁶ José Carlos Mariátegui, “Defensa del marxismo”, en *Obras completas de José Carlos Mariátegui*, Lima, Editora Amauta, 1987, págs. 55 y 72.

³⁷ ———, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana, Casa de las Américas, 1969, pág. 62.

³⁸ “Por supuesto que por marxismo también hoy en día se pueden entender muchas posiciones, incluso antagónicas, y el marxismo de Mariátegui no podía estar descontaminado de impurezas, como no lo está ninguno. Pero a lo que el Amauta, a nuestro juicio, se refería era a mantener viva la perspectiva científica de Marx para estudiar la sociedad que le correspondió vivir y la proyección humanista superadora de la misma. Según el, ‘mientras el capitalismo no haya tramontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido’. Para Mariátegui el marxismo es, sobre todo, superación”. Pablo Guadarrama, “Mariátegui y la actual crisis del marxismo”, en *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, coloquio internacional convocado por Casa de las Américas del 18 al 21 de julio de 1994, en Cuadernos Casa Amauta, Lima - La Habana, 1995, pág. 116.

indígena en América Latina. Según su criterio, “el socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado”.³⁹ Este problema no implicaba dejar de considerarlo, a su vez, como de profunda incidencia moral.

Los marxistas latinoamericanos, en su generalidad, han contribuido a perfilar de forma superior las bases éticas de nuestro pensamiento y, en especial, a que el hombre descubriese en el trabajo la condición ética vital del progreso y la desalienación humanos. Para Mariátegui, “el destino del hombre es la creación. Y el trabajo es creación, vale decir liberación. El hombre se realiza en su trabajo”.⁴⁰ De premisas similares partiría años después Ernesto ‘Che’ Guevara al criticar las secuelas de la enajenación que prevalecían en la naciente sociedad socialista, en especial en la relación del hombre con su trabajo.

En la trayectoria del pensamiento socialista, que ha dejado una impronta imborrable en la cultura latinoamericana contemporánea, independientemente de la crisis que en la actualidad le afecta, siempre estuvo presente, más allá de ortodoxias y heterodoxias, la preocupación por reivindicar el humanismo marxista, como se apreció en el mexicano Vicente Lombardo Toledano, para quien: “El socialismo es humanismo puro, es la vindicación del hombre, que lo redime de las sombras de la ignorancia y de sus originales temores religiosos”.⁴¹ Aníbal Ponce, quien profundizó en la problemática del humanismo, sostenía que “el socialismo, aunque digan lo contrario sus enemigos, aspira a realizar la plenitud del hombre, es decir, a liberar al hombre de la opresión de las clases para que recupere con la totalidad de sus fuerzas la totalidad de su yo”⁴² y, de ese modo, superar las fuerzas enajenantes reproducidas por el capitalismo.

No solamente fueron los marxistas y los socialistas quienes denunciaron el carácter inhumano de esa sociedad; pensadores como Antonio Caso,

³⁹ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, pág. 24.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 136.

⁴¹ Vicente Lombardo Toledano, citado por Millon R. Lombardo, en *Biografía intelectual de un marxista mexicano*, México, Universidad Obrera de México, 1964, pág. 163.

⁴² Aníbal Ponce, *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1975, pág. 207.

Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Korn y otros, que abrían una nueva etapa en el pensamiento filosófico latinoamericano, también lo criticaron. Sin embargo, el espíritu antipositivista y anticomunista que inspiró a la mayor parte de los representantes de esta nueva generación, que incorrectamente —a partir de la clasificación de Francisco Romero— se conoce como la de los “fundadores”, motivó cierta ruptura en la evolución de la trayectoria humanista y desalienadora de nuestro pensamiento.

Aun cuando reivindicaban en su mayoría la urgencia de un nuevo humanismo porque consideraban que los valores fundamentales del anterior estaban en crisis dada la profunda tragedia del hombre al rebelársele sus creaciones materiales y espirituales, como sostenía Samuel Ramos,⁴³ algunos de estos pensadores, en correspondencia con su posición irracionalista, negaron la posibilidad de un perfeccionamiento ético de la sociedad asentada en una concepción pesimista del hombre. Así, Caso planteaba que “el progreso moral no existe. La cultura de aprovechamiento se difunde en magníficos desarrollos siempre perfectibles, pero hoy es tan malo el hombre como lo fue siempre”.⁴⁴ De tal manera, se apartaba de la tendencia prevaleciente en el pensamiento ilustrado y posilustrado anterior. Caso admitía la existencia de un progreso en los órdenes intelectual y científico-técnico,⁴⁵ pero, precisamente, veía en el desarrollo de la industria uno de los posibles peligros futuros en la estabilidad ecológica de la humanidad. Su precoz tecnofobia se adelantaría a las preocupaciones que han invadido la mente del hombre de fines del anterior milenio y de comienzos del actual, y no sólo de los filósofos, sino de los estadistas que, ante los reales peligros que amenazan la indiscriminada explotación de los recursos naturales y humanos, llegaron a convocar una ‘Reunión de la Tierra’ en Río de Janeiro. Al considerar Caso que el hombre era una víctima de sus propias conquistas⁴⁶ y que “no nacimos para ser libres, sino

⁴³ Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pág. 11.

⁴⁴ “El hombre es un renacimiento. El humanismo es más verdadero que el hombre, porque el hombre no existe sino como proceso, como humanización”. Antonio Caso, *La persona humana y el estado totalitario*, México, Ediciones Unam, 1941, pág. 167.

⁴⁵ ———, *El concepto de historia universal y la filosofía de los valores*, México, Ediciones Botas, 1933, pág. 30.

⁴⁶ ———, *El peligro del hombre*, México, Ediciones Stylo, 1942, pág. 61.

para ser buenos,⁴⁷ por lo que, a su juicio, la única salida es la entrega a una vida eminentemente religiosa, ataba de nuevo eslabones al proceso alienador del cual el pensamiento latinoamericano anterior había tratado progresivamente de emanciparse.

En tanto, José Vasconcelos, luego de exaltar los valores de la que consideraba era la antigua 'raza mexicana', precisaba que en la 'raza latina' se había producido una "decadencia moral"⁴⁸ de la cual era necesario sobreponerse para realizar su aspiración de aquella integral 'raza cósmica' en la que se rescataran los más preciados elementos de la humanidad. A su juicio, la 'raza blanca' había puesto las "bases materiales y morales para la unión de todos los hombres",⁴⁹ pero, básicamente, había cumplido su misión al mecanizar el mundo. Sin embargo, esto no era suficiente para realizar su proyecto humano, el cual no estaría completo si no depone su orgullo y se fusionaba con el indio. De tal modo criticaba los nuevos obstáculos alienantes que la civilización occidental traía aparejados y que debían ser superados mediante una vuelta a las raíces. Por tal motivo, invocó la necesidad de no dejarse arrastrar por el espíritu xenofílico, e inculcaba en nuestros pueblos la urgencia de hacer "vida propia y ciencia propia",⁵⁰ a fin de alcanzar la imprescindible liberación espiritual.

Ambos pensadores mexicanos, más allá de las hiperbolizaciones de los elementos emotivos, fideístas y estetizantes que están presentes en su intento reestructurador de su proyecto humanista, constituyeron, sin lugar a dudas, peldaños decisivos para el reclamo cada vez más desalienador y emancipador que se plantearía posteriormente la filosofía latinoamericana y, en especial, la filosofía de la liberación.⁵¹ Independientemente de otros ingredientes, que desde el historicismo, la fenomenología, el existencialismo y hasta el marxismo estuvieron presentes, este pensamiento reivindicativo del hombre latinoamericano, que se aprecia en varios de

⁴⁷ ———, *La persona humana...*, pág. 34.

⁴⁸ José Vasconcelos, "Bolivarismo y monroísmo", en *Páginas escogidas*, México, Ediciones Botas, 1940, pág. 93.

⁴⁹ ———, "La raza cósmica", en *Vasconcelos. Antología*, México, Secretaría de Educación Pública, 1942, pág. 90.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 122.

⁵¹ Colectivo de autores Universidad Central de Las Villas (director Pablo Guadarrama), "Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina", en *Islas*, núm. 99, Santa Clara, 1991; Bogotá, Editorial El Búho, 1993.

los nuevos representantes de la reflexión filosófica, entre los que destacan Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig y Francisco Miró Quesada, tuvo sólidos pilares en aquellos “fundadores”. Zea siempre enjuició críticamente el humanismo elitista y, siguiendo a Ramos, reclamaba una total renovación del mismo,⁵² que al partir de valores universalmente reconocidos tuviera en el hombre latinoamericano y en su cultura específica sus proyectos éticos principales.

La historicidad y, en general, la visión extremadamente dialéctica de la condición humana se mantendría como piedra angular de todo el andamiaje filosófico de este pensador mexicano. Ese enfoque metodológico le permitió ir desentrañando mucho mejor el intríngulis socioeconómico y, especialmente, las relaciones de dependencia y subdesarrollo de nuestros países que explican las enajenantes condiciones de existencia del hombre latinoamericano. De ahí que, con razón, Horacio Cerutti, junto a la elaboración de la historia de las ideas en América, destaque en Zea “la búsqueda de una respuesta para la pregunta por lo específico del hombre y la cultura de Nuestra América”⁵³ entre sus mayores méritos. A todo esto podría añadirse que la obra de Zea constituye uno de los momentos de síntesis nucleica terrenalizadora del humanismo latinoamericano,⁵⁴ a pesar de que el antropologismo abstracto no le abandona del todo. En su labor de rescate de la cultura auténtica latinoamericana y, en particular, en la revalorización del pensamiento⁵⁵ de esta región ha contribuido notablemente a disminuir el anterior abismo profundo entre el reconocimiento de universalidad alcanzado por la cultura lati-

⁵² Leopoldo Zea, *La cultura y el hombre de nuestros días*, México, Ediciones Unam, 1959, p. 24.

⁵³ Horacio Cerutti, “Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea”, en *Prometeo*, Guadalajara, núm. 7, septiembre - diciembre de 1986, pág. 56.

⁵⁴ “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”. Pablo Guadarrama, “Urdumbres del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 37, enero - febrero de 1993, México, Ediciones Unam, pág. 57.

⁵⁵ Colectivo de autores, *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Ediciones Unam, 1992.

noamericana,⁵⁶ que la *conmemoración* y no la “celebración”⁵⁷ del medio milenio pusieron a la orden del día.

Por su parte, Arturo Andrés Roig, quien ha consagrado también su vida de manera muy fructífera a la historia de las ideas en América Latina, en especial al humanismo,⁵⁸ en donde ha encontrado la fuente per-

⁵⁶ “Una definición de cultura que concibe a esta como el grado de dominio del hombre de las condiciones de su ser, de su existencia de modo histórico concreto, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia, constituye una tentativa de eludir el carácter estrecho o unilateral de muchas concepciones sobre este fenómeno tan rico y complejo.

Siempre que el hombre domina sus condiciones de existencia lo hace de forma específica y en una situación espacio-temporal dada. En tanto no se conozcan tales circunstancias y no sean valoradas por otros hombres, tal anonimato no le permite participar adecuadamente de la universalidad. A partir del momento que se produce la comunicación con aquellos que, por supuesto, poseen otras formas específicas de cultura, esta comienza a dar pasos cada vez más firmes hacia la universalidad. La historia se encarga posteriormente de ir depurando aquellos elementos que no son dignos de ser asimilados y ‘eternizados’. Sólo aquello que trasciende los tiempos y los espacios es lo que posteriormente es reconocido como clásico en la cultura, independientemente de la región o la época de donde provenga.

Debe tenerse presente que la creciente estandarización que produce la vida moderna con los adelantos de la revolución científico-técnica no significa que todas sus producciones deban ser consideradas como manifestaciones auténticas de cultura. Auténtico debe ser considerado todo aquel producto cultural, material o espiritual que se corresponda con las principales exigencias del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de existencia en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas, la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le imponen su sello definitivo.

Ir a la búsqueda de la cultura auténtica de América Latina no significa proveerse de un esquema preelaborado de lo que debe ser considerado auténtico y luego tratar de acomodar lo específico del mundo cultural latinoamericano como en lecho de Procusto a tal concepto, ahistórico. El problema no consiste en descubrir primero qué es lo que debe ser considerado auténtico, para después ir verificando empíricamente si cada manifestación de la cultura de esta región pueda ser validada con tal requerimiento. La cultura auténtica es siempre específica y, por tanto, histórica, y debe ser medida con las escalas que emergen de todos los demás contextos culturales, pero en primer lugar de las surgidas del mundo propio”. Pablo Guadarrama y N. Pereliguin, *Lo universal y lo específico en la cultura*, Bogotá, Universidad INCCA de Colombia, 1988, págs. 141-142; La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1989, págs. 180-181.

⁵⁷ “... hay que rechazar de plano la palabra ‘celebración’... Hay que contentarse con la palabra ‘conmemoración’ en su escueto sentido etimológico: de recordar se trata; de recordarlo todo tal como fue”. “La Casa de las Américas ante el V Centenario”, La Habana, Casa de las Américas, núm. 184, julio - septiembre de 1991, pág. 5.

⁵⁸ “... los tres grandes momentos del desarrollo del humanismo durante la conquista y colonización española: el renacentista, el barroco y el ilustrado, que darán nacimiento al

manente no sólo de una filosofía de la liberación, sino a todo filosofar efectivo en estas tierras, plantea:

Para mí el trabajo filosófico para la liberación —y aquí radica una diferencia teórica con respecto a la filosofía de la liberación— está conectada con otro problema, que de algún modo ya hemos anticipado: el de la relación e identidad entre filosofía e historia del pensamiento filosófico. Vale decir que no se puede hacer filosofía sin tener una fuerte vocación histórica en el sentido de historiar el propio pensamiento, la propia acción, la historia de los propios pueblos nuestros. De ese trabajo historiográfico habría que ir sacando los elementos, inclusive teóricos, que necesitamos para el replanteamiento de nuestro filosofar mismo. Yo recién mencionaba a Martí, pero puedo mencionar a muchos más: Bilbao, Alberdi, Mariátegui. Son nombres que representan obras que hay que repensar en su momento histórico para poder trasladar luego esas respuestas teóricas a nuestro mundo contemporáneo y ver esa continuidad —a pesar de lo fuertemente episódico de las formas con las que se nos presenta un pensamiento liberador en el pasado— en el cual yo siempre creo.⁵⁹

De tal modo invita Roig a buscar en las ideas del pasado las raíces humanistas y desalienadoras que deben fructificar en el presente.

Uno de los filósofos contemporáneos que mayor proyección ética le han dado a todas sus reflexiones, en especial a aquellas sobre la historia de los grupos sociales y pueblos oprimidos como los latinoamericanos, ha sido Enrique Dussel. Desde sus primeros trabajos hasta los más recientes, el hilo conductor de sus análisis consiste en la dimensión ético cristiana que poseen sus críticas a las diversas formas de enajenación a que se han visto, y aún se ven sometidos, los sectores marginados y explotados de nuestros pueblos a partir de la dominación colonial, neocolonial e imperialista. Su punto de partida ha sido la crítica a la ética moderna por su carácter totalizante, construida desde una perspectiva europea y opresora. De ahí que su propuesta de reconstrucción de las bases éticas presuponga una ruptura con las formas ontologizantes tradicionales. Propone la elaboración de una filosofía de liberación que supere todas las formas de

humanismo paternalista, al humanismo ambiguo y, por último, al humanismo emergente". Arturo Andrés Roig, *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1984, pág. 22.

⁵⁹ ———, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1993, pág. 209.

enajenación y evite el peligro de producir una liberación “enajenada”⁶⁰ que se limite a reproducir e imitar a los centros de poder. El eje central de su reconstrucción ética ha sido la dignificación del pobre, y en sus últimos trabajos, dada su profundización en Marx, el trabajador. A lo largo de su voluminosa obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* se aprecia ese criterio: “Los pueblos han sido siempre imantados por ese proyecto que es el fundamento de la moralidad de la praxis de la liberación, y que es juzgado en su eticidad según el siguiente criterio: todo proyecto es bueno cuando sirve al pobre”.⁶¹

Sin abandonar tal posición, y con el objetivo de dar mayor fundamento a sus ideas, que en definitiva intentan centralizar toda la problemática socioeconómica del hombre latinoamericano, así como la de los del tercer mundo, en una cuestión esencialmente ética, Dussel considera que la obra cumbre de Marx, *El capital*, es una ética,⁶² y define que:

Entendemos por ética la *crítica* trascendental de las ‘morales’ (o de la ‘moral’) desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto) de un determinado ‘juicio’ de la dignidad absoluta trascendental, ‘metafísica’, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad como persona con libertad, con conciencia y espíritu — como expresamente enseña Marx —, *ante festum* (como a priori ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta de un tipo — sea el que fuere — de *relación de producción* históricamente situada.⁶³

De tal modo, el pensamiento de Dussel, más que confluir con el marxismo, reincorpora el elemento dignificador de la actividad laboral que ya estaba presente en las bases éticas del pensamiento latinoamericano anterior. Si entre sus méritos destaca la permanente reivindicación de los valores de la cultura latinoamericana y, en particular, la de su pensamiento filosófico, le atribuye una significativa misión a una filosofía auténtica de esta región en la superación de las formas de alienación al contribuir a

⁶⁰ Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1988, págs. 126-127.

⁶¹ ———, *Filosofía ética latinoamericana*, t. IV, Bogotá, Universidad de Santo Tomás de Aquino, 1979, pág. 102.

⁶² ———, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI Editores, 1990, pág. 429.

⁶³ *Ibid.*, págs. 431-432.

tomar conciencia de ellas⁶⁴ y a emprender un programa humanista y liberador desde la praxis teórica, en el que la filosofía cumpla una función esclarecedora y crítico-dialéctica de los proyectos que se plantean los pueblos, que, en definitiva, son los únicos encargados de ejecutarlos.

Miró Quesada, partiendo de una tradición de pensamiento muy diferente, incluso discrepante en sus inicios con las ideas de Zea y de Dussel, paulatinamente ha llegado a confluír con muchas de las posiciones de estos por coincidir en última instancia con sus mismos proyectos humanistas y las bases éticas que los sustentan. A su juicio,

el pensamiento procediendo auténticamente descubre que nuestra realidad es inhumana y que debe ser cambiada. La filosofía asume, así, una misión liberadora; análisis racional y exigencia de liberación coinciden en unidad inseparable. La filosofía de lo americano desemboca a través de la conquista de la autenticidad de nuestro pensamiento en un humanismo grandioso.⁶⁵

El hecho de que Miró Quesada haya llegado a cierta coincidencia con los objetivos éticos y sociopolíticos de la denominada filosofía de la liberación latinoamericana no significa en modo alguno que haya abandonado el rigor y la cientificidad que siempre han caracterizado a sus reflexiones filosóficas desde su perspectiva inicialmente fenomenológica hasta su decurso por la analítica. Este elemento debe ser subrayado porque algunos estudiosos del devenir filosófico en América Latina, como Augusto Salazar Bondy y Risieri Frondizi,⁶⁶ entre otros, llegaron a cuestio-

⁶⁴ “¿Es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente (y por ello subdesarrollado) y oprimido aún cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión y vaya pensando desde dentro de la praxis liberadora una filosofía, ella misma también liberadora”. Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973, pág. 154.

⁶⁵ Francisco Miró Quesada, “Filosofía de lo americano: treinta años después”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, t. II, México, Unam - Uduval, 1986, pág. 1.034.

⁶⁶ “Esta preocupación por la ética, la política y la filosofía social explica el compromiso que siente el filósofo latinoamericano. No desea interpretar la realidad por un mero afán de conocimiento, sino que va en busca de un modo de conducta para él y sus semejantes. Adquiere así un compromiso con un estilo de vida para su patria, y la teoría va seguida de la acción, que muchas veces, desgraciadamente, debilita la teoría o la convierte en propaganda”. Risieri Frondizi; Jorge E. Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pág. 20.

narse la profundidad y el rigor teórico de las ideas de muchos de los pensadores latinoamericanos dada la propensión ética y sociopolítica de las mismas. No tomaron en justa consideración que ésta es una de las principales manifestaciones de la especificidad de la actividad filosófica de nuestra América. Miró, en estos últimos años, le ha otorgado especial atención a la búsqueda de los principios de la racionalidad humana y a su despliegue por el mundo, especialmente en la actividad científica. Para el filósofo peruano “el lema *saber es poder* es el fundamento último del gran proyecto histórico. Pero este lema presupone, de suyo, una ética. Porque el proyecto autotélico no presupone la utilización del saber para alcanzar un poder ciego y sin rumbo. (...). No puede transformarse el mundo por medio del poder que da la ciencia para lograr la felicidad general sin aceptar determinadas reglas de comportamiento”,⁶⁷ ya que está consciente de las posibles consecuencias que tanto en el plano ecológico como en el de las propias relaciones humanas se pueden acarrear.

La preocupación por superar las formas predominantes de enajenación a través del desarrollo del conocimiento humano no están jamás exentas de la posibilidad de engendrar nuevas formas de alienación si la capacidad cognoscitiva humana no se rige a su vez por determinados valores de carácter eminentemente ético. Este hecho se observa no sólo en el caso de Miró, sino en el de otros pensadores latinoamericanos que reflexionan con agudeza sobre las potencialidades de la ciencia y la técnica y sus efectos alienantes para el hombre. Entre ellos se encuentra el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla, quien considera que la técnica constituye un intento de la voluntad de poder del hombre para tratar de superar su finitud y, por tanto, tiene un sentido positivo para este, pero no deja engendrar nuevas formas de enajenación.

La perfección del trabajo técnico significa, de tal modo, la creciente perfección de la propia técnica como *sistema*, de allí que, en tanto ello se incrementa, también el trabajo y el quehacer del hombre pierdan su finalidad natural —centrada, como es obvio, en la satisfacción de las necesidades humanas— y se oriente progresivamente a satisfacer las exigencias

⁶⁷ Francisco Miró Quesada, “Hombre, naturaleza, historia. El problema de una fundamentación racional de la ética”, en Congreso internacional extraordinario de filosofía. Universidad Nacional de Córdoba. Memorias, t. I, Córdoba, 1987, pág. 309.

de la propia técnica. Si estas coinciden o no con las necesidades humanas, si son favorables o perniciosas para el hombre, si acrecientan o destruyen su dignidad, es un problema secundario y posiblemente irrelevante para la propia perfección a que aspira el *sistema*; es, dicho con palabras precisas, un problema *meta-técnico*.⁶⁸

De tal manera, el acelerado desarrollo científico-técnico contemporáneo plantea nuevos retos al humanismo.

La corriente analítica, que en las últimas décadas en América Latina ha ido tomando cada vez más fuerza y merecido prestigio por el profesionalismo con que aborda los diversos problemas en el terreno de la filosofía de la ciencia y del lenguaje, en sus inicios no dedicó mucha atención a los problemas de la filosofía social y de la ética. Sin embargo, este no es el rasgo que la caracteriza hoy en día. Desde hace algún tiempo se aprecia cierta propensión a reconocer primeramente la validez del objeto de reflexión y de los métodos de la filosofía de la liberación, e, incluso, a buscar puntos de confluencia entre ambas corrientes, como se observa en Luis Villoro,⁶⁹ y, por otro lado, a llevar el análisis filosófico al terreno de la ética, con lo que se coincide, de algún modo, con las tendencias anteriormente marcadas en el pensamiento latinoamericano.

En este último plano destacan Eduardo Rabossi y Fernando Salmerón.⁷⁰ El primero, luego de distinguir entre los principios éticos, que son enunciaciones formuladas por los filósofos, y las normas morales, que son pautas vigentes de un grupo social que regulan su conducta y aseguran su estabilidad, considera que no pueden ser probadas de forma similar. Estas últimas no son producto de disquisiciones filosóficas, en tanto los principios éticos, aun cuando su función sea también eminentemente práctica, son,

⁶⁸ Ernesto Mayz Vallenilla, *Ratio Technica*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1983, pág. 48.

⁶⁹ "Así, el proyecto de una filosofía que se guíe por un afán de precisión y rigor racionales no se opone al de una filosofía de liberación, propugnada por Leopoldo Zea; en su versión más radical, procura la emancipación del pensamiento respecto de un sistema de dominación. Las dos vías convergen en una". Luis Villoro, "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", en *Prometeo*, Guadalajara, núm. 7, septiembre - diciembre de 1986, pág. 38.

⁷⁰ Fernando Salmerón, "La filosofía y las actitudes morales", en Jorge E. Gracia; Eduardo Rabossi y otros, *El análisis filosófico en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, págs. 265-292; "Razón y moral. Los caminos de la razón práctica", Córdoba, Congreso internacional extraordinario de filosofía. Universidad Nacional de Córdoba. Memorias, t. II, 1987, págs. 727-732.

asimismo, susceptibles de ser probados⁷¹ de forma discursiva. A partir de esta idea puede inferirse que una tarea aún por realizar en la historia del pensamiento ético latinoamericano consistiría en someter a detenido análisis diacrónico y sincrónico sus expresiones más relevantes, misión que ya ha sido emprendida por algunos estudios aislados,⁷² pero que demanda necesaria coordinación.

La oleada posmodernista, con su sustrato neoconservador, que aspira a ganar más terreno en el ámbito intelectual latinoamericano, intenta imponer nuevos criterios alienantes que, afortunadamente, son desmascarados por los representantes del pensamiento filosófico latinoamericano más auténtico de la actualidad. Entre estos destaca el nicaragüense Alejandro Serrano Caldera, quien, enfrentándose a cualquier tipo de nuevos intentos monopolistas de la razón, ya sea pretendidamente como absoluta o instrumental, denuncia que

la devaluación del ser humano específico de carne y hueso es una consecuencia de una civilización que considera más importante las cosas que las personas y que, en tanto domina los objetos por la técnica, hace del hombre una cosa, un objeto de manipulación y de explotación. Es esta una civilización que separa al hombre de la naturaleza y del mundo creando entre ambos un abismo infranqueable, que escinde en el ser su propia unidad entre razón e intuición, que sepulta por primitivos e indignos los mitos, los sueños, la imaginación y el inconsciente y que pretende que todo es o debe ser racional en forma absoluta, aunque esta razón instrumental sirva solamente para tecnificar las fábricas, incrementar la producción, destruir la naturaleza, transformar las ciudades en un caos de ruidos y contaminación y para exiliar al hombre ya no sólo de la naturaleza, sino de la propia vida social, de la existencia y de sí mismo.⁷³

Esto significa que al pensamiento filosófico latinoamericano se le están planteando nuevos retos ante los nuevos problemas globales que la modernidad incumplida⁷⁴ en América Latina al final del anterior milenio presentaba a consideración de todo hombre que se preocupara por el

⁷¹ Eduardo Rabossi, "Acerca de una prueba posible de los primeros principios éticos", en Jorge E. Gracia; Eduardo Rabossi y otros, *El análisis filosófico...*, pág. 141.

⁷² Luis José González Álvarez, *Ética latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, 1986.

⁷³ Alejandro Serrano Caldera, *El fin de la historia: reaparición del mito*, La Habana, Editorial 13 de Marzo - Universidad de La Habana, 1991, págs. 127-128.

⁷⁴ "El criterio habermasiano de que la modernidad es un proyecto incompleto ha encontrado justificados simpatizantes en el ámbito latinoamericano, donde se hace mucho más

destino de la humanidad: el crecimiento demográfico, los desastres ecológicos, la amenaza nuclear, los desafíos de la carrera tecnológica y las nuevas modalidades de enajenación que van surgiendo con estos fenómenos. Para cumplir estos encargos tendrá que desarrollar nuevos instrumentos teóricos que funcionen en el abigarrado mundo de los enigmas crecientes del siglo XXI y sirvan al hombre latinoamericano para crear los cimientos del humanismo real y concreto tan demandado. Un intento de resumen del presente análisis se articula al criterio de que “el pensamiento humanista es desde todo punto una instancia desalienante y liberadora”,⁷⁵ pues, de lo contrario, podría quedar en el terreno de la más amplia antropología filosófica, que no siempre conduce a compartir las proyecciones humanistas.

✦ Un estudio más amplio y profundo de la trayectoria del pensamiento latinoamericano desde sus primeras manifestaciones hasta el presente debería de someter a prueba las siguientes tesis:

✦ a) Las reflexiones sobre estas bases éticas, aun cuando se han desarrollado en el seno de la intelectualidad orgánica de cada época, en lo fundamental no ha sido a partir de una autogénesis abstracta o academicista, sino de la permanente retroalimentación de los gestores de los valores morales imperantes en cada momento histórico.

✦ b) El humanismo en el pensamiento latinoamericano, por la razón anterior, se ha ido imbricando hacia urgencias de diferente carácter y no exclusivamente éticas, por lo que sus propuestas siempre rebasan las dimensiones del dominio de la moral.

c) Ese carácter histórico condicionado de dichas bases da lugar a que hayan desempeñado un papel activo en la preparación ideológica de las transformaciones sociales que cada época ha exigido.

d) Desde el pensamiento precolombino se le otorga un lugar privilegiado al hombre,⁷⁶ aunque nunca en detrimento de la naturaleza, sino

evidente la fragilidad de la mayor parte de los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto inspiraron a nuestros pensadores y próceres de siglos anteriores”. Pablo Guadarrama, *América Latina: marxismo y posmodernidad*, Bogotá, Universidad INCCA de Colombia, 1994, pág. 73.

⁷⁵ Carlos Castilla del Pino, *El humanismo imposible*, Madrid, Cuadernos de Ciencia Nueva, 1968. pág. 18.

⁷⁶ Pablo Guadarrama, “Humanismo y desalienación en el pensamiento amerindio”, en *Señales Abiertas*, Bogotá, marzo - mayo de 1994, págs. 28-44.

en recíproco beneficio, donde esta última alcanza en ocasiones posiciones de primacía, como es apreciable en las culturas andinas.

e) Los principales valores que son exaltados por nuestros pueblos aborígenes, y así se expresa a través de sus mitos y leyendas, son la abnegación ante el trabajo, la sabiduría, la valentía, el desinterés, el amor a la familia y a la comunidad, el respeto a lo ajeno y a las tradiciones, entre los más importantes.

f) La catástrofe ética producida por el 'descubrimiento' de las culturas dio lugar a un enfrentamiento entre los valores de los invasores y los conquistadores que aún se deja sentir,⁷⁷ pero, al tiempo, propiciaría un recíproco proceso de asimilación, a pesar de que han tratado de imponerse los de los distintos sectores dominantes hasta nuestros días.

g) Ha prevalecido a lo largo del pensamiento de nuestra América la concepción de que el hombre es un ser perfectible, que, aunque portador permanente de la maldad y de la animalidad, su lucha infinita por autosuperarse y humanizar cada vez más sus relaciones sociales da lugar a que sea valorado más por el balance positivo que arroja hasta el presente la cultura humana.

h) Aunque la ética cristiana ha desempeñado un importante papel en la conformación del perfil humanista del pensamiento latinoamericano,⁷⁸ no puede ser reducido el contenido de este a dicha fuente sustancial como en ocasiones se simplifica de manera equívoca, pues implica desconocer no sólo los ingredientes aborígenes y de otras etnias importadas después, que la componen, sino también otros aportados por la modernidad laica que se presentaron desde la preparación ideológica del proceso independentista y se acentuaron con la educación pública.

i) Prevalece la concepción de que las causas del posible deterioro

⁷⁷ «... es imposible en lo concreto de la historia separar la conducta de quienes llegaron a este continente llamándose cristianos y quienes todavía lo dicen y al mismo tiempo aceptan la situación inhumana de infamia, cruel y antievangélica, en la que viven los pobres de este continente, similar a la que fueron sometidas las naciones indias en el siglo XVI». Gustavo Gutiérrez, "Emancipación e identidad", en Colectivo de autores, *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina (1492-1992)* (introd. de Steffan Heinz Dieterich), México, Editorial Joaquín Mortiz - Planeta, 1989, pág. 104.

⁷⁸ G. Marquínz Argote y otros, *La filosofía en América Latina*, Bogotá, Editorial El Búho, 1993.

humano y de la naturaleza obedecen al hombre mismo y no a designios divinos o a fatalidad cósmica, lo cual permite confiar en la superación de los males circunstanciales y las modalidades imperantes de alienación si son canalizadas adecuadamente las potencialidades emancipadoras existentes en el hombre mismo.

j) Confianza en que la escuela y otras instituciones civiles, entre las que destaca la familia, pueden siempre reeducar, en correspondencia con las normas morales prevalecientes en cada época, y preparar a los hombres para ser cada vez más libres de todos los órdenes y, en especial, de los prejuicios morales.

k) El culto a la laboriosidad humana ha estado presente en lo más progresista del pensamiento ético latinoamericano desde sus orígenes hasta la actualidad, como expresión de búsqueda en el trabajo mismo del antidoto contra la enajenación que este produce en circunstancias históricas determinadas.

l) Destaca la crítica a la cosificación y fetichización del hombre respecto a sus productos y relaciones, especialmente con el predominio creciente del capitalismo en esta región. En los últimos tiempos a esto se añade la crítica a las nuevas formas de enajenación engendradas por el "socialismo real"⁷⁹ y por el intento tercerista por encontrar una opción sociopolítica que supere o sintetice eclécticamente a ambos sistemas.

m) La denuncia de la corrupción, los vicios, el egoísmo desenfrenado, el despotismo, la desidia y otros antivalores adquiere un marcado matiz político sin abandonar su raigambre ética.

n) El elemento utópico, no siempre de carácter abstracto (Bloch), se impone sobre el realismo en el pensamiento ético latinoamericano como sucede en todo proyecto humanista y desalienador, siempre vinculados a la propuesta de modelos de reconstrucción social.

En correspondencia con estas bases, en los últimos años, acorde con la preocupación que toma en todo el orbe, la problemática ecológica alcanza también dimensiones extraordinarias en el ámbito latinoameri-

⁷⁹ Antes del derrumbe del "socialismo real" estuvieron muy extendidos criterios como el siguiente: "Así como en la sociedad capitalista existe una alienación básica que reifica las conciencias, en la sociedad socialista hay también una desalienación básica que las descosifica". Carlos Gurméndez, *El secreto de la alienación y la desalienación humana*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, pág. 213.

cano. Con razón, se sugiere la necesidad de desarrollar una política, una educación y una ética ecológica⁸⁰ que se corresponda a la urgencia de los pueblos latinoamericanos. Se reconoce, lamentablemente, que el estilo de desarrollo de los últimos tiempos ha sido antropocéntrico en el peor sentido de la palabra.⁸¹ Y se trata de encontrar alternativas en las que el humanismo no implique el ‘naturalicidio’ que, a la larga, puede convertirse en genocidio universal.

Sin embargo, los gestores de la necesidad de una ética del desarrollo que implique la revalorización ecológica de los pueblos latinoamericanos, como es el caso de David Crocker, quien plantea, ante todo, la urgencia de lograr un “mínimo moral”,⁸² trascienden no sólo los planos de la ecología, sino también de la ética, y sugieren transformaciones socio-económicas y políticas de dimensiones cualitativas y no sólo de magnitudes cuantitativas.

Son múltiples los intentos actuales por desalienar al hombre latinoamericano, como por la vía del Evangelio lo intenta, a su vez, la teología de la liberación, así como diferentes movimientos sociales de diversos caracteres (feministas, indigenistas, comunitarios, etc.) y no en menor medida las mejores expresiones de nuestro arte y de nuestra literatura. El pensamiento filosófico en América Latina ha contribuido significativamente a decantar también ese proyecto humanista, pero consciente siempre de la necesidad de unificar todas las fuerzas y vías que puedan incidir en la construcción del humanismo real, al que en definitiva todos aspiramos, pues si continuamos aprendiendo de la naturaleza, una vez más se reafirmará que una golondrina no hace el verano.

⁸⁰ L. J. González Álvarez, *Ética ecológica para América Latina*, Bogotá, Editorial El Búho, 1985, pág. 40.

⁸¹ Eduardo Gudynas, “The Search of an Ethics of Sustainable Development in Latin America”, en *Ethic of Environment and Development*, Tucson, The University of Arizona Press, 1990, pág. 140.

⁸² “Una sociedad desarrollada es aquella en la que la mayoría de las personas satisfacen o pueden satisfacer sus necesidades básicas, porque la vida es una condición necesaria para el desarrollo personal; si se carece de aire, de agua, de comida, de ropa, de vivienda, de educación y de asistencia médica suficiente y de calidad adecuada, no se realizan las capacidades más altas del ser humano. Este principio es el ‘mínimo moral’ de nuestra ética del desarrollo”. David Crocker, “Cuatro modelos del desarrollo costarricense: análisis y evaluación ética”, en *Nuestra América*, México, núm. 18, septiembre - diciembre de 1986, pág. 127.

En la actualidad, cuando entre los retos de la posmodernidad se pretende imponer la ruptura nihilista con todos los intentos humanistas y desalienadores, porque hasta se pone en duda la validez de todo humanismo, la reflexión filosófica exige una vez más la licencia de la retroproyección histórica del hombre de nuestra América para ir a la reconstrucción de las bases éticas de su desarrollo como *hombre real* a fin de enjuiciar las nuevas modalidades alienantes que la 'poshistoria' parece reservarle al ya 'acostumbrado' enajenable ser latinoamericano, que lo distancia de 'globalizaciones' y de cualquier utópico nuevo humanismo planetario.

El tema de la cultura en el pensamiento latinoamericano

SI BIEN ES CIERTO que el tema de la cultura en el pensamiento latinoamericano tomó progresivo interés desde las últimas décadas del siglo xx, y que hoy en día abunda la literatura que se dedica a su estudio, no debe ignorarse que las reflexiones sobre el lugar, los valores y los problemas de la cultura latinoamericana son de vieja data.

Estos cuestionamientos no han aflorado siempre con la misma magnitud e intensidad, ya que su formulación ha estado siempre en dependencia de determinadas necesidades epocales. Ya en los primeros cronistas españoles que se trasladaron a América y fueron asimilados por el Nuevo Mundo aparecieron frecuentes reconocimientos a la riqueza de las culturas indígenas, que habían sido aplastadas por la conquista. Tanto Bartolomé de las Casas como otros sacerdotes defensores de la condición humana de la población autóctona revelaron el carácter avanzado de muchas de las actividades e instituciones de aquellos pueblos, especialmente de los aztecas e incas. Incluso algunos, como el jesuita José de Acosta, que se estableció en el Perú en el siglo xvi, llegó a sostener que “estos pueblos en muchas cosas son dignos de admiración”¹ y que llegaban a aventajar a los europeos. No en balde algunos escritores del Viejo

¹ José A. Acosta, “Historia natural y moral de las Indias”, en Isabel Monal, *Las ideas en América*, t. II, La Habana, Casa de las Américas, 1985, pág. 103.

Continente, entre los que sobresalen los utopistas, se inspiraron en América para sus idealizaciones reorganizativas de la sociedad. En el pensamiento humanista² que se consolida en América durante el siglo XVIII en consonancia con la incorporación al espíritu moderno y como expresión temprana de nuestra Ilustración, se intensificaron los estudios por las cuestiones de la cultura autóctona como expresión del necesario proceso de emancipación mental que precedió al movimiento independentista.

En México se acentuó este movimiento de recuperación cultural, y así quedó plasmado en innumerables obras, entre las que destacan *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero y *Vida de mexicanos ilustres* de Juan Luis Manero. Esta época quedó caracterizada como “el siglo de oro mexicano”³ en la que el pensamiento ilustrado y humanista tendría prestigiosos representantes. Entre ellos, por sus análisis filosóficos en relación a la cultura, destacó Pedro José Márquez, quien sostenía que el verdadero filósofo

es cosmopolita (o sea, ciudadano del mundo), tiene por compatriota a todos los hombres y sabe que cualquier lengua, por exótica que parezca, puede, en virtud de la cultura, ser tan sabia como la griega, que cualquier pueblo, por medio de la educación, puede llegar a ser tan culto como él crea serlo en mayor grado. Con respecto a la cultura, la verdadera filosofía no reconoce incapacidad en hombre alguno, o porque haya nacido blanco o negro, o porque haya sido educado en los polos o en la zona tórrida. Dada la conveniente instrucción, enseña la filosofía, en todo clima el hombre es capaz de todo.⁴

Resalta en las ideas de este sacerdote mexicano la convicta confianza en las posibilidades humanas a través de la educación para eliminar los posibles obstáculos que condiciones secundarias podrían anteponer. Sus

² Pablo Guadarrama, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2001; 2ª edic., Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2002.

³ B. Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Ediciones Unam, 1983, pág. 27. En Ecuador, Eugenio Espejo también propugnaría por la revalorización de la cultura en el espíritu de la Ilustración. Véase *Pensamiento ilustrado ecuatoriano* (introd. y selec. de Carlos Paladines), Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito, Banco Central de Ecuador, 1981, pág. 162.

⁴ Pedro José Márquez, “El filósofo, ciudadano del mundo”, en *Humanistas del siglo XVIII*, México, Ediciones Unam, 1962, pág. 133.

ideas constituían un abierto enfrentamiento al racismo y al determinismo geográfico, a la par que dejaba esclarecido en qué medida cada hombre, desde su circunstancia particular, podría contribuir a la cultura universal. De tal forma, estos humanistas latinoamericanos iban creando las bases teóricas de la exigida emancipación política que se avecinaba.

Un ideal arraigado en los próceres de la independencia fue extender la cultura a todo el pueblo,⁵ y con ese fin utilizaron sistemáticamente la prensa periódica. La espada libertadora de los guías de la independencia latinoamericana no sólo estuvo empuñada por la fortaleza de la decisión tomada, sino por la profunda meditación sobre la historia, las condiciones y las perspectivas de los pueblos del continente. Bolívar consideraba que “nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares; nuevo en casi todas las artes y las ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil”.⁶

El Libertador confiaba en que la futura América, una vez derrotado el poder colonial, se convertiría en un favorable asilo que acogería las ciencias y las artes provenientes de Oriente y de Europa para impulsarlas con el aliento de la cultura latinoamericana.)*

Tal preocupación estuvo presente también en el venezolano Andrés Bello, quien, con su erudición científica y su originalidad filosófica, podía considerarse al nivel más alto del pensamiento humanista latinoamericano de la época. El ilustre venezolano propugnó la autonomía cultural de las repúblicas hispanoamericanas⁷ como una exigencia de naturalización de las constituciones, leyes, instituciones, etc., acorde con las condiciones y características de los pueblos de esta región, que entraban en la vida política independiente.

Bello insistió en que las nacientes repúblicas latinoamericanas no se dejaran arrastrar por procesos miméticos en relación al modelo de desarrollo norteamericano que sedujo a muchos intelectuales latinoamericanos, como Sarmiento, con quien polemizaría el caraqueño en defensa de los valores de la cultura hispanoamericana y, en especial, de su idioma.

⁵ Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, págs. 58-59.

⁶ Simón Bolívar, “Carta de Jamaica”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, t. I, México, Ediciones Unam, 1986, pág.25.

⁷ Andrés Bello, “Las repúblicas hispanoamericanas”, en *ibid.*, pág.187.

Para la gigantesca labor de organización de la cultura que llevó a cabo Bello —apunta Luis Bocaz— no existía una teoría previa que sirviera de guía. Por lo demás, el Maestro desconfiaba de los intentos seductores de suplantar el conocimiento de los hechos particulares por brillantes generalizaciones, más aún si esas generalizaciones eran producto de una transferencia de saberes extraídos de otras realidades sociales.⁸

En ningún momento Bello asumió posturas sectarias ante la producción de la cultura universal y los valores que podían aportar otros pueblos, por el contrario, juzgaba que debíamos considerarnos herederos de todos los productos culturales gestados por otros pueblos y, en particular, de aquellas conquistas de la modernidad, como la libertad y la democracia. En 1841, escribía:

Nos hallamos incorporados en una grande asociación de pueblos, cuya civilización es un destello de la nuestra. La independencia que hemos adquirido nos ha puesto en contacto inmediato con las naciones ricas de conocimientos, de que podemos participar con sólo quererlo. Todos los pueblos que han figurado antes de nosotros en la escena del mundo han trabajado para nosotros.⁹

Sin embargo, esto no significaba en modo alguno que promocionara una aceptación acrítica de las producciones intelectuales surgidas en otros contextos culturales. En tal sentido asumió una postura similar a la que desarrollaría posteriormente José Martí cuando proponía “insértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”.¹⁰

Como ha señalado Arturo Uslar Pietri, Bello asumió una postura equilibrada en cuanto a la recepción en general de los valores literarios y culturales de otros pueblos en su articulación con las necesidades de las naciones de esta parte de América.

Lo que había en él de fundamental tendencia americanista se reforzaba en lo que tenía de romántico. El gusto de lo local por encima de lo universal, de lo peculiar y subjetivo por sobre lo abstracto y racional, la admi-

⁸ Luis Bocaz, *Andrés Bello, una biografía cultural*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2000, pág. 165.

⁹ Andrés Bello, “Proyecto de Código Civil”, en *El Araucano*, 1841.

¹⁰ José Martí, “Nuestra América”, en *Páginas escogidas*, t. I, La Habana, Instituto del Libro, 1968, pág. 166.

sión del particularismo histórico y del localismo literario, en que estaba de acuerdo con el romanticismo, favorecía su tendencia a pensar en americano y a favorecer el desarrollo de una ciencia y de un arte que fueran expresión de la sociedad americana.¹¹

Un buen ejemplo en el plano de la vida filosófica de genuina labor de enriquecimiento cultural lo ofrece Bello, quien fue un profundo conocedor de la tradición empirista inglesa procedente de Bacon, Locke, Berkeley y Hume, que se fortifica con su larga residencia en Inglaterra y lo motivan a escribir *Filosofía del entendimiento*, obra clásica del sensualismo, que no tiene nada que envidiar a las mejores producciones de esta corriente epistemológica. Identificado también con la escuela escocesa y con la filosofía de lo relativo de Hamilton, que propugna el condicionalismo gnoseológico, Bello, sobre el proceso del conocimiento humano, desarrolla ideas muy propias que enaltecen la producción filosófica latinoamericana.

Su erudita labor magisterial en América, ya distinguida por un discípulo tan excelso como Simón Bolívar, y su reconocido prestigio en los terrenos de la gramática española, la literatura, el derecho e, incluso, sus incursiones en el mundo de las ciencias naturales, etc., sirvieron de sostén a una sólida cultura filosófica que le hace ser reconocido como un genuino filósofo que aporta a la originalidad y autenticidad del pensamiento latinoamericano. En su obra se revela el espíritu ilustrado que mueve a su pensamiento a encontrar en el cultivo de la ciencia, de las artes y de la filosofía algunos de los mecanismos indispensables para que el hombre emerja de las profundidades que le impiden respirar el aire descontaminado de su liberación espiritual y material. Precisamente, ese parece ser el objetivo principal de toda la labor intelectual que, finalmente, desde Chile propagó por todo el continente trascendiendo también a su momento histórico.

Bello destacaba que el estudio de la naturaleza en la época moderna ya no constituía una labor exclusiva de elites, sino que se había ido popularizando y convirtiendo en una necesidad a todo hombre, independientemente de su condición social. Del mismo modo, consideraba que el cultivo de las letras se constituía cada vez más en una exigencia de la

¹¹ Arturo Usler Pietri, "Los temas del pensamiento crítico", en *Obras completas de Andrés Bello*, Caracas, La Casa de Bello, 1984, pág. xli.

comunicación humana. De ahí que haya dedicado tanto esmero a la labor filológica que deseaba propagar a amplios sectores populares a fin de lograr una mejor comunicación entre nuestros pueblos a través de un cultivo adecuado del lenguaje. Sin embargo, esta misión encontró algunos opositores en no menos importantes figuras del pensamiento de aquella época, como Mora, Sarmiento y Alberdi, quienes le criticaban por la exquisitez de su lenguaje, no apropiada para el nivel cultural predominante en la época, y por dedicarle exagerada atención a la forma y no al contenido del pensamiento.

Tales críticas, al parecer exageradas, no tomaban en consideración la genuina labor iluminista que desarrollaba Bello, que no se limitaba al perfeccionamiento de nuestro idioma y no se dejaba arrastrar por el espíritu antiespañol que habían dejado las guerras por la independencia latinoamericana en amplios sectores de los intelectuales de esta región, algunos de los cuales ya habían comenzado a buscar en el mundo intelectual anglosajón o francés las exclusivas fuentes nutritivas de la modernidad. El propio Bello había bebido profundamente en esas fuentes también, pero esto no le había conducido a minimizar o a subestimar el papel de la cultura española en la conformación cultural de Hispanoamérica.

Bello había sido, y lo siguió siendo después del proceso de la independencia, un fuerte enemigo de las ataduras que la metrópoli colonial y, en particular, la Iglesia, habían impuesto, y trataba de mantener el libre ejercicio del pensamiento. Así, criticó fuertemente la censura que la Iglesia en Chile mantenía sobre algunos libros considerados heréticos. Estas ideas no contradecían en nada su fe religiosa ni su criterio sobre la misión civilizadora del cristianismo ni, especialmente, su convencimiento de la necesidad del concepto de Dios en el hombre para que este fuese virtuoso, ya que, a su juicio, la naturaleza humana era propensa a la injusticia y al dominio del fuerte sobre el débil. Su humanismo cristiano constituye una muestra de la posibilidad y de la realidad de la unidad armoniosa de un pensamiento ilustrado emancipador y una fe religiosa que no se dejase arrastrar por el oscurantismo, el fanatismo o el autoritarismo. No en balde, sus ideas amamantaron las del Libertador, del mismo modo que las de Varela y las De la Luz y Caballero nutrieron las de Martí.

Defensor de la igualdad natural entre los hombres y las naciones, Bello enfrentó todo tipo de despotismo y toda forma de favoritismo que limitara

la posibilidades de desarrollo de cualquier hombre o país. Por tal motivo, fue uno de los precursores en la crítica a las falacias del liberalismo económico que tanto inspiraba en el siglo XIX a amplios sectores de la naciente burguesía latinoamericana, tal como ocurre en la actualidad con la utopía abstracta del neoliberalismo. Profundas fueron sus reflexiones sobre el proceso independentista de los pueblos de América, dentro de las cuales dedicaba especial atención a las influencias del carácter nacional en las diversas formas de realización de la libertad. Insistía en la necesidad de la cooperación de estos para alcanzar el progreso y, sobre todo, en la de la unidad latinoamericana para enfrentar la fiera competencia internacional.

Aunque, tal como muchos pensadores latinoamericanos del siglo XIX, se inspiraba en el ejemplo republicano de los Estados Unidos insistía mucho en la especificidad de nuestros pueblos para la consecución de formas definitivas de autogobierno. Al igual que el chileno José Victoriano Lastarria, con tal objetivo le atribuía gran tarea a las ciencias sociales en el proceso esclarecedor de los caminos hacia el perfeccionamiento de la liberación de los pueblos de esta parte de América y hacia la adecuada valoración de su cultura. En países como Cuba y Puerto Rico, en los que el dominio español se mantenía y trataba de resarcir en algo las grandes pérdidas en el continente, la lucha por enarbolar los valores de la cultura vernácula tendría mayor significación aún, como lo demuestra la labor educativa, política y cultural del pensador portorriqueño Eugenio María de Hostos.

En el caso de Cuba durante el primer tercio del siglo XIX, que el filósofo Enrique José Varona denominaría “verdadero crepúsculo de la historia de nuestra cultura”,¹² el pensamiento filosófico cubano se elevó hasta un plano que estuvo a tono con las exigencias de la época, de lo que se desprende su autenticidad. Pero no serían sólo cultivadores de la filosofía, como Varela o De la Luz y Caballero, los que pensarían sobre los problemas de la universalidad y la autenticidad de la cultura y sus manifestaciones en el ámbito del país, sino intelectuales de las más diversas ocupaciones, como Arango y Parreño y José Antonio Saco, entre otros, quienes aportarían valiosas ideas desde diversos campos del saber o del arte sobre el proceso de formación de la conciencia nacional cubana.

¹² Medardo Vitier, *Las ideas y la filosofía en Cuba*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1970, pág. 161.

El punto culminante de este pensamiento, que devino en acción revolucionaria independentista, es, indudablemente, la obra de José Martí. Así, sus ideas sobre la cultura latinoamericana han dejado su impronta sobre varias generaciones posteriores, no sólo de cubanos. En especial, en su célebre artículo “Nuestra América”, insistía en la urgencia de conocer la cultura de los pueblos latinoamericanos y la realidad de sus países para poder gobernar mejor y librarlos de tiranías. “La universidad europea —sostenía— ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a 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”.¹³ Su énfasis en el estudio del mundo latinoamericano no implicaba ningún tipo de desdén por la cultura de otros pueblos. Simplemente aspiraba, ante todo, a que esta enseñanza se revirtiera en una mejor forma de orientar el progreso en estas tierras y, además, que se reconociera el lugar de la cultura en el concierto de la universalidad, al igual que la proveniente de Europa o de otras latitudes.

La idea de revalorizar la actitud de los latinoamericanos respecto a la cultura universal y, en especial, la de reconsiderar la cultura filosófica, había sido plasmada desde mediados del siglo XIX por el argentino Juan Bautista Alberdi, para quien:

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.¹⁴

De ahí que el pensador argentino insistiera en crear una filosofía latinoamericana que se ocupara de los problemas de este continente sin renunciar, por supuesto, a lo que el pensamiento hubiera elaborado ya en cualquier parte. No obstante, para él lo básico era que se correspondiese con las necesidades, esencialmente sociales y políticas, que demandaban los pueblos latinoamericanos.

¹³ José Martí, “Nuestra América”, *op. cit.*, pág. 165.

¹⁴ Juan Bautista Alberdi, “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, en *Ideas en tomo de Latinoamérica*, t. I, México, Ediciones Unam, 1986, pág. 146.

Se debe considerar que ese afán por volver la mirada hacia adentro, por hacer de la filosofía un instrumento para ponerlo en función de lo peculiar latinoamericano, no fue compartido por todos los miembros de aquella generación de pensadores argentinos que confluyen con el positivismo. Entre ellos figuraba Domingo Faustino Sarmiento, quien, al cuestionarse por el sello especial que debían tener la literatura, las instituciones y, en general, la cultura latinoamericana, propugnaba por un cosmopolitismo que diluía en un universalismo abstracto sus ideas sobre el mundo espiritual latinoamericano, dado que su mayor interés estaba en la transformación material de aquella sociedad. Tal utilitarismo atentaba contra el reconocimiento de la especificidad y los valores de la cultura latinoamericana.

A Sarmiento no le interesaba la procedencia de las ideas si estas habían pasado a formar parte del aparato conceptual o estético del hombre de estas tierras; por eso planteaba:

El espíritu con esta preparación conserva las dotes naturales sin adquirir las curvaturas que le imprimen las particularidades locales y adquiriendo, por el contorno, el tono de pensamiento universal de su época, que no es francés ni inglés ni americano del Sur o del Norte, sino humano. Así es un instrumento apto para examinar toda clase de hechos, y encontrar la relación de causa a efecto importa poco que se produzca de este o del otro lado de los Andes, a las márgenes del Sena o del Plata o del Hudson.¹⁵

No cabe duda de que con tal posición Sarmiento aspiraba a acentuar la validez universal de las ideas que, independientemente de cualquier circunstancia, deben corresponderse con la realidad. Sin embargo, con esto, en cierto modo, soslayaba la historicidad y la concreción necesarias que debe poseer todo pensamiento que pretenda captar acertadamente la realidad circundante, la cual no se manifiesta jamás de forma idéntica a la que se da en otras partes.

Tales criterios llevaron a Sarmiento a renunciar y a encontrar en la “barbarie” de la cultura latinoamericana algún sostén aconsejable para apoyar su proyecto de “civilización”. Recomendaba imitar la cultura anglosajona y, en especial, la norteamericana, actitud esta que encontró

¹⁵ Domingo Faustino Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, Buenos Aires, Editorial La Cultura Argentina, 1915, pág. 442.

reprobación no sólo en Martí, sino también en el uruguayo José Enrique Rodó, quien criticó tal *nordomanía* y antepuso el espíritu 'arielista' al utilitarismo positivista al considerar que: "La civilización de un pueblo adquiere su carácter, no de las manifestaciones de su prosperidad o de su grandeza material, sino de las superiores maneras de pensar y de sentir que dentro de ellas son posibles".¹⁶ Ese mismo idealismo imbuiría a toda la generación de pensadores que, en contraposición a los xenófilos positivistas,¹⁷ se darían a la tarea de demostrar la vitalidad y el carácter propio y novedoso del mundo cultural latinoamericano.

En tal sentido crítico se reveló el chileno Francisco Bilbao al considerar a la cultura europea como dominadora y pragmática. Por eso, sostenía: "El Viejo Mundo ha proclamado la civilización de la riqueza, de lo útil, del confort, de la fuerza, del éxito, del materialismo. Esa es la civilización que rechazamos. Ese es el enemigo que tememos penetre en los espíritus de América".¹⁸ Y más adelante puntualizaba: "Hemos querido preservar al hombre americano de la contaminación del Viejo Mundo".¹⁹

Como puede apreciarse, resulta muy diáfana la postura asumida por estos defensores de la singularidad y la autenticidad de la cultura latinoamericana, que aspiraban a mantenerla con su identidad propia, que la diferenciaba de la europea y de la norteamericana. Este espíritu se fortalecería aun más con el advenimiento de esa nueva generación de filósofos de la oleada antipositivista, que buscaban en el irracionalismo un instrumento que les permitiera descubrir desde esa perspectiva teórica los tesoros subyacentes en el mundo latinoamericano. Este empeño, que no sólo se plasmó en el plano filosófico, sino en el literario, en el de las artes plásticas, en las investigaciones antropológicas, folclóricas, etc., constituyó una muestra de insatisfacción con el conocimiento que hasta el momento se poseía sobre la auténtica cultura latinoamericana.

En esa labor de reconsideración destacó la obra del mexicano José

¹⁶ José Enrique Rodó, *Ariel*, Madrid, Editorial Cervantes, 1926, pág. 56.

¹⁷ Pablo Guadarrama, *Positivismismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2001; *Antipositivismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2001; *Positivismismo y antipositivismo en América Latina* (pról. de Isabel Monal), La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2003.

¹⁸ Francisco Bilbao, *El evangelio americano*, Buenos Aires, Editorial América, 1943, pág. 151.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 161.

Vasconcelos, quien, aunque no compartía el criterio de la necesidad o la posibilidad de una filosofía latinoamericana por cuanto, para él, “la filosofía, por definición propia, debe abarcar no una cultura, sino la universalidad de la cultura”,²⁰ y de tal modo evadía cualquier regionalismo filosófico, pese a que quiso proyectar su pensamiento con aspiraciones de universalidad, pero desde una perspectiva latinoamericana.

Es preciso reconocer que en su “monismo estético” se aprecia su intento por elaborar un sistema teórico, que por su universalidad y su vuelo metafísico pudiera situarse a la par de cualquier otra doctrina filosófica europea, pero, a su vez, conformado a tono con sus raíces latinoamericanas. Sus anhelos por alcanzar una raza cósmica en la que confluyeran todos los pueblos del orbe con los de Sudamérica, a fin de que el espíritu universal se expresara a través de “nuestra raza”, no era más que una fórmula muy inteligente para tratar de evadir simultáneamente el universalismo abstracto de Sarmiento y el particularismo unilateral de Alberdi, posiciones estas que encontrarían seguidores en el pensamiento latinoamericano del siglo xx.

Vasconcelos pretendió hacer confluír ambos momentos en una filosofía que, sin renunciar a mirar hacia la universalidad, tuviese sus pies en el suelo latinoamericano y se revistiera en él. Para el pensador mexicano la cultura india, que fue fuente nutritiva vital de la cultura latinoamericana, jamás podría recuperar su identidad anterior aislándose de las influencias culturales. Según su opinión,

... ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va... Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de maquinizar al mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un periodo nuevo, el periodo de la fusión y la mezcla de todos los pueblos. El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina. También el blanco tendrá que deponer su orgullo y buscar progreso y redención posterior en el alma de sus hermanos de las otras razas ...²¹

²⁰ José Vasconcelos, “El pensamiento iberoamericano”, en *Indología*, Barcelona, 1927, pág. 5.

²¹ José Vasconcelos, “La raza cósmica”, en *Páginas escogidas*, México, Ediciones Botas, 1940, pág. 34.

Esto no significa para él renunciar a los valores que encierra la cultura amerindia, sino recuperarlos, pero armonizados con los logros de la cultura moderna.

Para el filósofo mexicano, la causa fundamental de la debilidad de la cultura iberoamericana frente a la sajona radicaba en la falta de unidad, que había hecho fuerte a otros pueblos. Criticaba que el acendrado nacionalismo haya dado por frutos la imposibilidad de presentar un frente común de ideas. La carencia de un pensamiento creador y un excesivo afán crítico, que es también prestado de otras culturas, ha llevado a los pueblos del continente a la actual situación. De modo que para salir de aquel estado profetizaba la integración de todas las razas en una "raza cósmica" que las sintetizaría a todas y, al tiempo, las haría desaparecer. La utópica propuesta vasconceliana, preñada por el idealismo, a la larga conduciría a una disolución de todas las culturas, y con esto llegaba Vasconcelos, prácticamente, a confluir con las ideas universalistas que había criticado anteriormente en los positivistas.

El tema de la cultura, en particular el de la latinoamericana, siguió siendo objeto de reflexión obligada y sui géneris en todo un grupo de intelectuales mexicanos del que hacían parte personajes como Antonio Caso, Alfonso Reyes, Samuel Ramos y, posteriormente, Leopoldo Zea, que, junto a Vasconcelos, cultivaron el saber filosófico a la par con la actividad literaria. Ellos, por lo general, abordaron el problema desde las posiciones del irracionalismo, el fideísmo, la fenomenología o el historicismo, pero también desde la perspectiva marxista. En esta última posición se destacó el marxista mexicano Vicente Lombardo Toledano quien, desde sus polémicas con Caso en los años treinta y posteriormente, con frecuencia afrontó el problema considerando sus repercusiones ideológicas y políticas y no filosóficas. Un enfoque materialista sobre la cultura fue sostenido por Lombardo en 1937, cuando aseveraba que "la cultura es efecto y no causa, es expresión de un momento determinado; pero cuando merece el nombre de tal, es expresión de un momento creador para beneficio perpetuo de los hombres que han de venir".²² De tal modo se enfrentaba al enfoque idealista, tan manejado en su entorno filosófico, que hipostasiaba la cultura espiritual y la ubicaba como agente exclusivo de los movimientos históricos.

²² Vicente Lombardo Toledano, *Escritos filosóficos*, México, s.e., 1937, pág. 88.

La crítica desde el marxismo a las posiciones de Vasconcelos, Caso, etc., así como al elitismo, al espiritualismo y al regionalismo cultural por aquellos años en el ámbito latinoamericano, no siempre estuvo acompañada de un sopesado razonamiento respecto a los valores de la auténtica cultura latinoamericana. Esto se apreció especialmente en el peruano José Carlos Mariátegui quien, no obstante considerar, con razón, que América debía constantemente abrirse a la cultura occidental sin renunciar a los valores autóctonos y de esa forma mantenerse en permanente vínculo orgánico con la universalidad, llegó a sostener erróneamente que “es absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración”,³³ al tiempo que consideraba que no existía propiamente un pensamiento latinoamericano, pues, según él, “la producción intelectual del continente carece de rasgos propios”.³⁴

Tales desaciertos, producidos por el interés en subrayar el carácter universal de la cultura y de rebatir algunas formas de chovinismo cultural, traerían consecuencias desfavorables en lo que respecta a la consideración del valor de los análisis marxistas sobre la especificidad de la cultura latinoamericana, aunque la mayoría de los marxistas latinoamericanos no compartieron tal enfoque y, por el contrario, trataron de justipreciar en mayor medida la significación de lo autóctono, lo indígena, lo criollo... —elementos estos, sin embargo, que habían estado muy presentes en los análisis socioeconómicos y políticos del gran marxista peruano— para la cultura latinoamericana y sus aportes a la cultura universal.

Así, Diego Rivera supo incorporar a su pintura los resultados del arte mundial, independientemente del lugar de origen, y, a la vez, situar como eje de su creación al mundo, la historia, el hombre latinoamericano. De tal modo, les otorgaba a estos también el digno lugar de la universalidad que les correspondía. En sus reflexiones estéticas desde la perspectiva marxista³⁵ supo el gran muralista mexicano superar los escollos que podían anteponer ya fuera una concepción europeizante ya una visión latinoamericanística cerrada de la cultura.

³³ José Carlos Mariátegui, “La unidad de la América indoespañola”, en *Marxistas de América* (selec. y pról. de Mercedes Santos Moray), La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1985, pág. 112.

³⁴ *Ibid.*, pág. 118.

³⁵ S. Ramos, *Diego Rivera*, México, Ediciones Unam, 1986, pág. 33.

El pensamiento marxista latinoamericano no abandonaría jamás el tema de la cultura como uno de los ejes principales alrededor de los cuales giraban todos los cuestionamientos de mayor urgencia. Aníbal Ponce se detuvo en el justo reconocimiento de la herencia cultural burguesa, que había producido un humanismo que debía ser suplantado por uno más concreto y real. El intelectual argentino supo denunciar que “cuando a la cultura se le disfruta como un privilegio, la cultura envilece tanto como el oro”,²⁶ por eso vio en la nueva cultura que nacía en la entonces Unión Soviética el alumbramiento de una más plena y verdaderamente humana. Estos criterios serían compartidos por su entrañable amigo Juan Marinello, quien convertiría también el estudio de la cultura en una de las tareas a atender cuidadosamente por los marxistas cubanos. En 1932 Marinello, escribiendo sobre lo que llamó “cubanismo universal”, analizó dialécticamente la correlación existente entre lo universal y lo singular en la cultura de los pueblos al señalar:

Ninguna obra de grandeza permanente se ha producido sin el buceo limpio y cálido en la intimidad intransferible del hombre. Pero del hombre en un recodo de la tierra y en un día de la historia. Hasta ahora lo humano sólo ha podido mostrarse hiriendo muy en lo hondo un costado del mundo... Sólo con la fisonomía que dan el instante y el lugar es posible tocar al hombre trascendente. El poder genial no es más, en última instancia, que la fuerza para reunir en un tipo egregio la intimidad presentánea de muchos hombres sin pérdida de la sangre patética de ninguno. Don Quijote es más real que Cervantes — como ha probado cumplidamente don Miguel de Unamuno — porque su españolidad se integra con las esencias determinantes de lo español en el día de su encarnación. Para lograr un puesto en la cancha difícil de lo universal no hay otra vía que la que nos lleva a nuestro cubanismo recóndito, que, por serlo, dará una vibración capaz de llegar al espectador lejano.²⁷

²⁶ Aníbal Ponce, *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1975, pág. 273.

²⁷ Juan Marinello, “Cubanismo universal”, en *Marxistas de...*, pág. 307. Debe destacarse que el intelectual cubano consideraba que “un hondo sentimiento de la cultura sólo (era) posible en una sociedad regida por el marxismo”, *ibid.*, pág. 321. Al tener contacto con el desarrollo cultural de la Unión Soviética y, en particular, por la receptividad y el desarrollo de las masas populares con relación a la cultura. Tal criterio quedaría cimentado aún más en su pensamiento tras el triunfo de la Revolución Cubana, al apreciar el extraordinario salto en todos los órdenes de la cultura, al cual contribuyó de manera personal notablemente.

Tales son las vibraciones que han producido los poemas de Guillén, los cuadros de Wilfredo Lam, el ballet de Alicia Alonso o las obras de Alejo Carpentier. De tal modo, paulatinamente, algunos artistas intelectuales cubanos, al igual que otros tantos de los diversos países de *nuestra América*, como Guayasamín o Botero, García Márquez, Borges u Octavio Paz, entre tantos representantes de lo mejor de la producción cultural latinoamericana, han apuntalado logros y una concepción más integradora y, al tiempo, diferenciadora de la autenticidad del *espacio cultural*²⁸ de nuestros pueblos en el concierto de la cultura universal ante un mundo globalizado que no podrá limitarse simplemente a la cuestión de defensa de la identidad cultural sin trascender al plano de la política y afrontar otros desafíos²⁹ en el plano de la educación y de la transformación social.

²⁸ “La configuración de un espacio cultural remite, entonces, además de a las cuestiones de la identidad y presencia cultural en el mundo, a dos procesos. (...). Ambos entrañan decisiones intelectuales y políticas, es decir, constituyen no datos ‘objetivos’, sino líneas de acción histórica que implican a muy diversos tipos de actores”. M. Á. Garretón, *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2002, pág. 27.

²⁹ Pablo Guadarrama, “Discursos educativos y culturales de la globalización para América Latina”, en *Historia de la Educación Colombiana*, Tunja, núm. 5, 2002, págs. 93-122.

Martí y el positivismo sui generis latinoamericano

EL POSITIVISMO FUE LA FILOSOFÍA que mayor significación tuvo en América Latina desde mediados del siglo XIX, y, fundamentalmente, durante su último tercio, hasta las primeras dos décadas del siglo XX.¹ Los seguidores del positivismo en América Latina no siempre se mantuvieron identificados con dicha filosofía, pues también se percataron de muchas de sus insuficiencias y de su nueva metafísica. Esta fue la filosofía que en aquella época tuvo mayor impacto en esta región en distintas esferas de la vida filosófica, científica, educativa, política, jurídica, artística e incluso religiosa. Repercutió de un modo sui generis² prácticamente en todos los espacios del mundo cultural latinoamericano de la época.

La filosofía positivista en América Latina se enfrentó a los rezagos de la escolástica, así como a las nuevas formas adoptadas por el idealismo, como el eclecticismo, el romanticismo, el krausismo y el neotomismo. El positivismo latinoamericano no significó una simple adaptación de una

¹ Algunos autores consideran que sus manifestaciones no solamente fueron anteriores a esa fecha, sino que, además, en algunos casos, fueron autóctonas. Así sucede con Alejandro Korn, para quien “el positivismo argentino es de origen autóctono; sólo este hecho explica su arraigo. Fue expresión de una voluntad colectiva”. Alejandro Korn, *Obras completas*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1959, pág. 30.

² Pablo Guadarrama, *Positivismos en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2001.

filosofía europea a estas latitudes, sino una incorporación y recepción creadoras con profundos elementos *auténticos*, originales, disímiles y renovadores, que constituyeron una forma específica de manifestación y superación de dicha filosofía en el ámbito particular de este continente.

* El positivismo fue asumido y cultivado en Latinoamérica como una filosofía optimista llena de confianza en el hombre, en la capacidad creativa de su pensamiento, en la cultura, en la ciencia, en el progreso, en el desarrollo industrial, aliada al liberalismo y a la defensa de la democracia y de la política liberal.³ 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 retrógradas y la naciente burguesía nacional. En los casos de Cuba⁴ y Puerto Rico, por tal motivo, tendría una mayor incidencia ideológica renovadora. //

En sentido general, esta filosofía desempeñó una función progresista en América Latina, pues sintetizaba las aspiraciones de las débiles burguesías nacionales que pretendían 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 de esta región. El positivismo evolucionista de Spencer resultó más acogedor que las dogmáticas ideas de Comte, si bien en algunos países como Brasil y Chile, fundamentalmente, fueron cultivadas con mayor fuerza las del pensador francés.⁵

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 para el desarrollo del pensamiento sociopolítico y económico de este continente en esos momentos.⁶ En tal medida, tales ideas contribuían a que * el positivismo sui géneris latinoamericano tuviese mayor expresión de *autenticidad* en este contexto. *

³ Leopoldo Zea, *Pensamiento positivista latinoamericano*, t. 7, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, pág. 174.

⁴ Pablo Guadarrama, "Algunas particularidades del positivismo en Cuba", en *Islas*, Santa Clara, núm. 76, 1983, págs. 103-124.

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 que el de los países en que originalmente había surgido esta filosofía positivista, que debe ser considerada como una manifestación *auténtica* para el pensamiento y el ambiente cultural latinoamericano de su época, pues era la que mejor se correspondía con las exigencias socioeconómicas, políticas y culturales de estos países en esos años.

Los positivistas latinoamericanos no siempre 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. Esos 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, ofrecieron su aporte a un mejor conocimiento de lo que Martí concibió como *nuestra América*.

En los países de América Latina el positivismo dejó una huella de cierta trascendencia en su historia de las ideas, y en el cruce de los siglos *XIX* y *XX* estuvo de algún modo presente en la mayor parte de la actividad científica, política, jurídica, pedagógica, etc. Es difícil encontrar un área de la vida cultural latinoamericana en la que ese positivismo sui géneris no haya estado presente de alguna manera en los tiempos en que José Martí despliega su profunda actividad intelectual y política.

Durante su estancia de estudios en España, en que profundiza en el conocimiento de la historia de la filosofía,⁵ tarea esta que continuaría posteriormente en su docencia en esta disciplina en Guatemala y México,

⁵“(…) a Martí le interesa menos la historia de la filosofía porque más le interesa saber la función de la filosofía en la historia; y, de modo especial, saber si es la filosofía capaz de aportar a los procesos de cambios históricos a favor de los pobres de la tierra y de las diversidades oprimidas”. R. Fornet-Betancourt, “José Martí y la filosofía”, en O. Ette; T. Heydenreich, *José Martí 1895-1995*. Frankfurt am Mein, Lateinamerika Studien 34, Universitat Erlangen Nurenberg, Vervuert Verlag, 1994, págs. 45-46.

Martí fue influido por el idealismo filosófico, en especial el romanticismo y el espiritualismo ecléctico krausista, imperante en esa época en la Península. La crítica a las posiciones del positivismo y del materialismo era lo más común en el ambiente filosófico español de aquellos años.

Al regresar a América, Martí se percató de que el positivismo en sus diversas expresiones estaba muy arraigado en muchos representantes de la vida cultural y política de la región. Al llegar a Guatemala observa que esta filosofía había encontrado allí múltiples admiradores.⁶ Posteriormente, durante su estadía en México, país donde el positivismo predominaba en esa época, entabla amistad con Justo Sierra y esto le permite continuar sus reflexiones sobre esta filosofía. En ese país polemiza con algunos positivistas, integrantes del llamado grupo de los "Científicos", entonces de gran reconocimiento durante la época del 'porfiriato'. En Cuba se percató de la incidencia de dicha filosofía en Enrique José Varona, Manuel Sanguily, Enrique Piñeiro, Andrés Poey, etc. Sus polémicas con Varona (con quien más tarde sostendría entrañable amistad) sobre el materialismo y el idealismo en el arte lo hacen profundizar aún más en el conocimiento del positivismo.

Su larga estancia en los Estados Unidos, aunque siente mayor atracción por el trascendentalismo de Emerson⁷, le posibilita comprender mejor por qué el positivismo había inspirado algunas de las transformaciones ideológicas en el impetuoso desarrollo capitalista de ese poderoso país, visitado por Spencer y considerado por el célebre pensador inglés una expresión exitosa de las propuestas del liberalismo, del culto a la ciencia y del desarrollo industrial que este estimulaba. Por último, también sus visitas a algunos otros países como Venezuela, Costa Rica y República Dominicana, así como sus frecuentes contactos con intelectuales latinoamericanos, le evidenciaban a Martí el fuerte arraigo que había tomado el positivismo en América Latina, por lo que consideraría de

⁶ Entre ellos destacan Rafael Spínola, José Montoya, Valero Pujol, Manuel Antonio Herrera, Darío González, Jorge Vélez, Mariano Zeceña, Ramón Salazar y Adrián Recinos. *El positivismo en Guatemala*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1966, pág. 176.

⁷ "(...) habría que dar todo su valor al continuo referirse de Martí a Emerson como 'filósofo'; al hacerlo, manifiesta que su admiración es la de quien ha descubierto que con Emerson se inicia un nuevo modo de ver al hombre y al mundo americanos". José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, Madrid, Editorial Pliegos, 1986, pág. 20.

algún modo las razones de tal recepción. Este hecho se evidencia cuando escribe:

De aquella América enconada y turbia, que brotó con las espinas en la frente y las palabras como lava, saliendo, junto con la sangre del pecho, por la mordaza mal rota, hemos venido, a pujo de brazo, a nuestra América de hoy, heroica y trabajadora a la vez, y franca y vibrante, con Bolívar de un brazo y Herbert Spencer de otro; una América sin suspicacias pueriles, ni confianzas cándidas, que convida sin miedo a la fortuna de su hogar a las razas todas, porque sabe que es la América de la defensa de Buenos Aires y de la resistencia del Callao, la América del Cerro de las Campanas y de la Nueva Troya.⁸

De tal modo, su ecumenismo étnico le distanciaría de ciertas posturas racistas subestimadoras del indio y el negro que observaron algunos seguidores del positivismo en estas tierras.

Martí insistía en que eran muy distintas las condiciones histórico-sociales de Europa, donde germinó inicialmente el positivismo, a las de *nuestra América*. Esta última posee factores estructurales socioeconómicos, políticos, étnicos y culturales muy diferentes y, por tanto, distinto debe ser el modo de estudiarla y enrumbarla. Por tal motivo, al referirse Martí a uno de los cultivadores del positivismo latinoamericano expresaba: "Lastarria, el diplomático chileno, reduce la política a los preceptos de Comte, y escribe un libro luminoso *La política positiva*. Una es la libertad y distintas las maneras de conseguir su afianzamiento. En Europa la libertad es una rebelión del espíritu: en América, la libertad es una vigorosa brotación".⁹ De tal forma enfatizaría las negativas consecuencias que podía traer una indiscriminada importación de ideas que no tuviera en consideración la especificidad de los pueblos latinoamericanos.

Con optimismo fundado, Martí augura que

... el sueño comienza a cumplirse. América, gigante fiero, cubierto con harapos de todas las banderas que con los gérmenes de sus colores han intoxicado su sangre, va arrancándose sus vestiduras, va desligándose de estos residuos inamalgamables, va sacudiendo la opresión moral que distintas dominaciones han dejado en ella, va redimiéndose de su confusión y del servilismo de las doctrinas importadas, y vive propia vida, y, ora vaci-

⁸ José Martí, *Obras completas*, t. vi, La Habana, Editorial Ciencias. Sociales, 1975, pág. 139.

⁹ *Ibid.*, t. vii, pág. 348.

lante, firme luego, siempre combatida, estorbada y envidiada, camina hacia sí misma, se crea instituciones originales, reforma y acomoda las extrañas, pone su cerebro sobre su corazón, y, contando sus heridas, calcula sobre ellas la manera de ejercitar la libertad.¹⁰

Martí conocía muy bien que un traslado descuidado de ideas, independientemente del valioso componente epistemológico que pudiese contener, como era el caso del positivismo, podía traer consecuencias negativas para el desarrollo auténtico de la cultura y la vida político-social latinoamericana. No obstante, reconocía que Comte podía ser incluido entre los grandes pensadores en la historia de la humanidad, al considerarlo entre “los héroes del pensamiento”¹¹ porque estimulaba una filosofía en cierta medida emancipadora frente al oscurantismo medieval y a otros obstáculos que dificultaban la participación de Latinoamérica en la modernidad. Martí se resistía a la frecuente hiperbolización de la obra del pensador francés y a los intentos de deificación de sus ideas mediante la conformación incluso de iglesias positivistas comteanas, como sucedió en el caso de Brasil y Chile. Tal vez por ese motivo, con aire satírico, en una ocasión apuntaba: “Cristo murió en una cruz, a pesar de que no había conocido a Augusto Comte. ¡Oh mártires de todas las ideas!”¹²

Martí criticaba el dogmatismo que caracterizó al positivismo de rai-gambre comteana al intentar presentarse como la verdad suprema inexpugnable a cualquier tipo de crítica que atentara contra su integridad. Sin embargo, a la vez reconocía el valor epistemológico de la demostración de los hechos y la confianza en el papel de la ciencia propugnados por el positivismo. A su juicio: “El hombre no debe creer sino lo que puede demostrar. El mundo es bello, la humanidad adelanta. Comte ha dicho la verdad. Le es lícito al hombre esperarlo todo; pero creer sólo en lo demostrable le es lícito. Yo no digo que no existe el cielo; pero no sé si existe”.¹³ Pero Martí no se confiaba en el reduccionismo epistemológico del empirismo¹⁴, ya

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, t. XXII, pág. 316.

¹² *Ibid.*, t. XIX, pág. 426.

¹³ *Ibid.*, t. XIII, pág. 350.

¹⁴ “No podía Martí compartir la visión de la historia de los positivistas. No lo seducía la adoración simple del documento escrito por alguien en el pasado, con sus intereses y pasiones, por lo que en su obra exalta la crítica y la búsqueda incesante en todas las

que a su juicio la evidencia debía siempre estar acompañada de la explicación, y esas son las misiones de la ciencia y la filosofía.¹⁵

Para Martí el método de análisis del positivismo no era algo absolutamente novedoso, pues de un modo u otro había existido siempre, de ahí que sostuviese: ¡Novedad el positivismo!, ¡pues si lo ha habido en toda la filosofía, aun en las más remotas, como sana reacción de la inteligencia libre del hombre contra las imposturas o soberbias sacerdotales! Es un método permanente en la historia del hombre. Lo único que varía, y le da aire de novedad cada vez que aparece, es el mayor saber acumulado con el tiempo”.¹⁶

El pensador cubano desplegó su distanciamiento respecto al positivismo en diferentes planos, tanto en el ideológico y en el sociopolítico como, de forma imbricada, en el epistemológico y el estético. Pero quizá fue en el análisis del contenido de las expresiones artísticas donde reveló más sus diferencias con el positivismo, como se aprecia en los siguientes juicios al respecto:

El positivismo daña el arte por cuanto niega lo que lo constituye especialmente, y si no lo niega terminante, como el positivismo dogmático. ¡Con que es necesario ser positivista para ser abnegado, para ser noble, para ser bueno, para ser héroe, para ser mártir! ¡Con que el positivismo fulmina anatemas, decreta excomuniones, flagela a los déspotas, y crea un nuevo infierno! ¡Con que, en nombre de la libertad del pensamiento se condena a los que tienen la osadía de pensar de un modo distinto al del fundador de la filosofía positivista! ¡Oh, mártires de todos los derechos, soldados de todas las libertades, desterrados que habéis comido pan amargo. Alzaos de vuestras tumbas, salid de vuestros hitos, venid a nuestras playas a registrar nuestros espíritus en el libro fulminador y sancionador de los adversarios positivistas. Así desfiguran las más puras ideas; así se comprometen las mejores hazañas científicas; así se crean realistas exagerados, creando

fuentes y autores posibles para conformar el juicio mediante el conocimiento de la mayor gama de hechos y procesos tomando por base la experiencia”. Ibrahim Hidalgo, “Notas sobre la concepción martiana de la historia”, en Honda, Revista de la Sociedad Cultural José Martí, La Habana, núm. 6, 2002, pág. 16.

¹⁵ “El ver de nada me sirve, si no está la explicación de lo que veo, si mi entendimiento no convierte en elemento de juicio la visión. El objeto está fuera de mí; pero la inteligencia del objeto está en mí. Yo me comunico con él. El conocimiento del orden de las comunicaciones es la filosofía, en cuanto al hombre”, Martí, *op. cit.*, t. XIX, pág. 369.

¹⁶ *Ibid.*, t. XIX, pág. 368

exagerados positivistas. Así no se sirve a la evolución que se solicita: el amor es lo único fructífero, el de la templanza el único lenguaje; nunca ha sido el otro curador de llagas, ni imparcial juez, ni útil acercador de las escuelas.¹⁷

De tal modo, Martí se enfrentaba a la pretensión omnisciente del positivismo, que no tomaba en consideración de manera adecuada otros componentes irracionales de la condición humana que constituyen también fermentos indispensables de la actividad intelectual del hombre. Su entrañable amigo, Enrique José Varona, positivista consagrado, con quien polemizó y a quien tanto admiró, destacaba en 1896 la importancia de los factores emotivos en la obra martiana al plantear: “Martí vio más hondo que todos los suyos, porque sentía más hondo. La grandeza de su ideal explica la profundidad de su mirada. Y su entusiasmo, fortalecido por el dolor y el trabajo, le sirvió más que a otros su ciencia”.¹⁸

El hecho de que Martí le otorgara a la actividad emotiva y volitiva del ser humano una dimensión y una fuerza que el positivismo no había considerado sopesadamente con el papel de la razón, no significó en modo alguno que no le otorgara justo lugar en la actividad humana. Por el contrario, la consideró siempre un componente sustancial de toda construcción humana y, en especial, de la justicia, por su indispensable función epistemológica, que jamás podría ser sustituida por la voluntad de la imaginación: “No ha de fundarse con la imaginación lo que ha de resistir luego los embates de la razón. La razón es una piqueta: la imaginación otra mariposa”.¹⁹

Si algo rechazó siempre Martí fue cualquier tipo de dogmatismo en el terreno de la filosofía.²⁰ Su postura filosófica se distanciaba de cual-

¹⁷ *Ibid.*, t. xix, pág. 425.

¹⁸ Enrique José Varona, “José Martí y su obra política”, discurso del 14 de marzo de 1896, en *Letras. Cultura en Cuba*, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1889, pág. 52.

¹⁹ Martí, *op. cit.*, t. XXI, pág. 234.

²⁰ Sobre algunas de las diversas calificaciones del pensamiento martiano desde el punto de vista filosófico véase A. Martínez Bello, *Ideas filosóficas de José Martí*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1989; Roberto Fernández Retamar, *Introducción a José Martí*, La Habana, Casa de las Américas, 1978; Carlos Rafael Rodríguez, “José Martí, contemporáneo y compañero”, en *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, La Habana, Editora Política, 1985; Alexis Jardines y Jorge C. González, *Reflexiones en torno al espiritualismo de José Martí*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1990, pág. 20; Cintio Vitier, *Ese sol del mundo moral*, México, Siglo XXI Editores, 1975; G. J. García Galló, “El humanismo

quiera de las corrientes de pensamiento que podían ser caracterizadas en una escuela específica. Por eso, a pesar de los múltiples intentos por cerrarlo en las coordenadas de una de las denominaciones usuales según la cual se clasifican las posturas filosóficas, sus reflexiones teóricas sobre infinidad de temas de carácter cosmológico, antropológico, epistemológico, axiológico, ético, estético, etc., rebasan los parámetros de las clasificaciones tradicionales. Es en el plano de la interpretación epistemológica de la percepción estética de la realidad donde Martí parece enfrentarse con mayor fuerza al positivismo por el presunto objetivismo que esta filosofía preconiza y que puede afectar la especificidad de la producción artística. Parte del presupuesto según el cual

el arte, se dice, es siempre una idealización de la realidad. Sí, siempre lo es, pero yo vindico para el arte una denominación que lo ennoblece. Sí, se inspira siempre en realidades: una es, la de los seres externos, arte realista, en cuanto se limita a la copia simple, o a la agrupación de los seres copiados: otra es, la de la noble alma humana, esta hermosa rebelde que si se pliega como cera a la blandura y al amor, como colérica leona se revuelve cuando las contrariedades se le oponen, y a las veces, sobre tenacidades de padres tercos, sobre dificultades de orden grave, sobre obstáculos amontonados, como para probar bien su energía, surge rebelde, creando tipos, esparciendo ideas, vivificando sentimientos, imprimiendo su matiz personal a cuanto toca: esto, en la poesía, en la música, en la poesía de matices, arte idealista.²¹

Martí, al analizar la naturaleza del arte, reconoce que prefiere situarse del lado del idealismo, porque piensa que este ofrece mayores posibilidades de creación.²² En verdad, la visión que él parece poseer del materialismo es la común a muchos pensadores de su época, que lo identifican con una postura contemplativa de la realidad y, en general, con una actitud pasiva respecto a ella. Por tal razón, al identificar al positivismo con el

martiano”, en *Pensamiento político y antiimperialismo en José Martí. Memorias del Simposio Internacional*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1989.

²¹ Martí, *op. cit.*, t. XIX, pág. 424.

²² “Muchas de las posiciones que adopta Martí, y que lo identifican con el idealismo filosófico, son el resultado no tanto de su inclusión natural hacia esta corriente, sino de su rechazo natural a toda concepción materialista vulgar y naturalista de las verdades filosóficas”. Alexis Jardines; Jorge C. González, *Reflexiones en torno al espiritualismo de José Martí*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1990, pág. 3.

materialismo arribaba a la conclusión de que esta filosofía no proporcionaría herramientas adecuadas para la integral transformación de la sociedad, especialmente de su esfera espiritual. Por eso confiesa: “Y desechamos el positivismo como espada de mal acero que se quiebra en el fragor de la pelea”.²³

Mucho más insuficiente lo consideraba si se trataba de valorar su potencialidad en cuanto a la valoración de la producción estética. Según su postura,

si la belleza está en los objetos exteriores, ¿en qué consiste el genio? Si no estuviera en el espíritu humano, como excelsa dote, la excelencia artística; si no fuera don augusto de la personalidad, no cualidad pasiva del objeto, ¿en qué consistiría, siendo siempre bellos los objetos que lo fuesen, la mayor o menor grandeza del artista? El mexicano Miranda no pinta las vírgenes como Murillo; y el tipo católico es idéntico: ¿de qué depende la desigualdad de la pintura, la desigualdad del grado de belleza? De la desigualdad del grado de personalidad. El ser copiado es el mismo. La facultad copiadora es lo que varía. Y he aquí prueba nueva, y entiendo que bastante real, y precisa y terminante, y ni estrellada ni espumosa, de cómo el arte depende, puesto que en grados varía, sin variar el objeto que lo inspira, de los grados de la personalidad que lo realiza. El arte es eminente, principal, gloriosamente personal.²⁴

La defensa de la subjetividad que lleva implícita toda obra humana, especialmente en el arte, es la que hace a Martí criticar el presunto hiperrealismo positivista. En tal sentido parece inclinarse más por aquella tradición del pensamiento que desde la filosofía antigua hasta la moderna le había otorgado más importancia al lado activo del sujeto en el proceso del conocimiento. Este hecho fue reconocido por Marx, quien planteó que el lado activo de la subjetividad había sido desarrollado hasta ese momento mucho más por el idealismo que por el materialismo.

Martí se opone a cualquier postura epistemológica que subestime la capacidad creativa de la subjetividad humana o que se deje arrastrar por ideas contemplativas sobre la concepción entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Según él, “debe tomar el hombre la Filosofía, no como el cristal frío que refleja las imágenes que cruzan ante él; sino como el ani-

²³ Martí, *op. cit.*, t. XIX, pág. 419.

²⁴ *Ibid.*, t. XIX, pág. 424.

mado seno en que palpita, como objeto inmediato y presente, la posible acomodación de lo real de lo que el alma guarda como ideal anterior, posterior y perpetuo...".²⁵ Esto no significaba en modo alguno que asumiera una posición subjetivista, sino que más bien tratara de encontrar un punto intermedio o de *relación* entre lo que él consideraba era el objetivismo del materialismo y el subjetivismo del idealismo.

Martí propugnaba una *filosofía de la relación* entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el mundo físico y el espiritual, que supere tanto el materialismo contemplativo como un idealismo especulativo; por eso sostiene:

Al estudio del mundo tangible se ha llamado física; y al estudio del mundo intangible, metafísica. La exageración de aquella escuela se llama materialismo; y corre con el nombre de espiritualismo, aunque no debe llamarse así, la exageración de la segunda. Todas las escuelas filosóficas pueden concretarse en estas dos. Aristóteles dio el medio científico que ha elevado tanto, dos veces ya en la gran historia del mundo, a la escuela física. Platón, y el divino Jesús, tuvieron el purísimo espíritu y fe en otra vida que hacen tan poética, durable, la escuela metafísica. Las dos unidas son la verdad: cada una aislada es sólo una parte de la verdad, que cae cuando no se ayuda de la otra.²⁶

Esta posición martiana en nada constituye una expresión de eclecticismo, sino todo lo contrario. Es una muestra de la aguda observación del pensador cubano por no dejarse arrastrar por enfoques unilaterales del proceso del conocimiento.

En ningún momento hay en Martí algún tipo de propensión subjetivista hiperbolizante o enfoque especulativo que desconozca la fuente nutritiva de todo saber filosófico, esto es, el conocimiento científico. Al contrario, para él la ciencia ocupaba un lugar relevante en la conformación de cualquier tipo de cosmovisión y por eso no podían ser subestimados sus alcances.

Tenemos que para conocer es necesario examinar: que la fuente más creíble de verdad es nuestro propio examen; que el examen es medio seguro de conocer la aplicación de nuestra aptitud de conocer a la cosa conocible:

²⁵ *Ibid.*, t. XIX, pág. 365.

²⁶ *Ibid.*, t. XIX, pág. 361.

observación, y el pensamiento sobre lo observado: reflexión. Hay, pues, en Filosofía sujeto que conoce, y que, aislado, produce la Filosofía subjetiva alemana: objeto conocible, que, aislado, produce la Filosofía naturalista moderna, y medios de conocer. Dedúcese que la Filosofía debe estudiar al hombre que observa, medios con que observa y lo que observa: Filosofía interna, Filosofía externa y Filosofía de relación. Filosofía es la ciencia de las causas. Conocer las causas posibles, y usar los medios libres y correctos para investigar las no conocidas, es ser filósofo. Pensar constantemente con elementos de ciencia, nacidos de la observación, en todo lo que cae bajo el dominio de nuestra razón, y en su causa: he ahí los elementos para ser filósofo.²⁷

Tal vez uno de los elementos que distanciaban a Martí del enfoque positivista precisamente esté relacionado con la búsqueda de las causas de los fenómenos, pues sabido es que el fenomenalismo positivista evadía de algún modo el conocimiento de las causas y favorecía la relación funcional. En fin, múltiples razones, tanto de carácter epistemológico como sociológico e ideológico distanciaban necesariamente a Martí del positivismo latinoamericano aún cuando este tuviese peculiaridades sui generis que lo diferenciaban del europeo.

Pero, por otra parte, sería erróneo considerar que Martí no tuvo en consideración algunos aspectos valiosos del positivismo e incluso que se llegase a identificar con algunos de ellos como ha sido reconocido por algunos investigadores de su pensamiento filosófico.²⁸ Al menos reconoció el afán de científicidad propio del positivismo y trató de encontrar elementos objetivos que contribuyesen a una mejor actuación humana a partir de un mejor conocimiento de las leyes que rigen los procesos tanto del mundo natural como del social. Ahora bien, inferir que por su culto a la ciencia o por el realismo de muchas de sus formulaciones epistemológicas se deriva la huella del positivismo en su pensamiento, como sos-

²⁷ *Ibid.*, t. XIX, pág. 362.

²⁸ "No hay dudas de que Martí se identificó con algunos aspectos de la filosofía positivista, sobre todo, en lo concerniente a la exaltación del papel de la ciencia en la obtención del conocimiento y a la postulación del hecho por encima del dogma y la creencia. (...) Pero Martí no fue positivista, ni tomó nada de él, como plantean algunos autores, simplemente valoró favorablemente algunos de sus elementos porque los creyó útiles y beneficiosos en la lucha contra el idealismo clerical y la metafísica". José Antonio Escalona, *En torno a los aspectos filosóficos del pensamiento martiano*, Santiago de Cuba, Universidad de Oriente, 1987, pág. 28.

tiene Jiménez-Grullón,²⁹ resulta una hiperbolización del papel de las influencias positivistas en el pensador cubano.

Martí reconocía los amplios conocimientos de los fundadores de esta filosofía, en especial los de Spencer, a quien consideraba poseedor de “la debilidad de la omnisciencia”.³⁰ Tales valoraciones sobre el potencial científico del positivismo se ponen de manifiesto cuando evaluaba un libro de psicología publicado entonces en Francia, que a su juicio resultaba muy valioso por sus implicaciones educativas en el plano ético ya que, según él, “educar es poner coraza contra los males de la vida”³¹.

Para Martí

los positivistas quieren, de acuerdo con su máxima, que se sepa, para que se prevea y provea. Más importante nos parece esto aún en lo moral que en lo físico. Para precaverse de los riesgos es necesario saber donde están. No nos habilita para vencer los obstáculos y peligros que trae consigo la vida, el que, por una caridad culpable, nos mantiene con los ojos vendados, para que no los veamos, ni sepamos de ellos.³²

En tal sentido, Martí reconoce que el presupuesto positivista de tratar de buscar una explicación científica a la conducta humana, y, especialmente, demostrar la existencia de leyes del desarrollo social del mismo modo que existían en el mundo natural, como en aquellos momentos incursionaba la naciente psicología, podía contribuir notoriamente a un perfeccionamiento de la sociedad.

Martí se mantuvo muy al tanto en Estados Unidos del desarrollo de la tecnología, la ciencia, el arte, la literatura y la vida política como de la filosofía, la cual, especialmente, mantenía estrechos vínculos con el empirismo positivista, como lo demostraría a fines del siglo XIX la irrupción del pragmatismo. Al comentar la obra de Draper, profesor inglés emigrado a ese país, a quien Martí comparaba con Spencer, planteaba: “Este es el siglo del detalle: el que viene será el siglo de la síntesis”.³³ La

²⁹ “Preguntémosnos ahora de donde nació su realismo. Respondemos: de las influencias positivistas”. J. I. Jiménez-Grullón, *La filosofía de José Martí*, Santa Clara, Universidad Central de las Villas, 1960, pág. 216.

³⁰ Martí, *op. cit.*, t. v, pág. 151.

³¹ *Ibid.*, t. xxxiii, pág. 277.

³² *Ibid.*, t. xxiii, pág. 278.

³³ *Ibid.*, t. ix, pág. 226.

proyección analítica propia del enfoque empirista inherente al positivismo no resultaba en modo alguno subvalorada por Martí, al contrario, la consideraba imprescindible en el proceso del conocimiento, pero insuficiente si no se articulaba a la necesaria síntesis integradora y a otros momentos de la intuición creadora del acto cognoscitivo humano, que la generación antipositivista de pensadores latinoamericanos que se desarrolló en la época posterior a la muerte de Martí se encargaría de estimular.³⁴

Sabido es que para Martí había que cultivar en el hombre lo mejor de él, si no lo peor prevalecería y los elementos, incluso de fiereza, contenidos en su condición natural, podían imponerse sobre el componente social y afectar su progresivo proceso de humanización. En su interés de lograr un perfeccionamiento de la sociedad, Martí prestó también atención a algunas de las observaciones de Spencer sobre ciertas consecuencias negativas que podrían traer aparejadas determinadas interpretaciones del ideario socialista.³⁵ Lógicamente, aquellas opiniones de Spencer estaban condicionadas por su perspectiva ideológica liberal decimonónica que, aunque revelaba algunas coincidencias con las preocupaciones del pensador inglés, no coincidían plenamente con el perfil ideológico democrático revolucionario del héroe nacional cubano.

El agudo olfato político de Martí le llevó a prever algunos posibles problemas negativos que podrían presentarse a la hora de llevar a la práctica los sistemas socialistas preconizados entonces, tales como la hiperbolización del papel del Estado y la desestimulación económica de algunos determinados sectores sociales, como en realidad sucedería posteriormente en el modelo soviético del llamado "socialismo real" experimentado en el siglo xx. Martí también apreció bastante los esfuerzos de muchos positivistas de su tiempo por demostrar la validez de la teoría evolucionista de Darwin, pero, a su vez, observó que ella no posibilitaba una completa explicación de la evolución de la sociedad humana, en especial del desarrollo espiritual de la humanidad,³⁶ y observó con mu-

³⁴ Pablo Guadarrama, *Antipositivismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2000.

³⁵ Martí, *op. cit.*, t. XIII, pág. 438 y t. xv, pág. 392.

³⁶ "Bien vio, a pesar de sus yerros, que le vinieron de ver, en la mitad del ser, y no en todo el ser". *Ibid.*, t. xv, pág. 380.

cho recelo las pretensiones de extrapolar las leyes del mundo biológico al desarrollo social por las nefastas conclusiones que podría traer aparejado al justificar posturas racistas como en muchas ocasiones ocurrió.

Definitivamente se puede sostener, en correspondencia con Carlos Rojas Osorio, que, “no obstante algunas afirmaciones de sabor positivista, su pensamiento no lo es”.³⁷ Era lógico que siendo Martí un hombre de su tiempo no pudiese en modo alguno ignorar o desentenderse de una corriente filosófica como el positivismo, que, pese a sus limitaciones, desempeñaba una función en última instancia progresista en el contexto cultural y sociopolítico latinoamericano. Pero Martí no se dejó seducir por esta filosofía, del mismo modo que no se dejó atrapar propiamente por ninguna corriente filosófica de manera excluyente o sectaria, aunque en determinados momentos de su evolución intelectual expresara admiración por algún pensador en particular. Su postura no ecléctica, sino *electiva*, como la de algunos ilustrados latinoamericanos entre los que destacan los mexicanos y cubanos, Gamarra, Clavijero, Alegre, De Guevara, Caballero, Varela, De la Luz y Caballero, etc., le hizo situarse por encima de las disputas entre posibles monopolizadores de verdades absolutas. Por eso buscó en el arsenal de las ideas filosóficas y no sólo de Occidente, sino también de Oriente fermentos emancipadores y desalienadores que pudiesen nutrir su ferviente *humanismo práctico*.³⁸ Ningún intelectual que desarrollara su actividad en la segunda mitad del siglo XIX en América Latina podía desentenderse del positivismo. Podía manifestar sus identificaciones o críticas ante él, pero no podía ignorarlo, y Martí no fue una excepción. Reconoció sus méritos y limitaciones sin tener que renegar de él porque nunca lo asumió acriticamente, como filosofía propia, como sucedería en el caso de algunos de los integrantes de la posterior generación anti positivista.

Al positivismo le sucedió en la segunda mitad del siglo XIX algo similar a lo que le aconteció al marxismo en la segunda mitad del XX en

³⁷ Carlos Rojas Osorio, “Conceptos filosófico-políticos de José Martí”, en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 1996, pág. 136.

³⁸ Pablo Guadarrama, “Humanismo práctico y desalienación en José Martí”, en O. Ette; T. Heydenreich, *op. cit.*, págs. 29-42; reeditado en Pablo Guadarrama, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2001; 2ª ed., Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2002.

América Latina. Aquel que no expresara algún tipo de admiración por el positivismo era considerado como conservador y retrógrado. Algunos de los inicialmente identificados con esta filosofía, como Rodó, Vasconcelos, Caso, Varona, Korn, etc., se convirtieron posteriormente, a inicios del siglo xx, en *positivistas vergonzantes*. Y aquel que a partir de la década de los sesenta del siglo xx no manifestase algún tipo de simpatías o, al menos, reconocimiento de la potencialidad científica del marxismo era considerado una especie de dinosaurio intelectual o político.

Tras la caída del muro de Berlín y el derrumbe de la URSS algunos de los marxistas más ortodoxos se convirtieron en *marxistas vergonzantes*. La historia del pensamiento y las ideologías parece reproducir algunos movimientos pendulares que se observan en la historia política y social de los pueblos, pues ya a principios del siglo xxi han aparecido las primeras manifestaciones de los *neoliberales vergonzantes*.

El pensamiento filosófico de Martí constituye una especie de intento sintetizador de todo lo mejor que se había consolidado y difundido en la producción filosófica universal hasta su época y por esa razón no podía de manera alguna subvalorar, entre otras, la filosofía positivista. Del mismo modo que tampoco fue indiferente ante las ideas filosóficas de otros grandes pensadores como Hegel o Marx, etc., que no son objeto del presente análisis. Martí tuvo la posibilidad, y hasta la alternativa, de haber formado parte de la generación del positivismo sui géneris latinoamericano de su época, pero, sabiamente, optó por la mejor opción de un hombre de su estirpe intelectual y humana al situarse por encima de los patronímicos, gentilicios y ortodoxias en cuanto a corrientes filosóficas y al hacer de *las filosofías* y no de una filosofía en particular el inagotable arsenal para la comprensión y transformación del mundo.

Martí y la conceptualización latinoamericana de humanismo

EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO, en su trayectoria, ha evidenciado una marcada tendencia progresiva de contenido humanista. Ese humanismo se ha hecho mucho más patente en momentos en que las circunstancias históricas lo han demandado en mayor medida. Esto pudo apreciarse desde sus orígenes, en aquellos primeros momentos en que se debatió tanto la condición humana de los aborígenes de esta región,¹ los argumentos a favor del respeto a sus derechos, así como la justeza o no de la importación de esclavos africanos o asiáticos. La escolástica latinoamericana le otorgó especial atención más que a la problemática antropológica,² en correspondencia con las ideas renacentistas y modernas de la nueva época.³

¹ “Porque la historia de las etnias a partir de la invasión europea es la historia de su lucha contra la dominación, continua, incesante, con momentos de resistencia y momentos de rebelión; en este sentido, los pueblos indios y sus culturas son, ante todo, ‘hechos políticos’”. Raúl Vidales, *Utopía y liberación: el amanecer del indio*, San José, Dei, 1988, pág. 16.

² Pablo Guadarrama, “La reflexión antropológica en la escolástica latinoamericana”, en Pablo Guadarrama y otros, *Filosofía en América Latina*, La Habana, Editorial Félix Varela, 1997.

³ “El pensamiento escolástico teocéntrico y logicista, que era la continuación del tomismo más ortodoxo, comenzaría a operar en Iberoamérica un proceso paulatino de significativa renovación ya desde el siglo XVI y dejaría una profunda huella en la vida colonial de esta región. Este no constituyó un vuelco absolutamente radical de su aplomada trayectoria,

La preparación ideológica de la independencia durante la Ilustración latinoamericana requirió de un gran ingrediente de pensamiento humanista. Ya desde los albores de la expansión capitalista sobre estas tierras, algunos pensadores de estas latitudes, que en ciertos casos han llegado a ser considerados como una especie de socialistas utópicos —aunque no siempre fue el caso—, criticaron las injustas formas de vida que aquella sociedad generaba.

América Latina engendró también sus críticos tempranos al nuevo orden social, como Simón Rodríguez, quien dejó al respecto indudable huella en Bolívar.⁴ También comenzó a gestar un pensamiento socialista utópico, como se aprecia en Esteban Echeverría en Argentina o en Diego Vicente Tejera en Cuba, con las añoranzas de la Ilustración y los tintes románticos que el siglo XIX necesariamente le impregnaba al poner mayor empeño en transformaciones educativas⁵ que en radicales o violentos movimientos revolucionarios. Posteriormente, la recepción y el desarrollo del marxismo en estas tierras se explicaría no sólo por la continuidad de aquellas ideas, sino porque las nuevas condiciones sociales las procreaban.

No constituye motivo de las presentes reflexiones el devenir del pensamiento marxista en Latinoamérica y la especificidad de su humanismo, que en otras ocasiones se han analizado,⁶ sino hurgar en las posibles cau-

como en ocasiones se presenta, pero, indudablemente, se operó en él un flujo propicio donde recepción y gestación de ideas de mayor propensión humanista, bajo lo que Alain Guy denomina 'la filosofía crítica de Juan Luis Vives y humanismo universitario de Hernán Pérez de Oliva'. Pablo Guadarrama, "La filosofía en las Antillas bajo la dominación colonial española", en Marquínez Argote; G. M. Beuchot y otros, *La filosofía en América colonial*, Bogotá, Editorial El Búho, 1996, pág. 104.

⁴ "Sería probablemente exagerado considerar a Bolívar partidario del socialismo utópico, como fue, por ejemplo, Simón Rodríguez. Sin embargo, en sus reflexiones sobre las vías y medios de crear la mejor organización estatal en el espíritu de la asociación, Bolívar se fue aproximando objetivamente hacia aquellos temas que inquietaron a los socialistas utópicos". A. Schulgovski, *El proyecto político del Libertador*, Bogotá, Ediciones Ceis, 1983, pág. 62.

⁵ "Ilustrar las masas sobre sus verdaderos derechos y obligaciones, educarlas con el fin de hacerlas capaces de ejercer la ciudadanía y de infundirles la dignidad de hombres libres, protegerlas y estimularlas para que trabajen y sean industriosas, suministrarles los medios de adquirir bienestar e independencia: he aquí el modo de elevarlas a la igualdad". Esteban Echeverría, *Dogma socialista*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1942, págs. 128-129.

⁶ Pablo Guadarrama, *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Bogotá, Universidad

sas de la articulación y las desavenencias del ideario humanista de algunas de las más significativas personalidades del pensamiento latinoamericano de fines del siglo XIX y de la primera mitad del XX —entre las que sobresale José Martí—, que distan de ser calificadas como marxistas, con el humanismo que presupone inexorablemente el socialismo.

Durante el siglo XIX la antítesis liberalismo-socialismo configuraba los posibles derroteros por los que de un modo u otro necesariamente se debía encaminar definitivamente todo pensamiento social. En el plano filosófico, positivismo y marxismo, respectivamente, intentaban fundamentar, junto a otras posturas aledañas, ese dicotómico sentido que se le quería imponer al devenir histórico desde Europa y Norteamérica.

Los países latinoamericanos, en su mayoría recién emergentes en su relativa independencia política, aspiraban de alguna forma a reproducir las vías y modelos de desarrollo provenientes de aquellos centros del capitalismo mundial, sin percatarse fácilmente de tal imposibilidad por constituir, precisamente ellos, una de las condiciones básicas de la prosperidad de estos últimos. Por tal motivo, era lógico que el liberalismo, y no el socialismo, constituyese el paradigma preferente de la mayor parte de los pensadores latinoamericanos que honestamente añoraban la plena realización de las consignas, aún etéreas, de libertad, fraternidad e igualdad que desde el siglo anterior alimentaban el humanismo burgués.

Los presupuestos del humanismo socialista, aun cuando eran comprendidos filantrópicamente por un sector muy reducido de la intelectualidad latinoamericana, por lo general no eran compartidos por considerarse no solamente ilusos, sino, ante todo, distantes de los criterios de lo que se consideraba —y aún hoy en día con el derrumbre del “socialismo real” se realimentan— la naturaleza individualista y no colectivista del hombre. El viejo dilema sigue hoy en pie, pero existen muchos más argumentos aportados por las experiencias históricas de este siglo para sostener una u otra posición. Sin embargo, la propia vida sociopolítica latinoamericana, saturada de conflictos y dictaduras —fundamentalmente a partir de mediados del siglo XIX— junto a acontecimientos muy significativos, como el auge del movimiento obrero y socialista, especialmente la

INCCA de Colombia, 1990; México, Editora El Caballito, 1994; La Habana, Editora Política, 1994.

Comuna de París, fueron paulatinamente sembrando la duda en las mentes más lúcidas sobre las razones que motivaban las críticas de anarquistas, socialistas, marxistas, etc. al orden social existente.

Entre quienes tempranamente se percataron de las históricas limitaciones del liberalismo destacó el ecuatoriano Juan Montalvo, aun cuando su posición estuviese enmarcada básicamente en los marcos de esta corriente. Dudó muy seriamente de que el liberalismo pudiese realizar consecuentemente sus propuestas, ya que muchas veces, pensaba, se convertía en un huracán de fanatismo y tiranías. A la vez, se percató de que en la teoría socialista —aunque criticaba algunas de sus propuestas— afloraban muchos de los elementos humanistas arraigados hondamente en su pensamiento como resultado de tratar de llevar hasta sus últimas consecuencias sus pretensiones emancipatorias del hombre en distintos planos y no exclusivamente en el político. Su digna posición ante las reivindicaciones de los sectores más humildes de la población motivó sus simpatías por los saintsimonianos y que se le haya llegado a considerar incluso como un socialista,⁷ cuando creó en Quito, en 1876, la sección ecuatoriana de la I Internacional de los Trabajadores.

Las miserables condiciones de existencia de la mayor parte de la población latinoamericana en contraste con las ilusas proclamas de la doctrina liberal, condujeron a que los más altos exponentes del pensamiento humanista se conmoviesen y hasta llegasen a reconsiderar sus criterios respecto al ideario socialista, aun cuando no compartieran totalmente sus propuestas. Este es el caso de la descollante personalidad de José Martí, en quien la constatación del desarrollo del capitalismo en su modalidad más avanzada en los Estados Unidos le permitió comprender mejor los motivos que animaban las ideas socialistas, ante todo, la inhumana relación de explotación del obrero por los patrones y la indiferencia de estos ante las miserias de las familias proletarias.

En una de sus “Escenas norteamericanas”, escrita en 1882, planteaba crudamente: “Estamos en plena lucha de capitalistas y obreros. Para los primeros son el crédito en los bancos, las esperas de los acreedores, los

⁷ “También es factible conectar el discurso utópico montalvino inclusive con el socialista, sin desconocer que el pensamiento utópico liberal tuvo sus límites, que le condujeron a rechazar todo utopismo que afectara intereses de clase”. C. Paladines, *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, México, Ediciones Unam, 1991, pág. 64.

plazos de los vendedores, las cuentas de fin de año. Para el obrero es la cuenta diaria, la necesidad urgente e inaplazable, la mujer y el hijo que comen por la tarde lo que el pobre trabajó para ellos por la mañana. Y el capitalista holgado constriñe al pobre obrero a trabajar por precio ruin".⁸

Esta triste situación chocaba violentamente con el profundo criterio humanista del pensador cubano asentado en el juicio de que: "Comete un delito, y tiene el alma ruin, el que ve en paz, y sin que el alma se le deshaga en piedad, la vida dolorosa del pobre obrero moderno, de la pobre obrera, en estas tierras frías: *es deber del hombre levantar al hombre*" — el subrayado es nuestro —.⁹ No se trata de simple filantropía o misericordia lo que anima su *humanismo práctico*, sino la firme convicción de que el hombre ha de tener, por derecho propio, una existencia plenamente digna, como en otros momentos Martí exigió y se planteó conquistar en la futura república cubana, principio que preside la Constitución y la praxis sociopolítica de la Cuba de hoy.

El humanismo martiano, como heredero trascendente de la tradición humanista del pensamiento más progresista latinoamericano, hasta entonces se nutría de múltiples elementos, entre los cuales estaba indiscutiblemente el cristianismo, pero sería inadecuado reducir su dimensión y circunscribirlo exclusivamente a dicha fuente sin tomar en cuenta otros componentes básicos. Entre los pilares sobre los que se asienta el humanismo de Martí está el optimismo epistemológico que embargó a la Ilustración. De este se derivaron, entre otras posturas sociológicas, el culto positivista al poder de la ciencia, con los necesarios límites de sus fermentos agnósticos, por un lado, y la concepción materialista de la historia del marxismo, por otro.

Martí no llega a conocer esta última postura propiamente en sus fundamentos teóricos de mayor magnitud.¹⁰ En relación con el positivismo, aunque logra un mayor conocimiento, y hasta simpatías, condicionado por el auge de esta filosofía en la América de su tiempo, tampoco se convierte en

⁸ José Martí, "Carta al Sr. Director de La Nación (15 de julio de 1882)", en *Obras completas*, t. IX, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975, pág. 322.

⁹ *Ibid.*, t. X, pág. 451.

¹⁰ José Cantón Navarro, *Algunas ideas de José Martí en relación con la clase obrera y el socialismo*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1970, pág. 84.

un seguidor del mismo. Sin embargo, hay algo en común en ambas posturas filosóficas, que hasta justifica que en ocasiones se les trate de emparentar: la propuesta de estudiar el desarrollo social descubriendo científicamente las regularidades y leyes que en él se expresan de modo sui géneris.

Esta concepción armonizaba plenamente con su propuesta de que: “El gobierno de los hombres es la misión más alta del ser humano, y sólo debe fiarse a quien ame a los hombres y entienda su naturaleza”.¹¹ Esto significa que el humanismo martiano no se afianza exclusivamente en el amor a los hombres, lo que, por supuesto, se presupone, sino que también lo hace en el adecuado conocimiento científico que se ha de tener para la conducción de los procesos sociales.

Por tal motivo, cuando Martí analizaba las causas que motivaban las huelgas obreras en Estados Unidos señalaba que “no es esta o aquella huelga particular lo que importa, sino la condición social que a todas engendra”. Y a continuación sugería buscar

el remedio donde está el mal, y no conforme a teorías abstrusas o a sistemas sentimentales — el subrayado es nuestro —, tan perniciosos en su aplicación como respetables por su origen. No se debe poner mano ligera en las cosas en que va envuelta la vida de los hombres. La vida humana es una ciencia; y hay que estudiar a raíz y en los datos especiales cada aspecto de ella. No basta ser generoso para ser reformador. Es indispensable no ser ignorante. El generoso azuza; pero sólo el sabio resuelve. El mejor sabio es el que conoce los hechos.¹²

Estas ideas conducen a pensar que en Martí el humanismo latinoamericano adquiere una dimensión mucho más concreta por cuanto no sólo se trata de un nuevo humanismo por su identificación con los “pobres de la tierra”¹³ — que, como sugería Cintio Vitier,¹⁴ debe entenderse también en su sentido planetario —, sino por otras dos razones, tal vez más significativas:

Primero, la propuesta de estudio científico de las condicionantes de alienación y de marginación infrahumana en que viven las mayorías en

¹¹ Martí, *op. cit.*, t. X, pág. 449.

¹² *Ibid.*, t. XI, págs. 157-158.

¹³ Rigoberto Pupo, “Aproximaciones al pensamiento filosófico de José Martí”, en *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana, núm. 27, 1992, pág. 192.

¹⁴ Cintio Vitier, conferencia pronunciada en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba, La Habana.

todos los pueblos del orbe. Y, segundo, la comprensión de lo inevitable de las transformaciones revolucionarias que avalan en ocasiones la justa violencia como doloroso remedio ante la violencia injusta. Esta última conclusión puede inferirse de su siguiente planteamiento:

Las riquezas injustas; las riquezas que se arman contra la libertad, y las corrompen; las riquezas que excitan la ira de los necesitados, de los defraudados, vienen siempre del goce de un privilegio sobre las propiedades naturales, sobre los elementos, sobre el agua y la tierra, que sólo pueden pertenecer, a modo de depósito, *al que saque mayor provecho de ellos para el bienestar común* — el subrayado es nuestro —. Con el trabajo honrado jamás se acumulan esas fortunas insolentes. El robo, el abuso, la inmoralidad están debajo de esas fortunas enormes. (...). Atienda a lo justo en tiempo el que no quiere que lo justo lo devore.¹⁵

Es evidente que la función social que a su juicio debe poseer la propiedad lo emparentaba mucho más con el mayor o menor ingrediente colectivista contenido en el humanismo socialista que con el individualismo pragmático preconizado por el liberalismo que ya le mostraba sus falencias, como posteriormente otros pensadores latinoamericanos constatarían en mayor medida. Es cierto que Martí, al comentar la muerte de Marx en 1883, había planteado que “no hace bien el que señala el daño, y arde en ansias generosas de ponerle remedio, sino el que enseña remedio blando al daño”,¹⁶ y este fue uno de los factores de divergencia con las vías del humanismo marxista. Pero es cierto también que apenas una década después exhortó a los cubanos a seguir el remedio del machete de Gómez y Maceo para poner fin al dolor de Cuba.

La experiencia de las luchas sociales de los obreros norteamericanos y de las justas causas emancipatorias de otros pueblos del orbe le condujeron a una mayor aproximación a la comprensión de los remedios del profeta del “humanismo real”.¹⁷ En la transición hacia la radicalización de su pensamiento, resultan ilustrativas estas ideas, emanadas también de sus reflexiones neoyorkinas de 1887, en las que se cuestionaba:

¹⁵ Martí, *op. cit.*, t. XII, págs. 250-251.

¹⁶ *Ibid.*, t. IX, pág. 388.

¹⁷ “... el enemigo más peligroso del humanismo real, en Alemania, es el espiritualismo o idealismo especulativo que suplanta al hombre individual y real por la ‘autociencia’ o el ‘espíritu’”. Karl Marx; Friedrich Engels, *La sagrada familia*, La Habana, Editora Política, 1965, pág. 23.

¿Quién que sufre los males humanos, por muy enfrenada que tenga su razón, no siente que se le inflama y extravía cuando ve de cerca, como si le abofeteasen, como si lo cubriesen de lodo, como si le manchasen de sangre las manos, una de esas miserias sociales que bien pueden mantener en estado de constante locura a los que ven pudrirse en ella a sus hijos y sus mujeres? Una vez reconocido el mal, el ánimo generoso sale a buscarle remedio: una vez agotado el recurso pacífico, ánimo generoso, donde labra el dolor ajeno como el gusano en la lлага viva, acude al remedio violento. ¿No lo decía Desmoulins?: “Con tal de abrazar la libertad, ¿qué importa que sea sobre montones de cadáveres?”¹⁸

¿Acaso este criterio no impulsó a Martí a estar dispuesto posteriormente a inmolarsse por la libertad de Cuba en los campos de batalla? La condición colonial de Cuba y de Puerto Rico, y la comprensión y militancia en la lucha por su independencia fueron, sin duda, factores decisivos en el proceso de concreción del humanismo martiano. Solamente pensadores antillanos de elevada talla también en aquella época, como Hostos o Varona —con factores condicionantes algo similares— dieron pasos decisivos en tal sentido, pero no se aproximaron a la cota marcada por el pensamiento y la praxis revolucionaria martiana. En el caso de Varona, su acendrada ideología liberal tendría que sufrir aún los embates de dos décadas iniciales del nuevo siglo para que entrara en crisis y llegase también a comprender las razones que animaban el proyecto del humanismo socialista, aun cuando no se identificase con él, pues, como nos plantea Juan Marinello, “Varona modifica sus actitudes, sin romper con su ideología”.¹⁹ Por eso, en 1923 sostenía: “No creo en los remedios de los socialistas; pero veo y toco espantado los males profundos de que se quejan con razón y justicia. Si no se les pone remedio acabarán con burgueses y socialistas. No habla el miedo —¿qué puede temer quien ha soportado tanto la vida?—, habla la previsión”.²⁰ Y en 1930 reconoce, amargamente, que no se ha hecho nada por ponerle remedio, por lo que vaticina: “vamos, sin quererlo o queriéndolo, hacia el socialismo”.²¹ Mientras que Hostos, al margen de su postura

¹⁸ Martí, *op. cit.*, t. IX, pág. 337.

¹⁹ Pablo Guadarrama; E. Tussel, *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1987, pág. 254.

²⁰ Enrique José Varona, *Con el eslabón*, Manzanillo, Editorial El Arte, 1927, pág. 198.

²¹ ———, “Declaraciones a El País (20 de agosto de 1930)”, en *Documentos para la historia de Cuba* (selec. y pról. de Hortensia Pichardo), La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1970, pág. 446.

marcadamente revolucionaria e independentista, jamás hizo referencias escritas al marxismo, y no por ignorancia, como señala Manuel Maldonado-Denis,²² sino, sencillamente, porque no comprendió la propuesta socialista en general y, mucho menos, la de Marx.

Muy distinto sería el caso de otros positivistas latinoamericanos destacados como José Ingenieros, u otros no tan conocidos, como el cubano Enrique Lluria, que tuvieron mayores aproximaciones al socialismo. La evolución ideológica de Ingenieros, como señalaba Ricaurte Soler, es expresión de “un fenómeno muy notable en la historia de las ideas argentinas: la convergencia entre las ideologías democrático-liberal y las doctrinas socialistas”.²³ Aun cuando en el caso de Ingenieros sus crecientes simpatías por el socialismo, que se coronaron con su saludo a la Revolución de Octubre, no significaron en modo alguno identificación con el marxismo, por discrepancias teóricas y prácticas respecto al logro de los objetivos sociales. Sin embargo, concibió al marxismo, al que considera ba como una especie de “socialismo metafísico”, como una fuente básica de una etapa superior que denominó “socialismo positivo”. Haciendo un análisis sobre ambas posturas, señalaba:

Comparado con el socialismo de los utopistas, constituye (el marxismo) un notable progreso en la interpretación del movimiento social. Aunque fue en gran parte empírico y metafísico, planteó los problemas sociales en forma asequible, y facilitó su análisis crítico, preparando lentamente el paso ulterior del socialismo a la fase evolucionista y determinista (...), pero cayó en exageraciones impuestas por los objetivos políticos de esta doctrina; se enunció en sentido absoluto una teoría de la lucha de clases que no es sino relativamente exacta, una teoría del valor, ampliación de la teoría de Ricaurte, menos inexacta que las otras teorías corrientes al respecto, una ley de Ariana de los salarios, inexacta como ley absoluta, pero indiscutible como

²² “... un hombre de la vastedad cultural de Hostos tenía que saber de la existencia de Marx y sus teorías. En todo caso nos resistimos a creer que la omisión de Marx en la obra hostosiana pueda deberse a que fuese ignorante de ella. Nos inclinamos más bien a pensar que ella se debe a que Hostos no comprendió a cabalidad el socialismo aun cuando este ya constituía una fuerza de peso en la política europea de fines del siglo XIX. Ello no desmerece de la obra sociológica de Hostos, sino que ilustra simplemente que aun los más grandes pensadores pueden ser ciegos a lo que ocurre a su alrededor”. Manuel Maldonado Denis, “Introducción al pensamiento social de Eugenio María de Hostos”, en *América: la lucha por la libertad*, San Juan, Ediciones Compromiso, 1988, pág. 24.

²³ Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Panamá, Imprenta Nacional, 1959, pág. 235.

tendencia general de los precios de los salarios. Al lado de estos ensayos de verdadera doctrina, florecen concepciones catastróficas sobre la evolución social, teorías sobre la concentración de la riqueza y la miseria creciente de los pobres, profecías apocalípticas sobre una inminente desorganización del Estado y de la familia... En rigor este fue un sistema metafísico, más cercano a la verdad que la teología de los utopistas. Este sistema metafísico fue lógicamente el precursor inmediato del socialismo positivo.²⁴

Del mismo modo que el positivismo engendró una generación intelectual que asumió una postura profundamente autocrítica respecto a las insuficiencias y al reduccionismo cientificista de dicha filosofía, también el liberalismo comenzó a encontrar renegados entre muchos integrantes de las nuevas generaciones intelectuales que se destacaron a principios del siglo xx latinoamericano. Esta generación del “nuevo idealismo” trató de orientar la tradición humanista por caminos de algún modo vinculados, aunque con posiciones diferentes, con el espiritualismo y el romanticismo decimonónico. Sus mayores preocupaciones estaban orientadas por las sendas de la emotividad irracional del momento estético hacia la intuición vitalista del proceso cognoscitivo y hacia la promoción de la libertad individual que superara cualquier tipo de determinismo, en los que encuadraban tanto el positivismo como el marxismo. Su mayor aspiración era constituirse en los protagonistas exclusivos del humanismo latinoamericano a través de la reivindicación que el espíritu del Ariel hacía de la semilla sembrada por Martí en *nuestra América*. Con esa noble aspiración se planteaban convocar a la juventud latinoamericana a la nueva epopeya de la emancipación mental de las taras de la *nordomanía* y del neocolonialismo cultural que, en última instancia, expresaba la dependencia de la región de los poderes imperialistas.

Fue precisamente la batalla crítica contra nuevas y viejas formas de dominación extranjeras y contra la desidia de las oligarquías nacionales que colaboraban provechosamente en la tarea de esquilmar a nuestros pueblos la que llevó a pensadores aún imbuidos por el liberalismo decimonónico, como es el caso de José Enrique Rodó, a desencantadamente justificar también las razones del incremento de las ideas socialistas. Ya desde su *Ariel*, nacido con el siglo, había criticado el utilitarismo que embargaba a la sociedad capitalista, y proclamaba que los verdaderos

²⁴ *Ibid.*, págs. 244-245.

hombres libres eran aquellos que no se dejaban enajenar por el interés utilitario,²⁵ como preconizaba el pragmatismo que fundamentaba filosóficamente el orden social burgués.

Sus simpatías por los obreros, concebidos como “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”,²⁶ dieron lugar a reflexiones de mayor radicalización respecto a la necesidad de dignificar el trabajo. En algunos de sus análisis, efectuados en 1906 sobre la situación laboral en su Uruguay, intentó formular una utópica conciliación entre el capital y el trabajo como vía de solución a los males que aquejaban al mundo moderno. Posteriormente, se percató de la inutilidad de todas aquellas ilusas prédicas, que por muy bien intencionadas que hubiesen estado llegaban a oídos sordos, por lo que en 1910, con desagrado, reconocía:

... 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, más o menos consciente, de protesta, de descontento, de inadaptación contra tanta injusticia brutal, contra tanta hipócrita martiría, 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.²⁷

El pensamiento social de Rodó confirma la regla de que el demócrata consecuente descubre siempre las limitaciones de la democracia burguesa y trata de perfeccionarla a fin de evitar radicalizaciones contrarias al espíritu reformista que la anima. Algo similar, aunque con sus especificidades por vivir en una época posterior a la de Rodó, fue la postura de su coterráneo Carlos Vaz Ferreira, a quien también se le inscribe entre los puntales de la llamada “nueva filosofía”²⁸ latinoamericana del presente siglo. Vaz Ferreira no sólo criticó las consecuencias sociales del capitalismo que engendra y mantiene una agobiante desigualdad social,²⁹ sino las bases filosóficas que le sirven de sostén: el individualismo y el pragmatismo.

²⁵ José Enrique Rodó, *Ariel*, Madrid, Editorial Cervantes, 1926, pág. 33.

²⁶ ———, *Obras completas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1957, pág. 113.

²⁷ *Ibid.*, pág. 636.

²⁸ Eduardo Demenchonok, *Filosofía latinoamericana: problemas y tendencias*, Bogotá, Editorial El Búho, 1990, pág. 102.

²⁹ Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1939, pág. 39.

Sin identificarse con el marxismo, por las mismas razones que motivaron a tantos pensadores latinoamericanos y de otras latitudes a rechazarlo por atribuirle incorrectamente un fundamento economicista, colectivista, totalitario, materialista vulgar, negador de la individualidad y la libertad espiritual, etc., Vaz Ferreira llega a simpatizar con el ideario socialista. Especialmente, estas simpatías por una especie de “socialismo atenuado”³⁰ en el que se garantice la libertad individual y sólo se socialice “lo grueso”,³¹ según su clasificación de los distintos grados de socialismo. Esta confluencia con el humanismo socialista se produce en él porque confía en un progreso moral de la humanidad y por su total desacuerdo con la forma tan desequilibrada en que están distribuidas las propiedades, las tierras, las herencias, etc.,³² que causan los desajustes sociales y la miseria humana. A su juicio, la humanidad no puede sentirse satisfecha ni feliz en tanto “sufran las clases menos favorecidas”³³ y el socialismo parece constituir para él, desde su obra *Sobre los problemas sociales* (1918), una alternativa frente al desenfundado individualismo. Si bien expresaba sus recelos frente a los posibles atentados contra la individualidad que pudiesen producirse en el socialismo, lo cierto era que planteaba abiertamente que el orden social existente no satisfacía su ideal humanista³⁴ y de ahí la necesidad de buscar opciones en el socialismo. Vaz Ferreira tuvo oportunidad de vivir hasta inicios de la década de los cincuenta, y, por tanto, pudo comprobar que muchas de sus preocupaciones respecto a los posibles excesos del socialismo lamentablemente se confirmaron. Pero con mayor dolor apreció que el orden social reinante, lejos de mejorar, hizo empeorar el abismo entre ricos y pobres: fermento siempre de nuevos conflictos sociales.

Además de los filósofos, otros intelectuales destacados en la vida cultural latinoamericana de las primeras décadas del siglo xx, como Pedro Henríquez Ureña, fueron muy críticos también de la cruel explotación a que eran sometidas las mayorías proletarias.³⁵ Eso podría explicar su si-

³⁰ A. Arias, *Vaz Ferreira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pág. 207.

³¹ Vaz, *op. cit.*, pág. 53.

³² *Ibid.*, pág. 30.

³³ Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario. Obras de Vaz Ferreira*, Montevideo, 1957, pág. 209.

³⁴ ———, *Sobre los problemas...*, pág. 37.

³⁵ Pedro Henríquez Ureña, *Ensayos críticos*, La Habana, Imprenta Esteban Fernández, 1905, pág. 95.

guiente juicio: “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 dulcificadas las relaciones sociales...”³⁶ Esa era la aspiración más común en aquella generación americanista que, sobre todo, añoraba el perfeccionamiento, al menos ético, de las condiciones de vida del hombre latinoamericano.

Otros pensadores latinoamericanos de gran talla, que tampoco pueden ser caracterizados como marxistas o incluso revolucionarios, también se percataron de los fundados móviles que gestaban ideas subversivas respecto a la injusta sociedad capitalista, que de algún modo explicaban el auge de las ideas socialistas. Entre ellos destacó José Vasconcelos, quien le dedicó gran atención a la crítica de los fundamentos filosóficos del marxismo³⁷ y a las consecuencias de los traumáticos intentos de construcción del socialismo por el poder soviético. Sin embargo, el influyente pensador mexicano, que dejó honda huella en varios intelectuales marxistas más allá de su país — como José Carlos Mariátegui o Carlos Rafael Rodríguez —, no sólo destacó por revelar las oprobiosas formas de dominación de los Estados Unidos y las potencias europeas sobre los países latinoamericanos,³⁸ sino que llegó a encontrar las causas que fundamentaban las aspiraciones del socialismo. Esto se aprecia en 1927, al sostener que

... se salió del positivismo; pero que, por desgracia, se ha caído en 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 norteamericanas. Como en el fondo de este materialismo hay más que irreligiosidad fundamental, desencanto por la ineficacia práctica de las anteriores creencias, no es de extra-

³⁶ ———, *Ensayos*, La Habana, Casa de las Américas, 1973, págs. 19-20.

³⁷ Vasconcelos consideró al marxismo como una nueva fe de carácter confuso y pseudocientífico. El ensayo soviético lo desvirtuó totalmente. José Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico*, México, Publicaciones de la Universidad Nacional de México, 1937, págs. 381-387.

³⁸ ———, *Ética*, México, Ediciones Botas, 1939.

ñar que con él conviva un idealismo que los ingenios más bien informados tratan de encauzar en forma que no contradiga, sino que refuerce el movimiento de liberación de los oprimidos. 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 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.³⁹

Tal vez esa haya sido una de las razones que le llevaron, diez años después, a afirmar que “el socialismo es un humanismo”⁴⁰ y a comprender algo mejor el por qué de sus propuestas superadoras de aquellas inhumanas condiciones de existencia de la mayoría de los pueblos, que había criticado, aun cuando no llegase a coincidir con dichas propuestas y pretendiese encontrar otra modalidad de superación.

Situación algo similar se aprecia en otro destacado pensador mexicano, Antonio Caso. Fue significativa su crítica descarnada al marxismo —coincidente en muchos aspectos con Vasconcelos—, al considerarlo una nueva fe religiosa, aunque reconocía sus diferencias, ya que este intentaba resolver los problemas aquí en la Tierra.⁴¹ En especial, sus ataques al socialismo se centraban en los atentados contra la individualidad producidos por el estatismo del ensayo soviético,⁴² así como en otras consideraciones de carácter profundamente filosófico que le habían llevado a polemizar con el marxista Vicente Lombardo Toledano. Pero tales discrepancias ontológicas, epistemológicas y de concepción del humanismo y su praxis, no impidieron que la sensibilidad ideológica de Caso fuese indiferente a las razones del socialismo.

De algún modo habría que explicar la causa de la enorme influencia de Marx en la vida contemporánea, como Caso reconocía,⁴³ que no estaba motivada simplemente por correr parejo con el positivismo, como tam-

³⁹ ———, *Indología*, Barcelona, 1927, pág. 4.

⁴⁰ ———, *Ética*, pág. 369.

⁴¹ Antonio Caso, *La persona humana y el estado totalitario*, México, Publicaciones de la Universidad Nacional de México, 1941, pág. 66.

⁴² ———, *El peligro del hombre*, México, Publicaciones de la Universidad Nacional de México, 1942, pág. 95.

⁴³ *Ibid.*, pág. 107.

bién consideraba. La razón principal de que un filósofo como Caso, arraigado en el fideísmo y en el irracionalismo, que añoraba con escepticismo ver realizada la utópica democracia burguesa, llegase a comprender las causas que determinaban el auge de las ideas socialistas y del humanismo que en última instancia inspiraba sus propuestas, estuvo en que tanto él como la mayor parte de los más destacados representantes del pensamiento filosófico en América Latina se han caracterizado por ser hombres vinculados a los problemas sociales de sus circunstancias y no simples “catedráticos momias”⁴⁴ a quienes Martí criticó por vivir encerrados en su torre de marfil, aislados de las urgencias de su tiempo.

Caso denunció el “capitalismo inhumano”, aunque tampoco veía su alternativa en el “comunismo invasor”.⁴⁵ Llegó a plantear:

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 un 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 querella una razón indubitable* — los subrayados son nuestros —; pero no hay que edificar sobre sistemas tiránicos el porvenir, como si fueran dogmas intangibles. No hagamos jamás de una teoría discutible una verdad absoluta.⁴⁶

Ese mismo criterio le hizo sostener también que

el socialismo, teóricamente, como reivindicación de bienes humanos conculcados a los desposeídos es, más que una idea plausible, una verdad indudable. Su aplicación a nuestro medio histórico y orgánico tropezará, no obstante, con tantos obstáculos o más como halló la democracia en el siglo XIX. ¡Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la Conquista, aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia y ya está sobre el tapete la discusión histórica del socialismo en su forma más aguda y apremiante!⁴⁷

Caso atisbaba que el socialismo podría convertirse, a la larga, en una posible opción de salida a la crisis estructural de algunos países latinoa-

⁴⁴ Martí, *Obras...*, t. XIII, pág. 193.

⁴⁵ Caso, *El peligro...*, pág. 29.

⁴⁶ ———, *La persona humana y...*, pág. 59.

⁴⁷ ———, “México y sus problemas”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, t. I, México, Ediciones Unam, 1986, pág. 553.

americanos. Sólo deseaba que, en tal caso, se evitase el defecto de la imitación, que había hecho fracasar el proyecto democrático en estas tierras; por eso, sugería, “que nuestro socialismo no podría calcarse sobre la pauta asiática y mística de Lenin”⁴⁸ Y tales previsiones se han constatado, pues en la medida en que los proyectos socialistas han sido más autóctonos también han sido más fuertes que cuando el mimetismo los ha enfermado.

Entre las grandes figuras de la filosofía en América Latina del siglo xx que, sin militar en las filas del marxismo destacaron por un mayor conocimiento y admiración por la obra de Marx, estuvo el argentino Alejandro Korn.⁴⁹ La raigambre kantiana de su pensamiento dificultó mayores confluencias, pero, a la vez, hizo que en él se apreciaran similares oscilaciones hacia cierto “socialismo ético”⁵⁰ al estilode Berstein.⁵¹ A su juicio, el materialismo histórico era la doctrina más coherente de la época positivista, pero resultaba unilateral por encarar la mitad del problema al no atender debidamente la cuestión de la libertad espiritual.⁵² Esta fue una de las acusaciones más usuales que se han efectuado contra el marxismo, al identificar la teoría del pensador alemán o la de sus seguidores con la praxis política y cultural que fue común al “socialismo real”, sin las necesarias distinciones. Korn fue uno de los que tempranamente criticó la dogmatización del marxismo en la Unión Soviética⁵³ y sugirió el

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 557.

⁴⁹ Korn sí leyó las obras de Marx y de Engels en sus ediciones alemanas y, por eso, tuvo un mejor conocimiento de sus ideas. Consideró a Marx “la personalidad más eminente del siglo xix”. Alejandro Korn, *Obras completas*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1949, pág. 559; “el gran heresiarca del siglo xix”, *ibid.*, pág. 583. Elogió “la construcción maciza de Marx”, *ibid.*, pág. 333. Incluso defendió a Marx de sus tergiversadores y, por eso, dijo: “yo admiro esta gran personalidad, pero no admiro tanto a los marxistas”, *ibid.*, pág. 565. Tanto a él como a Engels los diferenció del materialismo vulgar decimonónico, *ibid.*, pág. 560. Consideró que su obra poseía un carácter científico, *ibid.*, pág. 561. Y destacó su mérito histórico al “haber acertado a unificar la idea socialista con el movimiento obrero”, *ibid.*, pág. 568.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 505.

⁵¹ “Y 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”. *Ibid.*, pág. 212.

⁵² Aníbal Sánchez Reulet (selec. y pról.), *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Washington, 1949, pág. 95.

⁵³ Korn, *Obras...*, pág. 491.

consecuente desarrollo de la obra de Marx ante nuevos problemas y condiciones.

Erróneamente, Korn consideraba que ya todos los enemigos a los que Marx había combatido en el siglo XIX habían desaparecido en el XX; por ello, sugería —lo cual no era desacertado de ningún modo— una reformulación de la teoría de Marx ante la nueva época.

Creen —sostenía— que haciendo de la obra de Marx una obra dogmática y rígida, sin flexibilidad alguna, que obliga con su fondo ideológico y sus orientaciones tácticas frente a un enemigo nuevo, es confundir completamente las épocas. No estamos frente a los mismos enemigos de Marx. Del fondo de los hechos nuevos surge la reacción que se nos presenta en forma distinta a la de su época.⁵⁴

La ilusión derivada del humanismo desde su concepción de la ‘libertad creadora’ llevó a Korn a pensar que “hoy ya nadie defiende los viejos postulados de la ideología burguesa que sostiene que hay que dejar a cada uno desenvolverse según su poder, predicando así una especie de anarquía social”.⁵⁵ Para Korn, la crisis del capitalismo, vaticinada por Marx,⁵⁶ se había evidenciado con la primera guerra mundial. A partir de ese momento había surgido el primer ensayo socialista con el poder soviético, que, aunque Korn no dejó de criticar por sus atentados contra la individualidad y la libertad, tampoco ignoró su significación histórica universal en el proceso de búsqueda de sentido de la humanidad hacia un sistema social que dejara atrás la hostilidad capitalista hacia la realización del humanismo, que tanto él como otros pensadores latinoamericanos desde *nuestra América* debían contribuir a materializar.

Su discípulo más destacado, Francisco Romero, se vio sacudido por aquellas inquietudes humanistas de su maestro, y por eso dedicó especial atención al problema de la realización omnilateral de la persona y sus valores, en medio de la profunda crisis en que se encontraba el mundo occidental moderno, al cual no le veía salida. Por tal razón, sostenía que “toda solución ha de buscarse necesariamente hacia adelante (...)”.⁵⁷

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 564.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 569.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 559.

⁵⁷ Francisco Romero, *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945, pág. 119.

Y en esa búsqueda tuvo obligatoriamente que pronunciarse también en relación con las propuestas del humanismo subyacente en el socialismo, como se apreció en una entrevista concedida en sus últimos años a Francisco Miró Quesada, en la que le confesó:

Creo que la forma política que más conviene a América Latina es la de un socialismo humanista (...). El socialismo es joven, tiene apenas unas décadas como sistema en funciones. Dentro de algunas décadas, tal vez no muchas, el fracaso del socialismo totalitario no podrá ya disimularse y comenzará a pensarse muy seriamente en la posibilidad de un socialismo democrático. Eso me parece una necesidad histórica.⁵⁸

Todo parece indicar que Romero pensó para la época actual. No en balde hay quien asegura que los filósofos cuentan con atalayas propias y exclusivas para otear el futuro de la historia. Y, por supuesto, nadie tildará jamás a Romero de marxista, pues desde su acendrado idealismo personalista, que identificaba todo materialismo con el positivismo,⁵⁹ se opuso a la interpretación economicista de esta teoría, así como a la concepción de la dictadura del proletariado y del papel del partido comunista. Sin embargo, se le considera coincidente con el mismo socialismo ético⁶⁰ de su maestro e interesado finalmente por los derroteros del partido socialista de Argentina. Esa posición final de su vida era consecuente con su criterio filosófico, según el cual “todo verdadero problema se produce por la aparición de motivos nuevos, que de antemano rechazan por inadecuadas y angostas las soluciones ya dadas”.⁶¹

Ni el capitalismo, que había fracasado con sus utópicas propuestas del liberalismo y había engendrado en su seno al fascismo, ni la versión estalinista como presunto representante exclusivo del comunismo en aquellos momentos, parecían satisfacer las exigencias humanistas de Romero y de toda aquella pléyade de pensadores latinoamericanos que camina-

⁵⁸ Francisco Miró Quesada, “Reportaje a Francisco Romero”, en *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1984, págs. 136-137.

⁵⁹ Francisco Romero, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, pág. 100.

⁶⁰ A. Capelletti, “Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX”, en *Francisco Romero. Maestro de...*, pág. 52.

⁶¹ Romero, *Papeles para...*, pág. 119.

ron por el entronque de estos dos últimos siglos en busca de la reivindicación del hombre, en especial de la del latinoamericano.

Ante tal pérdida de perspectivas inmediatas, el socialismo, concebido quizá como algo muy distinto de los ensayos teóricos y prácticos hasta ese momento, parecía constituir aún un aliento esperanzador para la mayor parte de los mejores representantes del pensamiento latinoamericano de esa época. En años posteriores, cuando se sumarían nuevos experimentos, como la expansión de gobiernos socialistas a Europa oriental, China, Cuba, Vietnam, Corea y otros que parecían orientarse también en ese rumbo, provocaría reacciones diferentes y diferenciadas en las nuevas generaciones filosóficas. Y ante el reflujo del liberalismo, parece la historia repetirse para indicarle a los pueblos latinoamericanos que le exijan a sus pensadores y gobernantes evitarles tropezar de nuevo con la misma piedra.

Ninguno de los pensadores latinoamericanos anteriores puede ser calificado como marxista o socialista. Sin embargo, el hecho de que llegasen a confluir en determinados aspectos con el humanismo socialista o, al menos, a comprender las razones que motivaban el auge de estas ideas, significa que ellas no eran el producto de una aberración del espíritu humano, como hoy, tras el fracaso de uno de los ensayos para la implementación del socialismo en el mundo, quiere ser utilizado como invalidante absoluto de sus argumentos y propuestas.

Entre las principales razones de divergencia con el ideario socialista, que en algunos casos eran comprensibles por la experiencia histórica de tales proyectos y en otras no estaban plenamente justificadas, pues se asentaban en una visión deformada de las ideas de Marx o de otros pensadores socialistas, se pueden señalar las siguientes: reducción de todo el materialismo filosófico a su expresión vulgar presuponiendo que este no tomaba en consideración adecuadamente el papel de los factores espirituales en el desarrollo social; hiperbolización de su determinismo al atribuirle subestimación del papel de la libertad humana; crítica al estatismo y al colectivismo que atentaban contra el desarrollo de la individualidad; rechazo de la concepción de la "dictadura del proletariado" por contravenirse con los principios de la democracia; identificación incorrecta de la lucha de clases con la visión socialdarwinista de la lucha por la existencia; y consideración del socialismo como otro producto ideológico europeo que no se correspondía con las particularidades históricas, sociales y culturales

de los pueblos latinoamericanos. Algunas de estas críticas encontrarían posteriormente lamentable justificación con la experiencia del socialismo soviético. Sin embargo, tales discrepancias no obstaculizaron las confluencias entre las posiciones ideológicas del democratismo liberal, y, aún más, del democratismo revolucionario, de algunos de los más destacados pensadores latinoamericanos que entroncaron estos dos últimos siglos con el humanismo socialista.

Entre las principales razones de este fenómeno pueden destacarse las contradicciones reales de la sociedad capitalista, evidentes 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 aberrante e injusta distribución de la riqueza social; las bases individualistas, utilitaristas y pragmáticas que fundamentan filosóficamente el capitalismo; el deseo de consumir las aspiraciones paradigmáticas que proclamó la sociedad burguesa con su nacimiento de igualdad, libertad y fraternidad, que llevó a la democracia hasta parámetros superiores y más consecuentes; la consideración de la educación popular como una de las vías que posibilitarán la dignificación humana de los latinoamericanos y el ejercicio democrático; y el enfrentamiento 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", como propugnaba Martí.

La razón que, en última instancia, explica las confluencias de los más significativos y progresistas representantes del pensamiento latinoamericano con el ideario socialista, es la respectiva y consecuente imbricación en el pensamiento humanista universal. Una investigación⁶² que

⁶² Algunos resultados iniciales en la búsqueda de tales confluencias y divergencias del pensamiento latinoamericano contemporáneo con el humanismo socialista han sido esbozados en nuestros trabajos "Bosquejo del humanismo burgués en la filosofía latinoamericana" y "Apuntes sobre la trayectoria de la imagen de Marx en la filosofía latinoamericana", en *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana, Editora Política, 1986, págs. 144-198; y en el trabajo de investigación del colectivo

continuase hurgando en la evolución posterior del pensamiento latinoamericano de la segunda mitad del siglo xx podría confirmar que aquellas razones de las tendencias confluyentes y divergentes con el humanismo socialista no han desaparecido. Por el contrario, después del derrumbe del llamado “socialismo real”⁶³ hay muchos más motivos para aprovechar las experiencias negativas y positivas de tales ensayos socialistas.

Habrà que esperar los resultados de los investigadores de fines del siglo xxi para saber si el capitalismo se habrá de transformar tan sustancialmente que provoque el incremento de las tendencias divergentes o las confluencias encontraràn nuevas justificaciones y se estará más próximo al ascenso hacia el “humanismo real”,⁶⁴ del cual el marxismo ha sido un necesario peldaño. ¿Quién sabe cuantos habrá aún que construir?

del grupo de pensamiento latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas, dirigido por este autor, publicado en *Islas*, Santa Clara, núm. 99, mayo - agosto de 1991, págs. 173-199; reeditado como *El humanismo en la filosofía de la liberación latinoamericana*, Bogotá, Editorial El Búho, 1993.

⁶³ “Sin la reivindicación del humanismo en el marxismo y en el proyecto socialista al que tantos hombres, y no sólo Marx y Engels, consagraron su vida y su obra no es posible la reconstrucción de ningún tipo de humanismo. Y entonces a la humanidad no le interesará tanto que sea o no marxista, pero si le preocupará, en especial, que sea auténtico ‘humanismo práctico’, independientemente de cómo se le denomine y de qué región del mundo provengan las mejores experiencias de su ejecución. Los marxistas en América Latina, como en todas partes, tienen ahora ante sí una magnífica oportunidad para continuar su labor reivindicadora del humanismo consustancial a esta teoría”. Pablo Guadarrama, “Humanismo y socialismo en la óptica del pensamiento marxista latinoamericano”, en *Contracorriente*, La Habana, núm. 3, febrero - marzo de 1996, pág. 96; y en *Cartas de política internacional*, Bogotá, julio de 1996, pág. 58.

⁶⁴ “El enemigo más peligroso del *humanismo real* en Alemania es el *espiritualismo* o *idealismo especulativo*, que suplanta al *hombre individual* y real —los subrayados son de Marx y de Engels— por la “Autoconciencia” o el “Espíritu” y dice con el evangelista: ‘El espíritu vivifica, la carne embota’, Karl Marx; Friedrich Engels, *Las sagrada familia*, La Habana, Editora Política, 1965, pág. 23.

Humanismo práctico y desalienación en José Martí

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO de José Martí, como el de otros tantos intelectuales orgánicos de distintas latitudes y, en especial, de *nuestra América*, se resiste siempre a encasillamientos clasificatorios. Más de un investigador ha tratado inútilmente de buscar afinidades con alguna corriente filosófica o con algún pensador que logre atrapar su incommensurable vuelo teórico. No han faltado intentos de afiliarlo a corrientes tan distantes entre sí como el espiritualismo¹ o el materialismo dialéctico.²

De lo que se trata en el presente análisis no es de proponer una nueva clasificación, sino de justipreciar la dimensión de su obra en la perspectiva humanista y desalienatoria que ha caracterizado al pensamiento latinoamericano desde sus embriones hasta nuestros días. Tampoco se trata de atascarse en la polémica de su condición o no de filósofo, pero sí resulta indispensable dejar establecidos algunos criterios preliminares sobre el

¹ "Su filosofía es, en suma: un espiritualismo realista". J. I. Jiménez-Grullón, *La filosofía de José Martí*, Santa Clara, Universidad Central de las Villas, 1960, pág. 216.

² En su polémica con Pablo González Casanova, recurriendo al *principi autoritatis*, Antonio Martínez Bello insiste en que "son varios y muy autorizados los estudiosos de Martí que de una forma u otra reconocen los puntos de aproximación y aun de coincidencia entre el ideario del Maestro y el materialismo dialéctico e histórico". Antonio Martínez Bello, "Contestación", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, La Habana, núm. 6, 1983, pág. 364.

asunto antes de proseguir en la búsqueda de su ideario humanista y desalienador.

Entre los criterios más extendidos en Cuba al respecto sobresale el de Roberto Fernández Retamar, quien sostiene que “Martí no fue un filósofo, pero sí, sin la menor duda, un *pensador*” (en el sentido gaosiano), y reconoce que hay en su obra constantes barruntos plenamente filosóficos...³ Este juicio es aplicable también a otros tantos hombres notables de esta América, como el propio Bolívar,⁴ aun cuando su producción intelectual no haya sido tan prolífica como la del cubano.

◀ Carlos Rafael Rodríguez, por su parte, ha sostenido que “Martí dio la posición avanzada en todo menos en filosofía”⁵ Tal criterio tal vez se fundamente en la misma exigencia omnicomprendida sistematizada que ha llevado a otros, por supuesto con motivaciones muy distintas, a cuestionarse hasta la condición de existencia de la filosofía de Marx. No menos paradójico al respecto resulta retomar la idea de Fernando Ortiz de que Martí fue un filósofo sin filosofía⁶ Algo así como un pensador sin pensamiento, que debe ser muy estimado por aquellos que conciben al hombre perfecto cuando alcanza un estatus absolutamente vegetativo. Aunque, al decir de Wittgenstein, las palabras nos encarcelan, no podemos dejar que se conviertan en inexpugnable muro de lamentaciones.

La constatación evidente de existencia de filosofía no debe ser nunca utilizada como prueba definitoria de superioridad intelectual de un pueblo o individuo, pues son bien conocidas las discrepancias que desde la antigüedad han dividido a los hombres respecto a la pregunta “¿qué es la filosofía?”, que sempiternamente los diferenciarán. A Martí no se le juzgará nunca por la mayor o menor carga de filosofía que esté contenida en su obra, sino por el efecto práxico-espiritual que desempeñó en su tiempo y ha seguido teniendo en las nuevas generaciones. Nada ha de lamentarse

³ Roberto Fernández Retamar, *Introducción a José Martí*, La Habana, Casa de las Américas, 1978, pág. 67.

⁴ Un criterio similar sostenemos en relación al Libertador en “Filosofía e ilustración en Simón Bolívar”, ponencia presentada al Simposio Internacional Luces y Sombras de la Ilustración, ADHILAC - Instituto de Historia, La Habana, marzo de 1993.

⁵ Carlos Rafael Rodríguez, “José Martí, contemporáneo y compañero”, en *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, La Habana, Editora Política, 1985, pág. 87.

⁶ Alexis Jardines; Jorge González, *Reflexiones en torno al espiritualismo de José Martí*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1990, pág. 20.

en Martí, ni siquiera su precoz muerte, que él mismo concibió como prueba necesaria a su hidalguía. El centenario de su caída en combate no fue refugio de plañideras, sino convite a la reedición superadora de su palabra y gesto en nuevos tiempos, como el suyo, difíciles.

Tal vez Martí, como alguno de nosotros en la actualidad, hubiese preferido la denominación de *filo-filósofo*, en lugar de *filósofo*, por lo pretensioso que la costumbre académica le ha impuesto al término, al punto de que pensadores de la talla de Nietzsche o de Heidegger han sido cuestionados en su merecimiento de tal calificativo. Es preferible ser amante de la filosofía, en lugar de establecer un compromiso marital con esta disciplina que obligue a otros cumplimientos formales, que las investigaciones histórico-filosóficas demandan siempre a ese espécimen intelectual.

Por eso resulta válido lo sostenido por Cintio Vitier en cuanto a que los más altos maestros de la sabiduría suma “no son los filósofos ni los moralistas, sino los héroes, es decir, los hombres volcados a la transformación redentora del mundo por el propio y voluntario sacrificio”.⁷ Su proyecto no era construir un sistema filosófico para satisfacer exigencias teóricas. Era moldear la masa humana de los pueblos de nuestra América y, en especial, del cubano para “la hora de los hornos”.⁸ Y con ese fin se dio a la tarea de profundizar su concepción del hombre para tratar de aproximarle lo más posible a su ideal emancipatorio en todo lo humano.

A) LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE MARTÍ

Un hombre como Martí, consagrado al logro de la liberación multi-lateral del hombre, debió escrutar todos los intersticios de la naturaleza humana para afianzar su proyecto sobre sólidas bases. Su pensamiento al respecto, más allá de las indiscutibles influencias cristianas, krausistas, positivistas, emersonianas, etc., que recibió a través de su heterogénea formación intelectual, alimentada en distinto orden en los diferentes países donde residió, poseía una profunda raigambre en el pujante pensamiento cubano decimonónico de profunda vocación humanista e ilustrada. Esto se aprecia cuando en su elogio a Antonio Bachiller y Morales, a quien no vacila en calificar como “filósofo asiduo”,⁸ invoca al “sublime

⁷ Cintio Vitier, *Ese sol del mundo mora*, México, Siglo XXI Editores, 1975, pág. 85.

⁸ José Martí, *Obras completas*, t. v, La Habana, Editorial Ciencias. Sociales, 1975, pág. 143.

caballero, padre de los pobres y de *nuestra filosofía* —el subrayado es nuestro—, había declarado más por consejo de su mente que por el ejemplo de los enciclopedistas, campo propio y cimiento de la ciencia del mundo, el estudio de las leyes naturales....”⁹ Así, Martí hurga y promueve las motivaciones intrínsecas que impulsaban al pensamiento filosófico cubano y que habían tenido en Varela, aquel “patriota entero”¹⁰ una de las expresiones más acabadas de nuestra Ilustración, que tanto admiró. La amistad que cultivó finalmente con Enrique José Varona, quien culminaba la oleada del positivismo sui géneris en la isla e irradiaba a tierra firme,¹¹ se asentaba, a su vez, en profundos lazos de filiación filosófica.¹²

De tal modo el pensamiento martiano es magistral continuidad superadora de la línea humanista que articula el pensamiento cubano del XIX, que se caracterizó por concebir y cultivar la bondad del hombre como premisa indispensable para lograr cada vez formas superiores de convivencia. Martí desde temprano se había caracterizado por una justipreciación de la naturaleza humana, de sus potencialidades e imperfecciones. Desde muy joven confió en la bondad de los hombres. Y a tenor de ella, en 1877, sostenía: “Para merecerla trabajo”.¹³ De esto último puede inferirse que no concibe tal bondad como un don natural o divino, sino como algo que se construye y se conquista a través de la propia actividad humana cuando se orienta hacia el bien.

Este problema, que ha preocupado a tantos filósofos en distintas épocas, no se lo plantea Martí en los términos usuales dirigidos a constatar si el hombre es bueno o malo por naturaleza, aunque para él “el hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras esta no se vale de su misión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el

⁹ *Ibid.*, pág. 145.

¹⁰ *Ibid.*, t. II, pág. 96.

¹¹ Pablo Guadarrama, “Algunas particularidades del positivismo en Cuba”, en *Islas, Santa Clara*, núm. 76, 1983, págs. 103-124; *Boletín de Información Bibliográfica del Departamento de Educación Interna del PCC*, La Habana, núm. 3, 1983, págs. 60-87.

¹² Esto se evidencia en carta de Martí, donde le confiesa: “Yo no veo en mi tierra, fuera de los afectos naturales de familia, persona a quien deba yo querer más que a Ud. por la limpieza de su carácter y la hermosura de su talento”, Martí, *op. cit.*, t. XX, pág. 331.

¹³ *Ibid.*, t. VI, pág. 17.

interés".¹⁴ Aquí se refiere al hombre común de los pueblos de nuestra América, usualmente esquilmo por las diferentes modalidades que le han doblegado.

Martí trata de contribuir activamente a la conformación de esa cualidad indispensable al género humano que es la disposición general hacia el bien, aunque las excepciones no sirvan más que para confirmar la regla. Su aspiración era que el hombre fuese cada vez mejor, y con ese fin puso todos sus empeños redentores. Tal humanismo práctico, o práctica del humanismo, queda plasmado en otras múltiples ocasiones en su amplia obra escrita, pero se aprecia especialmente en ese célebre ensayo "Nuestra América", donde ratifica su fe en lo mejor del hombre, pero, a la vez, desconfía de lo peor de él. "Hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece".¹⁵ Así imbuía el criterio ya consolidado en él de que había que propiciar las actitudes provechosas y cargadas de bondad en el hombre, en lugar de estimular la ferocidad que también latía en él. Esa ferocidad la había apreciado en las cruentas guerras intestinas que desangraban a los pueblos latinoamericanos después de lograda la independencia. Por eso, durante su estancia en México, afirmaba: «Es natural que en la guerra se luce y se mate; la guerra es una de las semejanzas del ser humano con la fiera, y el hombre fiera duerme en el fondo del más humilde ser».¹⁶ Sin embargo, su optimismo realista en su concepción antropológica le indujo siempre a hurgar más en los espacios donde se construye el hombre superior que en aquellos donde pueda propiciarse su destrucción.

El humanismo martiano que, como todo humanismo, según García Galló, debe fundarse en propiciar "la dignidad de la persona humana, la preocupación por su desarrollo armónico, y la lucha por crear condiciones favorables al logro de tales fines",¹⁷ tenía su eje central, a nuestro juicio, en el culto "a la dignidad plena del hombre".¹⁸ No otra cosa fue la

¹⁴ *Ibid.*, t. IV, pág. 270.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 22.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 219.

¹⁷ G. J. García Galló, "El humanismo martiano", en *Simposio internacional pensamiento político y antiimperialismo en José Martí. Memorias*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1989, pág. 118.

¹⁸ Martí, *op. cit.*, t. IV, pág. 270.

que reclamó para el indio, el negro, el campesino, el latino, discriminados en su propia tierra y, mucho más, por los vecinos del norte.

Ese culto martiano al hombre se asentaba en su juicio de que éste constituye el valor supremo de todo lo existente. “Las ciencias — sostenía al comentar la muerte de Emerson —, ¹⁹ confirman lo que el espíritu posee: la analogía de todas las fuerzas de la naturaleza; la semejanza de todos los seres vivos; la igualdad de la composición de todos los elementos del Universo; la soberanía del hombre, de quien se conocen inferiores, más a quien no se conocen superiores”.²⁰

Tal supremacía de lo humano era para Martí patrimonio de todo el género humano y no prerrogativa exclusiva de alguna raza o pueblo. Esa es la idea que quiere sembrar en los niños cuando en *La edad de oro*, al narrar la historia humana a través de la construcción de las viviendas, sostiene: “El hombre es el mismo en todas partes, y aparece y crece de la misma manera, y hace y piensa las mismas cosas, sin más diferencia que la de la tierra en que vive...”.²¹ En esa consideración fundaba su desprecio por todo tipo de racismo y por cualquier idea que pusiese en duda los valores de la condición humana inherente a cada persona.

B) EL HUMANISMO LIBERADOR

El humanismo martiano no está marcado por formulaciones abstractas, como en ocasiones se exige a los filósofos. Es un humanismo concreto, revolucionario,²² ante todo, práctico, porque está concebido para transformar al hombre en su circunstancia al transformar las circunstancias.

¹⁹ “... habría que dar todo su valor al continuo referirse de Martí a Emerson como *filósofo*; al hacerlo manifiesta que su admiración es la de quien ha descubierto que con Emerson se inicia un nuevo modo de ver al hombre y al mundo americanos”. José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, Madrid, Editorial Pliegos, 1986, pág. 20.

²⁰ Martí, *op. cit.*, t. XIII, pág. 25.

²¹ *Ibid.*, t. XVIII, pág. 357.

²² “Decimos humanismo revolucionario para subrayar que el propulsado por Martí es un humanismo que llama a la lucha con el propósito de crear un mundo de justicia y equidad en la patria explotada y humillada por el coloniaje español. No debemos caracterizar el humanismo martiano como abstracto, ya que no predica la universalización del amor entre los hombres en un entorno social caracterizado por la opresión nacional. Aboga por la guerra necesaria a fin de constituir una república ‘con todos y para el bien de todos’”. Armando Chávez, “El humanismo, esencia de la ética martiana”, en *Granma*, La Habana, 24 de enero de 1985, pág. 2.

que condicionan al hombre. En su caso, el cubano y el latinoamericano, que no disponían de auténticas condiciones humanas de existencia. Su discurso humanista no era volátil y ligero, sino profundo y enraizado, porque estaba dirigido hacia hombres específicos, en especial a un pueblo que se aprestaba a luchar por su emancipación. Por esas mismas razones era a la vez un discurso universal.

Su clara visión de que los hombres no estaban fundidos en moldes perfectos y homogéneos, precisamente le permitió continuar la tarea de liberación nacional, consciente de la materia prima con que contaba en aquella empresa. Consideró iluso y propio de actitudes conformistas presuponer que cualquier cambio en la sociedad o en la estructura socio-política de un país como el nuestro debía aguardar a transformaciones anteriores en la naturaleza humana. Por eso, sostenía: "Pero los pueblos no están hechos de los hombres como debieran 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; sino que han de obrar conforme a la naturaleza humana y de batallar con los hombres como son, o contra ellos".²³

No se trata de que Martí considerase a la naturaleza humana como algo inalterable, dado de una vez y por todas. Por el contrario, fundaba su optimismo en su constante perfeccionamiento, pero no aguardaba idílicos saltos renovadores de su condición para iniciar cualquier empresa, y, mucho menos, la independencia cubana, que ya no podía esperar más.

Las preocupaciones filosóficas de Martí sobre la esencia humana estuvieron siempre latentes, aunque no quedaron formuladas en extensos tratados sobre el tema. Su permanente contacto con distintos tipos de hombres, dada su compleja labor intelectual y política, le obligaban a la reflexión constante sobre cuál debía ser su diferenciado comportamiento ante cada uno de ellos. Pero más que eso le interesaba arribar a conclusiones de mayor trascendencia teórica, por eso afirmaba:

¿Qué me importa saber lo que el hombre hizo en este determinado momento de su vida, en esta o aquella época concreta, accidental y transitoria? Su esencia permanente es lo que quiero investigar — el subrayado es nuestro —, no efectos que pasan, sino las causas que la producen busco. No me importan las estaciones del camino humano, que se levantan y

²³ Martí, *op. cit.*, t. II, pág. 62.

destruyen en arreglo a las conveniencias de los vivientes, sino el vapor, acomodable, pero libre, que echa al andar el tren por ellas.²⁴

Tal búsqueda confirma que su visión del hombre no era empírica, estrecha, circunstancial, sino que trataba de fundarse en la mejor comprensión de su esencia. Esa era la única forma de orientar su acción emancipatoria con acierto.

Martí fue un eminente luchador político, porque sabía que el logro de la libertad política era premisa indispensable para alcanzar formas más amplias y superiores de emancipación humana. Si el hombre no disfruta de las mínimas posibilidades de despliegue de su gestión ciudadana difícilmente puede auspiciar empresas de mayor envergadura en su conquista constante de formas superiores de realización. Pero su estratégica misión desalienadora no se dejó enturbiar por las urgencias políticas que reclamaban el logro de la independencia. Puso en primer orden esa tarea, a su juicio también incumplida para el resto de los pueblos de América, convencido de la magnitud extraordinaria que tendría la posterior labor orientadora del hombre latinoamericano hacia el digno estatus de la condición humana.

Cuando los pueblos han alcanzado determinadas conquistas en el plano político que les permita hablar de otras libertades, entonces se hace más necesario gobernar adecuadamente para que puedan conquistarse y desplegarse las mismas. “El gobierno de los hombres —afirmaba— es la misión más alta del ser humano, y sólo debe fiarse a quien ame a los hombres y entienda su naturaleza”.²⁵ Ese amor que propugnaba no era tampoco en abstracto, estaba dirigido, en primer lugar, a los de su pueblo sufrido y a los de la gran patria latinoamericana, como revela durante su estancia en Guatemala en 1877, cuando declara su entrañable amor por el hombre de estas tierras condenadas de *nuestra América*. “Para ellas trabajo”²⁶ manifestaba. Es decir, en función de su redención puso su pluma y su obra.

Al plantear que “es deber del hombre levantar al hombre”,²⁷ se diferenciaba también de la usual filantropía, que supone encontrar en la

²⁴ *Ibid.*, t. II, pág. 62.

²⁵ *Ibid.*, t. X, pág. 449.

²⁶ *Ibid.*, t. VII, pág. 112.

²⁷ *Ibid.*, t. X, pág. 451.

compasión y el consuelo los instrumentos adecuados para contemplar al hombre. El humanismo martiano supera toda forma de visión contemplativa del hombre, porque es un humanismo militante, comprometido con "los pobres de la tierra".²⁸ Su misión liberadora con la guerra necesaria de independencia del pueblo cubano puso de manifiesto que ante Martí se está en presencia de un humanismo de nuevo tipo. Haber atisbado y contribuido a denunciar que en la cúpula gubernamental norteamericana se había gestado una actitud política que atentaba contra la dignidad y la independencia de los pueblos latinoamericanos constituyó otros de los méritos extraordinarios de su humanismo práctico. Su gestión como representante diplomático latinoamericano, como publicista incansable, su labor en la constitución del Partido Revolucionario Cubano, que también planteaba emancipar a Puerto Rico, etc., todo estaba concebido para "impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por los Estados Unidos y caigan con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso".²⁹ Quien había propugnado que hacer era la mejor manera de decir, predicó con el ejemplo como intelectual orgánico de su tiempo. Un año antes de morir declaró: "Yo ya no soy hombre sentado: nunca lo fui".³⁰

En lugar de evadir compromisos los asumió paradigmáticamente, como para dejar establecido, de una vez y por todas, que nadie que en esta América se sienta hijo de su pueblo, por muchos laureles que coseche, puede asumir poses expectativas. Pero la labor del intelectual no ha de medirse exclusivamente por la mayor o menor cuota de sacrificio que desempeñe como ser político. Tan nefasto es a las luchas emancipatorias de los pueblos la pretendida 'apatía política' de sus intelectuales, de los cuales siempre se aguarda luz, como la reducción panfletaria de su debida exquisita labor espiritual que engalane y enriquezca la cultura de su tierra. En la medida en que cumpla esta última labor contribuirá a la infinita humanización del hombre.

²⁸ "Martí inaugura en Cuba un nuevo humanismo, fundado en el decoro y en la dignidad plena del hombre, pero no del hombre en general sino de 'los pobres de la tierra' ". Rigoberto Pupo, "Aproximación al pensamiento filosófico de José Martí", en Revista Cubana de Ciencias Sociales, La Habana, núm. 27, enero - junio de 1992, pág. 192.

²⁹ Martí, *op. cit.*, t. IV, pág. 169.

³⁰ *Ibid.*, t. III, pág. 226.

C) EL PROCESO DESALIENTATORIO

La alienación del hombre está siempre condicionada por el insuficiente conocimiento que este posee sobre aquellas fuerzas que le parecen muchas veces hostiles hasta el momento en que se le revelan en todas sus dimensiones y se percata de su carácter endeble. En primer orden las fuerzas desconocidas de la naturaleza se constituyen en elementos alienantes cuando los hombres no son capaces de establecer las necesarias vías de apropiación a través, en primer lugar, del desarrollo de la ciencia, de lo que Martí denominó la “fe científica”, la fe en la “eterna sabiduría”, frente a la “fe mística”, que “no es un medio para llegar a la verdad, sino para oscurecerla y detenerla; no ayuda al hombre sino que lo detiene”.³¹ El primer elemento *desalienador* al que Martí rindió tributo fue a la ciencia.

Martí supo también ubicar al hombre adecuadamente en su imbricado nexo con la naturaleza, y saltar los escollos del socialdarwinismo, tan arraigado en la filosofía positivista, que en su época predominaba y que había obstaculizado la mejor comprensión de la condición humana de los hombres de estas tierras en muchos destacados pensadores latinoamericanos durante el tránsito finisecular. Insistió en el necesario y permanente vínculo del hombre con su hábitat natural, del cual no podrá prescindir jamás, pero con el cual, si lo conserva y mejora, podrá asegurar su supervivencia. Cuando concebía al hombre como lo superior de lo existente lo hacía a partir de la consideración de su vínculo orgánico con la naturaleza, con la que está obligado a matrimonio eterno. A su juicio: “La naturaleza inspira, cura, consuela, fortalece y prepara para la virtud del hombre. Y el hombre no se halla completo, ni se revela a sí mismo, ni ve lo invisible —el subrayado es nuestro—, sino en su íntima relación con la naturaleza”.³²

Es sabido que en tanto el hombre no tenga dominio suficiente de su pedestal natural, será un hombre alienado, del mismo modo que lo será en la medida que no tenga control suficiente sobre sus condiciones sociales de existencia. Este es un proceso que ni se produce de una vez y por todas ni parece tener consumación última en algún momento de la historia. Más bien, funciona como paradigma permanente al cual se aproximan

³¹ *Ibid.*, t. XIX, pág. 363.

³² *Ibid.*, t. XIII, págs. 25-26.

todos los experimentos sociales y, muy en especial, los saltos que soporta el desarrollo científico-técnico de manera acelerada. Martí, con atisbo genial, intuye que la complementación de la plenitud humana se observa cuando el hombre sostiene esas relaciones íntimas con la naturaleza. La intimidad presupone un creciente proceso desalienante en el que la recíproca entrega hace posible la consumación de ese orgasmo espiritual que constituye el control por el hombre de las rebeldes fuerzas naturales. "¡Oh!, no hay crianza como la de esta vida directa, esta lección genuina, estas relaciones ingenuas y profundas de la naturaleza con el hombre, que le dejan en el alma cierto perpetuo placer de desposado, a quien no engañó jamás su amada!"³³

La labor desalienadora de Martí se desenvuelve en diferentes planos, sobre todo en el político. Sus objetivos inmediatos eran alcanzar la libertad para los cubanos. Esa tarea principal, a la que dedicó todas sus fuerzas, no le empañaba la vista proyectada hacia objetivos superiores y de mayor trascendencia. Cuando desde cualquier ciudad americana irradiaba su pensamiento como corresponsal de tan prestigiosas publicaciones sabía que tenía una de las vías principales para contribuir de algún modo a la emancipación humana respecto a múltiples tabúes. En primer lugar, los que el hombre se ha construido respecto a su propio ser, a su situación en el mundo, a su fortaleza como gestor de la civilización. Martí aspiraba a que el hombre se reconociese en sus creaciones más sublimes para que se inyectara impulsos superiores que le hicieran alcanzar nuevos planos de excelencia. La toma de conciencia de sus potencialidades epistemológicas y de su capacidad transformadora del mundo en que vivía fue arena permanente de su pensamiento. Prueba de ello es lo siguiente:

La voluntad es la ley del hombre: la conciencia es la penalidad que completa esta ley. El ser tiene fuerzas, y con ellas el deber de usarlas. No ha de volver a Dios los ojos: tiene a Dios en sí: hubo de la vida razón con qué entenderse, inteligencia con qué aplicarse, fuerza activa con qué cumplir la honrada voluntad. Todo en la tierra es consecuencia de los seres en la tierra vivos. Nos vamos de nosotros por inexplicable lucha hermosa pero mientras en nosotros estemos, de nosotros brota la revelación, la enseñanza,

³³ *Ibid.*

el cumplimiento de toda obra y ley. La Providencia para los hombres no es más que el resultado de sus obras mismas: no vivimos a merced de una fuerza extraña.³⁴

Esta última idea sintetiza su misión desmitificadora, desalienadora. Aquí pone toda su atención en lo que el hombre debe saber para reconocerse como artífice exclusivo de su destino, en el cual no debe presuponer el efecto de elementos que no sean más que el producto de su propia actividad fecunda. En otro momento puntualizaba también que:

La humanidad asciende cuando adelanta; el hombre es en la tierra descubridor de las fuerzas humanas. No es que la fuerza de progreso esté en la tierra escondida; no es que la recibamos por una ley fija, lógica y fatal. Es fatal el progreso, pero está en nosotros mismos; nosotros somos nuestro criterio; nosotros somos nuestras leyes, todo depende de nosotros: el hombre es la lógica y la Providencia de la humanidad. (...) Hay un Dios: el hombre...³⁵

“Cuando consagra la voluntad como ley suprema de la humanidad, Martí quiere insistir en lo que es capaz de lograr el hombre cuando asume conscientemente su poderío, no de manera individual aislada, sino a través de ese catalizador de la historia que son los pueblos. Porque para Martí: “Nada es un hombre en sí, y lo que es, lo pone en él su pueblo. En vano concede la Naturaleza a algunos de sus hijos cualidades privilegiadas; porque serán polvo y azote si no se hacen carne de su pueblo, mientras que si van con él, y le sirven de brazo y de voz, por él se verán encumbrados, como las flores que lleva en su cima una montaña”.³⁶ Su vida misma y su obra intelectual constituyen prueba definitiva de este aserto.

Cuando Martí exhorta al hombre a que vuelva los ojos sobre sí mismo en lugar de hacerlo sobre deidades consoladoras, no lo hace por incredulidad. Trata de darle al hombre confianza y seguridad en su decisiva gestión social. Si todo lo que se produce en la Tierra es para Martí producto de seres vivos, lógicamente, todo lo que se gesticione en la sociedad deberá concebirlo engendrado por el portador social que es el hombre. Si es así, al hombre es a quien se le debe pedir cuentas por los males del mundo; pero también a él se le deberá erigir altares por sus milagros.

³⁴ *Ibid.*, t. VI, pág. 286.

³⁵ *Ibid.*, pág. 226.

³⁶ *Ibid.*, t. XIII, pág. 34.

—En Martí la dimensión de lo humano no sólo es grandiosa, sino que rebasa todo límite, e, incluso, pone en apuros el reino escatológico cuando sostiene:

El hombre crece tanto que ya se sale de su mundo e influye en el otro. Por la fuerza de su conocimiento abarca la composición de lo invisible, y por la gloria de una vida de derecho llega a sus puertas seguro y dichoso. Cuando las condiciones de los hombres cambian, cambian la literatura, la filosofía y la religión, que es una parte de ella; *siempre fue el cielo copia de los hombres* —el subrayado es nuestro—, y se pobló de imágenes serenas, regocijadas o vengativas, conforme viviesen en paz, en gozos de sentidos, o en esclavitud y tormento, las naciones que las crearon. Cada sacudida en la historia de un pueblo altera su Olimpo.³⁷

¿Qué mejor prueba de enfoque histórico de sus reflexiones³⁸ y de comprensión del fenómeno de la enajenación religiosa? Por otra parte, no es menos cierto que, como asegura Raúl Cepeda, “la idea —y la experiencia— de Dios constituyen en la concepción religiosa de Martí un tema complejísimo y dentro de muy diversos enfoques: una trama de reflexiones y vivencias que se entrecruzan en angustiosa búsqueda; dualidades, contraposiciones, rechazos, cualificaciones, gradaciones e identidades”.³⁹

Su concepción de la relación del hombre con sus divinidades resultaba apropiada a esa redención permanente que exigía ante las adversidades que siempre golpean. Esto se aprecia en su carta testamento literario cuando señala: “En la cruz murió el hombre en un día: pero se ha de aprender a morir en la cruz todos los días”,⁴⁰ que puede ser interpretada de mil formas, pero nunca de aliento derrotista.

³⁷ *Ibid.*, pág. 33.

³⁸ La visión histórica de todos los procesos sociales siempre estuvo muy presente en los análisis martianos, mucho más cuando se trata de generalizaciones respecto a la trayectoria humana en sus distintas fases de ascenso. “¿Cómo hemos de llegar al conocimiento de la humanidad futura y probable sin el conocimiento exacto de la humanidad presente y la pasada? Esta es una humanidad que se desenvuelve y se concentra en estaciones y en fases. Lo que pasa en algo queda. Para estudiar los elementos de la sociedad de hoy es necesario estudiar en algo los residuos de la sociedad que han vivido”. *Ibid.*, t. XXI, págs. 75-76.

³⁹ Rafael Cepeda, *Lo ético-cristiano en la obra de José Martí*, Matanzas, Centro de Información y Estudio Augusto Cotto, 1992, pág. 15.

⁴⁰ Martí, *op. cit.*, t. I, pág. 28.

En otro plano donde se revelan las ideas desalienadoras de Martí es en relación con el carácter del trabajo y su consideración de actividad eminentemente humana y no degradante como múltiples poderes dominantes se han encargado de difamar. Para él, “el trabajo es fuente de toda alegría”⁴¹ y actividad ennoblecedora que sitúa al hombre en el centro de la dimensión de lo estrictamente humano. Y por eso le rinde culto, porque al rendírsele lo está dirigiendo hacia el sujeto exclusivo de la labor productiva consciente, gestor de tantas maravillas, que la naturaleza por sí misma nunca hubiera sido capaz de engendrar. Sin embargo, Martí se percató de que en determinadas esferas sociales se trata de desvirtuar el trabajo y de que, en su lugar, se estimula el consumo desenfrenado, “el individualismo excesivo, la adoración de la riqueza...”,⁴² como en los Estados Unidos, donde los valores de aquella emergente sociedad tecnocrática y mercantil, que Emerson criticara, mostraba sus rasgos más enajenantes.

La formación de los valores éticos que Martí concebía como propios del hombre superior eran antitéticos con los que estimulaba aquella sociedad donde el egoísmo más desenfrenado constituía una terrible amenaza para una vida humana digna, no ya la felicidad de los pueblos, también tan añorada por él. El humanismo práctico y desalienador preparó a Martí a desplegar una vida superior y a preparar su heroica muerte. Supo, ante todo, superar cualquier obstáculo alienador al culto a su persona y encontrar realización plena en su entrega a los demás, especialmente a su pueblo y a su patria, que fueron su verdadera religión.

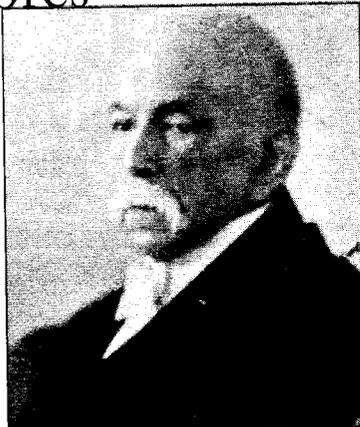
Al recordar el centenario de su muerte se exigió extraer sintéticamente algunas ideas que de un golpe irradiaran actitudes dignas de imitación a las nuevas generaciones, a fin de asumirlas como propias, como aquellas confesadas meses antes de su caída en combate: “Yo, ¿qué me importa? La única gloria verdadera del hombre —si un poco de fama fuera cosa alguna en la composición de obra tan vasta como el mundo— estaría en la suma de los servicios que hubiese, por sobre su propia persona, prestado a los demás. Lo que ciega a los hombres, los hace llegar tarde o demasiado pronto, es la preocupación de sí. Yo ya sé cómo voy a morir. Lo que quiero es prestar el servicio que puedo prestar ahora”.⁴³

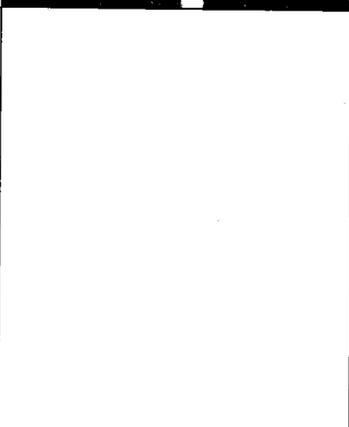
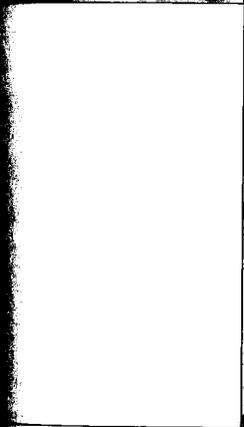
⁴¹ *Ibid.*, t. XXI, pág. 184.

⁴² *Ibid.*, t. I, pág. 237.

⁴³ *Ibid.*, t. III, pág. 226.

Otros pensadores







Enrique José Varona ante la condición humana

LA OBRA FILOSÓFICA y humanista de Enrique José Varona (1849-1933),¹ en especial su prestigio como escritor, crítico literario, periodista y orador, ha sido reconocida por connotados intelectuales, entre los que destaca José Martí, quien sostuvo con él una entrañable y sostenida amistad. Desde cuando Martí conoció a Varona quedó profundamente impresionado por su talento, cultura y profundidad filosófica. Aunque polemizó con él públicamente en las tertulias del Liceo de Guanabacoa, se encargó personalmente

¹ Nace en Santa María de Puerto Príncipe (Camagüey), Cuba el 13 de abril de 1849. Dirige la *Revista de Cuba*, una de las de mayor prestigio intelectual de la época en el país. Se vincula a la dirección del Partido Autonomista. Entre 1880 y 1883 dicta y publica en La Habana sus célebres *Conferencias filosóficas* sobre Lógica, Psicología, Ética y Moral. En 1885, luego del fracaso de su gestión como diputado ante las Cortes de España, rompe con el autonomismo por desacuerdos respecto al tema de la abolición de la esclavitud y el tipo de leyes que debían regir en Cuba. A partir de 1886 dirige la *Revista Cubana*, en la que publica numerosos trabajos de carácter filosófico, literario, político y de divulgación científica.

A solicitud de Martí, en 1895 asume en Nueva York la redacción del periódico *Patria*, órgano del independentista Partido Revolucionario Cubano. Durante la intervención norteamericana en la guerra de Cuba contra España, en 1898, asume primero la Secretaría de Hacienda y luego la de Educación del Gobierno norteamericano en la Isla.

Con el establecimiento de la República en 1902 se dedica integralmente a su labor como catedrático de la Universidad de la Habana. Reedita sus conferencias filosóficas actualizándolas con los avances del pensamiento de inicio del siglo xx. Regresa a la política en 1906 y funda el Partido Conservador Nacional. Entre 1913 y 1917, durante el gobierno de Mario García Menocal, asume la vicepresidencia de la República. Frustrado

de publicar en Nueva York sus *Conferencias filosóficas* sobre Lógica, Psicología, Ética y Filosofía. Y cuando decidió marchar a Cuba a luchar por la independencia de la isla le solicitó que asumiese su lugar en la dirección del periódico *Patria*, órgano del Partido Revolucionario cubano, instrumento político e ideológico de la lucha emancipatoria. Tanto este hecho como los elogios de Martí a Varona en múltiples cartas y discursos ponen de manifiesto la alta estimación intelectual que le mereció.

Las reflexiones antropológicas de Varona se desarrollaron en dependencia de múltiples factores condicionantes. En una primera etapa, fundamentalmente durante las dos últimas décadas del siglo XIX, bajo la influencia de Herbert Spencer, se reveló en su pensamiento una marcada postura positivista sui generis en la que prevalecen una postura filantrópica y de estimulación a la solidaridad entre los hombres. Esta actitud se mantendrá en definitiva, de un modo u otro, a lo largo de toda su vida. No obstante, a principios del siglo XX, en especial durante el período de crisis existencial marcado por el estallido de la primera guerra mundial y por su frustración ante la corrupta vida de la naciente república cubana, al abandonar en 1917 la vicepresidencia de la república y hasta mediados de los años veinte, aparecieron en él, con mucha frecuencia, manifestaciones de escepticismo, pesimismo y nihilismo en cuanto a la condición humana, en las que se aprecia la impronta de Nietzsche² y hasta ciertas expresiones misantrópicas.³ Tales ideas han conducido a algunos investigadores a considerarlo como un *escéptico creador*.⁴ Sólo en los últimos años de su vida parece recobrar su optimismo y confianza en la posibilidad del progreso y

por la realidad política y social del país y condicionado también por el estallido de la primera guerra mundial, entra en un período de marcado carácter escéptico que se plasma en sus aforismos *Con el eslabón*.

En 1923 preside en La Habana, a solicitud del líder estudiantil comunista Julio Antonio Mella, el acto de fundación de la Federación Estudiantil Universitaria, Feu. En sus últimos años abandona su anterior escepticismo político y se convierte en el mentor optimista de la juventud cubana de los años veinte, especialmente apoyando el movimiento de la reforma universitaria, y la lucha revolucionaria que logra derrocar la dictadura de Gerardo Machado. Fallece el 19 de noviembre de 1933 en Cuba, donde desarrolló básicamente su labor.

² Enrique José Varona, "Algo que pudo haber contado Zaratustra", en *El Fíguro*, núm. 6, 1903, pág. 66.

³ ———, *Con el eslabón*, Manzanillo, Editorial El Arte, 1927.

⁴ P. Camacho, *Varona, un escéptico creador*, La Habana, Ediciones Lyceum, 1949.

el perfeccionamiento humano, plasmada en su identificación con las luchas de la juventud y en las potencialidades del pueblo.

Desde el inicio de su labor intelectual había confiado en el humanismo y en el enriquecimiento humano a través de la educación y otras instituciones de la sociedad. Consideraba que ya que no es posible la ciudad de Dios, al menos se debe tratar de lograr un ser inteligente y bueno.⁵ Y para lograrlo había que estimular la sociabilidad y la solidaridad, pues “el hombre sólo es hombre en el trato de sus semejantes, por eso sus emociones más gratas o más dolorosas, las mejor definidas, las que dejan tras de sí una huella más duradera se deben a la comunicación social”.⁶ Consideraba que aunque las emociones tienen una base fisiológica dependen, ante todo, del factor social.

Posteriormente sostendría que “la ley de afinidad existe para los glóbulos hombres, como la ley de afinidad para los glóbulos sangre... el hombre es un ser incompleto, para sentirse completo necesita del hombre”⁷ y de los avances de la ciencia, la técnica, y otras conquistas de la modernidad, como la democracia, además de la sociabilidad. En particular, su humanismo se expresó en su labor pedagógica, donde dejó una significativa huella en los planes de estudio y en la política educativa cubana de la primera mitad del siglo xx.

Varona puso todo su empeño humanista a lo largo de su vida en la labor pedagógica.⁸ Propugnaba

... que se haga descansar toda la obra de nuestra enseñanza sobre una base estrictamente científica, para que sea objetiva, experimental y práctica. Hacer que el adolescente adquiera sus conocimientos del mundo, del hombre y de la sociedad de un modo principalmente directo, y no de la manera refleja que dan los libros y las lecciones puramente verbales, es preparar a los hombres para la activa competencia a que obliga la multiplicidad de relaciones de la vida moderna, no espíritus para la especulación fantástica.⁹

⁵ Enrique José Varona, “La moral en evolución”, en *Estudios literarios y filosóficos*, La Habana, Imprenta La Nueva Principal, 1883, pág. 262.

⁶ ———, *Curso de Psicología*, La Habana, Imprenta La Moderna Poesía, 1905, pág. 468.

⁷ ———, “Reflexiones de un elevado”, en *Patria*, Nueva York, noviembre de 1895, pág. 85.

⁸ ———, *Trabajos sobre educación y enseñanza*, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la Unesco, 1961.

⁹ ———, *Informe Wood*, La Habana, 14 de septiembre de 1900, pág. 9.

Y aspiraba a la democratización de la enseñanza para que llegara a todos los sectores sociales. “Monopolizar el saber —planteaba en 1919— resulta tan perjudicial como monopolizar las utilidades”.¹⁰

Su confianza en la posibilidad de un progresivo y solidario mejoramiento de la condición humana a través de la educación se observa al inaugurar el curso de la Universidad de la Habana en 1903, cuando sostuvo:

Desde la escuela a la universidad la necesidad, el propósito y el deber de los profesores se concentran en formar hombres. Hombres que se sientan capaces de actuar frente a la naturaleza, para sacar de ella las utilidades que le permiten vivir y desarrollarse, que se sientan solidarios de sus coasociados, para concurrir con ellos a la generosa empresa de hacer mejor, más bella y noble la *condición humana*.¹¹

Sin embargo, en 1921, en plena crisis de su valoración de la naturaleza humana, sostenía algo muy contrario a sus anteriores opiniones al respecto. “El hombre ha inventado la máquina de vapor, el telégrafo, el bombillo eléctrico, el teléfono, el fonógrafo, el aeroplano, ha suprimido la distancia, ha suprimido el tiempo y el hombre es un estúpido. Enajena su libertad por vivir en sociedad y se queda sin libertad y sin sociedad. A no ser que llamemos asociación a la mutua explotación”.¹² No obstante, durante ese período de arraigado escepticismo intentó analizar la condición humana con la mayor objetividad posible: “El hombre es imperfecto. Palabrería. El hombre es como es. Pudiera ser de otro modo. Eso quiere decir que puedes imaginártelo de otro modo; pero es como es. Pudiera estar colocado en otras circunstancias. Eso quiere decir que puedes idearlo en otro ambiente; pero las cosas son como son. No hay salida”.¹³

Las ideas sobre la condición humana que prevalecen en este período de principios del siglo xx en Varona, en verdad resultan algo distantes del humanismo que le había caracterizado previamente. Algunas de sus anteriores ideas críticas de la naturaleza humana, que habían aflorado esporádicamente en la nueva etapa, se incrementan, como la siguiente:

¹⁰ ———, “Para unos abogados”, en *Cuba Contemporánea*, t. XXI, La Habana, 1919, pág. 332.

¹¹ ———, “Discurso de inicio de curso 1903-1904”, en *Por Cuba*, La Habana, Imprenta Siglo xx, 1918, pág. 37.

¹² ———, “Con el eslabón”, en *Cuba Contemporánea*, t. XXVI, La Habana, 1921, pág. 8.

¹³ *Ibid.*, 1924, pág. 207.

“La generalidad de los hombres son unos autómatas que se imitan unos a otros, lo mismo cuando obran que cuando piensan”.¹⁴

Al recrudecer sus críticas a la crueldad del hombre para con sus semejantes, parecieron resquebrajarse momentáneamente sus ideas humanistas. Sostiene en esta nueva etapa de su pensamiento que la concepción del hombre bueno del pasado sólo existe en la fantasía del historiador.¹⁵ Llega a considerar que “como el hombre es una fiera inteligente, es la peor de las fieras”.¹⁶ Y no duda en denominarlo “gorila repulido (...) orgulloso antropoide reformado”.¹⁷ Lo considera “... el desconcentrador, el destructor, el hombre”,¹⁸ “un monstruo”¹⁹ que “tiene la mentira”.²⁰ Aun cuando son innegables estas manifestaciones de cuestionamiento de las virtudes humanas por parte de Varona en ese período de su vida, resulta erróneo extrapolarlas y considerar que fueron nota común a toda su concepción antropológica.

Varona insistió mucho en la necesidad de la sociabilidad humana. La importancia que le atribuye a los factores sociales en la determinación del hombre se demuestra cuando plantea que la formación del individuo por el grupo cambia en correspondencia con la extensión y cohesión del mismo, pero no por eso es menos real que cuando se reducía a la horda primitiva. “En este caso como en aquel caso, el individuo recibe de fuera la impresión que la modela y se encuentra al cabo, pensando, queriendo y obrando como su maestro anónimo e incógnito: la sociedad de su época”.²¹ Para él “no es posible concebir al hombre fuera del estado de sociedad porque carecería de sentido”.²² Esto implica que “sus estados subjetivos se modelan sobre sus impresiones objetivas del orden social”, aunque “no nos demos cuenta de esa dependencia, como no nos la damos generalmente de que respiramos”.²³ Es por eso que “aun este reducto de la indivi-

¹⁴ ———, *Fundamento de la moral*, Nueva York, Editorial Appleton, 1914, pág. 129.

¹⁵ ———, “Con el eslabón”, en *Cuba Contemporánea*, t. XXI, La Habana, 1919, pág. 143.

¹⁶ *Ibid.*, t. xxxvi, 1924, pág. 203.

¹⁷ ———, “A Miss Virginia Pope”, en *Desde mi Belvedere*, agosto de 1903, pág. 228.

¹⁸ ———, “Con el eslabón”, en *Cuba Contemporánea*, t. xxvii, La Habana, 1921, pág. 32.

¹⁹ *Ibid.*, t. xxxii, 1923, pág. 198.

²⁰ *Ibid.*, t. xiv, 1919, pág. 359.

²¹ ———, *Fundamento de...*, pág. 115.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, pág. 105.

dualidad, la conciencia de un sabio, lo vemos forzado por la influencia de la colectividad. Se refugia en su pensamiento y encuentra allí mil huéspedes extraños; aquella idea que le parece más propia es quizá mero préstamo de un acreedor incógnito”.²⁴

Las reflexiones antropológicas de Varona siempre tomaron en consideración la articulación entre los individuos, las personalidades y los pueblos. No acepta que la historia universal sea simplemente la que realizan sólo los grandes hombres y que se desconozcan los determinantes sectores populares que participan en el progreso social.²⁵ Se opuso a la exageración del papel del individuo en la historia. “Los hombres superiores son útiles — sostenía —, pero no indispensables. Los pueblos no deben esperar milenarios ni mesías, deben saber que el trabajo continuado de los pequeños es el que realiza las obras colosales que luego se atribuyen a los grandes...”.²⁶ A su juicio, “los pueblos son los que labran su propio destino”.²⁷

En todo momento histórico hay algo siempre accidental que no conviene confundir con lo permanente. Lo accidental son los hombres que representan una situación. Lo permanente son las ideas que conforman un estado social. Desde luego que las ideas no son entelequias como decía la vieja escolástica, viven en el cerebro que las hospeda. No se puede prescindir de los hombres que las abrigan y realizan; pero se debe tener presente que todo hombre es efímero.²⁸

El determinismo varoniano no implicaba que el hombre no pudiese actuar con entera libertad. Desarrolla una comprensión dialéctica entre la necesidad y la libertad, como había sido propio de otras grandes personalidades latinoamericanas, entre ellas Bolívar y Martí, porque con acierto plantea que el hombre, en la medida en que aumentan sus conocimientos sobre la realidad, actúa con mayor libertad; por tal motivo le otorgaba tanta importancia a la educación. Según Varona, “el hombre no puede por tanto sustraerse al determinismo, pero sí puede en cierto

²⁴ *Ibid.*, pág. 127.

²⁵ —, “Emerson”, en *Revista de Cuba*, t. xv, La Habana, 1884, pág. 73.

²⁶ —, “Grandes hombres”, en *Revista Cubana*, t. iv, La Habana, 1886, pág. 87.

²⁷ —, *El imperialismo a la luz de la sociología*, La Habana, Editorial Apra, 1933, pág. 131.

²⁸ —, “Carta a los directores”, en *Revista Universidad de La Habana*, t. I, núm. 2, La Habana, junio de 1927, pág. 10; reproducido en *Bohemia*, núm. 21, 1969.

modo educarlo y guiarlo que es aquí vencerlo. No es un autómatas, mas para no serlo se necesita cultivar tanto la inteligencia como el sentimiento: la educación es su verdadera redentora”.²⁹ En realidad, sí concibe al hombre actuando con libertad condicionado históricamente.

El determinismo varoniano no conduce al fatalismo porque valora correctamente el papel del conocimiento en su función desmistificadora de la realidad. La necesidad es objetiva, pero el hombre no se somete a ella como dócil cordero, sino que la conoce y transforma en su praxis social, y Varona se percató de ello al plantear: “El hombre no es libre, *pero se hace libre*, empieza por obedecer, acaba por escoger, pero no escoge por capricho, escoge determinándose”.³⁰ En sus análisis sobre la evolución de la moral arribó a la correcta conclusión según la cual una postura determinista absoluta significaba la negación del valor de la acción moral. El hecho de que el hombre adquiriese por medio del conocimiento grados de libertad no significaba que se emancipase por entero de las exigencias de la necesidad. Por esa razón argumentaba: “Enriqueciendo la conciencia con experiencia y preceptos, depurando los sentimientos, escapa el hombre en la medida de lo posible al yugo de hierro de la determinación, acto reflejo, y su actividad despojada de un automatismo ciego, se espacia en tan diversas direcciones, por campos al parecer tan limitados, que se siente, que se cree libre”.³¹ Incluso en momentos de crisis de sus concepciones antropológicas, planteaba: “La sociedad nos pone una camisa de fuerza. Cierto. Pero quítatela y verás. Ni Polifemo con su ojo sano”.³² Esto demuestra que, en general, confió en que el hombre puede actuar con libertad en la medida que va conociendo las fuerzas naturales y sociales; así, de manera consciente puede intervenir en el desarrollo de los acontecimientos y, al menos, orientarlos de acuerdo con sus intereses.

No obstante, su ideario humanista se reivindica al finalizar esa etapa de su vida cargada de escepticismo, cuando recobra la confianza en las potencialidades del género humano al plantear: “Ante la naturaleza el hombre se siente pequeño. Pero si va hacia ella con aliento y constancia

²⁹ ———, *Curso de...*, pág. 410.

³⁰ *Ibid.*, pág. 411.

³¹ ———, *Fundamento de...*, pág. 265.

³² ———, *Con el eslabón*, pág. 3.

logra penetrar sus secretos y dominarlos. Entonces sus manos realizan milagros y de nuevo Cristo da luz a los ciegos”.³³ Aunque en determinados momentos de la evolución filosófica de Varona, especialmente en sus años de crisis, se observan ciertos rasgos de escepticismo, en lo fundamental de su obra se identificó mucho más en sentido general con el optimismo epistemológico y el ideario humanista propio del pensamiento latinoamericano de la época, en especial de su entrañable amigo José Martí. Consideró que el conocimiento humano avanza a cada instante y que las teorías científicas se perfeccionan y se ajustan cada vez más a la realidad objetiva. Para él, “el hombre busca la verdad porque necesita ajustar sus acciones a sus conocimientos”.³⁴

Fue la confianza en el conocimiento científico lo que fundamentó su fe en el progreso de la humanidad y la confianza en que el hombre puede alcanzar la verdad como adecuada correspondencia del pensamiento con la realidad. Su postura empirista medida descansa sobre la base de un optimismo epistemológico que se enfrenta a todo subjetivismo, idealismo y espíritu metafísico. Esa misma actitud es la que sirve de sostén a sus ideas evolucionistas y ateas confluyentes con el materialismo filosófico, aunque crítico de las trivializaciones de que este había sido objeto por parte de algunos de sus representantes. Ese optimismo epistemológico se puso de manifiesto cuando valoró los méritos de la teoría evolucionista y afirmó que “siempre ha sido la primera que ha dicho al hombre; para conocerte a ti mismo, para determinar el lugar que ocupas en la naturaleza, para recorrer el velo de los orígenes, te basta a ti propio, te bastan tus métodos, te basta tu ciencia”.³⁵

El optimismo epistemológico propio del humanismo de Varona se fundamentaba en el criterio de que la correspondencia de la acción humana con la búsqueda del “efecto ideado y previsto” sobre la base de una adecuada observación del mundo objetivo conducía a la posesión de la verdad, la cual siempre, para que fuese tal, debía tener un carácter y un contenido objetivo, pues, con razón, sostenía que “una verdad meramente subjetiva es una quimera”.³⁶ Aunque el filósofo cubano le otorgó mere-

³³ ———, *Pensamientos*, manuscrito en la Biblioteca Nacional de Cuba, pág. 432.

³⁴ ———, *Nociones de Lógica*, La Habana, Imprenta La Moderna Poesía, 1902, pág. 7.

³⁵ ———, *Estudios literarios...*, pág. 311.

³⁶ ———, *Nociones de...*, pág. 56.

cida importancia a la fuente del conocimiento en la experiencia, no diseñó en modo alguno el decisivo papel de la deducción lógica como camino imprescindible del conocimiento humano.

Las preferencias de Varona por el empirismo se justificaban por su identificación con el científicismo propio del positivismo. En la misma medida que paulatinamente fue comprendiendo las limitaciones de esta postura filosófica, así también tomó mayor distancia del reduccionismo empirista e insistió en la necesidad de ir a un proceso de reconstrucción de algo tan esencial al saber filosófico como es el método, que permite el adecuado conocimiento del mundo si se aplican adecuadamente sus procedimientos, los cuales posibilitan que “el espíritu empiece su tarea frente a la naturaleza y la termine volviendo a la naturaleza”.³⁷

No aceptó la contraposición del dualismo cartesiano entre actos reflejos y psicológicos. Tampoco se identificó con la teoría mecanicista del estímulo-reacción, referida únicamente a los planos inferiores del sistema nervioso, ni consideraba al individuo como un simple receptor pasivo de estímulos exteriores. En este sentido otorgaba mayor reconocimiento al papel del lado activo del sujeto en el proceso del conocimiento.

Criticó al sensualismo “por desconocer la actividad verdadera del sujeto convirtiéndolo en una tabla rasa, llamado a repetir solamente los estímulos exteriores”.³⁸ Al criticar la concepción mecanicista del estímulo-reacción, cuya base teórica se encuentra en el determinismo mecanicista, no se enfrentó a la concepción determinista en general del mundo, sino que, por el contrario, se adhirió a ella. Se negaba, en principio, a escindir en un abismo los procesos psíquicos y los fisiológicos, aunque se percataba de las limitaciones del conocimiento científico de su época para demostrar su postura monista y enfrentarse al dualismo y al idealismo filosófico. En todo momento Varona insistió en la fuente objetiva del conocimiento, y se enfrentó a todo subjetivismo que condujese a conclusiones erróneas sobre el contenido objetivo de la realidad que el hombre conoce. Por tal motivo, sostenía: “parece que cuando nos entretenemos en dar libre curso a nuestra imaginación, tenemos fenómenos del todo independientes de un comienzo objetivo. No hay nada de

³⁷ *Ibid.*, págs. 136-137.

³⁸ ———, *Conferencias filosóficas. Lógica*, La Habana, Editor Miguel de Villa, 1880, pág. 156.

eso”.³⁹ Este punto de partida es básico en su confluencia con el materialismo filosófico y en su postura crítica ante el idealismo.⁴⁰

Su optimismo epistemológico se expresa sintéticamente en estas palabras:

Sólo tengo una fe, una fe tranquila, pero inquebrantable en la ciencia del hombre y en la bondad de los métodos que emplea. Un problema no resuelto no es un problema irresoluble. Esperemos (...). Nuestro intelecto busca la unidad; las fuerzas materiales son una; las mentales son una; esta dos ¿serán una sola? Así lo creemos, ni lo sabemos (...) esperando el hermoso día en que la voz del genio perseverante diga otra vez ‘sea la luz y la luz sea’.⁴¹

Se mantuvo atento al desarrollo de las investigaciones científicas de su época, como se manifiesta en los múltiples artículos que publicó para comentar estos avances, tanto en las ciencias naturales como en las sociales. Se percató del creciente papel que asumían las ciencias en el mundo moderno y, por tanto, la necesidad que tenían los pueblos emergentes de cultivarla para disfrutar de sus logros e intentar alcanzar el nivel de vida y desarrollo de los más avanzados. A su juicio, “la pesquisa de la ciencia ha de ser desinteresada; muy cierto; pero desinteresada no quiere decir indiferente. Ha de ser animarla y moverla el alto y claro propósito de que sus adquisiciones se encaminen al mejoramiento del hombre, al bien de la patria, al mejoramiento de la civilización; que es la manera que tienen los pueblos de contribuir con su cuota individual al progreso de la humanidad”.⁴² La búsqueda de diversas vías para el mejoramiento humano es algo constante en su pensamiento.

No compartió la tesis positivista según la cual el desarrollo de las ciencias atentaría contra el contenido y el estatus del saber filosófico. Para él la filosofía tenía un objeto y una función que jamás podrían ser sustituidos por las ciencias aun cuando no pudiese prescindir de los resultados de estas, del mismo modo que las ciencias no podrían desarrollarse plenamente al margen del desarrollo del pensamiento filosófico. La labor

³⁹ ———, *Curso de...*, pág. 30.

⁴⁰ Pablo Guadarrama; Edel Tussel, *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1987.

⁴¹ Varona, *Estudios literarios...*, pág. 192.

⁴² ———, *Por Cuba*, pág. 27.

integradora de todo el saber humano y la pretensión de esclarecer los enigmas planteados por enfoques *dicotómicos* de la realidad que conducían al dualismo constituían para el pensador cubano una labor eminentemente filosófica que la ciencia no podría nunca por sí sola resolver.

Estimulaba la investigación científica porque sabía que el hombre, utilizando ese insustituible instrumento, podía asegurarse una vida mejor. “El hombre necesita prever los cambios que se verifican en torno suyo y muchas veces necesita suscitarlos. Las relaciones de causa le permiten esa previsión y le dan ese poder... El fin de la ciencia es llegar al descubrimiento de las causas y las proporciones”.⁴³ Y en otro momento apuntaba: “... las ciencias, cuyo objeto principal es el conocimiento de la naturaleza, para seguridad y provecho del hombre, han de poner su principal empeño en la determinación de las causas, y en que las inducciones de causalidad sean el dominio propio del hombre científico”.⁴⁴

Sus ideas sobre la ciencia estaban orientadas a ponerla en función de la transformación de la realidad social de su tiempo y a lograr un mayor perfeccionamiento humano; por eso, aseguraba: “... el trabajo no puede estar bien dirigido, ni ser productivo de un modo remunerador, si no lo guía y fecunda la ciencia. No trabajan del mismo modo y con igual éxito el hombre inculto y el civilizado”.⁴⁵ Para Varona la cultura no debía ser exclusiva cuestión de elites, pues “la cultura superior es de incontestable importancia, pero florecerá siempre como planta exótica y como riesgo inminente de muerte donde no arraigue en una extensa y bien preparada y dirigida cultura popular”.⁴⁶ Consideraba a la ciencia como poderosa arma contra el oscurantismo:

En nuestra época, hastiada de las quimeras de lo sobrenatural, la pesquisa sincera de la verdad se sustituye a los antiguos ideales que ponían en un mundo trascendente la explicación de lo real, la norma de la vida y el fin de la humanidad. La ciencia escruta la naturaleza y penetra en su gran laboratorio, haciendo al hombre colaborador inteligente de sus ocultas obras. La ciencia estudia al hombre, aislado y en sociedad, lo analiza y

⁴³ ———, *Nociones de...*, pág. 132.

⁴⁴ ———, *Conferencias filosóficas. Lógica*, pág. 113.

⁴⁵ ———, *Trabajos sobre educación y enseñanza* (comp. Elías Entralgo), La Habana, Comisión Nacional Cubana de la Unesco, 1961, pág. 157.

⁴⁶ ———, *Estudios literarios...*, pág. 344.

descompone y le enseña a conocerse y regirse. Le da a la vez la voz de alerta para que se precava, le muestra la sanción ineludible que las leyes naturales saben imponer a sus transgresores y al mismo tiempo le enseña cómo puede fortificarse contra las causas de destrucción, llámese enfermedad, vicio o injusticia. Enseña al hombre físico que hay un componente de reglas, que constituyen la higiene, y lo ponen a salvo de terribles dolencias; enseñan al hombre social, que hay una higiene superior, que se llama la moral, que garantiza a las sociedades contra males más destructores que la peste.⁴⁷

Las ideas de Varona sobre la religión se caracterizan no sólo por su marcado anticlericalismo y su refinada postura atea, a la cual llegó como producto de la lectura de los clásicos de la literatura y la filosofía universal y de su sostenido contacto con los avances científicos de su época, en especial, la teoría evolucionista. Sus conceptos sobre el origen de la religión resultan impresionantes por su claridad y marcada intención de rigor científico. Rebuscó las raíces epistemológicas y sociológicas de la aparición de las ideas religiosas. Un elemento significativo en sus conceptos sobre la religión es la tesis sobre la génesis social de las mismas y el vínculo existente entre ellas y los intereses de diferentes sectores y clases sociales. Según él: “Desde el fetichismo más grosero hasta el deísmo más depurado, todas las relaciones del hombre y sus dioses están vaciadas en el molde social”.⁴⁸

Criticó a todas las religiones por igual, no tanto en lo que las diferencia, sino en lo que las identifica, al imbuir el espíritu de sumisión y no permitirle al hombre que despliegue todas sus potencialidades, de ahí que se cuestionase: “¿El cristianismo es la verdad? No, ni el mahometismo, ni el mosaísmo, ni el budismo. Pero resulta que en materia de religión, la verdad no tiene voz en el capítulo. Quien habla y dogmatiza y ordena con mero y mixto imperio es el sentimiento”.⁴⁹ Considera que “las grandes religiones, y las sectas que pululan en torno suyo, disputan furiosamente por los centímetros de absurdidad en más o menos, que cada uno contiene”.⁵⁰

⁴⁷ —, “Prólogo”, en B. Céspedes, *La prostitución en La Habana*, La Habana, 1888, pág. IX.

⁴⁸ —, *Fundamento de...*, pág. 182.

⁴⁹ —, *Con el eslabón*, pág. 355.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 146.

Para Varona “la base de toda religión es pesimista”.⁵¹ Y “la religión no es la verdad. Es el consuelo”.⁵² Mas allá de consideraciones ontológicas sobre la existencia o no de Dios, lo que le interesaba a Varona era enfatizar la vía desalienadora que posibilite al hombre nuevos grados de emancipación en todos los planos, no sólo en el político o el económico. Además de declarar abiertamente su ateísmo, acentuaba el motivo social que le hacía desconfiar de que las ideas religiosas contribuyesen verdaderamente a la construcción de un pensamiento humanista y desalienador en nuestra América.

Varona siempre se consideró un “evolucionista convencido”, que consideraba al hombre como una especie de “animal perfeccionado”.⁵³ A su juicio, todo análisis, tanto de la naturaleza como de la sociedad, debía ser sometido “al principio evolucionista, que ilumina todas las ciencias”.⁵⁴ Esta concepción tenía, en primer lugar, el mérito de reconocer la existencia de leyes objetivas tanto en la naturaleza como en la sociedad, con independencia de la presunción de la existencia de algún tipo de voluntad sobrenatural. La evolución en su condición de ley universal se expresaba en todo el desarrollo social y en especial en la moral. Su preocupación primordial era convertir la ética en una verdadera ciencia que se debía estudiar desprejuiciadamente. La base de todo su análisis ético se asentaba en la idea de que “el hombre es moral porque es sociable”.⁵⁵ Deducía la moralidad de la sociabilidad, a la que consideraba como un producto natural inherente a todos los seres orgánicos en diverso grado; esto lo haría aproximarse inicialmente a algunas de las conclusiones de los etólogos al considerar la validez de la moral en el mundo animal. Su intención básica era demostrar que la moral humana poseía una raíz natural y no dar posibilidad, de ese modo, a algún tipo de supuesta génesis divina. En este aspecto, ratificaba su postura materialista. Sin embargo, sus ideas al respecto no se mantuvieron inalterables. Posteriormente, en 1921, sostendría que “la moral es una cosa puramente humana. En el

⁵¹ *Ibid.*, pág. 89.

⁵² *Ibid.*, pág. 11.

⁵³ ———, *Estudios literarios...*, pág. 215.

⁵⁴ ———, *Conferencias filosóficas. Lógica*, págs. 16-19.

⁵⁵ ———, *Conferencias filosóficas. Moral*, La Habana, Establecimiento Tipográfico O'Reilly, 1888, pág. 9.

resto de la naturaleza no se encuentra. Ni debajo, ni encima del hombre. Varía con él, como él varía en el tiempo, varía en el espacio. Y sobre este cimiento inestable presumimos edificar el gran edificio de la sociedad".⁵⁶

Ahora bien, en la mayor parte de su pensamiento ético se aprecia una visión naturalista y evolucionista de la moral, que toma en consideración factores biológicos como la herencia genética, el medio geográfico, las diferencias raciales, etc., para delimitar su evolución. Consideraba que la mezcla de razas era un factor que podía contribuir al perfeccionamiento y al desarrollo de la moralidad.⁵⁷ Admitía un progreso en la moral de los pueblos, al considerar que la humanidad iba superando criterios que en un momento han sido aceptados como válidos y luego enjuiciados críticamente. Pensaba que el hombre se ve obligado, en alguna medida, a subordinarse a los demás y que el desarrollo de su conciencia moral da lugar a que ejercite determinados sentimientos morales, que, al resultar fortalecidos, ponen al individuo en mejores condiciones para vencer en la lucha por la existencia. Así, concebía el afianzamiento de los sentimientos morales como producto de un proceso de ejercitación que fortalece al hombre en su progreso social. En su concepción humanista, le concedió mucha importancia al impacto social de los valores morales, aunque el tema axiológico, propiamente, no haya sido objeto de su reflexión teórica, por lo que resulta difícil precisar la especificidad de sus criterios al respecto.

El pensador cubano, más que ningún otro positivista de su generación, confió en las posibilidades humanas y en su perfeccionamiento a través de la educación y de otros mecanismos sociales que traerían, a la larga, un mejoramiento notable de la moralidad. El énfasis que puso en la enseñanza y en la búsqueda de nuevos métodos pedagógicos, basados en la experiencia y en la actividad práctica utilitaria, demuestra su inmovible fe en el engrandecimiento del género humano. Pero para lograrlo sabía que era necesaria una transformación social, que al principio pensó era posible sin alterar las bases sobre las que se asentaba la sociedad capitalista, hasta que llegó a reconocer que los socialistas tenían alguna razón al criticar las injusticias que el capitalismo propiciaba, por lo que debía ser superado.

⁵⁶ ———, *Con el eslabón*, pág. 11.

⁵⁷ ———, *Conferencias filosóficas. Moral*, pág. 21.

Se identificó inicialmente con el reduccionismo propio del darwinismo social, que implicaba subordinar la complejidad de las leyes sociales a un nivel inferior del desarrollo de organización del mundo material, esto es, el mundo biológico. Esta concepción tenía la intención de concebir los fenómenos sociales por medio de un enfoque sistémico a través del cual la estructura y función de cada elemento que compone el complejo andamiaje social pudiese ser explicada con la misma objetividad con que se hace en el estudio de cualquier ser vivo. Este criterio le condujo inicialmente a admitir la existencia de razas humanas superiores e inferiores, y hasta admitir la existencia de “caracteres morales de las razas”.⁵⁸ Sin embargo, resulta muy significativo que Varona no se dejase arrastrar por las consecuencias ideológicas de tipo racista que era común encontrar en algunos defensores de las ideas socialdarwinistas. Por el contrario, sus tesis *melioristas* y su confianza en el papel activo de la acción humana y, en especial, de la acción política y educativa, le hicieron oponerse a la esclavitud de los negros, a su discriminación, así como a cualquier tipo de justificación biologizante de la explotación de algún pueblo, género o etnia.

Criticó la esclavitud por la degradación de la persona que esta producía: “El sentimiento y la noción suprema en la vida social se encarna en el respeto a la persona humana. ¡Tengamos cuidado! Todavía entre nosotros, si buscamos bien, encontraremos en nuestras casas el látigo olvidado en algún rincón”.⁵⁹ Sostenía que la raza negra podría llegar a los niveles más altos de la vida política y económica del país si se le proporcionaban las vías educativas y sociales para ello. Según Varona, la superación del racismo era indispensable para el logro de la plena emancipación y del humanismo, no sólo del pueblo cubano, sino de todos los pueblos del mundo.

Atribuía a una falta de evolución de los pueblos el crimen, la prostitución de las capas y pueblos inferiores en la civilización.⁶⁰ Le otorgó mucha importancia al papel de la mujer y de la familia en la sociedad. Concebía la necesidad de una educación diferenciada para ella, de acuerdo con las funciones específicas que esta debía desarrollar. Al igual que otros intelectuales de su época, reconocía el papel destacado de las mujeres en

⁵⁸ _____, *Conferencias filosóficas. Moral*, pág. 133.

⁵⁹ _____, *Con el eslabón*, pág. 63

⁶⁰ _____, *Fundamento de...*, pág. 164.

grandes ideas y transformaciones sociales de la vida moderna, como la Revolución Francesa.⁶¹ Confiaba en el incremento del papel de la mujer en el desarrollo científico y político de la sociedad, además de su insustituible función en el desarrollo de la familia:

Pues ha de vivir y es lucha la vida, dejadla tomar las mejores armas, las de la ciencia. Una educación muy sólida, porque la mujer es un ente moral cuyos sentimientos, deseos y pasiones tienen un influjo constante en la vida de las sociedades, que pueden alterar y trastornar, como pueden conservar y fortalecer; porque su papel es preponderante en el hogar, donde se templan los caracteres, de cuya pugna o concierto resulta luego la prosperidad o la ruina de los estados. (...).

(...). Una educación muy sólida, porque la mujer es un miembro de la sociedad, y cuando por excepción vive sólo para sí, debe conocer los derechos que la guardan, como conoce los deberes que practica, y no hay razón para que la dejéis indefensa cuando se queda en el aislamiento. Puesto que es una persona jurídica, abridle los secretos de la ley, dejadle conocer la organización y el mecanismo del cuerpo social de que forma parte y a cuyo desarrollo contribuye.⁶²

Otro sector social que estuvo permanentemente valorado y estimulado en el ideario humanista de Varona fue la juventud. En 1917, al respecto, sostenía:

La esperanza del mundo, esa preciosa simiente de mejores destinos, está depositada en manos de nuestros mancebos. Que no contaminen su espíritu ferviente las miasmas deletéreas de nuestra desesperación. Que esperen a pesar de todo y contra todo; y que sepan realizar con generoso esfuerzo lo que les promete para el mañana el noble ardor que los espolea. Que sepan desnudarse de veras del hombre viejo, y que logren realizar, en hora más bonancible, la necesaria palingenesis de la humanidad.⁶³

Y en otro momento apuntaba: “La juventud siembra; la edad madura cosecha; la vejez consume los rastrojos”.⁶⁴ La mayor confianza de Varona se plasmó al final de su vida cuando apoyó al movimiento estu-

⁶¹ _____, “Conferencia del Sr. Montoro”, en *La Lucha*, t. I, núm. 3, La Habana, 24 diciembre de 1882, pág. 19.

⁶² _____, “Idea de Mlle. De Scudery sobre la educación de las mujeres”, en *Trabajos sobre...*, pág. 52.

⁶³ _____, “La crítica en crisis”, en *Cuba Contemporánea*, 1917, pág. 37.

⁶⁴ _____, *Pensamientos...*, pág. 66.

diantil de la reforma universitaria y la lucha contra la dictadura de Machado.⁶⁵

Inicialmente, Varona no prestó tanta atención a la existencia de la lucha de clases, como lo haría en la etapa final de su vida; enfatizaba mucho más en otras formas de lucha del hombre contra la naturaleza, el medio geográfico y el propio hombre, por lo que, en principio, puso de manifiesto una concepción multifactorial sobre el desarrollo social, hasta que llegó a reconocer el significado especial que para el mismo poseía el elemento económico. En los primeros años del siglo sostenía: “Cada individuo imita al otro que admira; cada clase a la que está encima... Mientras haya hombre y clases sociales —lo que va para largo— se repetirá inflexiblemente el mismo fenómeno”.⁶⁶

La confianza de Varona en el avance de la ciencia, la tecnología, el arte y la literatura, así como en el perfeccionamiento étnico y moral de los pueblos, se fundamentaba en su visión del progreso social. La teoría del progreso poseía una raigambre ilustrada y positivista, que en este último caso estaba articulada a las ideas de orden y evolución. Su noción de progreso estaba indisolublemente ligada a su evolucionismo extendido al plano social, y descansaba en la filantrópica postura de la solidaridad social. En este plano, su pensamiento se articulaba con lo mejor de la tradición humanista del pensamiento cubano y latinoamericano. Consideraba que el progreso debía partir, ante todo, del trato altruista de cada individuo con sus semejantes. Tales concepciones eran muy comunes en esa época, no sólo entre los seguidores del “socialismo ético” de Bernstein, sino entre otros reformadores sociales que aspiraban honestamente a un perfeccionamiento de la sociedad evitando los métodos revolucionarios. En esta situación se encontraba Varona, quien, generalmente, se oponía a las transformaciones revolucionarias de la sociedad.

No obstante estas consolidadas ideas hostiles a las vías revolucionarias para impulsar el progreso social, Varona, ante la solicitud expresa de Martí, se incorporó a la lucha revolucionaria por la independencia de Cuba y desplegó una valiosa labor ideológica en su fundamentación. Vio las revoluciones, en general, como obra de minorías y como un triunfo

⁶⁵ Medardo Vitier, *Varona, maestro de juventudes*, La Habana, Editorial Trópico, 1937.

⁶⁶ Enrique José Varona, “Educación popular”, en *Desde mi Belvedere*, La Habana, Imprenta Rambla y Bouza, 1917, pág. 34.

de la irracionalidad en la historia, en la que se despliega una demencia general nociva al progreso social. La antítesis evolución-revolución estuvo muy presente en el pensamiento social de Varona, quien, aunque prefirió siempre las reformas y las vías evolutivas graduales, no dejó de reconocer que hay momentos en la historia, como en la lucha por la independencia de Cuba, en que se justifican los cambios revolucionarios y la utilización de la violencia y las guerras, pues “cuando un pueblo no resuelve sus problemas, los resuelve con las armas...”.⁶⁷ Consideraba que “la guerra es una triste necesidad...”,⁶⁸ por lo que se debe “reducir la guerra a los límites necesarios...”,⁶⁹ ya que, según su opinión, “... para el hombre moderno y civilizado, el derecho cesa de ser tal cuando se le reclama por medio de la violencia”.⁷⁰ Su pensamiento democrático y liberal era mucho más favorable a la solución de los conflictos por la vía pacífica, pero esto no impidió su comprensión de aquellas situaciones en que había que utilizar la violencia.

En principio, compartió las tesis spencerianas de la defensa del individuo frente al Estado, pero la lucha política le conduciría a cambiar de opinión y a considerar que, al menos en la situación cubana de inicio de la vida republicana, el Estado debía ser centralizado con energía por el poder ejecutivo. Para él la función del Estado no era tanto la organización de la sociedad, sino la constitución del derecho y la justicia,⁷¹ especialmente la defensa de los derechos humanos de los ciudadanos. Aceptó la maquiavélica opinión sobre la posibilidad de corrupción de los gobernantes, aunque en su caso estuvo muy lejos de evidenciarse esa tendencia, pues hasta sus últimos días vivió en la mayor austeridad. En 1922 recomendaba: “¿Y si tropezamos con el ave fénix, con el gobernante perfecto? Como el gobernante perfecto ha de ser un hombre, no demos ocasión a que el tiempo cercene y fatalmente ha de cercenarle sus perfecciones. Que sirva en su único período, de modelo y de estímulo”.⁷²

⁶⁷ _____, “Acabemos”, en *Patria*, año v, núm. 261, Nueva York, 1 de julio de 1896, pág. 1.

⁶⁸ _____, “Cuba contra España”, en *De la colonia a la república*, La Habana, Sociedad Editorial Cuba Contemporánea, 1919, pág. 3.

⁶⁹ _____, “Al World”, en *Patria*, año iv, Nueva York, 27 de noviembre de 1895.

⁷⁰ _____, “El Talón de Aquiles”, en *De la colonia...*, p. 224.

⁷¹ _____, “De como no es una paradoja la igualdad” (21 de noviembre de 1887), en *Artículos y discursos*, La Habana, Imprenta de A. Álvarez y Cía., 1891, pág. 142.

⁷² _____, “Una carta”, en *Cuba Contemporánea*, t. xxix, 1922, pág. 9.

Desde su juventud, la formación ideológica de Varona se encaminó por la senda del liberalismo, que se identificaba con el establecimiento de una república bajo los principios que la democracia burguesa había consagrado en el siglo XIX, época en la que predominaba el capitalismo premonopolista. Sin embargo, ya en ese tiempo se percataba de los males sociales que aquejaban a aquella sociedad. Y entre esas clases condenadas estaban los trabajadores, a quienes Varona admiraba y trataba de que se encontraran soluciones que mejoraran su difícil situación. Al concluir la primera guerra mundial, el pensador cubano planteaba que

el problema obrero del mundo, que es inmediato después de los grandes problemas relacionados con la paz, es el más grave de los que han de presentarse en el futuro inmediato. No es posible que creamos que no ha cambiado nada en el mundo. La situación hoy de la parte civil de la humanidad es muy distinta a la que precedió a la guerra actual. Ocurrían antes choques de gobiernos; el de hoy es de pueblos contra pueblos, y el gran auxilio en la empresa magna ha sido precisamente el de las capas que se han dado cuenta de su verdadera importancia como factor social.⁷³

Su postura política, en sentido general, lo distanciaba de las ideas socialistas, como lo expresó en múltiples ocasiones a fines del siglo XIX. Pero esto no impidió que a partir de la segunda década del siglo XX se percatara paulatinamente de las justas demandas de la clase obrera por mejorar sus condiciones de vida. Y por eso, se dio cuenta de la envergadura que tomaría la lucha entre las clases fundamentales de la sociedad capitalista. “La lucha que ahora empieza de veras —sostenía, precisamente, en la segunda década del siglo XX—, la lucha entre el propietario y el proletario, dejará pequeñas cuantas ha presenciado la humanidad con espanto”.⁷⁴

Su antiimperialismo descansó en un análisis sociológico y económico del fenómeno, que expresaba una actitud identificada con el sentir del pueblo cubano frente a la amenaza constante de los gobiernos injerencistas de los Estados Unidos de América. Varona sabía muy bien que el conflicto entre las *dos Américas* no era simplemente económico, político o militar, sino también un problema de desarrollo cultural. Exaltó el extraordi-

⁷³ ———, declaraciones a la prensa, en *El Heraldo de Cuba*, La Habana, 8 de diciembre de 1918, pág. 1, Archivo Nacional.

⁷⁴ ———, *Con el eslabón*, pág. 94.

nario valor de la cultura latinoamericana, cuyo reconocimiento promovió en múltiples espacios intelectuales norteamericanos y europeos. Al tiempo, su labor intelectual fue altamente valorada en esos mismos espacios, no sólo por su condición de pensador original y auténtico, sino también por su condición de escritor.

Gran parte de la obra varoniana está dedicada a temas sobre arte y literatura. No sólo cultivó la poesía, el aforismo y el ensayo con maestría, sino que dedicó numerosos trabajos al análisis crítico literario y artístico. Incursionó en múltiples temas de la literatura iberoamericana, europea y norteamericana. Su labor periodística en este terreno le abrió espacios en muchas revistas y otras publicaciones nacionales y extranjeras. Al comentar una obra sobre el romanticismo en España considera a su autor

el tipo cabal del hombre de letras, por vocación y dedicación; el hombre que se da al arte literario como el pintor verdadero a la Pintura, el músico a la Música. Ve la obra literaria y gusta de ella y la juzga como artista, por la obra en sí, por el valor expresivo y emocional que atesora. Gracias a eso, sostenido por ese amor y el concepto de la dignidad profesional que inspira, nos da estudios completos desde el punto de vista de la información, sinceros, y cuando el caso lo demanda, vivificados por el calor de la emoción hondamente sentida.⁷⁵

En otro momento, analizando la importancia social del arte, sostenía:

Son las sociedades organismos que cuanto más coherentes, mejor resisten a las fuerzas circunstantes y adversas, y ya veis qué poderoso medio de provocar y mantener la cohesión entre los hombres es una rica producción artística. Los que aprenden a sentir del mismo modo, aprenden a la par a amarse, porque no hay comunión que aproxime y unifique más que la del sentimiento. Donde quiera que halléis unas mismas obras igualmente estimadas, estudiadas y enaltecidas, no miréis si hay divisiones ficticias, si hay fronteras que separen, allí hay hombre cuyos pensamientos se comunican, allí hay un pueblo.⁷⁶

Varona apreció en alto grado la dimensión intelectual de algunos de sus contemporáneos, en especial de José Martí, sobre quien escribió y a

⁷⁵ _____, "El romanticismo en España. Leyendo a Piñeiro" (8 de agosto de 1904), en Medardo Vitier, *Enrique José Varona: su pensamiento representativo*, La Habana, Editorial Lex, 1949, pág. 86.

⁷⁶ _____, "Sobre la importancia social del arte", en *ibid.*, pág. 154.

quien elogió en varios de sus discursos; también distinguió a José Ingenieros, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña y José Carlos Mariátegui, con quienes mantuvo intercambio epistolar. Del mismo modo, estos pensadores expresaron su admiración por el pensador cubano, al igual que Baldomero Sanín Cano, Germán Arciniegas, César Zumeta, Gabriela Mistral, Alfonso Reyes y otras destacadas personalidades de la cultura iberoamericana, quienes le expresaron directamente su alta estimación por el valor de la integralidad de su obra humanista.

Si desacertado resulta pensar que hubo un significativo cambio ideológico en la postura de Varona también erróneo sería desconocer que se produjo una radicalización de su pensamiento durante los últimos años de su vida. Eso no significó que se observase un giro extremo en su orientación ideológica, pero sí el reconocimiento de que los pilares del capitalismo liberal sobre los cuales había cimentado sus ideas sociopolíticas se habían quebrado y aparecía una nueva opción de construcción social.

A un filósofo de la talla intelectual de Varona no se le podían escapar las agudas contradicciones de la sociedad contemporánea, y que los socialistas —aunque no compartiese sus ideas— parecían proponer encontrarle alguna solución. Por tal motivo, reflexionaba:

En la vida social, aunque el egoísmo suele hacernos olvidadizos, todos somos solidarios. Y yo, que no soy socialista, he dicho, y muchas veces, que el gran problema de la hora actual es el socialismo, con las soluciones que cree presentar a todos los problemas del día. Y repito que, seamos socialistas o no, a todos nos toca ver el modo de preparar ese porvenir más o menos inmediato de modo que sea el resultado de conciertos sociales y no de colisiones. Todos los factores de la vida colectiva tienen derecho a ser atendidos. El mal está en haberse creído que unos podían pesar siempre sobre otros y vencer su fuerza de resistencia. Hagamos porque esta fuerza de resistencia procure equilibrar y no destruir a la otra en su reacción.⁷⁷

Por fortuna, nuevos brotes de optimismo y humanismo aparecieron en sus últimos años, cuando cifró sus esperanzas en la juventud y en las

⁷⁷ ———, declaraciones a la prensa, en *El Herald de Cuba*, La Habana, 8 de diciembre de 1918, pág. 1, Archivo Nacional.

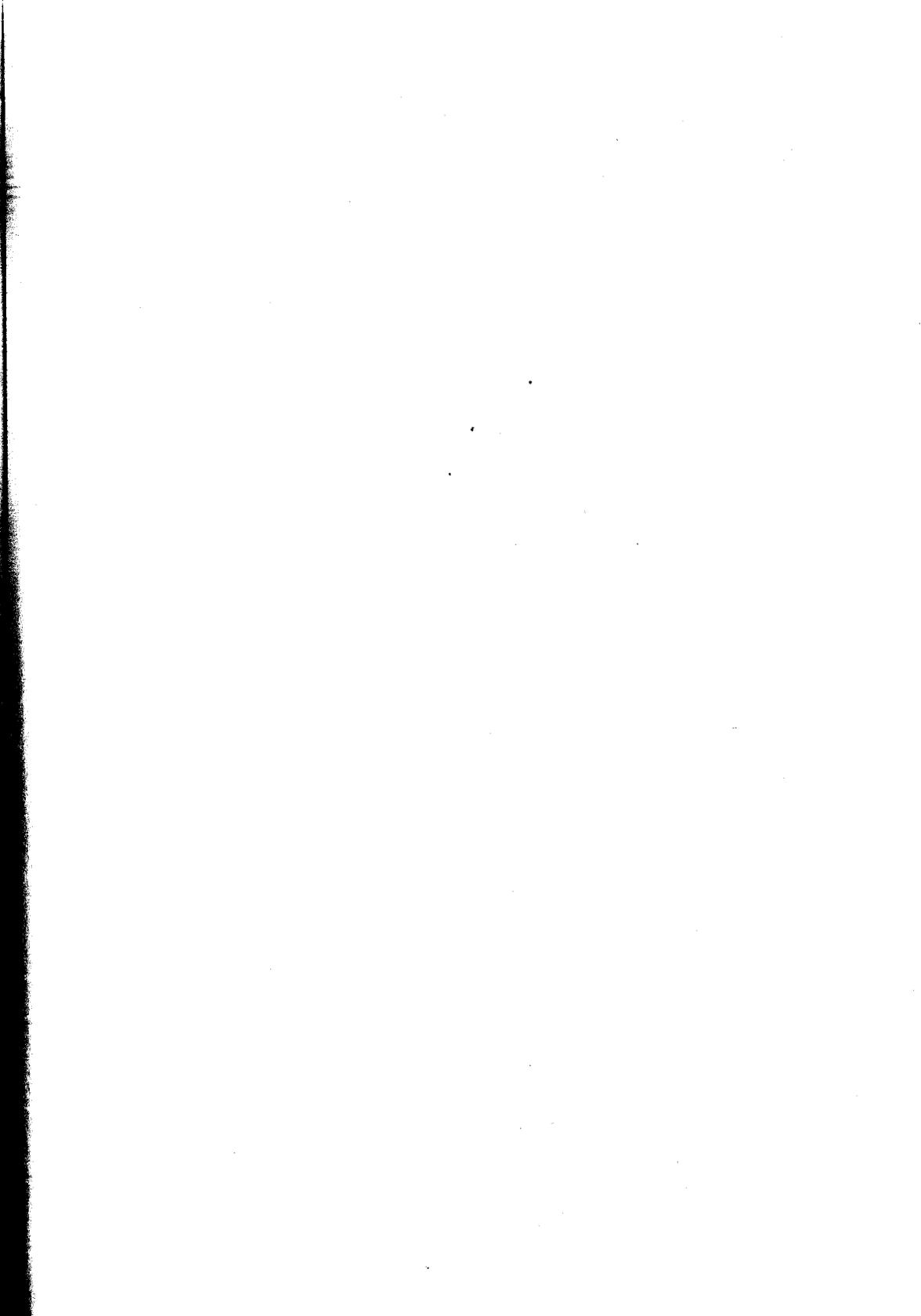
nuevas fuerzas sociales que derrocaron revolucionariamente en 1933 la dictadura del presidente cubano Gerardo Machado. De nuevo el viejo filósofo recuperó la confianza en el perfeccionamiento humano que su humanismo desalienador desde temprano había cultivado.

Varona no fue un filósofo que se dejara atar por una postura ideológica cerrada o una corriente filosófica en particular. Simpatizó la mayor parte de su vida con cierto positivismo sui géneris,⁷⁸ pero también supo dejarlo a un lado y superarlo cuando comprendió sus limitaciones. Fue lo suficientemente capaz para analizar los problemas filosóficos y sociológicos con el mayor nivel de originalidad y autenticidad que sus circunstancias históricas se lo permitieron. Su incansable avidez autodidacta por la lectura de los clásicos de la filosofía mundial, así como la realidad cubana y latinoamericana, sus estancias en España y Estados Unidos, le sirvieron de fuente directa de información y objeto permanente de análisis para enfoques con óptica propia. Su pensamiento no quedó encartonado en anaqueles académicos. Supo ganarse el merecido prestigio en el ámbito intelectual iberoamericano,⁷⁹ especialmente en la vida filosófica, literaria y periodística de su época, y, a la vez, trascender en la praxis pedagógica y política.

Sus ideas filosóficas, en general, y, en especial, sus reflexiones sobre la condición humana forman parte de lo mejor de la tradición del pensamiento filosófico latinoamericano que trascendió a inicios del siglo xx por su profundo sentido humanista y desalienador.

⁷⁸ Pablo Guadarrama, *Positivismos en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2001.

⁷⁹ Elías Entralgo, *Algunas facetas de Varona*, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la Unesco, 1965.





El humanismo vital de José Enrique Rodó

EL PENSAMIENTO DE José Enrique Rodó (1872-1917) constituye una de las mejores expresiones del humanismo y de la toma de conciencia por parte de los pensadores latinoamericanos de inicios del siglo xx sobre algunas de las limitaciones del positivismo sui géneris,¹ predominante entonces en el ambiente intelectual de la región, en especial por sus consideraciones generales sobre el desarrollo humano. 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. Por eso encontró rápida reacción de desacuerdo en la generación que se emanciparía de su influencia en el cambio del siglo XIX al XX.

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.² Rodó fue uno de los primeros pensadores latinoamericana-

¹ Pablo Guadarrama, *Positivismos en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2001.

² “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

nos formados en el positivismo que se percató de la necesidad de superar esta corriente filosófica que tanto auge había tomado en múltiples manifestaciones de la cultura de la región en esa época. Tal emancipación ideológica pudo apreciarse cuando sostuvo: "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"³. No subvaloraba los elementos de peso contenidos en ambos, pero consideraba que eran insuficientes para una adecuada comprensión de particularidades específicas de lo humano.

Una de las razones básicas que motivó que la generación de pensadores latinoamericanos gestada a fines del siglo XIX, 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 hasta entonces en América Latina fue su simplificadora y naturalista concepción del hombre. A partir de los inicios del nuevo siglo la oleada antipositivista que sacudió la vida intelectual de América Latina se caracterizó por tratar de reivindicar el idealismo y el vitalismo espiritualista frente a lo que consideraba constituía las vulgarizaciones del materialismo y del biologicismo. El mismo Rodó ofrece un testimonio de este giro cuando plantea: "Otro de los rasgos fisonómicos 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"⁴.

Desde ese momento el concepto de vida no tendría la carga biologicizante de la cual el evolucionismo darwiniano era su máxima expresión por esa época, sino que comenzaría a acentuar el aspecto irracional y espiritual que en el género humano, según Nietzsche, Dilthey, Bergson y

herramienta que permitía descubrir ese orden, apelando en consecuencia al sentimiento y a la intuición". Marta Pena de Matsushita, *Romanticismo y política*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1985, pág. 32.

³ José Enrique Rodó, *Obras completas* (introd. de Emir Rodríguez Monegal), Madrid, Editorial Aguilar, 1957, pág. 106.

⁴ *Ibid.*, pág. 502.

Ortega y Gasset, entre muchos, 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 excita 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 neo-idealistas 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.⁵

No se abochornaba de haberse dejado conquistar por el positivismo. Por el contrario, destacaba todo lo aprendido en esta corriente de pensamiento, aunque dejaba 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

⁵ *Ibid.*, pág. 505.

del reconocimiento, a tono con la visión positivista de que "sin la conquista de cierto bienestar material es imposible el reino del espíritu".⁶ Por tal motivo no escondía su honesta admiración por la hazaña de los Estados Unidos, en particular por su progreso técnico y civilizador. Pero, al tiempo, se opuso a toda hiperbolización de sus adelantos y a la constitución de un paradigma absoluto 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 (la 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".⁷

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 cognoscitiva, pero la cuestión era la insuficiencia que notaba para atender filosóficamente la personalidad humana en el análisis que desarrolla en *Motivos de Proteo*. En esta 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.⁸ 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 ins-

⁶ _____, *Ariel*, Madrid, Editorial Cervantes, 1927, pág. 96.

⁷ Citado por Emir Rodríguez Monegal en su introducción a José Enrique Rodó, *Obras...*, pág. 107.

⁸ *Ibid.*, pág. 308.

piración 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.⁹ Por ese motivo, Rodó concibe a Ariel como el héroe epónimo de la epopeya de la especie humana, que no imagina como inalcanzable, sino que aprecia sus manifestaciones en muchos de los grandes hombres de América que admiró, como Bolívar, Montalvo, Martí y Varona. Sobre los tres primeros llegó incluso a escribir un libro dedicado a cada uno de ellos. En Martí, en particular, no sólo admiró sus cualidades literarias, sino su profundo latinoamericanismo y su reivindicación de los valores culturales de *nuestra América*.

El humanismo de Rodó alcanza perfiles históricos y concretos cuando articula la actividad vital 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”.¹⁰ Este sacrificio del individuo en favor de la humanidad resultaba muy meritorio en una época en la que el liberalismo alcanzaba un despliegue inusitado¹¹ 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, como son los casos de Bolívar y de Martí.¹² 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 desta-

⁹ Arturo Ardao, prólogo a José Enrique Rodó, *La América nuestra*, La Habana, Casa de las Américas, 1970, págs. 7-32.

¹⁰ Rodó, *Obras...*, pág. 108.

¹¹ Colectivo de autores dirigido por Eduardo Torres-Cuevas, *El liberalismo en América Latina*, La Habana, Editorial Félix Varela, 1994.

¹² José Enrique Rodó, *Liberalismo y jacobinismo*, Madrid, Editorial Cervantes, 1926, pág. 131.

có la 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".¹³ 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 activa 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, sólo 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: y a los que devuelven los dones del vellón, de la espiga o de la veta: y a los que crecen con el juego tenaz del pensamiento, el pan que nutre y fortifica las almas.¹⁴

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 un obrero.

Esta alta estimación del valor del trabajo y, en especial de los obreros, no fue exclusiva de Rodó, pues fue común a otros pensadores latinoamericanos de la época, entre los que sobresale José Martí, quien escribió

¹³ *Ibid.*, pág. 142.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 174.

numerosos tratados sobre la situación de los trabajadores norteamericanos, sus huelgas, reivindicaciones, organizaciones sindicales, etc., ya que el héroe nacional cubano convivió con ellos durante su prolongada estancia en los Estados Unidos de América. El hecho de que Rodó haya prestado también 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 capitalista. Esto se evidencia en 1910, cuando se percató de que algunas de sus propuestas para dar solución a los conflictos entre obreros y empresarios 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, más 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.¹⁵

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 —¹⁶ con algunas ideas socialistas, aunque discrepase 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.

¹⁵ ———, *Obras...*, pág. 113.

¹⁶ Pablo Guadarrama, “Martí dentro del concepto latinoamericano de humanismo”, en *Revolución y cultura*, La Habana, núm. 3, mayo - junio de 1995, pág. 10-17.

El humanismo de Rodó no se asentaba en simples consideraciones filantrópicas. Estaba consciente de que lo que denominaría delirios de la Revolución Francesa de libertad, igualdad y fraternidad se habían disipado¹⁷ porque presuponían un punto de partida incorrecto: la consideración de que todos los hombres somos iguales. Para él la igualdad entre los hombres debe ser en cuanto a posibilidad, pero nunca de la realidad,¹⁸ 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 Nietzsche¹⁹. 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 de 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”.²⁰ 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”.²¹ Por tal motivo, ponía tanta atención en el componente espiritual de la formación de los individuos.

Rodó era un convencido reivindicador del papel de los sentimientos y de la orientación moral de la juventud.²² Su tarea estaba encaminada a la

¹⁷ Rodó, *Obras...*, pág. 636.

¹⁸ ———, *Ariel*, pág. 65.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 68.

²⁰ *Ibid.*, pág. 56.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, pág. 26.

salvación de la libertad interior, de la razón y del entendimiento²³ 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 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. A través de la imagen de Próspero invocaba la constitución de nuevas fuerzas sociales 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 *Idola Fori*, trabajo del colombiano Carlos Arturo Torres, que tuvo gran impacto en su época, Rodó

²³ *Ibid.*, pág. 37.

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 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.²⁴

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, 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 vida²⁵ y evadir los esteticismos y el distanciamiento de los problemas sociales. El artista debe estar comprometido con las demandas políticas de su momento, es decir, ser “un intelectual orgánico”, como diría posteriormente Gramsci.

Rodó 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 él²⁶ 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 exitoso

²⁴ Rodó, *Liberalismo y...*, pág. 229.

²⁵ ———, *Obras...*, pág. 498.

²⁶ *Ibid.*, pág. 19.

libro *Ariel*. Debe destacarse también la importancia que otorgaba a los factores económicos en el desarrollo histórico. Por tal motivo, buscaba los elementos que podían unir a los pueblos latinoamericanos, y en su testamento literario de 1916 sostenía que “somos esencialmente uno a pesar de las diferencias”²⁷ 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”²⁸ porque cuenta con las herramientas epistémicas y axiológicas que le permiten la toma de acertadas decisiones. Pese a 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 empujar permanentemente a todo hombre. Sostenía que

conviene mantener viva en nuestra alma 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.²⁹

El optimismo epistemológico ha sido una constante en los más altos exponentes del pensamiento latinoamericano, y Rodó no es una excepción. Sus ideas 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 llegaron a convertirse en símbolos de la literatura, pero también del pensamiento político latinoamericano del siglo xx. El hecho de que haya sido así, a través de la más refinada percepción estética, no desmerece, sino que, por el contrario, enaltece al pensador uruguayo.

Su nombre no fue incluido en la controvertida clasificación de los “fundadores” de la filosofía latinoamericana propuesta por Francisco

²⁷ *Ibid.*, pág. 182.

²⁸ *Ibid.*, pág. 652.

²⁹ *Ibid.*, pág. 304.

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 Deustúa, Alejandro Korn, José Ingenieros o 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.





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 con la formulación de Francisco Romero, han considerado, a nuestro juicio incorrectamente, como uno 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 en José Enrique Rodó, José Martí, y hasta entre quienes habían compartido abiertamente sus tesis fundamentales, como Enrique José Varona y Justo Sierra. Pero la nueva generación propiamente antipositivista fue la de aquellos filósofos que desarrollaron su labor esencialmente en el siglo XX. Entre ellos sobresalieron José Vasconcelos (1882-1956) y Antonio Caso, en México; Carlos

Vaz Ferreira, en Uruguay; Alejandro Korn en Argentina; y Alejandro Deustúa, 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, y significativos intelectuales, como es el caso del dominicano Pedro Henríquez Ureña.

Con razón, al primer grupo se le considera de más relevancia 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.

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 Keyserling a México, quien quedó altamente impresionado cuando conoció la magnitud de la obra de este destacado pensador mexicano. Aunque su labor docente en su país no fue tan sistemática, llegó a ocupar cargos públicos en bibliotecas, ministerios y universidades, que le otorgaron merecido prestigio, tanto en México como en numerosos países de América y Europa, donde ofreció múltiples conferencias y publicó varios libros.

Había nacido en la frontera con los Estados Unidos, donde su padre se desempeñaba como militar, por lo que combatió en la guerra contra ese país, como consecuencia de 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 momentos en que se estaba gestando 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 Parménides, así como el misticismo oriental, influyeron en la obra de Vasconcelos, quien fue un gran lector de las *Upanishadas*, de los *Vedas* y, en general, de la filosofía de las antiguas India y China. Eso le dio un tono muy especial a sus reflexiones filosóficas. En 1919, al respecto, escribió:

... y no sólo 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 espí-

¹ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, México, Ediciones Botas, 1945, pág. 229.

² ———, *En el ocaso de mi vida*, México, Populibros La Prensa, 1957, pág. xvi.

³ José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Editorial Stylo, 1945, pág. 129.

⁴ Vasconcelos, *op. cit.*, pág. xviii.

⁵ Gaos, *op. cit.*, pág. 130.

⁶ Vasconcelos, *op. cit.*, pág. 260.

ritus. 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 hombre de una 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 entre 1910 y 1917. Por sus méritos intelectuales ocupó importantes funciones, entre ellas, la de profesor de Filosofía, Estética e Historia de la Filosofía en la Universidad Nacional de México. 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 1956, año en que muere.

La obra filosófica de Vasconcelos es amplia, original y profunda. Por tal motivo ha sido traducida al alemán, al francés y al inglés. Entre sus primeras obras destacan *Pitágoras, una teoría del ritmo* (1916) y *El monismo estético* (1918). Esta última es 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 por 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 a 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 pseudofilosofía 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 ontolo-

⁷ _____, *Estudios indostánicos*, México, Ediciones Botas, 1938, págs. 21-22.

⁸ _____, *Tratado de metafísica*, México, Editorial México Joven, 1929, pág. 7.

⁹ *Ibid.*, pág. 11.

gía, como una metodología, una lógica, una ética y, lo fundamental, una estética propia. Esa fue su intención lograda. En 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 tríada 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, pues no es sólo una historia de la filosofía como las tradicionales, que presentan a los pensadores griegos, alemanes, franceses, etc., sino que también dedica algunas páginas a varios filósofos mexicanos. Este hecho se corresponde con su criterio de que “donde quiera 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 la sometían las culturas nórdica y anglo-sajona. En eso simpatizaba con las tesis de Rodó, en tanto confluía 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. Ese hecho estimuló en él el despliegue de una postura muy nacionalista. No se trataba, en modo alguno, de un antiimperialismo de corte marxista, sino de un antiimperialismo desde una posición ideológica democrático-burguesa, en su época muy progresista, indudablemente, en el pensamiento de este filósofo mexicano.

¹⁰ _____, *Historia del pensamiento filosófico*, México, Ediciones de la Universidad Nacional de México, 1935, págs. 535-536.

¹¹ *Ibid.*, pág. 538.

En toda su obra se observa la preocupación por reivindicar los valores autóctonos de las culturas aborígenes mexicanas e iberoamericanas en general, especialmente los 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*, intentó constituir la idea de que América Latina tiene una función protagónica en la historia de las culturas y que “está destinada 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 dio lugar a las tesis de buscar en la llamada *cultura indoamericana* — como él, en lugar de latinoamericana, prefería denominarla — la necesidad de una propuesta cultural e ideológica propia de América Latina. Esta idea, a partir de los años veinte, dejaría una huella tremenda en muchos movimientos nacionalistas y antiimperialistas, incluso en algunos ya propiamente marxistas, 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 Perú¹³ haya utilizado incluso la expresión ‘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, y ciertos marxistas cubanos, como Carlos Rafael Rodríguez, reconocieron que fue uno de los maestros de la juventud de la izquierda de los años treinta. Esa huella, incidencia, recepción y, sobre todo, autenticidad, que tiene la obra de Vasconcelos, consisten en haber trascendido más allá de la academia a movimientos de carácter político e ideológico.

¹² _____, *Breve historia de México*, México, Ediciones Botas, 1937, pág. 11.

¹³ “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 él vivió y estudió a mediados del siglo pasado’”. Víctor Raúl Haya de la Torre, *Espacio-tiempo histórico*, Lima, Editorial Monterrico, 1986, págs. VI-VII.

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 que 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’ ”.⁴

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 el emotivo, el pasional, y el 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 Platón, 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 judeocristiana 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 tal vez no con tanta vehemencia como Antonio Caso. En él está latente un cristianismo arraigado, no beato, sino irreverente, y, sobre todo, un cristianismo que reivindica 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 los conceptos de los primeros filósofos cristianos, que tri-

⁴ Vasconcelos, *Historia del...*, pág. 556.

butaron ideas a la conformación del cristianismo, como Plotino o Séneca. En su libro *Estudios indostánicos* (1921), donde reflexiona sobre la filosofía de la India, considera a Plotino como el filósofo más grande de todos los tiempos. 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 *Filosofía de la historia*, Vasconcelos desarrolla una filosofía propia de la historia para concebir esta última 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, “espíritu absoluto”, diría Hegel. Pero él no valora tanto a Hegel en este aspecto, sino a la filosofía hindú, que concibe ciertas especies de elementos que impulsan el devenir de la historia en una lucha entre el individuo y la sociedad. Ese *élan vital*, que cada uno de nosotros posee, pero que se aproxima o se identifica con una especie de fuerza superior a la cual todos nos supeditamos de una forma u otra, conduce a Dios. Así, Vasconcelos fue forjando 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 después 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; 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 de los treinta y luego del existencialismo. No es justo pensar que las preocupaciones axiológicas llegaron a América Latina únicamente a través de Hartmann, de Scheler y de Ortega y Gasset. Además de Vasconcelos, en algunos filósofos latinoamericanos del siglo XIX, como Rodó, Juan Montalvo y otros más, 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 sólo se ha limitado a recibir ideas importadas de Europa. Por el contrario, 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, Vasconcelos escribió:

... y no sólo 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

¹⁵ _____, *Estudios...*, págs. 21-22.

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 a quien iba terminando su meritoria labor: Justo Sierra. Ese culto dio lugar a que sus obras, especialmente *Indología*, que también es una de sus más significativas, y *La raza cósmica*, se constituyeran en especies de documentos, no simplemente filosóficos, sino ideológicos y políticos, para radicalizar el proceso de la Revolución Mexicana.

Vasconcelos intentó, por medio de la lucha contra el oscurantismo y la ignorancia y después con su función de ministro de educación, pero también mucho antes, estimular la alfabetización del pueblo mexicano para que 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, Siqueiros y Orozco, quienes revitalizan en su plástica lo indígena y lo vernáculo.

Fue Vasconcelos un elemento aglutinante 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, pues 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

¹⁶ ———, *Lógica orgánica*, México, Colegio Nacional, 1945, pág. xxii.

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, en particular, de la filosofía latinoamericana. Mantuvo al respecto una posición muy original. No fue defensor de una “filosofía latinoamericana” propiamente dicha. Más bien fue propugnador de la idea de que los filósofos en América Latina deben lograr el nivel de madurez intelectual, de creatividad y de originalidad que produzca el reconocimiento de la producción filosófica de Latinoamérica. No cayó en la trampa del esnob 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 ¿Esto significa que Vasconcelos reniega de un reconocimiento a los valores de la cultura latinoamericana o que niega la necesidad de constituir una filosofía latinoamericana *per se*? El juicio que él tiene de la filosofía, el concepto que maneja, 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

¹⁷ ———, *Indología*, Barcelona, 1927, pág. 5.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 6.

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, fue un abanderado en estimular la lectura de autores latinoamericanos, y el estudio de los filósofos de esta región. Una evaluación unilateral de aquella aseveración podría llevar a creer que el pensador mexicano era un eurocentrista.

Algo similar 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 confundir 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? Él prefiere utilizar el término '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 'hispanoamericano' se excluye a los portugueses y a los brasileños. Sin embargo, en ocasiones hubo un mayor consenso en el empleo del concepto 'hispanoamericano' para referirse al pensamiento y,

¹⁹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Editorial Siglo XXI, 1969.

²⁰ Vasconcelos, *Indología*, pág. 7.

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 periodo 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 Améri-

²¹ *Ibid.*, pág. 8.

²² ———, *Ética*, México, Ediciones Botas, 1939, pág. 10.

²³ *Ibid.*, pág. 12.

²⁴ ———, *Lógica...*, México, Colegio Nacional, 1945, págs. 323-324.

ca desde finales del siglo XIX. Por tal motivo, resulta muy inteligente la postura que asume ante la polémica que entre 1928 y 1930 se produce entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano, 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, 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 y condiciones materiales, lo más importante es el ímpetu vital y racional, que el mismo Vasconcelos 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 integridad. 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, la de la filosofía hindú.

Repetimos que fue gran admirador de la filosofía de la antigua India. Porque esta 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—. Vasconcelos piensa que la civilización occidental puede salvarse y formular un paradigma de vida al hombre mucho mejor de lo que lo 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 esa 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 haya asumido 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 empuñecedora 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, por una parte, la incapacidad teórica 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

²⁵ ———, *Ética*, pág. 28.

²⁶ *Ibid.*, pág. 31.

²⁷ ———, “Abstractar y generalizar”, en *Páginas escogidas*, México, Ediciones Botas, 1940, pág. 42.

bien no puede ser reducida a un concepto, tampoco lo puede ser a la negación de lo conceptual. Esa es una de las insuficiencias que caracterizan a las filosofías de corte irracionalista 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. Antes que a la abstracción, Vasconcelos otorga a las emociones la primacía en el proceso cognoscitivo. Creía que “la facultad sintetizadora por excelencia es la emoción, y sólo 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 epistemología. 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

²⁸ Vladimir Ilitch Lenin, *Obras completas*, t. xxxviii, La Habana, Editora Política, 1964, pág. 310.

²⁹ Vasconcelos, *Tratado de...*, pág. 163.

³⁰ ———, *El viento de Bagdad*, México, Letras de México, 1945, pág. 200.

irracionalismo al estilo de Vasconcelos desembocaba en un exceso crítico indistintamente del positivismo, del racionalismo, del marxismo y del materialismo vulgar, que en muchas ocasiones se 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 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 hallen en igualdad, en algunos casos, a los institutos similares de otras naciones”.³²

Uno de los más significativos representantes del positivismo sui géneris latinoamericano, José Ingenieros, al rendir homenaje a José Vasconcelos, efectuó un análisis del por qué de la superación de dicha filosofía por parte de la nueva generación, y, entre otras cosas, afirmó:

... 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

³¹ ———, *Bolivarismo y monroísmo*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1935, pág. 57.

³² ———, *Historia del...*, pág. 556.

³³ José Ingenieros, “José Vasconcelos”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, t. II, México, Ediciones Unam, 1986, pág. 1.061.

A finales del siglo XIX esas posiciones filosóficas habían tenido su expresión también en México, y Vasconcelos, en sus críticas, hiperbolizaba las limitaciones del racionalismo y, a la vez, rechazaba abiertamente el materialismo, en general, y el marxismo. Al respecto consideraba:

Se salió del positivismo ¿pero qué? Por desgracia se ha 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 comprenden mejor sus confluencias, ya que, según 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, 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

³⁴ José Vasconcelos, "Pensamiento iberoamericano", en *Latinoamérica*, México, Imprenta Madero, 1979, pág. 11.

³⁵ *Ibid.*

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 sólo 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 en 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 tríada similar de esa naturaleza. En la búsqueda de tal tríada 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.

³⁶ —, *¿Qué es la revolución?*, México, Ediciones Botas, 1937, pág. 91.

³⁷ —, *Bolivarismo y...*, pág. 35.

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 él “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 Deustúa, 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 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. Se define a sí mismo como un admirador de los sistemas místicos y antirracionalistas. Le sugiere abiertamente a la filosofía en América Latina no sólo reivindicar la filosofía asiática, sino que le plantea una tarea al filosofar en América Latina, cuando afirma: “... 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

³⁸ _____, *Estética*, México, Ediciones Botas, 1945, pág. 104.

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 debe 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 debía 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: “Sólo 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 este haya tenido tanta influencia 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*, de la existencia individual, de la

³⁹ “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”. José Vasconcelos, “Pensamiento iberoamericano”, en *Indología*, pág. 13.

⁴⁰ ———, “La raza cósmica”, en *Vasconcelos. Antología*, México, Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, 1942, pág. 124.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 127.

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 concibió 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 publicó su *Ética*.

La *Ética* de Vasconcelos es una obra muy ubicada en los problemas de América Latina. Llama la atención que los primeros capítulos estén 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 debe ser la mera reproducción de la europea o una nueva integración de este tipo de saber. Es sintomático que repita nuevamente esas ideas pocos años antes de su muerte. Por eso dedica los últimos capítulos de su *Historia del pensamiento filosófico* a la filosofía latinoamericana.

Según la ética de Vasconcelos, la filosofía debe desproveerse del pragmatismo y del utilitarismo, así como del racismo, el nacionalismo o cualquier tipo de postura imperialista. 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 socialdarwinismo positivista. Para Vasconcelos, el hombre es un ser totalmente distinto de como lo veían los darwinianos, y por eso 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, un sujeto totalmente distinto a todo lo existente, con dimensiones, caracteres y 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 socialdarwinistas de lo huma-

no, 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 fue que no tomó en consideración suficientemente la transformación sui géneris 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 en el cubano Enrique José Varona, 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.

El 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 los supuestos pueblos civilizados sobre otros considerados bárbaros. Así lo denunciaba Vasconcelos en su *Ética*, 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 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.⁴³

Por otra parte, la ética de Vasconcelos posee un contenido político impresionante. En ella critica abiertamente la injustificación ética de la

⁴² ———, *Ética*, pág. 21.

⁴³ *Ibid.*, pág. 24.

explotación a que someten los yanquis 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. La América 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, es decir, es una ética con un contenido político muy definido, en la que se le otorga a la filosofía una función importantísima. Afirmaba: "Si acertamos a hacer filosofía, entonces ya podemos sonreír, 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 contribuye a la desalienación nacional y social; por eso, recomienda "bastaría con que nosotros, en América, tuviésemos un poco de aquella

⁴⁴ —, "La raza...", pág. 129.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 130.

⁴⁶ —, *Ética*, pág. 34.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 29.

lozanía de ciertas colonias romanas para que nuestra liberación se iniciase, primero, en la conciencia; después en la economía”.⁴⁸

En su opinión, 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 que 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. Y también a diferencia de Nietzsche, quien propugnaba la muerte de Dios, 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 de su

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 27.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 39.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ “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”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, La Habana, Instituto del Libro, 1968, pág. 17.

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 había tocado en los años veinte, sobre cómo debía ser la filosofía iberoamericana, afirmaba:

A los que objetan que no debe pensarse en una filosofía hispánica, sino en una filosofía universal, contestémosles 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 que “se nos impone el hacer una filosofía hispánica, por lo menos, como defensa biológico-social”.⁵⁵ Aquí se evidencia cierto cambio en relación con lo que había sostenido dos décadas atrás. Y debe considerarse que, a fines de los años treinta, cuando plantea estas nuevas ideas 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, entre ellos prestigiosos filósofos, como José Gaos, con quien Vasconcelos estableció gran amistad y quien contribuirá deci-

⁵² Vasconcelos, “Pensamiento...”, pág. 13.

⁵³ Marta Martínez Llantada, “Principios fundamentales del sistema filosófico de José Vasconcelos”, en Revista Cubana de Ciencias Sociales, La Habana, núm. 13, enero - abril de 1987, pág. 95.

⁵⁴ Vasconcelos, *Ética*, pág. 30.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 31.

sivamente a que los latinoamericanos descubran que han tenido y tienen verdaderos filósofos, como el propio Vasconcelos.

En esos años de inicios de la década de los cuarenta se aprecia en el pensamiento de Vasconcelos cierta tendencia de mejor comprensión del lugar de la producción filosófica latinoamericana. Este hecho se vincula a una mayor preocupación por su parte acerca de la articulación del proceso emancipatorio entre lo nacional, lo continental y lo universal. Por eso, sostiene que “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 adecuadas 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 por qué su pensamiento no era una filosofía patrioterica, pero sí 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, sin duda, 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 estalinismo en su época dominante.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 32.

⁵⁷ José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Editorial Stylo, 1945, pág. 141.

⁵⁸ 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 selecta, todo eso es la barbarie desde que comenzó la civilización”. Vasconcelos, *Historia del...*, pág. 390.

Vasconcelos evolucionó también en cuanto a sus ideas en relación con el socialismo. Su visión de este 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, estaba condenada al fracaso. Eso motivó a que en sus ideas sobre la *raza cósmica*, que desarrolla en varios de sus libros, se atisbe la 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 poseían en esos momentos la visión capaz de darse cuenta de cuál 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 yanquis, 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 representaba 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

⁵⁹ ———, *Ética*, pág. 369.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 32.

⁶¹ ———, *Páginas...*, pág. 105.

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, pues propugna por 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 mediados 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 alcanzó en vida gran reconocimiento intelectual.

Superó el positivismo que lo formó inicialmente, y, a diferencia de Rodó y de otros ex positivistas, no le reconoció muchos méritos a esta

⁶² ———, "Pensamiento...", pág. 13.

⁶³ ———, *En el ocaso de...*, pág. 281.

filosofía. Su filosofía es de corte humanista, y aun en medio de la religiosidad, del irracionalismo y del misticismo que propugna tiene también fermentos desalienadores no sólo en 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 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.





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.¹

Estas palabras resultan plenamente válidas para su propio autor: el dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), 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.

Henríquez 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 y el pensamiento pedagógico y filosófico bajo el magisterio de Hostos. Su padre, Francisco Henríquez Carvajal, fue un destacado intelectual que llegó a

¹Pedro Henríquez Ureña, "Filosofía y originalidad", en *La utopía de América*, t. XXXVII, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989, pág. 8.

la presidencia de su país. Su familia, especialmente su tío Federico, cultivó una profunda amistad con José Martí, como lo atestigua el epistolario entre los dos, que se conserva. Las significativas influencias culturales y políticas de la familia se revirtieron en Pedro y en sus hermanos, Max y Camila, quienes supieron cultivarlas y elevarlas a peldaños superiores de prestigio intelectual latinoamericano. Durante la primera mitad del siglo xx todos ellos dejaron una significativa huella en la vida cultural latinoamericana, especialmente, fuera de su país natal, en México, Argentina, Cuba, España e, incluso, Estados Unidos.

A principios de siglo, en la época en que Pedro llega a México y conforma con otros intelectuales mexicanos El Ateneo de la Juventud, en ese país se encuentra en pleno predominio el positivismo y el aparato ideológico del liberalismo. En el terreno de la política, la ciencia, la filosofía, la literatura y el arte (desde la plástica hasta la música) imperaba la *nordomanía*, criticada por Rodó. Era común pensar que la única tarea digna de interés cultural era imitar a Europa en todo. 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. Éramos 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, 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 nues-

tro 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...²

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, al tiempo que la 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 puso énfasis en un aspecto de distinta magnitud filosófica, como posteriormente se apreciará en Vasconcelos, Caso o 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”.³

² _____, “La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México”, en *Ensayos*, La Habana, Casa de las Américas, 1973, pág. 336-337.

³ Florencia Ferreira de Cassone, “El concepto de historia en Pedro Henríquez Ureña”, en *Nuestra América*, México, núm. 10, enero - abril de 1984, págs. 149-150.

Pedro Henríquez Ureña fue un precoz catedrático que, además de poseer maestría pedagógica, se destacó como ensayista y periodista dedicado a temas culturales, que publicaba con regularidad en los más prestigiosos diarios latinoamericanos, como La Nación de Buenos Aires, Excelsior de México, El Nacional de Caracas, La Bohemia y El Diario de La Marina en Cuba, razón por la cual su pensamiento encontraría merecido reconocimiento en todo el continente. Sus críticas a quienes 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”.⁴ Para él 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.⁵

De ahí su oposición a las tesis de Sarmiento dada su exaltación de la civilización anglosajona.⁶

En su trabajo *Utopía de América* presenta una aguda protesta contra la falsa imagen y el folclorismo cultural latinoamericano. Estos humanistas de América Latina que aún 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

⁴ Henríquez, “La utopía de América”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, t. 1, México, Ediciones Unam, 1986, pág. 369.

⁵ ———, *Ensayos*, págs. 144-145.

⁶ “Sarmiento, como civilizador, urgido de acción, atenzado 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”. *Ibid.*, pág. 144.

siglo se incrementó el turismo norteamericano y europeo hacia Latinoamérica, en la misma época en que proliferaban las imágenes que presentaban en forma de simples estereotipos a los distintos pueblos de la región. Así, caracterizaban al mexicano como al *charro*, de pistolas al cinto y sombrero grande; al cubano como al campesino *Liborio*, de guayabera y pañuelo rojo sobre los hombros; al cafetero *Juan Valdés* como al colombiano, etc. A cada pueblo le identificaban con uno de estos personajes, a los cuales le atribuían generalmente poco nivel cultural e ingenuidad mezcladas con actitudes violentas y vicios, machismo, embriaguez, etc. Por eso, 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, pese a que fue 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 la cultura iberoamericana en el concierto de la cultura universal, y apreciaba con buenos ojos el hecho de que los latinoamericanos fuéramos 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 al darwinismo social por su desprecio del 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 que 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 Álvarez 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, sólo 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 soñara Henríquez Ureña, se instauraría en la América española para definirla ante la historia universal.⁷

Fue un abanderado de la idea de que los latinoamericanos encontrarán su propia expresión cultural, especialmente literaria, en la que los pueblos quedarían durante el siglo xx diferenciados en la 'América buena', y 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".⁸

Para él, la cultura no era una mera abstracción, sino, 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".⁹

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 la 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 que

... 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:

⁷ Enrique Zuleta Álvarez, "Humanismo y ética en Pedro Henríquez Ureña", en *Nuestra América*, México, núm. 10, enero - abril de 1984, pág. 24.

⁸ Henríquez, *Ensayos*, pág. 165.

⁹ ———, "Martí", en *Plenitud de América*, Buenos Aires, Editorial Peña de Giudice, 1952, pág. 153.

sería preferible dejar desiertas nuestras altiplanicies y nuestras pampas si sólo 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.¹⁰

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 Henríquez 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 Deustúa, 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* por medio del lenguaje literario ello constituye un hecho muy valioso e interesante. De tal modo, plantea que los pueblos latinoamericanos deben encontrar sus propias vías de expresión para que puedan superar la permanente importación de ideas filosóficas.

Henríquez Ureña estimuló extraordinariamente los estudios sobre la cultura, en particular, sobre el pensamiento latinoamericano. Propició 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”¹¹ como en el caso de los mencionados autores, a quienes en cada caso les dedicó un estudio de su obra. Sin embargo, en ningún momento estimuló nacionalismos dogmáticos¹² por el contraproducente efecto negativo que estos podían acarrear.

Según José Rodríguez Feo, quien cultivó su amistad en sus últimos años, a partir de 1940, cuando el dominicano ofrecía conferencias en la Universidad de Harvard, “Pedro Henríquez Ureña luchó incansablemente para que los latinoamericanos encontrasen su ex-

¹⁰ ———, “Patria de la justicia”, en *La utopía...*, pág. 11.

¹¹ Henríquez, *Ensayos*, pág. 156.

¹² *Ibid.*, pág.158.

presión propia”.¹³ 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.¹⁴

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, *Ensayos críticos*, que fue publicado en La Habana en 1905, plantea:

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.¹⁵

Y ya desde esos momentos, cuando sugiere: “La fórmula del porvenir, que es deber de la sociología esclarecer, será la socialización de la naturaleza por la humanidad”,¹⁶ se observan sus discrepancias con las tesis socialdarwinistas propias del positivismo predominante en Latinoamérica por esa época.

¹³ José Rodríguez Feo, prólogo a *Ensayos*, pág. xvi.

¹⁴ Jorge Luis Borges, “Pedro Henríquez Ureña”, José Rafael Vargas, *La integridad humanística de Pedro Henríquez Ureña*, Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1984, pág. 91.

¹⁵ Henríquez, *Ensayos*, pág. 95.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 96.

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 Lluria cuando este acepta de Engels que la explotación de la clase obrera constituye una aberración de la sociedad moderna.¹⁷ 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 que 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*”.¹⁸

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.¹⁹

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 pen-

¹⁷ *Ibid.*, pág. 95.

¹⁸ _____, “La universidad (1913-1914)”, en *Universidad y educación*, México, Ediciones Unam, 1969, p. 71.

¹⁹ _____, *Ensayos*, págs. 19-20.

samiento latinoamericano de fines de siglo XIX e inicios del 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. Entre 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; el afán de consumir las aspiraciones paradigmáticas que proclamó la sociedad burguesa con su nacimiento de igualdad, libertad y fraternidad que llevó a la democracia hasta parámetros superiores y más consecuentes; considerar la educación popular como una de las vías que posibilitarán 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*.²⁰

El antiimperialismo de Pedro Henríquez Ureña tiene algunas semejanzas con el de José Martí. Ambos vivieron en Estados Unidos 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 el 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 países latinoamericana-

²⁰ Pablo Guadarrama, "Martí dentro del concepto latinoamericano de humanismo", en *Revolución y Cultura*, La Habana, núm. 3, edición especial, 1995, pág. 16.

nos como México, Nicaragua, Cuba, Panamá, Puerto Rico y, en 1916, en su propio país, entonces presidido por su padre. En tal sentido, se lamentaba de que se cumpliera el vaticinio bolivariano respecto a que los Estados Unidos parecían destinados por la Providencia a plagar de miserias a los pueblos de esta parte de América. Con razón José Rafael Vargas sostiene que su antiimperialismo y anticolonialismo “es un aspecto vital de su americanismo”.²¹ Pero ese americanismo es muy distinto y distante del panamericanismo proveniente de las elites 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 del 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 (...)”.²²

Su vida se desarrolló en una época de considerable incremento de la intromisión de los gobiernos norteamericanos en la vida política, incluso por medio de la intervención armada en varios países latinoamericanos. Estos hechos propiciaron una radicalización de su ideario antiimperialista, como sucedió con otros intelectuales de su época. Contaba con una magnífica herencia del pensamiento político latinoamericano que le antecedió y conocía, a cuyo enriquecimiento contribuyó significativamente; 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 Améri-

²¹ José Rafael Vargas, *El nacionalismo de Pedro Henríquez Ureña*, Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1984, pág. 133.

²² Henríquez, *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pág. 128.

ca, 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”.²³

Pero no es precisamente el pesimismo lo que caracteriza al pensamiento social del 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!”.²⁴ En tal sentido, tenía plena conciencia de que la segunda independencia latinoamericana estaba aún por realizarse.

Esa labor de continuidad y de necesaria transición ideológica en su pensamiento la aprecia Diony Durán, quien le ha dedicado varios enjundiosos estudios, 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 tumultuosa, 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, y en que se abre un territorio de comunidades entre ideólogos de diferente estirpe que encuentran capacidades y objetivos comunes.²⁵

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,

²³ ———, “Patria de la justicia”, en *La utopía...*, pág. 9.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Diony Durán, *El proyecto utópico de Pedro Henríquez Ureña*, Santo Domingo, Imprenta Onap, 1994, pág. 13.

... 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.²⁶

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”.²⁷ 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 varios de los criterios de quienes pueden ser considerados algunos de sus más relevantes discípulos, que muy bien le conocieron

²⁶ ———, *Literatura y sociedad en la obra de Pedro Henríquez Ureña*, La Habana, Letras Cubanas, 1994, pág. 186.

²⁷ Carlos Rojas Osorio, *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, México, Editorial Porrúa, 1997, pág. 502.

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.²⁸

Una característica del positivismo había sido el establecimiento de una ruptura total entre la metafísica y el 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.²⁹

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.³⁰ 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 de las relaciones sociales que se derivan de ella.

²⁸ 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 Diony Durán, *El proyecto utópico...*, pág. 11.

²⁹ Pedro Henríquez Ureña, "La filosofía en América española", en *La utopía...*, pág. 81.

³⁰ Aníbal Sánchez Reulet, "Pensamiento y mensaje de Pedro Henríquez Ureña", en *Revista Iberoamericana*, Madrid, núm. 41-42, 1956, pág. 64.

Otro relevante pensador argentino que pudo apreciarlo muy de cerca fue Francisco Romero, quien también lo consideró como auténtico continuador del humanismo renacentista y del pensamiento griego,³¹ 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”.³²

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 Henríquez. Uno de los trabajos que mejor sintetiza su pensamiento y que mayor repercusión internacional ha alcanzado ha sido *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.³³

Si bien el tema de lo utópico estuvo de algún modo articulado a la historia de América desde su presumido “descubrimiento” por los europeos y motivó una prolífica literatura de ese carácter en la obra de Moro, Campanella, Bacon o Montaigne, y si bien 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 la trayectoria del pensamiento latinoamericano no encontró con anterioridad un autor que abordase esta cuestión con tanto esmero como Pedro Henríquez Ureña.

³¹ Francisco Romero, *Ideas y figuras*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1958, pág. 66.

³² ———, “Pedro Henríquez Ureña”, en *La integridad humanística de Pedro Henríquez Ureña* (antol. de José Vargas), Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1984, pág. 58.

³³ Horacio Cerutti, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, Ediciones Unam, 1991, págs. 38-39.

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.³⁴

La obra de Henríquez Ureña ha sido considerada, con razón, utópica. Nada tiene de extraño, pues él mismo así la consideró, con independencia de que conociese o no la diferenciación que establece Bloch entre utopías abstractas y concretas que sólo 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.³⁵

Por esa razón propone que la proyección utópica de *nuestra América* sea 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”.³⁶ 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 Henríquez “la palabra utopía, en vez de flecha destructora, debe ser nuestra flecha de anhelo. Si en América no han de fructificar las utopías ¿dónde

³⁴ Rafael Gutiérrez Girardot, “Pedro Henríquez Ureña”, en Pedro Henríquez Ureña, *La utopía...*, pág. xxv.

³⁵ Henríquez, “Patria de la justicia”, en *La utopía...*, pág. 10.

³⁶ *Ibid.*, pág. 11.

encontrarán asilo?”.³⁷ Y confiaba que “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”.³⁸

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. 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 encajillamientos 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 personas, sino como pensadores. Afortunadamente la relevancia de estos ha sido tan significativa para la cultura latinoamericana que han servido de merecido altar a los nombres de sus creadores.

³⁷ *Ibid.*, pág. 10.

³⁸ *Ibid.*, pág. 11.



La dimensión concreta de lo humano en José Carlos Mariátegui

EL HUMANISMO ALCANZA un extraordinario nivel de concreción con el surgimiento del marxismo. A su vez, en el ámbito cultural latinoamericano el desarrollo de la concepción dialéctico-materialista del mundo, y, en especial, de la historia, induciría a hombres como José Carlos Mariátegui (1895-1930) a orientar su pensamiento hacia planos mucho más concretos que los usualmente transitados por el humanismo tradicional en estas tierras. No es objetivo del presente análisis polemizar acerca de si las ideas del peruano al respecto se inscriben en la más exigente tradición filosófica. Lo que resulta indudable es que como intelectual preocupado por los destinos de su país y de estos pueblos de América se esforzó por que su criterio sobre lo humano tuviese un carácter mucho más concreto que el que había alcanzado el pensamiento latinoamericano en etapas anteriores.

La historicidad que siempre animó el ideario mariateguiano se expresó, ante todo, en ponerle nombre y apellidos a las condiciones que hacían del latinoamericano un hombre que demandaba planos superiores de liberación. Las ideas de Mariátegui no se caracterizaron por poseer un aparato teórico que las respaldara en todo momento, aun cuando este subyacía en toda la concepción del mundo, en esencia, marxista, que las sustentaba. No andaba en busca de tarjetas de entrada al exclusivo reino de los filósofos. No era esa su preocupación y no hizo esfuerzo especial

por parecerse a ellos. Más bien, hizo todo lo contrario y continuó la ruptura con el estilo premarxista del filosofar, que ponía a la filosofía en constante entredicho. Sus energías intelectuales se consumieron fundamentalmente en la interpretación de la realidad peruana, latinoamericana y mundial, pero para contribuir radicalmente con su pluma y su acción organizativa en la política a su radical superación. Sin embargo, sería injusto desconocer las profundas reflexiones antropológicas que siempre, de un modo u otro, emergieron en sus múltiples trabajos.

No se está en presencia de un simple periodista que es capaz de escribir sobre lo que demanda el público lector o las indicaciones que el gerente le sugiere. Se trata de un intelectual orgánico, comprometido al máximo con un proceso de liberación que le obliga a poner todas sus energías en su misión desalienadora y concientizadora. Cada uno de sus artículos, desde los más refinados, dedicados a valorar algunas de las últimas expresiones del arte o la literatura mundial, hasta los de un interés marcadamente económico, pedagógico o político, portan la intención de impulsar la redención humana y, por tanto, se sustentan en una determinada concepción del hombre. Ningún intelectual o líder jamás puede ejecutar una praxis política si no tiene determinados o, al menos, esbozados en lo esencial sus criterios sobre la naturaleza humana en un plano filosóficamente más sustancioso, aun cuando jamás llegue a expresarlo explícitamente en su obra.

Como marxista convencido y confeso, Mariátegui asentó su visión del hombre en el trabajo y en la actividad creativa de este. "El destino del hombre — afirmaba — es la creación. Y el trabajo es creación, vale decir liberación. El hombre se realiza en su trabajo" (1969: 136). Es conocido que si algo ha diferenciado al hombre del resto de los seres que pueblan la superficie terrestre ha sido la actividad conscientemente creativa que se realiza básicamente a través del trabajo. Esta actividad, que resulta enajenante bajo determinadas condiciones históricas, debe, por su propia naturaleza, viabilizar la emancipación del hombre respecto a las trabas que limitan su realización como ser superior a todo lo existente, al menos en lo conocido hasta el presente.

Mariátegui no dejó de ser marxista cuando en lugar de apretujar al hombre en el exclusivo marco de la producción de bienes materiales lo concibió como un ser de profunda espiritualidad, la que necesita cons-

tantemente alimentar y desarrollar. “Pero el hombre —sostenía—, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana; los demás hombres son el coro anónimo del drama” (1982: 413).

Por supuesto, su concepción de lo metafísico no coincide en este caso con la que Engels ofrece en su *Anti-Dühring*. En Mariátegui la actividad metafísica es concebida en su acepción más amplia, como producción especulativa del intelecto que demanda y construye entidades espirituales para satisfacer la insaciable sed humana de conocimientos y de consuelo espiritual. Esta función, en correspondencia con las tesis de Sorel —que Mariátegui suscribe—, la desempeña plenamente el mito cuando ocupa aquellos espacios que la razón ha dejado vacíos y que el hombre necesita completar para sentir sus verdaderas dimensiones que trascienden lo tangible. Para Mariátegui, el hombre es un ser por naturaleza racional. Pero la razón no puede por sí sola satisfacer el afán insaciable de gestación que esta demanda. Y mucho menos cuando los hombres actúan, como es lo común, agrupados en la masa. En tal caso, el efecto de lo racional queda, por lo general, en un segundo orden en relación con el efecto de móviles no tan racionales. El Amauta, en aquella época posterior a la primera guerra mundial y de aguda crisis del capitalismo, cuya cúspide sería el año 1929, consideraba que las muchedumbres “sienten una necesidad mística de fe, de fanatismo y de mito” (1982, T.II: 18).

Lo mismo podría suscribirse hoy en día respecto a la crisis de paradigmas que afecta al proyecto socialista tras el derrumbe del “socialismo real”, así como a la falta de alternativas con el terrible efecto del “capitalismo real”, que ha impulsado la incertidumbre hasta niveles impresionantes, motivo por el cual pululan las sectas y los fundamentalismos. Incluso para llevar a cabo el proyecto revolucionario que rompa el anquilosamiento, Mariátegui consideró necesario concebirlo como algo más que un resultado de la lógica de los acontecimientos, pues “a la revolución no se llega por una vía fríamente conceptual. La revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para

comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica” (T.I: 362-363).

En ese sentido, tanto su estancia en Europa como el análisis de distintos movimientos sociales en América acentuaron en él la convicción de que el papel del individuo —por muy grande que sea su personalidad— es insignificante si esta no encarna en grandes ideas que sean capaces de movilizar a los pueblos, en ocasiones mucho más por las pasiones que enaltecen que por la racionalidad de los argumentos;¹ hecho este que ratifica el criterio de que el individuo aislado no significa nada para la acción social y que las verdades, para desempeñar una función movilizativa, no solamente tienen que serlo, sino también que convencer.

Históricamente, la burguesía ha sabido vender sus productos ideológicos por la adecuada presentación utilizada. Por eso, Mariátegui sostenía que esta clase ha sabido construir sus mitos como el de la razón, la evolución y el progreso, y el proletariado ha llegado a creer ciegamente en ellos (1986, T.I: 143). Esto contribuye a demostrar que una buena elaboración de una idea, por irracional que resulte, puede impulsar a pueblos enteros lo mismo hacia su redención que hacia un holocausto, como lo demostraron el fascismo y sus mitos.

Ahora bien, Mariátegui no proponía derrumbar esos mitos, en los cuales creía la mayor parte de la humanidad, sino que consideraba conveniente utilizarlos y proseguir su misión complementaria de la infinita obra humana. Por ese motivo, le concedía a la revolución socialista tareas muy superiores a las que había realizado la burguesía. No se trataba simplemente de conquistar mejores condiciones de vida para las mayorías, sino de alcanzar formas superiores de espiritualidad que fueran asequibles a todos los hombres. “La política —aseguraba— es hoy la única grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria y la verdad de nuestra época es la revolución. La revolución que es para los pobres no sólo la conquista del pan, sino también la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu”

¹ “No es la primera vez que el destino de una revolución quiere que esta cumpla su trayectoria sin o contra sus caudillos. Lo que prueba, tal vez, que en la historia los grandes hombres juegan un papel más modesto que las grandes ideas” (T. II: 55).

(1982, T. I: 336). En la actualidad, cuando se efectúa el balance de las causas que motivaron el desastre del socialismo en la extinta URSS y en Europa oriental, no puede dejarse a un lado las limitaciones que tuvo ese tipo de complacencias.

Las reflexiones antropológicas de Mariátegui siempre tuvieron una proyección muy histórica y contextualizada. No estaban dirigidas a conformar una teoría de la condición humana. Partían, como es apreciable, de una clara concepción teórica de la misma, que le sirviera de guía para orientar toda su actividad intelectual y política, pero su objetivo estaba muy bien definido: emancipar al hombre latinoamericano, a pesar de que Mariátegui cometió el evidente error de plantear que “es absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración” (1985: 112), así como de considerar que “la producción intelectual del continente carece de rasgos propios” (118), error solamente comprensible si se parte del criterio de lo que se considera cultura desde la perspectiva más occidentalista.

Por contradictorio que parezca — así suelen ser las ideas y la vida de los grandes hombres, llenas, por suerte, de fructíferas contradicciones, no planas y pulidas —, Mariátegui insistía en la necesidad de conocer y divulgar los valores de la cultura que él con frecuencia denominó indiobero-americana. Pero lo que aún resulta más notable fue llegar a sostener la existencia de una identidad del hombre de estas tierras. “La identidad del hombre hispanoamericano — escribió — encuentra una expresión en la vida intelectual. Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda la América indoespañola. Toda fuerte personalidad intelectual influye en la cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo, no pertenecen exclusivamente a sus respectivas patrias; pertenecen a Hispanoamérica” (112). Sólo un intelectual comprometido con la praxis revolucionaria de su tiempo podría arribar consecuentemente a tales conclusiones, a fin de que le sirvieran de sostén a sus proyecciones libertarias.

En verdad, Mariátegui no fue ni europeizante, como se le criticó en su propia época — y supo reaccionar ante tales acusaciones — ni tampoco chovinista, como se pudiera considerar por su marcado interés en peruanizar el Perú y rescatar lo nacional frente a lo exótico. “En realidad — sugiere Michel Lowy — su pensamiento se caracteriza precisamente por la fusión entre la herencia cultural europea más avanzada y las tradicio-

nes milenarias de la comunidad indígena y por el intento de asimilar, en un marco teórico marxista, la experiencia social de las masas campesinas” (1980: 21).

Las dimensiones en las cuales quiso captar al hombre de carne y hueso de estas tierras fueron, en primer lugar, las que le imponían su función de analista de la realidad peruana y latinoamericana. Cuando quería contribuir adecuadamente a determinar el perfil del hombre en general lo tenía que hacer, ante todo, desde su perspectiva indo-iberoamericana, inducida necesariamente a concederle al indio un privilegiado lugar en la reflexión. Para lograr ese fin tenía que dejar a un lado las exquisiteces de la formulación filosófica del problema. Por lo que, con razón, sostenía: “La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural” (1969: 24). No era su objetivo incrementar los volúmenes de los anaqueles de las bibliotecas de antropología filosófica para consultas de especialistas. Su misión era otra. Consistía en ayudar a descubrir la potencialidad de la cultura indígena y a superar el estado de postración y de subestimación del cual había sido objeto. Para lograr ese fin, su proyecto debía, ante todo, enfrentarse a todos los criterios raciales heredados de la visión positivista y socialdarwinista que hasta poco antes había predominado en el ambiente intelectual latinoamericano. Sus múltiples valoraciones sobre la necesaria emancipación de los hombres originarios de estas tierras se sustentaban en el acertado criterio de que “las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política. La raza, por sí sola, no ha despertado ni despertaría el entendimiento de una idea emancipadora” (1982: T.II: 173).

Su equilibrado análisis marxista descansaba en su criterio justipreciador de los factores étnicos, los cuales concebía subordinados en última instancia a fenómenos de carácter económico-social. Sin embargo, en ocasiones, su afán por enfrentar cualquier criterio que pretendiese minimizar al indio lo condujo al extremo contrario, esto es, a sobrevalorar las cualidades de este por encima de las de otros hombres como los mestizos: “El indio, por sus facultades de asimilación al progreso, a la técnica de la producción moderna, no es absolutamente inferior al mestizo. Por el contrario, es generalmente superior. La idea de su inferioridad racial está

demasiado desacreditada para que merezca, en este tiempo, los honores de una refutación” (171).

Hasta cierto punto, resulta lógico que un hombre como él, entusiasmado con la defensa a ultranza de una raza tan oprimida, pudiese llegar a tales hiperbolizaciones, aunque, en principio, él mismo se había opuesto a ellas (1986, T. XII: 22), pero es imposible exigirle desapasionamiento a quien fue un cultivador de todas las pasiones que animan la obra humana. El quid de la cuestión radicaba en que Mariátegui no deseaba hiperbolizar el papel del factor étnico, pero, a su juicio, este tampoco debía ser ignorado o minimizado. Este fenómeno sociológico debía tener la importancia necesaria en cualquier tipo de análisis. De ahí que, refiriéndose a la cuestión indígena, destacara que “el problema no es racional, sino social y económico, pero la raza tiene un rol en él, en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden por la mentalidad y el idioma conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros” (45).

Su enjuiciamiento del asunto portaba todos los matices necesarios para su justipreciación, y así evitar los extremos acostumbrados de los enfoques positivistas y socialdarwinistas del asunto o los pretendidamente marxistas² que se circunscribían al planteamiento socio-clasista de este y subvaloraban el étnico. Subrayaba que la prédica humanitaria no resolvería en absoluto la situación de los indios, de la misma forma que había resultado estéril en otras latitudes (1969: 30); por tal motivo, su labor no se redujo a una denuncia, sino que se propuso fundamentar una praxis política y cultural de anuncio, no sólo de enfrentamiento crítico del pasado, sino de reestructuración de su presente.

Según Mariátegui, para encontrar la dimensión concreta de lo humano era imprescindible constatar directamente la situación socioeconómica de negros, mestizos, indios y campesinos de estas tierras, donde tantos factores subhumanizaban al hombre. En correspondencia con el

² “Es absurdo hablar de un dogmatismo abstracto de Mariátegui cuando lo que trasluce con evidencia de toda su elaboración política es el continuo llamado a la dimensión específica de la lucha de clases en la América Latina y en Perú, a la importancia que tienen en ella fenómenos como la presencia de un problema indígena y agrario, que requieren el enriquecimiento y la adecuación del marxismo y del leninismo” (Melis, 1986, T. II: 1456).

enfoque marxista de que la esencia humana radica en el conjunto de sus relaciones sociales, buscaría en las condiciones específicas de existencia de estos hombres las manifestaciones de su esencia. Nadie como él en el Perú de su tiempo, y probablemente en toda América Latina, prestó atención a la problemática nacional de todas y cada una de las complejas esferas de la vida socioeconómica y cultural. En muchos de estos aspectos superó a difíciles y carismáticos contrincantes, como Víctor Raúl Haya de la Torre (Luna, 1983) y a eruditos polemistas como Luis Alberto Sánchez (Loyola, 1994). Pero, a la vez, su atención sobre diversos temas de la vida mundial de su época sobrepasan los parámetros normales de una simple labor periodística. Su criterio en ese plano resultaba muy definido: “Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional; pero también el deber de no ignorar la realidad mundial” (1986, T.I: 38).

No obstante el hecho de que Mariátegui fuera siempre un profundo admirador de las conquistas de la cultura europea y de la civilización occidental, no es menos cierto que esto no le impidió ser muy crítico frente a la prepotencia de los representantes de aquella cultura, especialmente cuando pretendían soslayar la de los pueblos colonizados o neocolonizados. Planteaba que por su propia naturaleza las potencias imperiales imponen criterios de consulta al resto de los pueblos con nefastos resultados para las culturas dominadas. Ese es el caso de los tantas veces proclamados derechos humanos, que aún en la actualidad reclaman en tantas partes del mundo ser genuinamente respetados. “Las democracias occidentales —sostenía— no han representado un progreso respecto de los antiguos imperios. Europa, después de su revolución burguesa se ha sentido más o menos liberal en su propia casa, pero no se ha sentido absolutamente liberal en casa ajena. Los derechos del hombre y del ciudadano, los ‘inmortales principios’ de la revolución y la democracia, no les han parecido buenos y válidos sino dentro del mundo occidental” (1982, T.II: 75). Y la aspiración de Mariátegui era lograr, precisamente, que tales derechos fuesen genuinamente universales, es decir, que pudiesen ser admirados en todos y cada uno de los portadores de la condición humana y no de una elite.

Por tal razón, el intelectual peruano fue uno de los críticos tempranos del fascismo, ya sea porque constatará su nacimiento muy cerca durante su estancia en Italia, como por su constante atención en cuanto a la situa-

ción política de ese país. Tras caracterizarlo como una dictadura de la reacción³ denunció los posibles peligros que para la humanidad significaba esta doctrina política en caso de que imperase en momentos como aquellos de crisis posbélica. Preocupado en otras ocasiones por tales acontecimientos, tan atentatorios contra las conquistas dignificantes del hombre, planteaba: “Hay momentos en la historia de los pueblos en que es imposible saber dónde está el termómetro de los sentimientos humanos, dónde el pulso de la opinión” (1969, T.XV: 114).

Uno de los objetivos de su misión como periodista consistió en tomar constantemente el pulso de la opinión pública ante los acontecimientos mundiales, especialmente de su país, a fin de motivar la toma de conciencia e inducir la adecuada actitud ante los mismos. El marxismo de Mariátegui se caracterizó por oponerse a cualquier tipo de tergiversación de la concepción determinista dialéctica que latía en las ideas de Marx. De ahí que sostuviese que el marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir, donde ha sido marxismo— “no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido” (1986: T.V: 67). Bien sabía que una concepción de tal tipo postraría la acción de las masas y conduciría a la inactividad permanente.

Ese criterio se hubiera enfrentado a la concepción vitalista que Mariátegui propugnaba sobre el hombre; no al estilo del vitalismo filosófico de su época, aunque de algún modo influenciado por él, sino a partir del criterio de que el hombre, además de ser el producto de sus relaciones sociales, entre las cuales destacan las económicas, es también un ser que se alimenta de proyectos, utopías, valores, ideales, etc., que exigen ser fomentados y justipreciados en su actividad. A juicio de Adolfo Sánchez Vázquez: “Justamente como revolucionario Mariátegui busca en esas filosofías —(vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo)—, lo que el marxismo adocenado, cientificista, determinista, no puede encontrar: el reconocimiento del papel de la actividad del sujeto, movido por su voluntad de transformación. Eso no significa que se convierta —como le acha-

³ “Temerosa de la revolución, la reacción cancela, por esto, no sólo las conquistas económicas de las masas, sino que atenta contra las conquistas políticas. Asistimos así en Italia a la dictadura fascista. Pero la burguesía socava y mina y hiere así de muerte a las instituciones democráticas. Y pierde toda su fuerza moral y todo su prestigio ideológico” (Mariátegui: 1986, T. VIII: 23).

can sus adversarios— en un portaestandarte del irracionalismo y el subjetivismo” (1992, T.II: 335).

Ese lado activo del sujeto, que Marx reconoció, había sido desarrollado por el idealismo filosófico y constituyó un reclamo del marxismo para que el nuevo materialismo filosófico lo enriqueciese. Pero parece que continuó siendo el idealismo contemporáneo el que profundizara mucho más en las insondables fuentes de la subjetividad. Sólo algunas notables figuras del marxismo, como Lenin y Gramsci, le habían dedicado hasta entonces la atención e importancia que Mariátegui le otorgó. Si se hubiera fomentado consecuentemente desde la perspectiva del marxismo ese momento subjetivo de la actividad humana y de la individualidad en la sociedad, tal vez no hubiese habido justificación a los reclamos del existencialismo sartreano durante casi dos décadas y de otras posiciones de la antropología filosófica contemporánea.

Uno de los mejores ejemplos del vínculo orgánico que en Mariátegui existía entre su concepción filosófica del mundo y sus vivencias emotivas como hombre de profunda sensibilidad puede apreciarse en estas íntimas confesiones sobre su amor por su esposa y el inicio de su vida marital:

Fuimos a vivir a una casita aislada de la campiña romana. Me desposé con ella y con la felicidad. Esos meses fueron para mí el mejor descanso de la jornada. La posesión del objeto verdaderamente amado despierta en el hombre desconocidas energías. Nunca me sentí más fuerte ni más dueño de mi destino. El marxismo había sido para mí hasta esos días una teoría un poco confusa, pesada y fría: en aquel momento vi su luz clara y tuve la revelación (1986, T.XX: 64).

No habría que extraer de estas palabras referencias falsas entre su prolífica obra intelectual y la reproductiva, pero sí contribuye a reconfirmar la tesis de Gramsci según la cual sólo se puede amar la causa de la clase obrera si se conoce el amor hacia una persona. Mariátegui sostenía que “la época reclama un idealismo más práctico, una actitud más beligerante” (1985: 91), y no precisamente para que esto implicase una victoria del idealismo filosófico, sino para que el materialismo marxista se hiciese cada vez más “materialismo inteligente”, como había sugerido Lenin.

El intelectual peruano se distinguió entre otros marxistas por reconocer el valor de las ideas de pensadores de distintas posturas filosóficas, y

por eso muchos coinciden en considerar que su marxismo es “abierto”⁴. Sin embargo, supo diferenciar adecuadamente el grado de tergiversación y la falta de realismo que existían en muchas de las tesis de las concepciones filosóficas literarias y políticas de la burguesía por el imprescindible elemento ideológico que subyacía en cada una de ellas. Por eso, sostenía: “La literatura de la burguesía no podía ser realista, del mismo modo que no ha podido serlo la política, la filosofía. (La primera teoría y práctica de *realpolitik* es el marxismo)” (1986, T.VII: 85-86). Pero, aun así, supo extraer los fermentos nutritivos contenidos en cada una de sus expresiones, que estudió con la mayor objetividad. Partía del criterio de que “el espíritu del hombre es indivisible; y yo no me duelo de esta fatalidad, por el contrario, la reconozco como una necesidad de plenitud y coherencia” (1969: 209), y por esa misma visión totalizadora de la realidad a partir del “hombre total”, que también buscaba Marx, se veía precisado a pensar que las vías de aproximación a ese hombre y a la realidad también tendrían que ser integradas en algún tipo de totalidad. De otro modo no puede comprenderse su tesis de que “la política es en mí, filosofía y religión” (*ibid.*). Esto significa que Mariátegui concebía al hombre como una totalidad que integraba en sí todos los componentes materiales y espirituales difícilmente desarticulables unos de otros.

La concepción mariateguiana del hombre era la de un marxista “convicto y confeso” del siglo XX que desconocía, como muchos otros, las reflexiones antropológicas tempranas de Marx, pero que, a su vez, portaba la huella de nuevas perspectivas sobre la condición humana tanto del pensamiento europeo que más influyó en él —y en el cual figuraban controvertidas personalidades, como Nietzsche, Croce o Sorel— como del latinoamericano, principalmente de González Prada, Vasconcelos, Ingenieros, etc. A ninguno siguió ciegamente. En todos encontró alguna idea de valor para una mejor comprensión del hombre y su destino. En todos ellos y en otros representantes del pensamiento latinoamericano

⁴ “Se trata de un marxismo abierto, con lo que queremos decir que Mariátegui ha integrado a su visión revolucionaria de la sociedad el aporte que vienen entregando a la ciencia social corrientes de pensamiento de origen diverso. Así, por citar sólo algunos: Croce, Gobetti, Rolland, Barbusse, Nitti, Gentile, France, D’Annunzio, Gorki o Sorel aparecen afectuosamente y recurrentemente tratados, mientras sus planteamientos ocupan lugares privilegiados en la obra mariateguiana” (Massardo, 1986: 95).

encontró que la educación constituía una de las vías fundamentales de perfeccionamiento humano, siempre y cuando estuviese acompañada de transformaciones sociales que no dejaran a la escuela la responsabilidad exclusiva de perfeccionar al hombre. Consciente de que la educación puede contribuir a esa aproximación necesaria entre lo ideal y lo real en el hombre, dedicó su atención a temas pedagógicos, pero insistió en que sólo una profunda modificación de las estructuras socioeconómicas y políticas existentes puede dar lugar a un hombre diferente. “En todos los conflictos entre los intereses de la clase dominante y el método o las ideas de la educación pública, el Estado interviene para restablecer el equilibrio a favor de aquella. Únicamente en el período en que los fines del Estado y de la escuela se conciertan íntima y regularmente es posible la ilusión de una autonomía espiritual o intelectual, al menos de la enseñanza” (1986: 37).

Fundamentaba sus dudas acerca de las posibilidades reformativas del hombre por la vía básica de la educación mientras se mantuviera la sociedad burguesa, en la experiencia histórica acumulada. Sobre la base de la valoración de múltiples ensayos educativos emprendidos por reformadores para alcanzar una igualdad entre los hombres, y fracasados por las condiciones socioeconómicas imperantes, llegó a la conclusión de que

la historia contemporánea ofrece, entre tanto, demasiadas pruebas de que a la escuela única no se llega sino en un nuevo orden social. Y de que mientras la burguesía conserve sus actuales posiciones en el poder las conservará igualmente en la enseñanza. La burguesía no se rendirá nunca a las elocuentes razones morales de los educadores y de los pensadores de la democracia. Una igualdad que no existe en el plano de la economía y de la política no puede tampoco existir en el plano de la cultura (54).

Debido a que Mariátegui partía del acertado criterio de que una democracia pura era una pura abstracción, no cifraba sus esperanzas de redención humana ni en ella ni en la educación que se gestaba en la sociedad burguesa. El germen de la nueva educación lo apreciaba en el naciente experimento soviético que siempre añoró conocer durante su estancia en Europa. Para ascender a una dimensión más concreta de lo humano, que evitara las abstracciones estériles, no sólo era necesario tomar en consideración a indios, mestizos, negros, campesinos y obreros,

sino, ante todo, lo que constituía aproximadamente la mitad del género humano y que mantenía en su mayoría situaciones enajenantes: la mujer. El grado de participación de ella en la vida no sólo educativa, artística, científica o productiva, sino en la pública y en la política, fue enaltecido por el pensador peruano como una de las vías decisivas de concreción de la emancipación humana.⁵ Y este hecho significaba para Mariátegui que “el tipo de mujer, producido por un siglo de refinamiento capitalista, está condenado a la decadencia y al tramonto” (163). La continuación del predominio de las relaciones capitalistas en el siglo xx ha confirmado las preocupaciones de Mariátegui, pues la mujer, no obstante los grados de emancipación que ha alcanzado en la sociedad burguesa y los escaños de liberación que logró con la oleada de socialismo que batió sobre la época contemporánea, ha continuado siendo en lo fundamental aquel “mamífero de lujo” y placer. Marx, desde sus escritos tempranos, había advertido que “la relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano” (1965: 106). Por tanto, la única forma para que el ser humano complete su dimensión es a través de la incorporación de la mujer a toda actividad social.

La labor emancipadora de Mariátegui respecto al hombre latinoamericano se evidenció de múltiples formas, y una de las más comunes fue la de enfrentamiento crítico a todo tipo de discriminación social, racial o sexual. Su lucha se dirigía a encontrar una dimensión más concreta a la condición humana, y para lograrlo tenía que hacerlo respecto a la libertad, caracterizada siempre por elevarse a las más sutiles abstracciones, sobre todo en el discurso político y filosófico. “Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes concretas de una libertad con gorro frigio —hija del protestantismo, del renacimiento y de la revolución francesa— es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y de su democracia” (1969: 62).

⁵ “Uno de los acontecimientos sustantivos del siglo xx es la adquisición por la mujer de los derechos políticos del hombre. Gradualmente hemos llegado a la igualdad política y jurídica de ambos sexos. La mujer ha ingresado en la política, en el Parlamento y en el Gobierno. Su participación en los negocios públicos ha dejado de ser excepcional y extraordinaria” (1986: 159).

En definitiva, su labor, como ya se ha dicho anteriormente, no tenía como fin enriquecer conceptualmente ni la dimensión humana ni sus componentes sustanciales, como la libertad, sino contribuir a orientar la acción para hacerla más plena. Por supuesto, esa tarea era impensable si a la vez no iba acompañada de un consecuente ejercicio de esclarecimiento teórico que siempre estuvo presente en la obra mariáteguiana, no en forma de tratados, sino de ensayos, como parece ha sido lo más común y auténtico en la producción filosófica latinoamericana.

Mariátegui abordó, en múltiples ocasiones, el tema de la libertad, y, en general, sus análisis se caracterizaron por criticar las insuficiencias y contradicciones de la concepción burguesa de la libertad:

La pobre Libertad es, por naturaleza, un poco nómada, un poco vagabunda, un poco viajera. Es ya bastante vieja para los europeos. (Es la Libertad jacobina y democrática del gorro frigio. Libertad de los derechos del hombre). Y hoy los europeos tienen otros amores. Los burgueses aman a la Reacción, su antigua rival, que reaparece armada del hacha de los liectores y un tanto modernizada, trucada, empolvada, con un tocado a la moda del gusto italiano. Los obreros han desposado a la igualdad. Algunos políticos y capitanes de la burguesía osan afirmar que la Libertad ha muerto (1982, T. II: 36).

Precisamente, por tratar de evitar las trampas de la libertad y de la democracia burguesa, Mariátegui se mantuvo hasta el final de sus días convencido de que la única vía de realización efectiva de la dignificación humana y de concreción del “humanismo real”, como diría Marx, era el socialismo. Así lo manifestó en más de una ocasión: “El socialismo aparece siempre en la decadencia, en el *Untergang*. Pero no es un síntoma de la decadencia misma; es la última y única esperanza de salvación” (T. I: 448). Esas ideas mantienen en la actualidad toda su brillantez, especialmente cuando se esfuman algunos espejismos del triunfalismo neoliberal.

Un análisis detenido de la concepción del socialismo en Mariátegui conduce al criterio de que no lo imaginó como el país de Jauja, tal y como algunas idílicas formulaciones marxistoides se encargaron de propagar durante algún tiempo. En su lugar prevalece en el revolucionario peruano una visión más dinámica y apropiada que la original de Marx y Engels sobre el comunismo como movimiento crítico superador del or-

den burgués existente, en la que el objeto principal de la transformación es el hombre mismo⁶. Además, las contribuciones de Mariátegui al desarrollo y propagación del marxismo en América Latina son de un entrañable valor, porque sellaron una nueva forma de reflexión marxista en esta área y permitieron sentar presupuestos para que fuesen utilizadas sus ideas renovadoras frente a las formulaciones dogmáticas que se hicieron comunes en cierto “marxismo” latinoamericano. Su defensa del marxismo no fue tampoco una simple crítica a una forma específica de atentado contra esta doctrina, sino una vía también de rescate del humanismo contenido en el pensamiento de Marx.

Las reflexiones mariateguianas sobre el hombre constituyeron una síntesis dialéctica de esa forma superior de humanismo concreto que encontró nutrientes, por una parte, en el marxismo, especialmente por su propuesta de superar la enajenante sociedad capitalista mediante el socialismo, y, por otra, en las ideas de un conjunto de pensadores europeos que desde diferentes ópticas filosóficas contribuyeron a una mejor caracterización de los logros, valores y antivalores de esa especie aún en evolución conocida como *homo sapiens*, y que, además, se empeñaron en situar al indio en el pedestal genuinamente humano que por tantos siglos el “humanismo occidental” le había negado. Aquellos que en la actualidad aspiran a encontrar nuevos caminos de concretización de la dimensión humana del hombre latinoamericano, como de cualquier parte del orbe donde existan hombres subhumanizados, tendrán necesariamente que incorporar el humanismo de Mariátegui a las nuevas síntesis.

A Mariátegui, en 1995, año del centenario de su nacimiento, le rindieron honores hombres de las más diferentes posiciones ideológicas y filosóficas, no porque haya sido marxista o socialista (incluso hasta este hecho puede resultar secundario en el momento de las clasificaciones).

⁶ “(...) el discurso político de Mariátegui analiza a los hombres a la vez que agentes de la vida política de un Estado, aquel que devendrá de destruir el capitalista, también gestores de la revolución de su propia vida desde que se asume la actitud de lucha. No se es simplemente por el objetivo: construir una nueva sociedad, es que la lucha por ella es, en sí misma, la expresión de lo que esa sociedad puede ser. La política se forma para la consecución de los fines que los hombres, los grupos y las clases sociales se proponen, y, al mismo tiempo, es la acción misma que propicia la lucha por esos fines (Jaramillo, en *Prometeo* septiembre - diciembre, 1987: 37).

Se le honra, ante todo, por poner su brazo y su voz para redimir a los hombres de esta América, que no sólo debe ser caracterizada como indoeuropea, sino también afro-asiática, pues estas culturas también se han acrisolado en la nuestra.

En definitiva, Mariátegui sólo aspiraba a lo que también Leopoldo Zea ha consagrado en su obra, aunque desde una perspectiva filosófica distinta, pero con objetivos idénticos: a que los hombres de esta parte del mundo sean tratados, simplemente, como hombres, ni más ni menos.

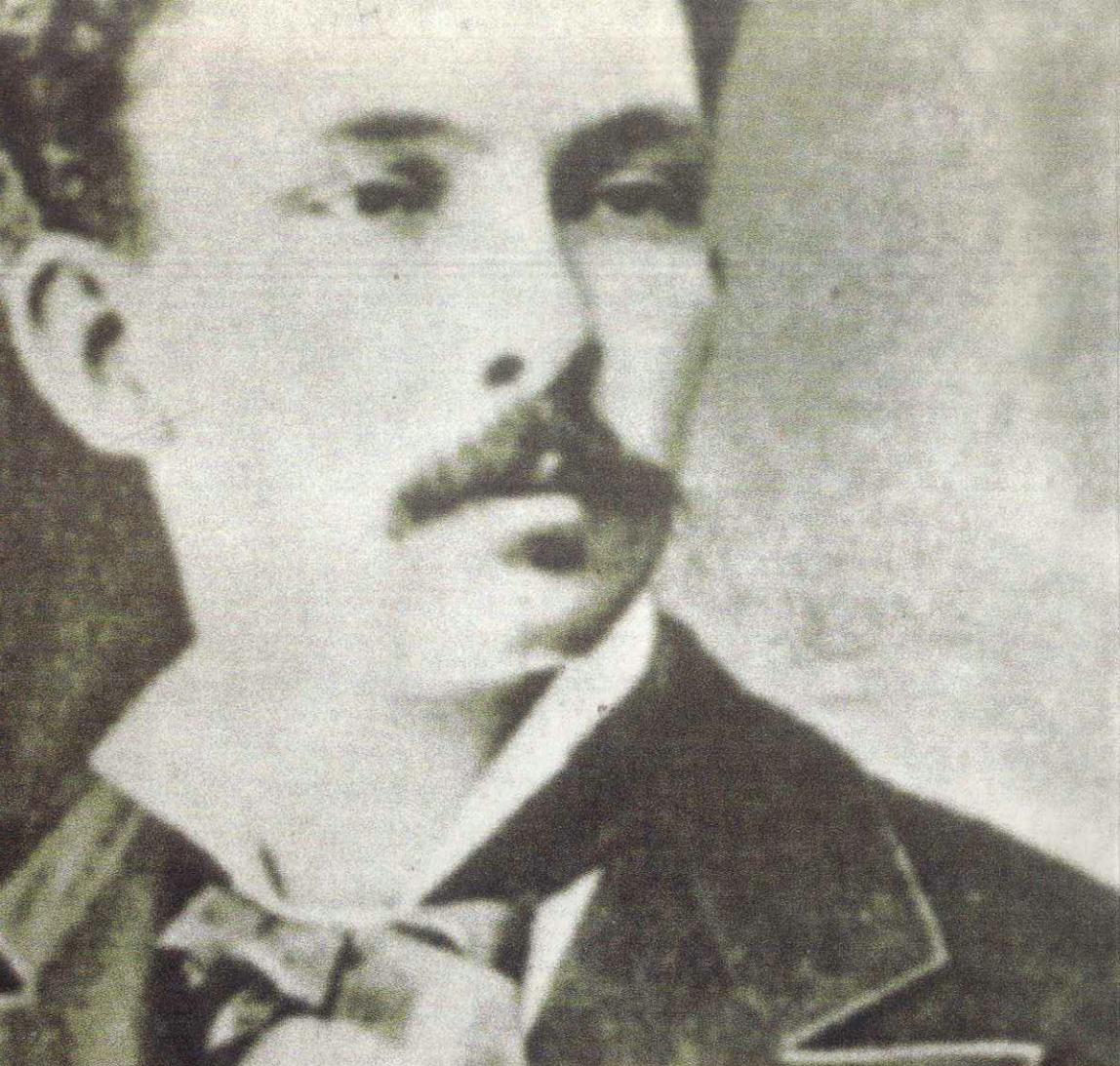
Este libro, editado por el Convenio Andrés Bello,
terminó de imprimirse en septiembre de 2003,
en Bogotá, Colombia, al cumplirse ciento cincuenta años
del nacimiento de José Martí, en La Habana, Cuba, en 1853.

resolver en varios ensayos, que recoge en un texto donde la exactitud y la hondura de sus conceptos se une a la utilización de un lenguaje accesible y riguroso. Martí y su rico pensamiento constituyen el ámbito en que resuena todo el libro aun en los análisis individuales de otros pensadores del continente de los que el autor se ocupa como Varona, Henríquez Ureña, Vasconcelos, Rodó y Mariátegui.

COLECCIÓN CONFLUENCIAS

Con la Colección Confluencias, el Convenio Andrés Bello quiere poner de presente su tarea integradora, esto es, hacer habitable, por los libros, un lugar donde se unan todos los países Iberoamericanos en el pensamiento y en el trabajo intelectual. Será el espacio para ocupar con nuestra cultura, con nuestra lengua, con nuestro patrimonio, con nuestra historia común, con la reflexión sobre nuestro destino y horizonte; y, a la vez, el deseo de que cada una de estas manifestaciones sea por todos conocida.

"Urbi et orbi", decían los romanos para señalar al tiempo a su ciudad y al universo, es decir, Roma como el lugar donde confluían todos los caminos. Pero urbi et orbi significó también, una noticia dada "a los cuatro vientos". El diccionario nos indica en el renglón respectivo, que "confluencia" es el paraje donde se unen los caminos, los ríos y otras corrientes de agua; y como acción de confluir es el concurrir en un sitio mucha gente o cosas que vienen de distintas partes. Por esto, la diversidad que somos, los diferentes tiempos que nos habitan. También, la multiplicidad de lectores y lecturas posibles.



Vasconcelos



Henríquez



Varona



Rodó



Mariátegui

ISBN 958-698-121-5



9 789586 198121